7. DEZ. 1995

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 4 **1995** **91. Jahrgang**

Otto, Eckart: Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung . . . . . Sp. 283

Engelbert, Pius: Geschichte der Kirche oder Geschichte des Christentums? Bemerkungen zum Frühmittelalterband der „Geschichte des Christentums" . . . . . Sp. 291

Angenendt, Arnold u. a.: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Bemerkungen zum Spätmittelalterband der „Geschichte des Christentums" . . . . . Sp. 295

Lexikon für Theologie und Kirche. Dritte völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. Bd 1: A-Barcelona (Herbert Vorgrimler)

Krauss, Heinrich: Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten (Ernst Ribbat)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 308

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol II,1: Exodus. Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis edidit John William Wevers / U. Quast (Adrian Schenker)

Wevers, John William: Notes on the Greek Text of Exodus (Adrian Schenker)

Dunderberg, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1–9 (Beate Kowalski)

Zeller, Dieter: Charis bei Philon und Paulus (Karl-Gustav Sandelin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 315

Barton, Peter F.: Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Bd 1: Frühes Christentum Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm (Gerhard B. Winkler)

Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios (griechisch, lateinisch, deutsch). Brief an die Korinther (Andreas Lindemann)

Kah, Marianne: „Die Welt der Römer mit der Seele suchend...". Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und pietas ‚Romana' (Rainer Henke)

Harmening, Dieter: Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens (Arnold Angenendt)

Hage, Wolfgang: Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054). Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (Hubertus Lutterbach)

Borgolte, Michael: Die mittelalterliche Kirche (Hubertus Lutterbach)

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden, Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 october 1991. Redaktörer: Alf Härdelin och Mereth Lindgren (Tore S. Nyberg)

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet vnm Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein (Johannes Meier)

Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Karl Josef Rivinius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 331

Roentgen, Markus: Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch (Jürgen Manemann)

Schuster, Eckard / Boschert-Kimmig, Reinhold: Trotzdem hoffen. Mit Johann-Bapt. Metz und Eli Wiesel im Gespräch (Torsten Habbel)

Zeindler, Matthias: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit (Josef Wohlmuth)

Link, Christian: Handbuch systematischer Theologie. Schöpfung. Bd 7/1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Bd 7/2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Raphael Schulte)

Kraus, Georg: Schöpfungslehre I/II (Raphael Schulte)

Hattrup, Dieter: Theologie der Erde (Georg Kraus)

Sattler, Dorothea: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 344

Bader, Günter: Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik (Bruno Bürki)

Johnson, Matthew: Bibliographia Liturgica. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics (Benedikt Kranemann)

Žitnik, Maksimilijan S.I.: Sacramenta. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A-G, 1–17583; Vol. II: H-Q, 17584–33853; Vol. III: R-Z, Supplementum A-Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 347

Walser, Markus: Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC (Reinhold Sebott)

Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 348

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, hg. v. Thomas Hausmanninger (Walter Lesch)

Pastoraltheologie, Homiletik . . . . Sp. 351

Otto, Gert: Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik – Ästhetik – Ethik (Ferdinand Schumacher)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 362

Der Koran. Arabisch-Deutsch, Bd 5, Sure 4,1–176. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 352

Otto, Maria A.: Der Ort. Phänomenologische Variationen (Rolf Kühn)

Literatur . . . . . Sp. 354

Mandelartz, Michael: Poetik und Historik. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz, hg. v. Hans Otto Horch i. Verb. m. Itta Shedletzky (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 354

McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland, Bd 1: Ursprünge. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß (Josef Sudbrack)

Hinweis . . . . . Sp. 357

Zeitschriftendienst der Universitätsbibliothek Tübingen
(Vinzenz Pfnür)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 357

Biblische Rechtsgeschichte

Ergebnisse und Perspektiven der Forschung

von Eckart Otto, Mainz

I. Voraussetzungen

Die Beschäftigung mit der biblischen Rechtsgeschichte erlebt gegenwärtig in der atl Wissenschaft eine Renaissance, nachdem es 20 Jahre recht still um sie geworden war. Die Zahl der Monographien und Aufsätze katholischer wie protestantischer Exegeten zu atl echtsüberlieferungen und ihrer Einbettung in die altorientalische Rechtsgeschichte hat in den letzten Jahren sprunghaft zugenommen. Arbeitsgruppen bilden sich, Monographienreihen werden ins Leben gerufen oder leben wieder auf.

BS: theol A 425

Die atl Wissenschaft ist damit nicht isoliert. Ähnliches ist auch in anderen Disziplinen der Theologie und darüberhinaus in anderen verwandten Wissenschaften wie der Geschichtswissenschaft, der Soziologie und der Philosophie zu beobachten. Eine der Ursachen für diese Rückbesinnung auf das Recht ist die Erkenntnis, daß in Krisenzeiten, wenn Konsense in der Gesellschaft in Frage gestellt werden und verlorengehen, das Recht sich als ein einigendes Band einer auseinanderstrebenden Gesellschaft erweist. Dann aber wird mit Nachdruck die Frage nach der Legitimation von Recht gestellt. Der fruchtlose Schlagabtausch zwischen Positionen des Rechtspositivismus und der Naturrechtslehren fordert auch die Theologie heraus, ihren Teil zur Frage der Legitimation des Rechts als eines gerechten beizutragen. Dann aber sind auch die Bibelwissenschaften als Grundlagendisziplinen der Theologie gefragt.

Neben dieser gesamtgesellschaftlichen gibt es nun aber auch eine inneralttestamentliche, im Gang der Diskussion um das Recht des AT begründete Logik, die das gegenwärtige Wiederaufleben der biblischen Rechtsgeschichte als konsequent ausweist.

Eine erste Phase der Diskussion über das atl Recht, die durch z. T. recht spektakuläre Funde altorientalischer Rechtssammlungen, allen voran des sog. Kodex Hammurapi, in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jh.s angestoßen wurde, kam 1934 mit dem einschlägig gewordenen Aufsatz von Albrecht Alt[1] zu den Ursprüngen des israelitischen Rechts zu einem ersten Abschluß.

Nach Vorarbeiten seines Schülers A. Jepsen zum Bundesbuch (Ex 20,22–23,13.[14–33]) überwand er die bis dahin literarkritisch geführte Debatte, ob dem Sakralrecht (*fas*) oder dem Profanrecht (*ius*) die literarische und rechtshistorische Priorität zukomme (Wellhausen, Baentsch, Smend sen. u. a.), durch die formgeschichtliche Unterscheidung zwischen einem „*kasuistischen Recht*" aus einer Protasis des Falls („*wenn . . .*") und einer Apodosis der Rechtsfolge, das auf die vorisraelitisch-altorientalische Rechtskultur zurückgeht, und einem „apodiktischen Recht" der Dekalogprohibitive („*du sollst nicht . . .*"), des partizipialen Todesrechts („*wer [einen Menschen tötet etc.] . . ., der soll unbedingt sterben*"), des Fluchrechts („*verflucht ist, wer . . .*") und anderer Reihen, wie der Inzestverbote (Lev 18). Dieses Recht sei genuin israelitisches Gottesrecht, das aus der Wüste stamme und in Israel promulgiert worden sei.

Damit schien die Prioritätsfrage, ob sich das sakrale Recht aus dem profanen entwickelt habe oder umgekehrt, überwunden und die Legitimation als Gottesrecht durch formgeschichtliche Argumente gelungen, ohne biblizistisch eine Offenbarung am Sinai bemühen zu müssen. Diese Interpretation verband sich mit der ebenfalls auf eine Idee Alts zurückgehende, von seinem Schüler Martin Noth ausgearbeitete These, das frühe Israel habe sich als amphiktyonischer Stämmeverband um ein Zentralheiligtum formiert, an dem das Gottesrecht regelmäßig festlich verkündet und bekräftigt wurde. Auch das kasuistische Recht habe unter der Obhut des amphiktyonischen Amtes des sog. „*kleinen Richters*" gestanden.

Mit dem Ende der Überzeugungskraft der Amphiktyonie-Hypothese mußte auch die Debatte um die Ursprünge des israelitischen Rechts wieder aufflammen. Konsequent setzte sie bei der These vom apodiktischen Recht als kultisch promulgiertem Gottesrecht an.[2] Alt hatte recht unterschiedliche Rechtssatzgattungen unter das apodiktische Recht subsumiert. Dies war der Ansatzpunkt, um in der zweiten Hälfte der 60er Jahre die seit 30 Jahren zum Stillstand gekommene formgeschichtliche Analyse wieder aufzunehmen und differenzierter nach den Funktionen des partizipial formulierten Todesrechts (H. Schulz; G. Liedke), des Fluchrechts (W. Schottroff) und der dekalogischen Prohibitive (E. S. Gerstenberger, V. Wagner) zu fragen. Am Ende stand fest, daß Todesrecht, Prohibitive und Fluchrecht aus nicht-kultischem Kontext der Familien und Sippen stammen und also nicht als genuines Gottesrecht legitimiert sind. Noch einmal versuchte J. Halbe[3], dem die These eines „*Privilegrechts*" als Gottesrecht in Ex 34,10–26, einem Text, den die ältere Forschung als „kultischen Dekalog" bezeichnet hatte, entgegenzusetzen.

Das Privilegrecht Gottes, das Landbesitz und Schutz gewähre und den Gehorsam gegen die Gebote fordere, konstituiere das frühe vorstaatliche Israel als Personalverband. Dieses Recht sei dann auch die gottesrechtliche Grundlage des Bundesbuches geworden, in das erst sekundär das kasuistische Recht integriert und für diesen Zweck zu einer Sammlung redigiert worden sei.

Damit war die alte Frage nach der Priorität von *fas* oder *ius* wieder auf der Tagesordnung. Die implizite theologische Gewichtung von apodiktischem Gottesrecht und kasuistischem Profanrecht bei Alt war wieder zu einer literaturgeschichtlichen und rechtshistorischen Theorie der Priorität des Gottesrechts geworden, ohne daß der inzwischen erfolgten Destruktion der These des apodiktischen Gottesrechts ausreichend Rechnung getragen worden wäre. Die Bedeutung von Halbes Arbeit liegt deshalb mehr im Methodischen. Er legte seine Arbeit nicht mehr formgeschichtlich, sondern kompositions- und redaktionskritisch an und nahm damit Impulse auf, die von N. Lohfinks Diss. zu Dtn 5–11[4] ausgingen.

Wurde Alts These des doppelten Ursprungs des atl Rechts mit dem apodiktischen Gottesrecht destruiert, so mußte sich um so dringlicher die Frage stellen, wie das nichtsakrale Recht einschließlich des sog. apodiktischen dennoch zu Gottesrecht wurde. Diese Frage war nicht länger formgeschichtlich zu lösen, sondern mußte in redaktionsgeschichtlicher Analyse der Rechtssammlungen und ihres erzählenden Kontextes, in den sie im AT eingebettet sind, beantwortet werden. Diese Aufgabe steht gegenwärtig im Zentrum der Diskussion um die älteste Rechtssammlung im AT, des Bundesbuches.

II. Das Bundesbuch

Die Diss. der Kirchl. Hochschule Bethel von Y. Osumi[5] bleibt noch im Schatten der Arbeit von Halbe stehen.

Osumi unterscheidet zwischen einem „Mischpatimteil" überwiegend kasuistischer Rechtssätze (Ex 21,2–22,19*) und einem Weisungsteil (Ex 20,22–22,26; 22,20–23,33*), der von einem Privilegrecht in Ex 34,11–26 abhängig sei. Die Sammlung der Mischpatim stamme aus einem Jerusalemer Obergericht (2 Chr 19,10f), während das Privilegrecht aus dem Nordreich komme. Nach dessen Untergang sei es nach Jerusalem gekommen, mit dem kasuistischen Recht der Mischpatim verbunden, dabei völlig umgestaltet und durch eine theologische Behandlung sozialer Probleme in der 2. Pers. Sing. formulierend überarbeitet worden. Während die so erweiterte Rechtssammlung auch am Jerusalemer Obergericht beheimatet war, wurde sie durch eine weitere, in der 2. Pers. Pl. formulierenden Ergänzungsschicht zur Belehrung im Gottesdienst umgearbeitet.

Ein Paradigmenwechsel gegenüber der Arbeit von Halbe kündigt sich insofern an, als das kasuistische Recht nicht mehr als Ergänzung eines Privilegrechts verstanden wird, sondern eine von diesen unabhängigen Vorgeschichten hatte und auch das sakrale Privilegrecht zunächst an einer Gerichtsinstitution in Jerusalem verortet wird, ehe das gesamte Bundesbuch (BB) an den Jerusalemer Tempel abwanderte. Schwierig bleibt der Nachweis, daß der zweite Teil des BB von einem Privilegrecht in Ex 34, das völlig umgebaut wurde, abhängig sei.[6] Wie aber ist dann die theologische Interpretation ursprünglich nicht religiös legitimierten Rechts im BB rechtshistorisch nachzuvollziehen?

Die Arbeiten von L. Schwienhorst-Schönberger und des Rez. haben die These eines sakralen Rechts als Quelle des BB aufgegeben zugunsten der Rekonstruktion der theologischen Legitimationsvorgänge in der Redaktionsgeschichte des BB.

Schwienhorst-Schönberger[7] sieht in seiner Diss. der Univ. Münster in einem profanen Rechtsbuch (Ex 21,12–22,16*) aus der vorstaatlich-früheisenzeitlichen Epoche Israels den Kern des BB, der durch eine protodeuteronomische Gottesrechtsredaktion erweitert worden sei, die Altar- und Schuldsklavengesetze (Ex 20,24–26*; 21,2–11) voranstellte, das Korpus der Rechtssätze erweiterte (Ex 21,13–17.20–27*.30; 22,1f.9f.*15f) und einen theologischen Anhang (Ex 22,17–23,33*) anfügte, ehe das BB dtr und priesterschriftlich überarbeitet wurde. Grundlage des BB als ältestem Rechtskorpus des AT ist also eine kasuistische Rechtssatzsammlung, die wie entsprechende Sammlungen der Keilschriftrechte aus der Schultradition stamme. – Es bleibt allerdings zu fragen, ob der Nachweis eines literarisch einheitlichen kasuistischen Rechtsbuches ebenso wie einer geschlossenen protodeuteronomischen Bearbeitungsschicht gelungen ist, wenn man in Rechnung stellt, daß Sätze des Körperverletzungs- (Ex 21,18–32) sowie des Sachenrechts (Ex 21,33–22,14) eine je eigene Redaktionsstruktur aufweisen und in der vordtr theologischen Interpretation des kasuistischen Rechts in Ex 22,20–26 und Ex 22,28f; 23,10–12 zwei sehr unterschiedliche Konzeptionen der theologischen Rechtslegitimation vorliegen.[8]

[1] Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), Kleine Schriften I, 1953 ([4]1968), 278–332.

[2] Vgl. den Forschungsüberblick von W. Schottroff, Zum alttestamentlichen Recht, VF 22, 1977, 3–29.

[3] Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26, FRLANT 114, Göttingen 1975.

[4] Das Hauptgebot, AnBibl 20, Rom 1963.

[5] **Osumi**, Yuichi: **Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.** – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1991. VI, 273 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 105), geb. sfr 75,00.

[6] Zur Diskussion exegetischer Einzelfragen dieser Arbeit s. L. Schwienhorst-Schönberger, Bib. 74, 1993, 275–280; E. Otto, WZKM 83, 1993, 149–165.

[7] **Schwienhorst-Schönberger**, Ludger: **Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33).** Studien zu seiner Entstehung und Theologie. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XIII, 468 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188), geb. DM 168,00.

[8] Vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22–XXII 13, StB 3, Leiden 1988. Zur Diskussion der Arbeit von L.

Die zukünftige Arbeit am BB wird sich verstärkt der Frage zuwenden, wie das BB in der Sinaiperikope zu verorten ist. Die Verzahnung der Überarbeitungsschicht im BB (Ex 20,22f; 21,1; 22,19b.20ab.21.23.24b.30; 23,9.13–33) mit der Pentateuchredaktion in Ex 19,3b–8; 24,3–8 sprechen dafür, daß das BB von der den priesterschriftlichen Tetrateuch mit dem Dtn verbindenden Pentateuchredaktion eingearbeitet wurde, um eine Entsprechung zum Dtn in der Sinaiperikope zu verankern. Damit verbunden bleibt es weiterhin eine offene Frage, wie die vordtr Motivik der Sinaitheophanie mit dem Thema Recht in Verbindung gebracht wurde. Der Schlüssel zu dieser Frage ist aber nicht in den Rechtssammlungen, sondern in der vordtr Schicht von Ex 34 zu finden.

Ein Sonderproblem innerhalb des BB, das von eminenter Bedeutung für das Gesamtverständnis des atl Rechts wie für das Gottesverständnis ist, ist die Interpretation der Talion „*Auge um Auge, Zahn um Zahn* . . ." (Ex 21,23–25),[9] die bis heute von ihrer theologischen Anstößigkeit nichts eingebüßt hat.

Neben der klassischen Interpretation, die bis auf die Mischna zurückgeht und die die Talionsformel als Tarifliste für Ersatzzahlungen bei Körperverletzungen interpretiert,[10] hat F. Crüsemann[11] die Talion als sozialreformerisches Gesetz gedeutet, das mit der Aufhebung der Ersatzzahlung bei Körperverletzungen die Rechtsgleichheit von Arm und Reich befördern wollte. Auffällig ist allerdings, daß im Kodex Hammurapi die talionische Strafe gerade mit der sozialen Differenzierung zwischen freien Bürgern und Hörigen zum Schutz der höhergestellten Bürgerschicht eingeführt wird.[12]

Für R. Westbrook[13] geht es in Ex 21,22–25 überhaupt nicht um eine Körperstrafe, sondern vielmehr in V. 22 um den aufgeklärten Fall der Körperverletzung einer Schwangeren, die durch Ersatzzahlungen des Verursachers, in V. 23f dagegen um den unaufgeklärten Fall, der durch Ersatzzahlungen der zuständigen Ortsgemeinde zu regeln sei.

Einen anderen Weg schließlich hat A. Schenker[14] beschritten. Er versteht die Talion als „negative Wiedergutmachung". Schenker kommt nach einem Durchgang durch die kasuistischen Rechtssätze des BB zu dem Ergebnis, daß es ein Grundaxiom dieses Rechts sei, daß Schaden durch äquivalenten Ersatz wiedergutzumachen sei, zumindest dann, wenn Absicht nachweisbar sei. Wo kein Ersatz möglich ist, wie bei einem Körperschaden, trete, um einen Ausgleich zwischen Schädiger und Geschädigtem herzustellen, eine negative Wiedergutmachung ein. Die Todesstrafe werde im BB nicht angeordnet, um Vergeltung zu üben, sondern um den Triumph des Bösen zu wehren. – Man wird aber bezweifeln dürfen, ob mit dieser terminologischen Travestie mehr bewirkt wird als eine apologetische Verschleierung des harten Strafcharakters der Talion. Die mischnische Umdeutung der Talion zu einer Tarifliste für Ersatzzahlungen hat insofern Anhalt am Text, als die Talion durch den Kontext, in den sie in Ex 21,18f.22.26f eingebettet ist, gerade außer Kraft gesetzt und nur im Tötungsfalle eine talionische Sanktion „Leben um Leben" bestätigt wird (Ex 21,20.23.29.[30].31), eine talionische Rache also durch die Anbindung an die Gerichtsinstitution zur Wiedergutmachungsleistung umgelenkt wird.

Diese Arbeiten am BB erzielen ihre religions- und rechtshistorischen Ergebnisse auf dem Wege literaturhistorisch-exegetischer Analysen. Die jüngst veröffentlichte Diss. von J. W. Marshall[15] wählt dagegen einen dezidiert sozialhistorischen Zugang.

Wie die ältere Forschung rechnet Marshall mit einer früheisenzeitlich-vorstaatlichen Entstehung des kasuistischen Blocks des BB, dem er Ex 20,24–22,16 zuordnet, und befragt ihn auf die sich darin widerspiegelnden sozialen Gegebenheiten. Es zeige sich eine in drei Klassen aus Freien, Nichtsklaven und Schuldsklaven bestehende Gesellschaft von Hirten und Bauern. Die Rechtssätze kommen aus der Familie (Ex 21,12–17), dem Ortsgericht und einem Schlichtungsverfahren zwischen größeren Gruppen. Der zweite Teil des BB (Ex 22,17–23,19) zeige ein schon entwickelteres Stadium der Gesellschaft auf dem Wege von einer segmentären Gesellschaft zum „chiefdom". Im Gegensatz zu den Rechtssätzen Ex 21,12–17, die Marshall wie vor ihm schon G. Liedke u. a. in der Familie verortet, seien die Todesrechtssätze des zweiten Teils an die Autorität eines „chief" gebunden. Auch zeige sich ein zunehmend kultischer Einfluß in diesem Teil des BB.

Die Reduktion der Perspektive auf nur sozialhistorisch zu erhebende Tatbestände läßt in den sakralrechtlichen Regelungen nur gesellschaftliche Funktionen und Intentionen erkennen. So sollen kultische Rechtssätze einem Ausgleich mit der Umwelt – im Erstgeburtsopfer werde der Druck auf die Umwelt reduziert – und unter den Gruppen der Gesellschaft durch Transfer von Subsistenzmitteln dienen und in der Integration der Gesellschaft hierarchischen Zwang ersetzen. Hier werden die möglichen gesellschaftlichen Folgen mit den theologischen Intentionen verwechselt und die Dimension der theologischen Rechtsbegründung ausgeblendet. Die sozialhistorischen Fragen auch gerade in der biblischen Rechtsgeschichte stehen auf der Tagesordnung. Sie sollten aber nicht als Alternative zu den exegetisch-literaturhistorischen und religionshistorisch-theologischen Fragestellungen gesehen werden.

III. Das Deuteronomium

Daß eine Verknüpfung dieser Fragestellungen möglich ist, zeigt die Princeton-Diss. von C. Pressler[16] zur Stellung der Frau in den deuteronomischen (dtn) Familiengesetzen, die die Funktion haben, die Stabilität der Familie zu sichern. Zwar zeige sich in diesen Gesetzen die Absicht, die vom pater familias abhängigen Familienmitglieder einschließlich der Frauen zu schützen. Dennoch setzen die Gesetze eine hierarchische, patrilineare und patrimoniale Familienstruktur voraus und stützen sie.

Institutionsgeschichtlichen Fragen öffnen sich die beiden primär literarkritisch ausgerichteten Göttinger Diss.en von J. Buchholz[17] und J. C. Gertz,[18] die trotz einer hochdifferenzierten Literarkritik – Kritiker würden sagen, gerade deshalb – zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen kommen. Erfreulich allerdings ist die Freiheit, die der Doktorvater, L. Perlitt, seinen Schülern offensichtlich gelassen hat!

Schon immer hat das Nebeneinander von Ältesten und Richtern in dem Bild, das das Dtn von der Ortsgerichtsbarkeit entwirft, Probleme aufgeworfen. Buchholz löst sie dadurch, daß er die vorexilische Gerichtsbarkeit als reine Ältestengerichtsbarkeit interpretiert, während die Richter dtr Eintragung mit Blick auf das Richterbuch im Deuteronomistischen Geschichtswerk seien. Umgekehrt hat Gertz die Funktion der Richter im Dtn auf eine josianische Rechtsreform der Professionalisierung der Ältestengerichtsbarkeit zurückgeführt und die Eintragung der Ältesten auf dtr-exilische Überarbeitung als Reflex der Zerschlagung der staatlichen Gerichtsinstitutionen interpretiert.

Dem ist entgegenzuhalten, daß der Redaktor des josianischen Dtn in Ergänzung des BB eine Familienrechtssammlung aufgenommen hat und nur in dieser sich die Ältesten in der Richterfunktion finden. In der Perspektive des Redaktors des Dtn beschränkt sich die Zuständigkeit der Ältesten auf den Rechtsentscheid in familienrechtlichen Angelegenheiten, während in allen anderen Rechtsentscheiden die an den Ortsgerichten eingesetzten Richter und Schreiber (Dtn 16,18) entscheiden. Im unaufgeklärten Fall des Blutrechts (Dtn 21,1–9) haben die Ältesten die Funktion, Repräsentanten ihres Ortes in der Entsühnung zu sein, nicht aber eine Entscheidungsbefugnis in einem Gerichtsverfahren. Das Nebeneinander von Ältesten und Richtern in der dtn Redaktion von Dtn 12–26 ist konsistent und bedarf weder einer Spätdatierung der Richter (Buchholz), noch der Ältesten (Gertz). Beide Arbeiten zeigen, daß sich allmählich auch in den primär literaturhistorischen Analysen des Dtn eine Öffnung für rechtshistorische Fragen vollzieht.

Dies gilt nun auch für die Princeton-Diss. von J. M. Hamilton[19] zur sozialen Gesetzgebung in Dtn 15.

Schwienhorst-Schönberger s. ders., Vom Profanrecht zum Gottesrecht: Das Bundesbuch, ThR 56, 1991, 421–427; A. Schenker, Bib. 72, 1991, 556–559.

[9] Vgl. die Forschungsübersicht von R. Martin-Archard, Récents travaux sur la Loi du Talion selon l'Ancien Testament, RHPhR 69, 1989, 173–188.

[10] So zuletzt L. Schwienhorst-Schönberger, „Auge um Auge, Zahn um Zahn", BiLi 63, 1990, 163–175.

[11] „Auge um Auge . . ." (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch, EvTh 47, 1987, 411–426.

[12] Vgl. R. Yaron, „Enquire now about Hammurabi, Ruler of Babylon", TRG 59, 1991, 223–238; E. Otto, Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament, AOAT 226, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991, 51–70.

[13] Lex talionis and Exodus 21, 22–25, RB 93, 1986, 52–69. Vgl. dagegen E. Otto, Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel, in: D. Daniels u. a. (Hg.), Ernten, was man sät. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 101–130.

[14] **Schenker**, Adrian: **Versöhnung und Widerstand.** Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21,22. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 112 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 139), kart. 29,80 DM.

[15] **Marshall**, Jay W.: **Israel and the Book of the Covenant.** An Anthropological Approach to Biblical Law. – Atlanta: Scholars Press 1993, 361 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Ser. 140), Ln $ 39,95, kart. $ 26,95.

[16] **Pressler**, Carolyn: **The view of women found in the Deuteronomic family laws.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. IX, 127 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 216), geb. DM 108,00.

[17] **Buchholz**, Joachim: **Die Ältesten Israels im Deuteronomium.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 140 S. (Göttinger Theologische Arbeiten 36), kart. DM 28,00. Vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 192–195 (Norbert Lohfink).

[18] **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.

[19] **Hamilton**, Jeffries M.: **Social Justice and Deuteronomy.** The Case of Deuteronomy 15. – Atlanta: Scholars Press 1990. 168 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Ser. 136), Ln $ 31,95, kart. 26,95.

In sorgfältiger Analyse des Textes kann H. aufzeigen, wie die Paränese, die zur sozialen Solidarität mit den Schwächsten in der Gesellschaft überzeugen will, funktioniert und wie Dtn 15 literarisch und sachlich im Zentrum der Sozialgesetzgebung des Dtn steht. Der Vf. leitet daraus eine dringende Verpflichtung für heutiges soziales Engagement ab.

Nach den vorangestellten Arbeiten zu den Familiengesetzen (Dtn 21–25), der Gerichtsorganisation (Dtn 16f*) und der Sozialgesetzgebung (Dtn 15) führen die Bonner Diss. von E. Reuter[20] und die Brandeis-Diss. von B. M. Levinson[21] mit der Kultzentralisation in Dtn 12 in das Zentrum der Redaktion der Gesetzgebung des Dtn.

Reuter will nach fundierter Literarkritik von Dtn 12 und der sog. Zentralisationstexte aufzeigen, daß die Zentralisationsthematik an den Anfang der Literaturgeschichte des Dtn gehört, die Kultreform Josias aber widerspiegelt und nicht deren Voraussetzung ist. Vielmehr habe das BB diese Funktion gehabt. Ist die letztere These von nur geringer Überzeugungskraft – z. B. kann Ex 23,18 ohne Erwähnung des Pascha kaum Voraussetzung für die josianische Paschafeier (2 Kön 23, 21) sein –, so ist doch ihr Nachweis schlüssig, daß die dtn Schichtung in Dtn 12 an den Anfang der Entstehung des Dtn gehört.

Levinson fragt nach den literarischen Wurzeln von Dtn 12. An der These innerbiblischer Exegese orientiert, die Methoden der rabbinischen Schriftauslegung schon im AT ausmacht,[22] sieht er im Altargesetz des BB die Vorlage für Dtn 12,[23] um im weiteren Dtn 17,2–8 als innerdtn Auslegung von Dtn 13 zu erweisen.

Für die Erhellung der historischen Hintergründe der Kultzentralisation leisten die beiden Aufsätze von B. Halpern und P. Dion in einem von B. Halpern und D. W. Hobson hg. Sammelbd[24] Wichtiges.

Halpern zeigt auf, daß die Kultzentralisation von einem Wandel im geistigen Klima in Juda im 7. Jh. begleitet ist. Die Auflösung von Strukturen der Großfamilie und eine daraus resultierende Individualisierung, Intellektualisierung und Säkularisierung des Denkens als Folge des Funktionsverlustes der Ortsheiligtümer sind zusammen zu sehen. Die Ursache für diese Entwicklung sieht Halpern in einer Umsiedlung der ländlichen Bevölkerung in die Städte als Reaktion auf die assyrische Militärpolitik. Er nimmt mit der Säkularisierungsthese einen Gedanken auf, den M. Weinberg bereits 1972 geäußert und in seinem jüngst veröffentlichten Kommentar zum Dtn wiederholt hat.[25] So richtig Halperns Rekonstruktion der Veränderungen im geistigen Klima Judas in neuassyrischer Zeit ist, so wird man im Deuteronomium aber gerade nicht den Exponenten dieses Umschlags sehen. Vielmehr reagiert es durch einen Gegenentwurf darauf, indem an das BB anknüpfend der Säkularisierung die Unterstellung des gesamten Alltagslebens unter den Willen Gottes entgegengesetzt wird.[26]

Dion zeigt auf, daß Dtn 13 nicht eine realitätsferne Religionspolemik der Exilszeit, sondern im Kern ein religionspolemisches Programm der Josia-Zeit ist. Diese Datierung steht und fällt keineswegs mit der Voraussetzung einer vorexilisch-deuteronomistischen Schicht in Dtn 12–25, die bislang nicht nachgewiesen werden konnte, sondern basiert u. a. auf der Übernahme von Motiven der neuassyrischen Loyalitätseide und Vasallenverträge.

Dem dtr geprägten Endtext in Dtn 12–26 hat sich G. Braulik[27] in mehreren Aufsätzen zugewandt, die er in einer kleinen, aber sehr dicht gearbeiteten Monographie zusammengefaßt und weitergeführt hat.

Braulik zeigt auf, daß die Gesetze in Dtn 12–25 dem Dekalog entsprechend angeordnet sind.[28] Die unterschiedliche Dichte in den Entsprechungen führen ihn über die synchrone Texterklärung hinaus zu einem Modell der blockweisen Entstehung des Dtn, das seinen Kern in einer vorexilischen Privilegrechtsüberlieferung (Dtn 12–16*; 26*) hat, die exilisch durch das Ämtergesetz (Dtn 16,18–18,22) erweitert und schließlich durch Dtn 19–25 ergänzt wurde. Ein wichtiges Argument für die Spätdatierung des Gesetzesmaterials in Dtn 19–25 ist die Annahme der Abhängigkeit von Dtn 24,10–17 von Ez 18,5–20, sowie einer Abhängigkeit vom „Heiligkeitsgesetz" (Lev 17–26).

Damit legt Braulik eines der bislang geschlossensten Modelle zur Literaturgeschichte des Dtn vor, das in der weiteren Deuteronomiums-Diskussion Anknüpfungspunkt und Gegenüber der Kritik sein wird.[29]

IV. Das Heiligkeitsgesetz

Nach den grundlegenden Arbeiten zum Heiligkeitsgesetz (HG) in Lev 17–26 von K. Elliger (HAT I 4, 1966) und A. Cholewiński,[30] die aufweisen, daß das HG das Dtn ergänzen und reformieren will, wurde es still um das HG, bis jüngst von E. Blum der Versuch gemacht wurde, ihm das Lebenslicht auszublasen und die Kap. Lev 17–26 als festen Bestandteil der Priesterschrift zu interpretieren.[31] So soll aufgezeigt werden, daß Lev 11–26 sich mit dem Thema der Heiligung des Gottesvolkes in den Kontext von P einfügt. Was zu erweisen wäre, wird aber vorausgesetzt, daß Lev 17–26 trotz der Nähe zu Dtn, BB und Dekalog Teil von P sei. Wenn Blum als das einzig tragende Argument für die Ausgrenzung eines HG aus P die Konzentration der Paränese auf Lev 17–26 ansieht, dies aber mit der Übernahme festgefügter Tradition durch P erklären will, so wird übersehen, daß das paränetische Rahmenfachwerk von Lev 17–26 auf den Redaktor dieser Kap. zurückgeht und gerade hier P kritisch korrigiert wird. Es wird weiterhin mit einem HG zu rechnen sein, das, wie Elliger und Cholewiński aufgezeigt haben, P ergänzt und auf den Pentateuchredaktor zurückgeht.[32]

Das HG enthält zwei aufeinander bezogene Programmtexte zur Individualethik (Lev 19) und Sozialethik (Lev 25). Im Zentrum von Lev 19 steht das Gebot der Nächstenliebe, das den Feind einschließt.[33] G. Barbiero[34] hat die Geschichte des Gebots der Feindesliebe in Ex 23,4f, der Bruderliebe in Dtn 22,1–4 und der Nächstenliebe in Lev 19,18 als Mitte eines dekalogisch geprägten Ethikprogramms in Lev 19 nachgezeichnet. J. A. Fager[35] entwickelt das ethische Programm, das hinter der Jobeljahr-Gesetzgebung (Lev 25) steht. Es will durch kontinuierliche Regulierungsmechanismen ein Auseinanderbrechen von Recht und Gerechtigkeit verhindern, indem es das Verfügungsrecht über den Boden einschränkt, um ein Zerfallen der Gesellschaft in Gewinner und Verlierer zu verhindern.

V. Zusammenschau

Zahlreiche Monographien haben Längsschnitte durch das atl Recht, insbesondere seine Fürsorge für die Schwachen in der Gesellschaft, gelegt.[36] Ein Feld zukünftiger Forschungsarbeit wird die Ver-

[20] **Reuter**, Eleonore: **Kultzentralisation.** Entstehung und Theologie von Dtn 12. – Frankfurt a. M.: Anton Hain 1993. 300 S. (Athenäums Monographien: Bonner Biblische Beiträge 87), geb. DM 78,00.

[21] **Levinson**, Bernard M.: **The Hermeneutics of Innovation.** The Impact of Centralization upon the Structure, Sequence, and Reformulation of Legal Material in Deuteronomy. – Ann Arbor: University Microfilms International 1991.

[22] Vgl. M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.

[23] Zu ähnlichem Ergebnis war bereits N. Lohfink (Zur deuteronomischen Zentralisationsformel [1984], in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991, [147–177] 167–169) gekommen.

[24] **Law and Ideology in Monarchic Israel.** Ed. by Baruch Halpern / Deborah W. Hobson. – Sheffield: Academic Press 1991, 225 S. (Journal for the Studies of Old Testament Supplement ser. 124), 22,50 – S. 11–107: B. Halpern, Jerusalem and the Lineages in the seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability; S. 147–216: P. Dion, Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Aera.

[25] Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972, 191–243; ders., On „Demythologization and Secularization" in Deuteronomy, IEJ 23, 1973, 230–233. Ders., Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 5/1, New York 1991, 25ff. Weinfeld setzt dabei das hohe Alter der Priesterschrift voraus.

[26] Vgl. E. Otto, Vom Rechtsbruch zur Sünde. Priesterliche Interpretationen des Rechts, JBTh 9, 1994.

[27] **Braulik**, Georg: **Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog.** Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991. 124 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 145), kart. DM 35,80.

[28] Zu Modifikationen dieser im Grundsatz richtigen These vgl. E. Otto, ThLZ 119, 1994, 15–17.

[29] Vgl. den von G. Braulik hg. Sammelbd, Deuteronomium-Studien, Herders Biblische Studien 4, Freiburg/Br. 1994.

[30] Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, AnBib 66, Rom 1976.

[31] Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin 1990, 318–328; vgl. auch bereits V. Wagner, Zur Existenz des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes", ZAW 86, 1974, 307–316.

[32] Vgl. E. Otto, Del Libro de la Alianza al Codigo de la Santidad. El desarollo escrito del derecho israelitica en el ambito de la evolucion del Pentateuco, EstB 54, 1994.

[33] Vgl. H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), OBO 71, Fribourg/Göttingen ²1992.

[34] **Barbiero**, Gianni: **L'asino del nemico.** Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell' Antico Testamento (Es 23,4–5, Dt 22,1–4, Lv 19,17–18). – Rom: Pontificio Istituto Biblico 1991. 418 S. (Analecta Biblica 128), kart. L 40 000,00.

[35] **Fager**, Jeffrey A.: **Land Tenure and the Biblical Jubilee.** Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge. – Sheffield: Academic Press 1993, 135 S. (Journal for the Studies of Old Testament. Supplement ser. 155).

[36] Mit dem Status der Fremden beschäftigten sich zuletzt: C. v. Houten, The Alien in Israelite Law, JSOT.S 107, Sheffield 1991; C. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Untersuchungen zum sozialen Typenbegriff „ger"

mittlung des biblischen Rechts mit dem der Nachbarkulturen des Alten Orients sein.[37] Dabei wird es sich nahelegen, die Extrempositionen, die eine prinzipielle Andersartigkeit des biblischen Rechts[38] oder dessen Identität mit dem altorientalischen Recht vor einer Theologisierung im Dtn[39] auf die Fahnen geschrieben haben, zu vermeiden.[40]

Vor allem aber bleibt es aufgegeben, eine biblische Rechtsgeschichte vermittelt mit der des Alten Orients und eingedenk des doppelten Ausgangs des AT im Judentum und Christentum zu verfassen. Lange Zeit hat im deutschsprachigen Raum das sehr nützliche Lehrbuch von H. J. Boecker,[41] das paradigmatisch Teilbereiche der altorientalischen und atl Rechtsgeschichte behandelt, Statthalterfunktion gehabt. Ein Anfang auf dem Weg zu einer atl Rechtsgeschichte ist mit F. Crüsemanns[42] Arbeit zur Theologie und Sozialgeschichte des atl Gesetzes gemacht, der das Verdienst, einen Anfang gemacht zu haben, gebührt. Crüsemann will, wie er eingangs betont, eine „evangelische Halacha" finden, die die reformatorischen Verengungen im Gesetzesbegriff überwindet und Elemente des jüdischen Verständnisses der Tora als Gnade für die christliche Theologie konkretisiert. Der vorgelegte Entwurf löst diese Absichtserklärung nicht ein, sondern versucht, eine diachrone Entwicklung des atl Rechts von den Anfängen in staatlicher Gerichtsbarkeit bis zur Pentateuchredaktion nachzuzeichnen, versteigt sich dabei zu zahlreichen literaturhistorischen Hypothesen, denen ein exegetisches Fundament fehlt.[43] So wird die Verbindung von Sinai und Gottesrecht einer erst nachpriesterschriftlich-deuteronomistischen Schicht zugewiesen, während der Sinai bis dahin nur Ort der Kultgründung gewesen sein soll. Da Crüsemann der sehr fraglichen Hypothese der sog. persischen Reichsautorisation als Erklärung dafür, warum im Pentateuch priesterschriftliche und dtr Schichten nicht ausgeglichen wurden, folgt, bleibt die von ihm postulierte nachpriesterschriftlich-dtr Bearbeitung ohne Kontext, ist doch durchaus mit einer intensiven Pentateuchredaktion zu rechnen, die den priesterschriftlichen Pentateuch mit dem Dtn ausgleicht. Umgekehrt löst Crüsemann Ex 32–34 als geschlossen vordtr Überlieferung aus der Sinaiperikope, ohne zu bedenken, daß eine selbständige Erzählung kaum mit Ex 32, einer Abfallgeschichte, begonnen haben kann. Ebenso unwahrscheinlich bleibt der von Crüsemann postulierte Ursprung judäischer Rechtsbücher des BB und Dtn in einem Jerusalemer Obergericht, dessen Existenz in vorjosianischer Zeit auf 2 Chr 19,5–11, einem Text, der Ex 18; Dtn 1; 16; 17 kompiliert, gestützt wird. Schließlich bleibt der Einfluß des Rechts der altorientalischen Nachbarkulturen weitgehend ausgeblendet.

Neben der Vermittlung der Rechtsgeschichte des AT mit der des Alten Orients, wird es zukünftig eine Aufgabe sein, das Verhältnis der Rechtssammlungen des AT zueinander, die Rezeption des BB im Dtn sowie des BB, Dtn, Dekalogs und der Priesterschrift (Gen 9) im Heiligkeitsgesetz genauer zu erfassen und ihre jeweilige Einbindung in den Kontext des Pentateuch besser zu interpretieren. Es könnte sich dabei herausstellen, daß ähnlich wie W. L. de Wettes Deuteronomiumsdatierung der Nagel in der Wand für die neuere Urkundenhypothese Wellhausens war, eine stabile relative Chronologie der Rechtsatzsammlungen das Rückgrat einer neuen Phase in der Pentateuchforschung werden kann.

und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992; Die Schuldsklaverei behandelte zuletzt: G. C. Chirichigno, Debt-Slavery in the Ancient Near East, JSOT.S 141, Sheffield 1993.

[37] Vgl. dazu M. Malul, The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies, AOAT 227, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1990.

[38] So M. Greenberg, Some Postulates of Biblical Criminal Law, in: M. Haran (Hg.), Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume, Jerusalem 1960, 5–28; ders., More Reflections on Biblical Criminal Law, in: S. Japhet (Hg.), Studies in Bible, ScrHie 31, Jerusalem 1986, 1–17.

[39] So R. Westbrook, Studies in Biblical and Cuneiform Law, CRB 26, Paris 1988; ders., Property and the Family in Biblical Law, JSOT.S 113, Sheffield 1991.

[40] Vgl. E. Otto, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, ZThK 88, 1991, 139–168. Für die Einordnung der biblischen Rechtsgeschichte in die antike Rechtsgeschichte des Mittelmeerraumes vgl. die informative und verläßliche Monographie von W. Selb, Antike Rechte im Mittelmeerraum. Rom, Griechenland, Ägypten und der Orient, Wien 1993.

[41] Recht und Gesetz im Alten Testament, NStB, Neukirchen-Vluyn ^{2}1984. Im angelsächsischen Sprachraum ist auf D. Patrick, Old Testament Law, Atlanta 1985, zu verweisen.

[42] **Crüsemann**, Frank: **Die Tora.** Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. – München: Chr. Kaiser 1992. 496 S., geb. DM 98,00.

[43] Vgl. E. Otto, Die Tora in Israels Rechtsgeschichte, ThLZ 118, 1993, 903–910.

Geschichte der Kirche oder Geschichte des Christentums?

Bemerkungen zum Frühmittelalterband der „Geschichte des Christentums"[1]

von Pius Engelbert O.S.B.

Von der fast gleichzeitig auf Französisch und Deutsch in rascher Folge erscheinenden neuartigen Christentumsgeschichte, die auf 14 Bd.e konzipiert ist, sollen drei das Mittelalter behandeln. Der Spätmittelalterband (s. u.) liegt schon seit 1991 vor. Hier ist nun der über das Frühmittelalter vorzustellen. Insgesamt sind es 11 (mit dem Hg. der dt. Fassung 12) Fachleute, die den fast 1000 Seiten starken Band erarbeitet haben. Bis auf zwei von ihnen sind alle Franzosen.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste, fast ganz von G. Dagron verfaßt, untersucht „Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jhs." (3–387); das Schlußkapitel behandelt „Die griechische Kirche in Italien" 650–1050. Der zweite Teil trägt die Überschrift „Die Christenheit im Osten" (391–599). Hauptautor ist G. Troupeau, der die Lage der Christen in den muslimischen Ländern beschreibt. Ausführlich werden die einzelnen orientalischen Kirchen analysiert, einschließlich der von ihm als „melkitisch" bezeichneten, die man meist „Kirchen der östlichen Orthodoxie" nennt, nämlich die Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien. Doch erfährt der Leser auch viel Neues über die maronitische Kirche, die „monophysitischen" Kirchen von Antiochien und Alexandrien, die „nestorianische Kirche des Orients", die armenische und schließlich die georgische Kirche. Der dritte Teil, der bis auf wenige Abschnitte von P. Riché stammt, behandelt die „Die Christenheit im Westen" (603–879) vom 7. Jh. bis zur ersten Hälfte des 11. Jhs. Im vierten Teil „Die neue Christenheit" (883–952) schreibt J. Kłoczowski über die Christianisierung der (westl.) Slawen, Ungarn und Skandinavier, Chr. Hannick über die der Bulgaren, Russen und Serben.

Nach den Beteuerungen des Hg.s A. Vauchez ist jeder Bd der neuen Reihe „ein in sich eigenständiges Werk". Wie wir aus einer Vorbemerkung in Bd 6 erfahren, soll im Gesamtwerk „das Christentum betont in universalgeschichtlicher Breite und in interkonfessionellem Rahmen sowie in seinen zeit- und geistesgeschichtlichen Verflechtungen" gesehen werden. Die orientalischen Kirchen, die „sich oft dem europazentrierten Blick entziehen", seien angemessen zu würdigen. Hier beschleicht den Leser schon ein Unbehagen. Das hehre Ziel selbst wagt heute keiner mehr in Frage zu stellen. Aber der Zweifel muß erlaubt sein, ob sich die Hg. nicht an der bloßen Masse verheben könnten. Leider bestätigt sich der Verdacht für den vorliegenden Bd. Im Eifer, dem so verpönten „Eurozentrismus" zu entkommen, überschütten die Vf. den verwirrten Leser mit einer Flut von Namen und Fakten nicht nur aus Byzanz, sondern aus allen asiatischen und afrikanischen Randgebieten der frühmittelalterlichen Christenheit. Für die gesamte westliche Kirche bleibt dann kaum ein Drittel des dicken Bd.s übrig. Man stelle sich vor, eine (europäische!) Autorengruppe würde eine Weltgeschichte des 20. Jhs. schreiben und dabei Ländern wie Indien, Japan und Brasilien den Löwenanteil am Umfang reservieren. Wäre das nicht eine groteske Verzerrung des Geschichtsbildes? Man wird mir entgegenhalten, daß die heute so geschrumpften Kirchen des Ostens hier endlich jenes Gewicht erhielten, das sie im Frühmittelalter einmal besessen haben. Dem ist nicht zu widersprechen. Aber überregional bedeutsam und für die Zukunft geschichtsträchtig waren mit der halben Ausnahme der Nestorianer nur zwei Kirchen: die griechische und

[1] **Die Geschichte des Christentums.** Religion, Politik, Kultur. Hg. von *Jean-Marie Mayeur* [u. a.]. Deutsche Ausgabe hg. von *Norbert Brox* [u. a.] Bd 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), hg. von *Gilbert Dagron, Pierre Riché, André Vauchez*. Deutsche Ausgabe bearbeitet u. hg. von *Egon Boshof*. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1994), XVIII S., 982 S., zahlr. Abb., Lw.

vor allem die lateinische. Auf ihnen muß darum das Schwergewicht ruhen, wenn die Proportionen stimmen sollen. Hier stimmen sie nicht. Wenn die Hg. anders entschieden haben, dann ist ein solcher Entschluß allerdings auch Folge einer nichttheologischen Sicht des Christentums. Es kommt nicht von ungefähr, daß das Gesamtwerk „Histoire du christianisme des origines à nos jours" heißt. Die vergleichbaren großen Gesamtdarstellungen von Fliche – Martin[2] und von Jedin,[3] deren Nachfolge „Die Geschichte des Christentums" antreten möchte, hatten jeweils in ihrem Haupttitel das Wort „Kirche". Sie verstanden „Kirchengeschichte" zudem als *historia ecclesiae*, nicht als *historia ecclesiarum*. Was dabei herauskommt, wenn Kirchengeschichte von einem nichttheologischen Standpunkt aus betrieben wird, läßt sich an dieser neuen „Geschichte des Christentums" sehr schön erkennen. Denn mag sich auch das quellenkritische Alltagsgeschäft des Kirchenhistorikers, vor allem wenn es um das Mittelalter geht, kaum von dem seines Kollegen in der Philosophischen Fakultät abheben: sobald sie die Niederungen der Quellenforschung hinter sich gelassen haben und einen Überblick über die Landschaft der (Kirchen-)Geschichte gewinnen wollen, zeigen sich die Unterschiede. Der andere Blick der Kirchenhistoriker (als Theologen!) ist nicht Ergebnis ideologischer Befangenheit – als ob Geschichte jemals voraussetzungslos sein könnte! –, sondern bedingt durch andere Interessen. Die Theologen stellen andere Fragen und sind irritiert, wenn die Profanhistoriker diese Fragen nicht stellen, ja nicht einmal sehen.

P. Riché ist offensichtlich die Problematik fremd, die für einen Theologen darin liegt, daß sich die Kirche im Frühmittelalter so tiefgreifend verändert hat wie nie zuvor, und daß diese Veränderungen in der Kirche des Westens (nicht nur der römisch-katholischen!) bis heute nachwirken. Er erfaßt weder den prekären Charakter der karolingischen Staatskirche[4] noch kann er, fixiert auf Schulen und Kultur, erklären, was sich eigentlich in der abendländischen Kirche spätestens seit Kaiser Heinrich III. tat und warum dies geschah. Auch das Mönchtum sieht er nur von außen. Welche Rolle es in der Kirche einnahm, und welche Antriebskräfte hinter den verschiedenen Reformbewegungen standen, entgeht ihm. Seine anderthalb S. zum frühen Cluny entsprechen weder dem heutigen Kenntnisstand, den wir nicht zuletzt J. Wollasch und seinen Schülern verdanken, noch können sie auch nur annähernd begreiflich machen, worin die Faszination des cluniazensischen Mönchtums bestand.

Ein anderes Beispiel: Worin das Neue und für die Zukunft der Kirche auch Gefährliche der pseudoisidorischen Dekretalen bestand, erfährt der Leser aus den wenigen schiefen Bemerkungen S. 763 nicht.

So wird Richés Bild der frühmittelalterlichen Kirche wegen fehlender theologischer Kenntnisse und mangelnden theologischen Interesses notwendigerweise flach, unanschaulich und im tiefsten gleichgültig: ein konturenloser positivistischer Trümmerhaufen. Ähnliches gilt für die anderen Autoren. Die Tatsache, daß (Ost-) Georgien durch eine Frau bekehrt worden ist, die hl. Nino/Nina – eine Kriegsgefangene, die den König Mirian für den Glauben gewann –, ein Umstand, der die Gemüter der Georgier von Anfang an stark bewegt hat und den Griechen die Orthodoxie der georgischen Kirche suspekt machte, läßt einen Christen von heute neugierig werden, gerade auch dann, wenn er, wie der Rez., keine Ahnung von Orientalistik hat.[5] Aber das brisante Problem wird nicht weiter vertieft. Einzig G. Dagron zeigt in seiner Darstellung der byzantinischen Christenheit Verständnis für theologische Fragestellungen, etwa der, was denn so ketzerisch sein soll an der Sorge der Bildergegner vor einem Mißbrauch des Bilderkultes, wenn man die ältere christliche Tradition berücksichtigt. Der Nachweis, daß die griechische Orthodoxie keinesfalls das Monopol auf Rechtgläubigkeit im Bilderstreit beanspruchen kann, sondern theologisch durchaus dubios argumentierte, ist einer der wenigen theologischen Lichtblicke in dem ganzen Buch.

Man könnte solche Kritik abtun mit dem Hinweis, das Buch sei nun einmal von Profanhistorikern verfaßt worden, und das könne für Kirchenhistoriker doch nur anregend sein. Gewiß ja, hätten die Vf. nur ihr eigenes Konzept besser durchdacht und verwirklicht. Was wäre das für eine Bereicherung gewesen, hätten sie ihren undogmatischen Christentumsbegriff konsequent angewandt, auf orthodoxe wie auf heterodoxe Kirchen und Gemeinschaften! Der einfachste, wenngleich nicht der idealste, Weg dazu wäre jener gewesen, die einzelnen Teile jeweils den anderen Mitarbeitern zur Durchsicht und Kritik zu geben.[6] Besser noch wären systematische Querverweise thematischer Art gewesen, z. B. beim Phänomen der Paulikianer, (samt ihren Folgegemeinschaften: Phundagiagiten, Bogomilen und Thondrakiern), die von Armenien bis nach Bulgarien und Bosnien verbreitet waren,[7] oder zur wahrhaft weltgeschichtlichen Bedeutung des Photios. Nichts von dem ist geschehen. Jeder Fachmann schreibt für sich dahin, jeder benutzt seine Begriffssprache, ohne darauf zu achten, ob nicht manches kulturvergleichend klarer würde. Nicht einmal die Namen sind vereinheitlicht (Kyrillos u. Methodios auf der einen, Kyrill und Method auf der anderen Seite; oder: palästinisch/palästinensisch).

Man fragt sich, für wen ein solches Werk geschrieben ist. Wenn es ein Nachschlagewerk für Professoren und Studenten sein soll, die sich schnell über den heutigen Forschungsstand informieren wollen, dann muß man leider über die bereits geäußerte allgemeine Kritik hinaus auf schwerwiegende Versäumnisse und Fehler im einzelnen hinweisen, die eine Empfehlung schwermachen.

Das erste, was man erwarten kann, sind saubere Listen von Quellen und Sekundärliteratur. Daran mangelt es schon im französischen Original. Der deutsche Hg. hat sich redlich um Korrektur und Anreicherung bemüht, ist aber an der Aufgabe gescheitert.

Das „Handbuch der Kirchengeschichte" von H. Jedin hatte die bewährte Methode der Geschichtsschreibung des 19. Jh.s aufgegriffen, die Quellen und Literatur an den Anfang jedes Kap.s zu setzen. Hier indessen muß man sie sich am Ende jeden Abschnittes zusammensuchen.[8] Offensichtlich ist es auch niemand in der Redaktion in den Sinn gekommen, sämtliche Literaturlisten einmal zu vergleichen und zu vereinheitlichen. Es fehlt darum vieles; vieles ist unvollständig und falsch zitiert, mitunter sogar deutsche Werke nach der französischen Übersetzung (*H. Rahner*, Kirche und Staat, 1961, vgl. S. 254). Weder werden durchgängig die heute maßgeblichen Quelleneditionen aufgeführt noch wird bei der Sekundärliteratur zwischen unentbehrlichen Standardwerken und unwichtigen Artikeln unterschieden, die offenbar nur deswegen auftauchen, weil sie frisch erschienen sind. Für den Studenten ist das verwirrend und gewiß keine Hilfe.[9]

Zweitens fehlt ein Abkürzungsverzeichnis (im Französischen vorhanden), drittens ein Sachindex, was besonders gravierend ist. Es gibt nur ein „Glossar byzantinischer Fachtermini", das – mit Auslassungen – übernommen worden ist aus *H. G.* [nicht G.] *Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, 1980. Es fehlt darin (nicht bei Beck!) z. B. die Erklärung für den in Teil I häufig gebrauchten Ausdruck „Charistikariat". Glossare für Begriffe aus der armenischen Kirche u. a. sucht man vergebens.

Auf die niedliche Bebilderung, die den Preis des Werkes nur in die Höhe getrieben hat, hätte der Benutzer gerne verzichtet, wären ihm statt dessen mehr Landkarten geboten worden. Die französische Ausgabe hat einige, die unerklärlicherweise in der deutschen weggelassen worden sind.

[2] **Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction** de *A. Fliche* et *V. Martin*, 21 Bde (mehrere sind Doppelbde), Paris 1935–1964. Die revidierte italienische Ausgabe (III ed.), Turin 1958ff ist mit den Bden XXII–XXV bis 1978 weitergeführt. Bd XI, der in der frz. Ausgabe fehlte, ist eine it. Originalausgabe: *D. Quagloni*, **La crisi del Trecento e il papato avignonese** (1274–1378), Mailand 1994.

[3] **Handbuch der Kirchengeschichte**. Hg. von *H. Jedin*, 7 Bde (in 10), Freiburg, Basel, Wien 1962–1979. Die bei Jaca Book (Mailand) erschienene it. Ausgabe bietet auch hier neuere Ergänzungsbände.

[4] Vgl. z. B. *K. F. Morrison*, **The Two Kingdoms**. Ecclesiology in Carolingian Political Thought, Princeton 1964. Das Buch scheint den Hg.n unbekannt zu sein. Das gedankenreiche Buch von *H. Fichtenau*, **Das karolingische Imperium**. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches, Zürich 1949 ist im frz. Bd zitiert, im dt. unterdrückt.

[5] Seit C. Baronius ist die hl. Nino unter dem Namen „Christiana" auch im römischen Martyrologium (am 15. Dezember): **Martyrologium Romanum** (Propylaeum ad ActaSS decembris), edd. *H. Delehaye* e. a., Brüssel 1940, 584–86. Wenn ein Nichtfachmann zwei Titel für Neugierige nennen darf (Titel, die übrigens im entsprechenden Abschnitt des Buches m. W. fehlen), dann diese: *M. Tarchnišvili*, **Die Legende der heiligen Nino u. die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins**: ByZ 40 (1940) 48–75; ders., **Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien**: Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni 1953/2, 572–581.

[6] In der **„Ökumenischen Kirchengeschichte"**, hg. von *R. Kottje* u. *B. Moeller*, 3 Bde, Mainz 1970–1973 ist das erstmals erfolgreich versucht worden.

[7] Eine gute Zusammenfassung des Problems findet man bei *M. Erbstößer*, **Ketzer im Mittelalter** (1984) 20–63.

[8] In den Literaturlisten finden sich Werke, die in den Fußnoten nicht zitiert sind und umgekehrt. So ist es sehr schwer festzustellen, ob ein bestimmter Titel fehlt oder nicht. So kann ich z. B. nicht sagen, ob das *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 Bde, Oxford 1991 genannt ist oder fehlt. An den Stellen jedoch, wo der Leser es erwarten würde, steht es nicht.

[9] Nur selten werden direkte Quellenzitate gebracht, oft nach veralteten Editionen. Es ist unklar, welches Prinzip hinter der Auswahl der verhältnismäßig wenigen Quellenhinweise stand. Da, wo unbedingt die Quellen hätten genannt werden müssen, z. B. bei der Kaiserkrönung Karls d. Gr., wird der Leser mit Sekundärliteratur abgespeist.

Am ärgerlichsten aber sind die Fehler, Halbwahrheiten und schiefen Urteile, die sich besonders im III. Teil „Die Christenheit im Westen" häufen.

Da ich nicht kompetent bin für die Geschichte der östlichen Kirchen, notiere ich hier nur einiges, was mir beim Lesen des III. und IV. Teiles aufgefallen ist, wobei ich auch wichtige Literatur nachtrage.

Grundsätzlich ist zu bemerken, daß der Aufbau sehr unklar ist, der Wechsel der Themen sprunghaft und willkürlich. Der Leser wundert sich, daß das erste Kap. von Teil III zwar Gregor d. Gr. im Titel führt („Von Gregor d. Gr. bis Pippin dem Jüngeren"), tatsächlich aber Gregor d. Gr. nicht behandelt, sondern mit dem 7. Jh. beginnt.

Einzelnes: S. 612: Zur westgot. Kirche vgl. *D. Claude*, Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich (1971). – S. 622: „keltische Askese ließ nicht zu, daß Mönche Intellektuelle waren". Das wollten sie auch nicht sein, doch vgl. zur Sache *F. Rädle* u. *W. Berschin* in „Die Iren in Europa im frühen MA" I, hg. v. *H. Löwe* (1982). Columban scheint der einzige zw. dem 6. u. 8. Jh. gewesen zu sein, der Horaz gelesen hat! – Augustinus (v. Canterbury) war nicht *Prior* des Andreasklosters (schon gar nicht *Benediktinerprior*, wie Abb. S. 623 behauptet), sondern *praepositus*, was nach *K. Hallinger*, StAns 42, 1957, 296–305 soviel wie „Zweitabt, amtlicher Geschäftsträger" bedeutet. – S. 626: Papst Honorius I. „verlegte die alte Kurie in die Kirche S. Adriano del Foro"; richtig dagegen: er wandelte die Senatscuria in eine Kirche um. Zum Privileg Honorius I. für Bobbio (JE 2017: 11. Juni 628) vgl. *H. H. Anton*, Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen MA (1975) 55–57.89. – S. 631: Grundlegend für das Thema der „peregrinatio": *A. Angenendt*, Monachi peregrini (1972). S. 634: Daß Columban die Regula Benedicti gekannt haben soll, ist eine umstrittene These von *A. de Vogüé* (zuletzt RBSt 16, 1987=1989, 123–128), die man nicht als gesicherten Forschungsertrag hinstellen sollte. – S. 665: „Auf dem Velabro betete er [Papst Zacharias] zum hl. Georg"; richtig: er übertrug das Haupt des hl. Georg in die Diakonie S. Giorgio in Velabro (Vita Zach., LP, ed. *L. Duchesne*, I, 434). – S. 668: Warum ist Anm. 180 das anregende Buch von *J. T. Hallenbeck*, Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century (1982) ausgelassen, das die frz. Ausgabe zitiert? – S. 671: Zum Oblatenwesen vgl. *M. de Jong*, Kind en klooster in de vroege middleeuwen (1986). – S. 673f: Die gallikanische Messe ist präziser beschrieben bei *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter (1990) 90ff. Unbegreiflicherweise taucht dieses wichtige Buch nirgendwo in den Bibliographien des Bandes auf! Wenn man sich schon auf das Gebiet der frühmal. Liturgie begibt, darf man die in vieler Hinsicht anregende Monographie von *A. A. Häußling*, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (1973) nicht übersehen. – S. 681: Die Quellenangaben sind lücken- u. fehlerhaft. Von Bedas Kirchengeschichte der Angelsachsen gibt es seit 1969 die Ausgabe von *Colgrave-Mynors*, seit 1982 die dt. Übersetzung von *G. Spitzbart*. Auch von Eigils Vita Sturmi existiert seit Jahrzehnten eine kritische Ausgabe. – S. 682: *J. Gil* ist der Hg. der *Miscellanea Wisigothica* (1972) (vgl. dazu: Gnomon 47, 1975, 713ff). – S. 684: Das Buch von *P. Riché*, Les Carolingiens gibt es seit 1987 auf Deutsch. – S. 692: Die Aachener „Institutio canonicorum" ist keine Überarbeitung der Chrodegangregel, sondern beide sind „zwei Etappen auf demselben Weg" (*R. Schieffer*, Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland [1982] 240, ebenfalls nicht zitiert). – S. 700: Das Wirken Benedikts v. Aniane ist höchst ungenau dargestellt; auf den Artikel von *R. Grégoire*, StMed (!) 26 (!) (1985) hätte man verzichten können, da er nicht auf dem heutigen Forschungsstand ist. Dagegen fehlt *J. Semmler*, Réforme bénédictine et privilège impérial. Les monastères autour de saint Benoît d'Aniane, in: Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux. Actes du Premier Colloque International du C.E.R.C.O.M., St-Étienne, 16–18 Sept. 1985 (1991) 21–32. Hinzuzufügen ist der erst nach Redaktionsschluß erschienene Artikel *desselben*, Le monachisme occcidental du VIII^e au X^e siècle: RBen 103 (1993) 68–89. Was der Vf. S. 707 zur Aquädukten-Restauration in Rom schreibt, findet man richtiger dargestellt bei *R. Krautheimer*, Rom, Schicksal einer Stadt 312–1308 (1987) 277ff. – S. 709: Zum Triklinumsmosaik Papst Leos III. ist zu konsultieren *G. B. Ladner*, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MAs I (1941) 113–126; III (1984) 25–30. – S. 711: Zum Hludowicianum s. *A. Hahn*, AfDipl 21 (1975) 15–129, mit Ed. S. 130–135. – S. 714: Warum werden zu Nikolaus I. nicht die gängigen Papstgeschichten von *J. Haller* und *F. X. Seppelt* zitiert statt *E. Amann*, L'époque carolingienne (1947)? Ich vermisse im übrigen einen Hinweis auf das nützliche Nachschlagewerk „Reclams Lexikon der Päpste", hg. von *J. N. D. Kelly* (1988). S. 715: Zu den ps.isidorischen Dekretalen fehlt ein Hinweis auf *H. Fuhrmann*, Einfluß u. Verbreitung der ps.isidorischen Fälschungen, 3 Bde (1972–74). – S. 716: Zur Beziehung Bulgarien–Rom: *L. Heiser*, Die responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (1979). – S. 717: Zu Hadrian II.: H. Grotz, Erbe wider Willen. Hadrian II. u. seine Zeit (1970). – S. 719: Der „moderne Biograph" Johannes' VIII. – gemeint ist Lapôtre – hat sein Werk vor genau hundert Jahren geschrieben! – S. 730: Der Mt.kommentar des Paschasius Radbertus ist nach der Ausgabe von *B. Paulus*, CChrCM 56 zu zitieren. – S. 758 fehlt ein Hinweis auf die antiadoptianistische Tätigkeit des Benedikt v. Aniane. – S. 784: Zu Cluny fehlt das grundlegende Werk von *E. Sackur*, Die Cluniazenser, 2 Bde (1892). – S. 836: Aus Paulus Diac., Hist. Lang. VI 40 geht nicht hervor, daß Petronax von römischen Mönchen begleitet war, als er Montecassino wiederbesiedelte. – S. 858: Zum Osterspiel: *H. de Boor*, Die Textgeschichte der lat. Osterfeiern (1967). – S. 859: Oberflächliche Behandlung des Reliquienkultes; vgl. statt dessen *A. Angenendt*, Heilige und Reliquien (1994). – S. 866: Zu den Häresien vgl. *H. Fichtenau*, Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter (1992), der auch die Bogomilen behandelt. – S. 875: „Bei der Kaiserkrönung Heinrichs II. stimmte Papst Sergius IV. . . . dem Filioque im Credo zu". Das sind gleich zwei Fehler in einem Satz! 1. Heinrich II. wurde von Benedikt VIII. am 14. Febr. 1014 gekrönt. Anläßlich dieser Gelegenheit (nicht „um 1013", wie es S. 760 heißt) ist nach Berno, Off. missae 2: PL 142, 1060f das Credo (mit Filioque) auch in Rom in die Messe eingefügt worden; vgl. *A. Amiet*, ZSKG 7O (1974) 222–228. 2. Daß Sergius IV. (1009–1012) das Filioque ins Credo eingefügt habe, ist unglaubwürdig, vgl. *H. Zimmermann*, Papstregesten. 911–1024 (1969) Nr. 1042 (ebenfalls nicht zitiert). – S. 877: Hinter „Thierry de Fleury, Coutumier de Fleury" verbirgt sich die Edition „Consuetudines Floriacenses Antiquiores", rec. *A. Davril – L. Donnat* e. a.: CCM VII/3 (1984) 4–60. – S. 900 hat es ein redaktionelles Durcheinander gegeben: Anm. 60 gehört zur Ritenfrage im neuchristianisierten Polen. – S. 903: Das älteste Literaturdenkmal aus Ungarn ist „Gerardi Moreseni [nicht: Moresanae] episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum". Das sollte zitiert werden nach der Ausgabe von *G. Silagi*, CChrCM 49 von 1978. – S. 909: hier wird Snorri Sturluson (im Dt. ein Druckfehler) nach einer frz. Übers. zitiert, während es eine dt. gibt von *F. Niedner*, Snorris Königsbuch (Heimskringla) Bd 1: Thule 14 (1922). Zur Bekehrung Islands vgl. *K. Düwel*, Die Bekehrung auf Island, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Die Kirche des frühen MAs, 1. Halbbd, hg. von *K. Schäferdiek* (1978) 249–275.

Am vorliegenden 4. Bd der „Geschichte des Christentums" haben sich 11 (oder 12) Köche versucht. Das Ergebnis ist kein Festschmaus. Ich kann jeden nur davor warnen, sich ihm unbedacht anzuvertrauen. Weiß man zu unterscheiden, kann man gewiß auch vieles Brauchbare und Genießbare darin finden. Doch ist durch das vorliegende Werk der erste Mittelalterbd des Jedinschen „Handbuchs der Kirchengeschichte" nicht ersetzt.[10] Wer darüber hinaus solide bedient sein will, greife zu dem theologisch gut durchdachten Buch von *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 1990. Das erfrischende Taschenbuch von *W. Hage*, Das Christentum im frühen MA, Göttingen 1993, das durch seine Quellennähe besticht, zeigt, wie man das Thema auch anders, übersichtlicher und lebensnäher hätte anpakken können als es in dem – übrigens tadellos gedruckten – dicken Bd 4 der „Geschichte des Christentums" geschieht. Der Rezensent, der erwartungsvoll mit der Lektüre begann, gesteht, daß er den Wälzer schließlich mit wachsendem Mißvergnügen durchgeackert hat. Am Schluß kam er zum Urteil: Leider mißlungen, wenn auch auf hohem Niveau.

[10] *F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J. A. Jungmann*, **Die mittelalterliche Kirche**. I. Halbbd: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform (HKG III/1), Freiburg, Basel, Wien 1973.

Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)

Bemerkungen zum Spätmittelalterband der „Geschichte des Christentums"[1]

von Arnold Angenendt / Gerd Fösges / Otmar Kampert / Klemens Kindermann / Matthias Kloft / Bernd Langer / Thomas Lentes / Hubertus Lutterbach / Gisela Muschiol

1991 präsentierte der Herder-Verlag die deutsche Übersetzung von Bd 6 der „Histoire du Christianisme", hg. von einer Gruppe namhafter Historiker. Auch die deutsche Ausgabe wird von prominenten Vertretern der Geschichte und der Kirchengeschichte betreut. Doch sei sofort bemerkt: Bd 6 läßt den Begriff „deutsche Ausgabe" nicht zu. Es handelt sich um die Übersetzung eines Werkes, das deutlich mit französischem, kaum jedoch mit europäischem oder gar weltumspannendem Blick auf die Geschichte des Christentums schaut. Daran ändern auch die Kap. über die orthodoxen Kirchen nicht viel, denn auch sie folgen einer französischen Perspek-

[1] **Die Geschichte des Christentums.** Religion, Politik, Kultur. Hg. v. Jean-Marie Mayeur [u. a.]. Deutsche Ausgabe hg. v. Norbert Brox [u. a.] Bd 12: **Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)**. Hg. Michel Mollat du Jourdin / André Vauchez. Dt. Ausg. bearb. u. hg. v. Bernhard Schimmelpfennig. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. XX, 912 S., geb. DM 248,00.

tive. Für die Übersetzung wurden von den deutschen Hg. die Anm. der französischen Ausgabe zwar ergänzt, meist allerdings spärlich, vor allem unter Rückgriff auf die bis 1991 erschienenen Bde der TRE. Trotz der unumstrittenen Qualität dieser Lexikonartikel reicht der Rekurs darauf allein nicht aus, um den neuesten Forschungsstand umfassend zu dokumentieren, zumal schon im französischen Original die Höhe der aktuellen Diskussion nicht immer erreicht wurde.

Insgesamt liegt mit Bd 6 ein äußerst disparater Bd vor – in einigen Teilen hoch zu loben, in anderen Teilen eher anzufragen.

Aufgrund der Vielfalt der Themen hat sich daher eine Gruppe von ehemaligen und derzeitigen Doktorandinnen und Doktoranden am Seminar für Mittlere und Neue Kirchengeschichte der Kath. Theol. Fak. der Univ. Münster unter der Leitung von Arnold Angenendt zusammengefunden, um gemeinsam über das Werk zu diskutieren. Als Beurteilungskriterium für die (von Gisela Muschiol und Hubertus Lutterbach redigierte) Besprechung diente die Frage, inwieweit der Bd tatsächlich die hochgesteckten Erwartungen erfüllt, die der Verlag mit seiner Werbekampagne geweckt hat: „... entwickelt aus den Quellen eine völlig neue Sicht der Geistes- und Weltgeschichte. Auf dem aktuellen Stand der Forschung verknüpft sie Fakten- und Ideengeschichte, Mentalitäts- und Sozialgeschichte, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte, so daß ein faszinierend lebendiges Bild der jeweiligen Epoche entsteht".

Michel Mollat du Jourdin, Einleitung (1–13)

(Arnold Angenendt, Münster)

Den Anfang des Buches bildet ein Kap. von Michel Mollat du Jourdin über das Lyoner Konzil von 1274; blockhaft steht es da als „année Charnière". Ebensowenig wie die Einleitung den beschworenen „Scharniercharakter" im Blick auf die folgenden Beiträge entfaltet, so liefern auch die weiteren Beiträge aus dem Rückblick keine Erklärung für die Bedeutsamkeit dieses chronologischen Einschnitts; Fragen von Abgrenzung und Periodisierung bleiben ausgeklammert. Es ist zu fragen, ob der Titel „Zeitalter der Zerreißproben" tatsächlich prismagleich bündelt, was in diesem Zeitraum von historischer Bedeutung ist oder zumindest im vorliegenden Bd zur Darstellung kommt. Der behandelte Zeitraum von 1274 bis 1449 scheint eher eine Notlösung zu sein: Offenbar wollte man einerseits dem Bd über das Hochmittelalter die Hochscholastik zuschlagen und andererseits dem Reformationsbd die Vorgeschichte der Reformation.

Erster Teil: Eine Kirche?

Kap. 1

Bernard Guillemain, Der Aufbau und die Institutionen der römischen Kirche (17–74)

(Matthias Kloft, Frankfurt)

Der Vf. unterteilt sein Untersuchungsgebiet in vier Abschnitte, deren erster sich mit der kirchlich-geographischen Strukturierung des hoch- und spätmittelalterlichen Europas befaßt. Ausgehend von der größten Einheit – der Diözese – und ihrer Einordnung in eine Metropolie, beschreibt er weiter die Pfarreien, deren Strukturierung durch Kapellengemeinden und die dieser Organisationsform unter- oder nebengeordneten Religiosengemeinschaften. Die folgenden drei Abschnitte handeln über „Die Päpste und ihre Wähler", „Die päpstliche Verwaltung" und „Die Grenzen der [päpstlichen] Autorität".

Besonders im ersten Abschnitt bemüht sich der Vf., sein Bild der kirchlichen Geographie durch statistisches Material farbiger erscheinen zu lassen – soweit dies mit Hilfe von Statistiken bei der mittelalterlichen Quellenlage überhaupt möglich ist. Oft verwirren die vielen Aufzählungen oder Prozentangaben jedoch mehr als sie zur Klärung beitragen (vgl. nur die Aufzählung der Archidiakonate pro Diözese, 22).

Zudem haben sich in die Fülle der Einzelinformationen eine Reihe von – insbesondere für eine deutsche Ausg. – ärgerlichen Irrtümern eingeschlichen. So werden in der Karte der Metropolien (18) aus dem Erzbistum Hamburg-Bremen zwei getrennte Metropolien. Auch das 1802 untergegangene Mainzer Suffraganbistum Worms erhält auf derselben Karte die entsprechende Aufwertung. Nicht nur in der Bretagne, auch im Heiligen Römischen Reich blieb im Spätmittelalter ein Großteil der adeligen Patronate für Pfarreien bestehen (21). Die Antoniter verschwanden keineswegs aus dem Reich: Wenn man von der heute auf französischem Boden liegenden Niederlassung Isenheim absieht, wäre zumindest das Kloster Roßdorf (seit 1441 Höchst) mit seiner Filiale in Frankfurt zu nennen (27). Im übrigen kennt auch das Mittelalter noch keine Weihe der Frau (30). Referenzen für den Armutsstreit und die Verbindung Ludwigs des Bayern mit Michael von Cesena sollten in einem wissenschaftlichen Buch nicht mit Umberto Eccos „Name der Rose" belegt werden (27). Die Liste dieser Ungenauigkeiten ließe sich leicht fortsetzen; erschwerend kommen für den Leser überlange, mißverständlich formulierte Sätze hinzu, die wohl hauptsächlich auf die wenig einfühlsame Übersetzung zurückgehen. Ein Beispiel: „Sie [die Päpste] sind keine jungen Männer mehr, wenn sie im Konklave gewählt werden, haben die 50 überschritten – Cölestin V. ist über 80 Jahre alt – und leiden an Krankheiten. Deshalb kommen sie ihren Zeitgenossen alt vor."

Fazit: Die geographischen und hierarchischen Strukturen einleitend darzustellen, um auf diesem Hintergrund die geschichtlichen Zusammenhänge wirken zu lassen, ist äußerst nützlich. Die Durchführung dieses Prinzips jedoch läßt deutlich Defizite erkennen.

Kap. 6

André Vauchez, Protest- und Häresiebewegungen in der römischen Kirche (315–346)

(Gisela Muschiol, Hannover)

André Vauchez ist bekannt durch seine höchst anregenden und akribischen Arbeiten zu den Heiligsprechungsverfahren im späten Mittelalter. Er macht in der Einleitung seines Kap. zumindest implizit deutlich, daß Häresie auch eine Frage des Bewußtseins, des Standortes in der kirchlichen Hierarchie und möglicherweise eine Frage wahnhafter Vorstellungen war. Im weiteren stellt Vf. neue Definitionen von Häresie vor, beschäftigt sich kurz mit Inquisition und Inquisitoren und beschreibt das Ende der katharischen Bewegung um 1300. Unter dem Titel „Infragestellung der kirchlichen Hierarchie und der Vermittlungsfunktion des Klerus" erläutert er die eschatologischen und spirituellen Bewegungen der Zeit: Joachimiten, franziskanische Gruppen, „Volks"-Bewegungen, Flagellanten und „Abweichungen innerhalb der Mystik", schließlich auch die weitere Existenz der Waldenser. In einem dritten Abschnitt geht es um „Neue Häresien und nationalreligiöse Bewegungen (1378–1449)", darin um Wyclif und die Lollarden sowie um Johannes Hus und die Hussiten. Der Horizont der Darstellung ist also durchaus europäisch, im zeitgenössischen Verständnis damit „allumfassend", die Mängel des Kap.s liegen jedoch in der konkreten Ausführung, in der letztlich doch vor allem die französische Perspektive sichtbar wird.

Die teilweise mißverständlichen Formulierungen, deren Manko schlicht in der mangelnden inhaltlichen Differenzierung liegt, lassen sich nicht immer auf das Konto der Übersetzung buchen:

Wer z. B. unterdrückte die Katharer systematisch bis zur ihrer Ausschaltung (319)? „Amtshäresie" (316) ist nicht nur ein ungewöhnlicher Begriff, auch die ihn erläuternde Erklärung trifft kaum das vermutlich Gemeinte. Ebenso hat die neuere Forschung den Hexenprozeß recht genau definiert (vgl. Gerhard Schormann, Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen ²1986, 22–29), so daß dieser Begriff ohne nähere Erläuterung kaum für das 14. und 15. Jh. verwendet werden kann (316), jedenfalls nicht ohne geographische Differenzierung. In diesem Zusammenhang fällt bei der zugehörigen Anm. übrigens zum ersten und leider nicht zum letzten Mal auf, daß neuere deutschsprachige Literatur vollständig fehlt (und sogar ältere Standardliteratur, z. B. Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter). Ergänzt wurde von den deutschen Hg. meist der jeweilige Artikel der TRE – für eine wissenschaftliche Abhandlung doch recht dürftig. Und selbst diese Artikel werden teilweise unkritisch verwendet (vgl. 319, Anm. 17, wo unkommentiert der wenig qualifizierte Artikel „Katharer" von D. Müller, TRE 18, 21–30, angegeben ist).

Besonders zum Begriff der Inquisition (318) häufen sich die Kritikpunkte: Weder ist die Herkunft und ursprüngliche Absicht von Inquisitionsprozessen erläutert, noch wird definiert, was im folgenden überhaupt unter Inquisition verstanden wird. Und dann als neuere Literaturangabe wiederum nur der TRE-Artikel (317, Anm. 10) bzw. eine „neuere" Bibliographie von 1963 (317, Anm. 9)! Ähnliches bei der Einführung der Beginenbewegung (323), deren Herkunft besser erforscht ist als bei V. angegeben. Ob die Kämpfe gegen die Hussiten unter dem irreführenden Begriff der „Kreuzzüge" zu fassen sind (345), ist eine letzte Frage im Rahmen der Kritik an mangelnder Differenzierung von Begriffen.

Schwerer noch wiegt die gleichfalls mangelnde Differenzierung von Zusammenhängen. Monokausale Erklärungen werden behauptet, wo tatsächlich ein Geflecht von Gründen anzudeuten wäre:

So wiederum bei der Darstellung der Inquisition (317ff) oder auch bei der Analyse der Rekrutierungsschichten der katharischen Bewegung (320f). Die Situation der Frauen bei den Katharern ist inzwischen recht gut aufgearbeitet und nicht mehr einfachhin mit dem Satz „die Frauen spielten im geheimen Leben der Gruppe ein große Rolle" zu erledigen.

In diesem Zusammenhang sei zu S. 320, Anm. 18 festgestellt, daß das Werk von Le Roy Ladurie über Montaillou seit langem in deutscher Übersetzung vorliegt, daß mit der Arbeit von Matthias Benad (Domus und Religion in Montaillou, Tübingen 1990) eine qualifizierte Anfrage an Le Roy Ladurie vorliegt.

Schließlich sind einige historische Beurteilungen einfach unzureichend:

Beginen lebten nicht nur im franziskanischen Umfeld, nicht nur im Languedoc und in der Provence, sie richteten sich auch nicht nur an den Ideen Olivis und Arnalds aus, sondern waren recht selbständig. Obwohl die Beginenbewegung in den Niederlanden und im Rheinland ihren Schwerpunkt hatte, erfahren die Leser davon an mehreren Stellen lediglich indirekt, z. B. durch die Anklagen der Bischöfe von Köln und Straßburg (332) und durch einen abschließenden Satz, „daß sich die Beginenbewegung nicht auf Mitteldeutschland und den rheinisch-flämischen Raum beschränkte" (333), während zuvor von ihrer Existenz in diesen Gebieten nicht die Rede war. „Daß vor allem in Deutschland zahlreiche Beginen verbrannt wurden" (332), bedürfte des weiteren eines Belegs. In dieser Allgemeinheit ist die Aussage nicht haltbar. Daß in Deutschland übrigens Beginen nicht nur von Bischöfen unterdrückt wurden, sondern auch das Bürgertum vor allem aus wirtschaftlichen Gründen heftig gegen sie agitierte und damit an ihrer Verfolgung erheblichen Anteil hatte, läßt sich in zahlreichen stadtgeschichtlichen Untersuchungen nachlesen. Man muß nicht der „marxistischen Geschichtsschreibung folgen und in den Häresiebewegungen des Mittelalters einen sozialen Protest sehen, der unter dem Deckmantel der Religion die Feudalordnung ... in Frage stellte" (337); statt dessen müßte man wirtschafts- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge angemessen beachten, denen sicher eine größere Bedeutung zukommt, als V. beschreibt.

Weitere inhaltliche Ungereimtheiten und Ungenauigkeiten gäbe es viele; sie alle aufzuzählen, kann hier nicht der Ort sein. Ebensowenig können alle jene Stellen genannt werden, an denen die Leserin gern mehr als nur Daten oder Fakten erführe, nur einige seien aufgelistet:

Welche Rolle spielen konkret „städtische Behörden" in der Häresiebekämpfung, warum sind sie involviert (330)? Was bedeutet eine Verurteilung durch eine Universität (330)? Warum trat der Mittelmeerraum Ende des 14. Jh.s zugunsten Nord- und Osteuropas (besser wohl: Mitteleuropas, man beachte die Perspektive) in den Hintergrund (336)? Welche politisch-religiösen Wechselwirkungen spielen bei der Verurteilung von Johannes Hus eine Rolle (340ff)? Wenn die Häresien des späten Mittelalters tatsächlich überwiegend religiös motiviert waren, welche Konsequenzen hat dann die weltliche Inanspruchnahme einzelner Häresien durch Adel und Bürgertum in politischen Auseinandersetzungen (345)?

Die angeführten Defizite belegen, daß Vf. den oben zitierten Anspruch der Werbedokumentation nicht eingelöst hat. Weder der neueste Stand der Forschung (ersichtlich an der oft in den 70er Jahren endenden zitierten Literatur) noch eine umfassende historische Sicht werden eröffnet, und hinsichtlich der Häresiebewegungen von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 15. Jh.s entsteht kein faszinierendes, sondern ein verwirrendes Bild, was bei einem so profunden Historiker wie V. einer Enttäuschung gleichkommt.

Zweiter Teil: Heilige Kirche?

Kap. 1

Charles de La Roncière / Marie-Hélène Congourdeau, Glaubensvermittlung (349–411)

(Hubertus Lutterbach, Münster)

Das vom Marseiller Mediävisten Charles de La Ronciére verfaßte Kap. befaßt sich mit einem Bereich des kirchlichen Lebens, dem im hohen und späten Mittelalter „Vorrang vor allem anderen" beigemessen wurde: „Viele Kleriker widmeten sich der Predigttätigkeit, die Bettelorden machten daraus einen Beruf" (351). Das vorliegende Kap. handelt von dieser Profession in ihren Eigenarten und Wandlungen, in ihren regionalen Ausfaltungen und persönlichen Prägungen.

Ausgehend von der Beschreibung des Berufsbildes („Die Schulung der Prediger: Das Ideal") konkretisiert Vf. beispielhaft die Predigtsituation in Frankreich und Italien: „Die Prediger bildeten ein heterogenes Ensemble von Amateuren und erfahrenen Berufsrednern. ... Totenlisten, städtische Rechnungsbücher und viele andere Quellen verzeichnen Dutzende solcher Karrieren" (359). Fast beiläufig erfährt man vom nomadisierenden Lebensstil der Prediger, die sogar ihre Kanzel mit sich führten (360f) und ihr Publikum ebenso „an der Universität" wie im Rahmen religiöser Institutionen (z. B. in Beginenhöfen) fanden, zumeist aber „vor einer bunt zusammengewürfelten Menge von Zuhörern" predigten (363–365). Statistiken, die den heutigen Leser überraschen, unterstreichen derartige Aussagen: So dienten als „Orte der Predigt" zu 36 % städtische Pfarrkirchen, zu 18 % Kathedralen, zu 14 % Konvente der Bettelorden und immerhin zu 23 % Orte unter freiem Himmel (366f). Weiterhin beleuchtet Vf. die hoch- und spätmittelalterliche Predigttätigkeit aus organisationsgeschichtlicher Perspektive: Welch eine Planungsleistung erforderte es z. B., wenn allein für die französische Stadt Amiens in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s über 10 000 Predigten verzeichnet sind (obwohl man angesichts der Abgrenzung des Gesamtbdes gerne frühere Beispiele wüßte): „Eine straffere Organisation des Predigtwesens . . ., eine Steigerung der Effizienz und eine Verstärkung des Wettbewerbs" waren da unumgänglich (368). Diese Anforderungen führten zu neuartigen „Predigttechniken und -inhalten", zu vorgegebenen „Predigtmaterialien" und anderen „Arbeitsinstrumenten" wie Bibelübersetzungen in die jeweiligen Muttersprachen (369–372). Der so begründete gesellschaftspolitische Einfluß der Prediger hängt auch damit zusammen, daß sie „gemeinhin in der örtlichen Mundart" predigten, allerdings dabei immer wieder auf lateinische Ausdrücke aus dem Bereich der Philosophie und Moral zurückgreifen mußten, „die sich in der Volkssprache bis dahin nicht hatten ausdrücken lassen. Diese erneuerte Sprache stand nunmehr auch den Laien zur Verfügung und spielte so eine wesentliche Rolle als Kommunikations-, Bildungs- und Informationsinstrument" (373). Ja, einerseits bedurfte es eines „inszenatorischen Geschicks", wenn sich der Prediger zur Steigerung seiner Prägnanz „einer Fülle ganz konkreter, selbst die Welt der Haustiere berücksichtigender Beispiele aus dem alltäglichen Leben" bediente. Andererseits blieben die Prediger bei aller Nähe zum Volk stets in Kontakt zur theologischen Wissenschaft, wie „der universitäre Aufschwung und sein Niederschlag in der Seelsorge" am „Fallbeispiel ‚Frankreich im 13. Jahrhundert'" illustrieren (379). Auf diese Weise konnten sie einen „geistigen Fortschritt innerhalb des Volkes" besonders dort erzielen, wo „sie in einer schon vollständig christlich geprägten Umwelt auf günstige Rahmenbedingungen traf[en]" (386).

Es bleibt zu resümieren, daß sich diese Darstellung der hoch- und spätmittelalterlichen Predigttätigkeit durch sprachliche Vitalität ebenso hervortut wie durch die Einbeziehung einer Fülle alltagsgeschichtlicher Aspekte, die sich zu einem Gesamtmosaik zusammenfügen, das für den Untersuchungsgegenstand bislang ohne Vorbild ist. Zu bedauern ist lediglich, daß der Vf. nur am Rande auf die Themenschwerpunkte der Predigten eingeht, dieser Aspekt jedoch im Kap.-Teil von Marie-Hélène Congourdeau über Byzanz derartig im Mittelpunkt steht, daß ein Vergleich zwischen Predigten im Westen und in Byzanz nur schwer möglich ist. Schließlich bleibt von der insgesamt kaum berücksichtigten deutschsprachigen Literatur vor allem Michael Menzel (Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: HJ 111 [1991], 337–384) nachzutragen, der eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Predigt im Westen vom Früh- bis zum Spätmittelalter unternimmt.

Kap. 2

André Vauchez / Marie-Hélène Congourdeau, Die Heilswege (412–461)

(Otmar Kampert, Münster)

Das Kap. „Heilswege" ist wie alle Kap. des zweiten Teils in einen Abschnitt über die römische (André Vauchez) und die byzantinische Kirche (Marie-Hélène Congourdeau) unterteilt.

Näherhin geht es im ersten Teil um das hoch- und spätmittelalterliche Verständnis des als Sühneopfer aufgefaßten Todes Jesu und dessen Aktualisierung in der Eucharistie. Zugleich diente die Passion Christi als Grundlage für das hoch- und spätmittelalterliche Verständnis der Askese, wie die Geißlerbewegung anschaulich darzutun vermag (414f). Daneben leistete man Fürbitte in Bruderschaften, dem Platz der Laien in der Kirche, erwarb die seit dem Hochmittelalter um sich greifenden Ablässe und vertraute in Fortsetzung der Tradition auf die Fürsprache der Heiligen. Der zweite Teil dieses Abschnittes beschäftigt sich mit der Anwendung der Sakramente, u. a. der „Letzten Ölung", die allerdings nur als ein Element der Sakralisierung des Todes angesehen wird. Für die Menschen des Mittelalters ist das Sterben der wichtigste Moment im „Leben", weil in dieser Lebensphase der Aufenthaltsort im Jenseits endgültig festgelegt wird. Deshalb kommt allem, was mit dem Sterben zu tun hat, besondere Heiligkeit zu. Dabei fürchtet man sich vor einem plötzlichen Tod, weil ohne Beichte, Kommunion und Testament das Begräbnis in geweihter Erde verweigert wird. Die Sterbesakramente empfängt der Gläubige in Anwesenheit des Priesters und einer Schar Laien, denen dieser Sterbebeistand als Ablaß angerechnet wird. Nach dem Tod unterstützen Messen und Fürbitten die Seele auf ihrer Jenseitsreise oder man sucht ihr auf diese Weise aus dem Fegefeuer zu helfen.

V. zeigt sich in diesem Kap. als Kenner der Materie, der neben seinen zahlreichen eigenen Veröffentlichungen auch die neuere Literatur heranzieht. Er bietet einen Überblick über die Volksfrömmigkeit und wird damit dem Anspruch des o. g. Werbetextes gerecht, das Christentum in seinem sozio-kulturellen Umfeld möglichst vielfältig zu erfassen. Allerdings erfordern die an einigen Stellen sehr knappen, teilweise zerrissenen theologischen Erläuterungen (z. B. zum Ablaß) vom Leser solides Vorwissen. An anderen Stellen führt Vf. das spätmittelalterliche Brauchtum vor, das sich um den Tod rankte, ohne jedoch den Totentanz als die eigentliche Neuerung der Zeit zu konturieren.

Gleichfalls vermißt man einen Hinweis auf die Pestereignisse im 14. Jh. und ihre Bedeutung für eine veränderte Einstellung zum Tod. Schließlich berücksichtigt Vf. die religiösen Mentalitäten in ihren Entwicklungen kaum. Nimmt man die Präsentation seines Beitrags unter die Lupe, erscheinen die Abbildungen zum Teil willkür-

lich gewählt, so daß sie den Text nicht immer sinnvoll ergänzen (vgl. u. a. 413, 417f, 428).

Dem deutschen Hg. ist die eingeschränkte Erfassung der neuesten Literatur anzulasten, so fehlen z. B. bei den übergreifenden Darstellungen zum Tod die Werke von A. M. Haas (Todesbilder im Mittelalter, Darmstadt 1989) und N. Ohler (Sterben und Tod im Mittelalter, München 1990).

Im Unterschied zu V. legt Marie-Hélène Congourdeau, die für ihre Darstellung hauptsächlich rechtliche und theologische Quellen auswertet, den Schwerpunkt ihrer Ausführungen nicht so sehr auf die Volksfrömmigkeit als vielmehr auf die Erläuterung theologischer Positionen: z. B. der verschiedenen Positionen des Gregorios Palamas und des Nikolaos Kabasilas im Blick auf eine Theologie der Erlösung (445–49). Bedauerlicherweise aber fällt ein Vergleich der im Westen und im Osten favorisierten Heilswege aufgrund der sehr unterschiedlichen Quellen, die V. und C. bearbeitet haben, schwer.

Kap. 3

Francis Rapp / Charles de La Roncière / Philipp Contamine / Marie-Hélène Congourdeau, Sitten und Moral (462–516)

(Thomas Lentes, Münster)

Mit der Präzision und Souveränität des Kenners leitet Francis Rapp den Abschnitt über „Sitten und Moral in der römischen Kirche" ein.

Der Vf. beschreibt die sozio-ökonomischen Umbrüche, die der Westen durch die Hungersnöte des beginnenden 14. Jh.s und durch die Pest erlebte, als die Grundlage des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt im späten Mittelalter. So habe die sozial wie wirtschaftlich angespannte Situation zu einem immensen sozialen Gefälle innerhalb des Klerus geführt: auf der einen Seite reiche Pfründeninhaber, auf der anderen ein Klerikerproletariat, dem das Priestertum zum Kapital wurde. Die gängigen Vorwürfe gegen den spätmittelalterlichen Klerus (Ämterhäufung, Stellvertretersystem, Besitzstandsdenken) erklärten sich auf dem Hintergrund dieser sozialen Verschiebungen: nur so hätte ein verarmter Klerus seine Armut zu lindern gewußt. Gleichzeitig sei es zu einer Distanz zwischen Kirche und Welt gekommen. Die Laien, insbesondere in den Städten, reagierten zunehmend mißtrauisch auf das Eindringen von Geldzahlungen in das kirchliche Leben (Stolgebühren, Ablässe etc.). Nur folgerichtig hätten sie versucht, das Kirchengut wie auch die Amtspflichten der Priester unter ihre Kontrolle zu bringen. Der Einsatz geistlicher Instrumente (Zensur, Interdikt, Exkommunikation) zur Regelung von Konflikten zwischen Kirche und Laien hätte – gepaart mit dem Vorwurf der Habgier der Kleriker – ein Gegenüber von Kirche und Welt geschaffen, das zu einem tiefen Antiklerikalismus führte. Rapp sieht bei aller Zurückhaltung in dieser konfliktgeladenen Situation die Vorboten der Reformation.

In diesen Rahmen ordnen sich die beiden folgenden Abschnitte des ersten Teils ein. Charles de La Roncière zeigt unter dem Stichwort „Die Kirche und das Geld", wie das Aufkommen der Geldwirtschaft die christliche Moral vor Klärungsprobleme stellte, gleichzeitig aber zwischen dem 13. und 15. Jh. kirchliche Moral und Kaufmannsmentalität auseinanderführte. Die kirchlichen Warnungen vor Geiz und Wucher seien mit den Notwendigkeiten des Handels nicht mehr überein zu bringen gewesen. Zwar hätten die Scholastiker bereits früh Geld und Gewinn als an sich nicht sündhaft beschrieben und den Begriff des Wuchers in „übertriebenen Wucher" und „maßvollen Zins" differenziert. Aber die Sittenpredigt hätte immer darauf bestanden, daß der Umgang mit Geld schädlich für das Seelenheil sei. Während die Kaufleute zunächst dieser Moral treu geblieben wären, hätten sie sich zunehmend emanzipiert; schließlich hätten sie ihre Moral statt von Klerikern von humanistischen Philosophen bezogen, mit denen sie das Lob von Reichtum und Geld sangen.

Philipp Contamine beginnt den Abschnitt „Die Kirche und die Frage der Gewalt" mit der Feststellung, daß die christliche Gewaltlosigkeitsforderung für die Eindämmung der Gewalt in der mittelalterlichen Gesellschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung war.

Angesichts der Zunahme von Gewaltakten im 14. und 15. Jh. griff die Kirche zunächst auf die seit dem 11. Jh. erprobten Konzepte zurück (Treuga Dei, Verchristlichung des Krieges, Verbot des Krieges unter Christen, Lehre vom gerechten Krieg). Anders als in den vorangegangenen Jh.en hätten diese Bemühungen aber keinen Ertrag mehr gezeitigt. Die Autonomie der Welt gegenüber der Kirche sei bereits zu groß gewesen. Der kirchliche Beitrag für die spätmittelalterliche Konfliktregelung bezog sich nach C. auf die Ausarbeitung von Ethik, internationalem Recht und die Entstehung der Diplomatie.

Im zweiten Teil über die byzantinische Kirche zeichnet Marie-Hélène Congourdeau die Krisenstimmung der Byzantiner angesichts der Auflösung ihrer Zivilisation im Spätmittelalter nach. Im Vergleich mit den anderen darstellenden Teilen des Kap.s besteht dieser Abschnitt weitgehend aus einem Quellenreferat.

Zum ganzen Kap. ist zu sagen: Den drei Vf. des ersten Teils über die römische Kirche gelingt ein überzeugender Zugriff auf die sittlichen Grundprobleme des späten Mittelalters, der für ein kirchengeschichtliches Handbuch gänzlich neu ist. Statt traditionell lediglich Wertvorstellungen und entsprechende moralische Theorien zu beschreiben, wird hier gefragt, wie die kirchlichen Wertvorstellungen in einer veränderten sozio-ökonomischen Lage wirkten und wie sie die Mentalität und das Handeln der Menschen bestimmten.

Nicht unbefragt kann allerdings das Autonomisierungs- und Emanzipierungsmodell bleiben, mit dem das Verhältnis von Kirche und Welt im späten Mittelalter beschrieben wird. Die Grundthese, insbesondere von de la Roncière und Contamine, daß kirchliche Moralvorstellungen im alltäglichen Handeln nicht mehr gegriffen hätten, harmonisiert den sittlich-moralischen Zustand der letzten Jh.e des Mittelalters. Einerseits wird dadurch das Hochmittelalter in unzulässiger Weise als Blütezeit der christlichen Gesellschaft idealisiert. Schwerer aber wiegt, daß andererseits das Spätmittelalter als eine Gesellschaft moralischen Verfalls gezeichnet wird, in der die christliche Moral an Einfluß verlor. Einer derart entchristlichten Gesellschaft wird ernsthaft niemand das Wort reden wollen. Die Formen, wie der Einzelne den Konflikt zwischen seinem Alltagshandeln und der christlichen Moral löste, waren weitaus komplexer, als die beiden Vf. vermuten lassen. So hätte de la Roncière z. B. der Testamentspraxis der Kaufleute einen wesentlich höheren Wert zumessen müssen. Das Bild einer scharfen Trennung von kirchlicher Moral und gesellschaftlichem Handeln hätte sich überdies durch eine bessere Konzeption des Kap.s vermeiden lassen. Die Hg., nicht die Vf., haben es versäumt, andere Bereiche aus dem Gebiet „Sitten und Moral" aufzunehmen. So erfährt man z. B. nichts über Ehe und Familie, Körper und Sexualität, über Hospiz- und Almosenwesen oder aber über die Institute, in denen moralisches Bewußtsein ausgebildet und der Einzelne sozial diszipliniert wurde (Beichte, Privatlektüre, Schule, Bruderschaft). Wären solche Problemkreise aufgenommen worden, wäre das Sittenbild des späten Mittelalters wesentlich differenzierter ausgefallen. Wohlgemerkt – ein Versäumen der Hg., nicht der Vf.

Kap. 4

André Vauchez / Marie-Hélène Congourdeau, Heiligung (517–564)

(Gerd Fösges, Trier)

In welchem Rahmen hat das Streben nach Vollkommenheit, nach einer intensiven Beziehung zu Gott seinen Ausdruck gefunden? Dieser Frage geht Vauchez für die Zeit des 13. bis 15. Jh.s im Kap. „Heiligung" nach.

Waren bis zum 13. Jh. besonders die Klöster die Orte der Heiligung, so verlagert sich in der Folgezeit der Schwerpunkt auf das Leben in der Einsamkeit oder in einer informellen Gruppe. Heiligung, so der Vf., wird immer stärker als eine individuelle religiöse Erfahrung verstanden. Männer und besonders Frauen, meist Laien, berichten von mystischen Erfahrungen; ihnen gilt nicht mehr – wie vorher Thomas von Aquin – das Postulat der Synthese von Vernunft und Glauben, sie streben zuerst nach einer spirituellen Vereinigung mit Gott, versenken sich in die Betrachtung des Leidens Jesu. Ihr Ziel ist die Liebesvereinigung der Willen, eine unmittelbare Erfahrung Gottes jenseits intellektueller Erkenntnis. Meister Eckhart († 1327) gibt diesen mystischen Strömungen eine systematische Gestalt; seine Schüler Johannes Tauler († 1361) und Heinrich Seuse († 1366) bemühen sich, Zweideutigkeiten, die Anlaß zum Häresieverdacht geben könnten (Pantheismus), im Werk ihres Lehrers zu beseitigen.

Weiter erläutert der Vf. die ‚neue' Frömmigkeit des 13., 14. und 15. Jh.s u. a. anhand der rheinisch-flämischen Mystik: Zu Wort kommen Weltgeistliche wie Heinrich von Nördlingen, die Laien in den pietistischen Gruppen der ‚Gottesfreunde' sowie die Bewegung der ‚Devotio Moderna' mit Gert Groote; aus dem Mittelmeerraum auch Mystikerinnen wie Katharina von Siena († 1380). Erstaunlicherweise billigt der Vf. der englischen Mystik nur eine einzige Fußnote zu (536, Anm. 82)!

Von den Krisen des 14. Jh.s stark in Mitleidenschaft gezogen, büßen die Orden und Klöster ihre Anziehungskraft auf spiritueller Ebene zunächst ein. Die Reformbewegung der Observanten (bei den Franziskanern und den Dominikanern) bemüht sich um eine Rückkehr zum Ursprung. Erneuerungsbewegungen im Mönchtum und bei den Kanonikern führen im 15. Jh. zu einer Reihe von Neugründungen, für die Benediktiner z. B. in Bursfelde und Melk. Auch die Kartäuser und Cölestiner erleben einen Aufschwung. Die Schriften des dt. Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378) sind von großer Wirkung, besonders seine Vita Christi. Auch einige Orden von eher lokal und national begrenzter Reichweite blühen auf: Jesuaten, Hieronymiten, Minimen, Birgittenorden, die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben. Von daher kann die Krise des ausgehenden Mittelalters weder als eine universale noch als eine kontinuierliche Dekadenz bewertet werden. Im Gegenteil: Durch Reform der Orden und Neugründung von Kongregationen gewinnt

der geistliche Stand erneut an Ausstrahlung und wird sogar wieder als möglicher Zugang auf dem Weg zur Heiligung betrachtet.

Vauchez geht einer zweiten Frage nach: Welche Vorstellungen von Heiligkeit herrschen in dieser Zeit vor?

Er zeigt auf, daß nach 1300 unter den verehrten Vorbildern Bischöfe und Mönche in den Hintergrund treten; das gläubige Volk begeistert sich eher für Männer und Frauen mit besonderen Geistesgaben, vor allem der Prophetie und des Wortes: u. a. Margarete von Cortona, Angela von Foligno und Clara von Montefalco. Die prophetische Dimension tritt auch bei Birgitta von Schweden in den Vordergrund. Am meisten wecken die Begeisterung der Massen jene berühmten Prediger, die sich mit ihrem Leben und ihrer ganzen Kraft dem Dienst des Wortes verschreiben, u. a. Bernardin von Siena, Johannes Capestrano; sie reden den Zuhörern ins Gewissen, bemühen sich um Aussöhnung verfeindeter Familien und regen zur Gründung von Krankenhäusern an. Sie sind es auch, die die religiöse Unterweisung des Volkes tragen.

Für sein Kap. kann der Vf. auf Studien zurückgreifen, die er selbst in den 80er Jahren veröffentlicht hat. Es gelingt ihm, einen Überblick über die großen Bewegungen dieser Zeitepoche zu geben und deren Verständnis von Heiligkeit zu erläutern. Er nennt die wichtigsten Probleme und Spannungen, bleibt aber in der Ausführung notgedrungen skizzenhaft. So setzt er z. B. im Abschnitt über die Franziskaner-Observanten zahlreiche Hintergrundinformationen voraus. Das Profil der einzelnen Personen wird häufig zu wenig konturiert, z. B. von Eckhart (die weiterführende Literatur ist aus den 60er Jahren) oder Tauler und Seuse. Auch die Lebensbeschreibungen von Gert Groote, Bernardin von Siena und Katharina von Siena wirken eher blaß.

Häufig bleibt die Wechselwirkung von Einzelpersönlichkeiten und den Strömungen der zeitgenössischen Frömmigkeit undeutlich:

So heißt es von den Mystikerinnen, daß sie den Spuren des Bernhard von Clairvaux folgen, oft aber über diesen hinausgehen (518). In welchem Sinne dies gemeint ist, wird nicht ausgeführt. Den Schriften Ludolfs von Sachsen attestiert der Vf. eine große Wirkung (532); in welcher Art und mit welcher Ausrichtung sich diese Wirkung manifestiert hat, bleibt offen. So stößt der Leser immer wieder auf Zusammenhänge, die sein Interesse wecken und die ihn durchaus dazu verlocken, Spezialwerke der Spiritualitätsgeschichte zu konsultieren. Doch dazu bieten die angeführten Literaturangaben nur wenig Hilfe.

Marie-Hélène Congourdeau hat in ihrem Kap.-Abschnitt die „Heiligung" offensichtlich als „Heiligkeit" aufgefaßt. So ist die Rede von Hagiographie und Hagiographen, vor allem aber von Einzelgestalten von Heiligen, kategorisiert offensichtlich nach dem Kalendarium Sanctorum in Märtyrer, Anachoreten, geistliche Väter, Mönche und Bischöfe. Weibliche Heilige scheint es in den östlichen Kirchen so gut wie nicht gegeben zu haben. Den bedeutsamen Hesychasmus-Streit stellt sie sowohl chronologisch als auch theologisch kurz dar. Insgesamt fehlen allerdings zu einem angemessenen Vergleich mit der Darstellung der westlichen Kirche jene Strukturen und Zusammenhänge, aus denen heraus erst Einordnung, Wirkung und Wertung von Ereignissen möglich werden.

Dritter Teil: Katholische Kirche?

Kap. 2

Bernard Guillemain, Die Kirche im französischen Königreich (626–654)

(Matthias Kloft, Frankfurt)

Guillemain beschreibt in diesem Kap. die Geschichte und Struktur der Kirche in Frankreich während des 14./15. Jh.s. Dabei nehmen natürlicherweise die Beziehungen des Königtums zum in Avignon ansässigen Papsttum und die Entwicklung der gallikanischen Kirche bis zur sanction pragmatique von Bourges (1438) eine beherrschende Rolle ein. Dennoch wird der Blick auch auf die Kirche in den abhängigen oder halbabhängigen Territorien – insbesondere Burgund und die Bretagne – gelenkt. Die Verflechtung von Herrschaft und Kirche wird nicht nur in bezug auf Königtum/Herzogtum und Papsttum gesehen, auch die Übernahme von weltlichen Ämtern durch Geistliche zeigt die gegenseitige Durchdringung beider Sphären. Die „Wirklichkeit des kirchlichen Lebens" wird dagegen nur kurz abgehandelt. Hier hätte man sich eine breitere Beschreibung alltäglicher Vorgänge gewünscht. Insgesamt ist der Abschnitt über die französische Kirche jedoch besser strukturiert und verständlicher als das ebenfalls von G. verantwortete Kap. „Der Aufbau und die Institutionen der römischen Kirche" am Anfang des hier vorzustellenden Sammelbdes.

Kap. 3

Philippe Contamine, Die Kirche auf den Britischen Inseln (655–682)

(Klemens Kindermann, Mülheim)

Philippe Contamine (Univ. Paris, Sorbonne) behandelt seinen Untersuchungsgegenstand, die britische Kirche, hinsichtlich ihrer Strukturen und ihres Verhältnisses zu Papsttum und König. Außerdem versucht er eine Darstellung ihrer Brüche und inneren Bewegungen anhand von Person und Wirken John Wyclifs (Darstellung auch in Teil 1, Kap. 5,I,3 sowie Kap. 6,III,2 des Bdes) und anhand der Bewegung der Lollarden.

Vf. betont für den von ihm behandelten Zeitraum die institutionelle Stabilität von Diözesen und Pfarreien. Auch bei den Klöstern und Konventen habe es nach 1300 weder zahlenmäßig noch geographisch entscheidende Veränderungen gegeben. Vf. geht außerdem von einer relativ stabil bleibenden, verhältnismäßig hohen Zahl von Weltgeistlichen aus, trotz der berücksichtigten Pestepedemien des 14. Jh.s.

Aus der Darstellung des Steuersystems, des Benefizienwesens und des Verhältnisses zu König, Papst und Konzilien gewinnt Vf. das Bild einer Kirche, die wohlhabender war als andere Landeskirchen. Das Urteil fällt nicht gerade wohlwollend über die „völlig ins Establishment integrierte Kirche" aus, „die sich willfährig in den Dienst der Öffentlichkeit und des Staates stellte, auf deren unbedingte Unterstützung sie umgekehrt zählte" (671): Es habe sich um eine Kirche gehandelt, die „ihre Gebäulichkeiten (sic!) gut unterhalten, ja vergrößern und verschönern konnte", die Karrieremöglichkeiten bot und die vor allem darum bemüht gewesen sei, „weiter zu bestehen und sich zu reproduzieren" (ebd.). Angesichts der Tatsache, daß sich Vf. zuvor nicht näher mit Fragen der Spiritualität befaßt hat, kommt er recht überraschend zu dem Ergebnis, daß die „Heilige Kirche von England" als „mächtiger und allgegenwärtiger, aber auch verkalkter Organismus" in Erscheinung trat, „der von moralischen Unzulänglichkeiten und einer gewissen spirituellen Leere gezeichnet, wenn nicht untergraben war" (672). Differenzierter hat das z. B. bereits J. C. Dickinson dargestellt (An Ecclesiastical History of England: The Later Middle Ages. From the Norman Conquest to the Eve of the Reformation, London 1979, 251–310).

Zu Recht bezieht sich Vf. in seinem Kap. auf den bekannten Anspruch Englands auf dem Konzil von Konstanz (1414–18), als eigenständige Konzilsnation aufzutreten, und auf den Umstand, daß nicht von einer „ecclesia britannica" die Rede war: In der Tat darf für die hier behandelte Zeit nicht von einer britischen Kirche gesprochen werden, sondern es muß vielmehr strikt nach einer englischen, irischen und schottischen Kirche unterschieden werden. Mit diesem deutlichen Hinweis – auch in seiner nach Ländern gegliederten Zusammenfassung – trägt Vf. einer in der Forschung zunehmend klareren Herausarbeitung der Entwicklungen der drei Kirchen Rechnung, zu der je nach Epoche der walisische Anteil mehr oder weniger stark gewichtet werden muß. Es fällt dennoch auf, daß Vf. in seiner Darstellung den Schwerpunkt in hohem Maße auf die englische Kirche legt. Dies mag sachlich in gewisser Weise durch deren Bedeutung gerechtfertigt sein. Auch ist die Quellenlage für die irische und schottische Kirche zu dieser Zeit schwierig. Doch bleibt die Frage, ob trotz des Fehlens jener Fülle von Dokumenten, wie sie für die englische Kirche vorhanden sind, nicht mehr über die schottische und irische Kirche zu sagen wäre, auch über die Entwicklung in Wales. Ob dies nur ein Problem des im Sammelbd vorgegebenen Kap.-Umfangs gewesen ist, sei dahingestellt.

Kap. 4

Francis Rapp, Die Kirchenprovinzen des Deutschen Reiches (683–716)

(Thomas Lentes, Münster)

In diesem Kap. gelingt dem Vf. auf kürzestem Raum eine eindrückliche Darstellung der vielfältigen spätmittelalterlichen Antagonismen zwischen Deutschem Reich und Kirche.

Der erste Abschnitt (Das Ende eines Jahrhundertkonflikts 1274–1356) beschreibt den Grundkonflikt zwischen Kaisertum und Papsttum um den universalen Führungsanspruch in der Christenheit. Grundlegend für diese Konflikte des Spätmittelalters sei das Weiterleben des Reichsgedankens trotz der Schwächung des Reiches. Auf diesem Hintergrund geht R. dem Konflikt zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. nach, der erst durch den „Sieg des Pragmatismus" unter Karl IV. einer Befriedung zugeführt worden sei. Im „kollektiven" Bewußtsein der Deutschen seien allerdings „die Nachwehen des Dramas: Ressentiment und Messianismus" in Form einer deutschen Distanz gegenüber der Kurie zu spüren gewesen.

Der zweite Abschnitt (Das Imperium, Deutschland und die Krise des Papsttums) beginnt mit einer Schilderung der Rolle der Deutschen beim Weg „vom Schisma zum Konzil". Anschließend zeichnet R. in einem Teil über „die Epoche der Konkordate" nach, wie verhängnisvoll sich die Schwächung der deutschen Zentralgewalt für die deutsche Kirchengeschichte ausgewirkt hat. Das Wiener Konkordat wird R. gleichsam zum Sym-

bol der grundlegenden Veränderungen in Deutschland: Zustandegekommen durch die Schwächung des Deutschen Reiches, brachte es dem Papsttum im Reich eine hohe Machtposition. Gleichzeitig forderte es die Kritik der Territorialgewalten heraus, die das Konkordat einerseits als Waffe gegen den Kaiser benutzten, es andererseits aber als Demütigung Roms empfanden. Gegründet auf den Vorwurf, Rom verweigere die Reform, nahmen die Fürsten und Städte die Geschicke ihrer Ortskirchen selbst in die Hand: die Geburtsstunde der deutschen Landes- und Stadtkirchen lange vor der Reformation.

Der dritte Abschnitt (Von der Reform des Klerus zur religiösen Erziehung der Gläubigen) widmet sich den wesentlichen Fragen der religiös-sittlichen Reform des 15. Jh.s: „die Mission des Nikolaus von Kues und die Unmöglichkeit einer Reform des Weltklerus", „die vielfältige und beharrliche Tätigkeit der Observanten", „die Universitäten und die Reform der Seelsorge".

R.s Beitrag besticht durch seine Prägnanz und die Sicherheit des Zugriffs. Dabei setzt er deutlich Akzente. Die zentralen Aspekte (Reichsgedanke, Niedergang der Zentralgewalt, Verbindung von Reichsreform und Kirchenreform, Kritik an der Kurie) dienen allesamt der Absicht des Vf., die spezifisch deutschen Voraussetzungen für den Weg von der Reform zur Reformation zu erläutern. Vieles erinnert an sein Werk „Les origines médiévales de l'Allemagne moderne" (Paris 1989), dem man eine deutsche Übersetzung wünscht.

Kap. 8

Jacqueline Guiral-Hadziiossif / Francis Rapp, Christen und Nichtchristen im Schoß der römischen Christenheit: Araber und Juden (840–870)

(Bernd Langer, Hildesheim)

Das Kap. befaßt sich, nach Einzelregionen differenziert, mit dem Zusammenleben von Juden und Arabern mit der katholischen Mehrheit in Westeuropa.

Im Blick auf die iberische Halbinsel beschreibt die Vf.in, wie politische Verordnungen (z. B. das Verbot der Zwangskonversion von Juden) und gesellschaftlicher Umgang (keine gemeinsamen Mahlzeiten, Mischehenverbot) auseinanderfielen und Spannungen erzeugten. In einem instruktiven Vergleich zwischen Kastilien (7 Mio. Einw., landwirtschaftlich-ritterlich-antibürgerlich geprägt) und Aragon (1 Mio. Einw., Handel, bürgerlich geprägt) wird deutlich, daß die politisch-gesellschaftliche Bedeutung der Muslime zunimmt, je mehr Handel und Wirtschaft in den Vordergrund treten. Mit der Vereinigung der beiden Länder schließlich gewinnen Exklusivität und Triumphalismus der Christen die Oberhand. Kurz und knapp skizziert Vf.in Einzelaspekte der politischen Organisation bei Christen und Muslimen, ohne daß sie allerdings das herangezogene Fachvokabular in jedem Falle hinreichend erläutert („Hermandades", 843). Im Unterschied dazu erhält der Leser von der Pogromstimmung im Jahr 1391, von dem Pogrom selbst sowie von der Verurteilung allein der Plünderer aus der Unterschicht ein klares Bild.

Wesentlich gedrängter als das Teilkap. über Juden und Muslime in Spanien fällt dasjenige über die Juden in Sizilien und Neapel aus. Grundsätzlich hebt Vf.in hervor, daß es in Sizilien keinen derartig rassistischen Wahn gab wie in Spanien.

Der Abschnitt über die Juden in Frankreich und in England berichtet u. a. von den verschiedenen, gegenläufigen Bestimmungen zwischen 1276 (Verbot für Juden, sich in kleineren französischen Orten niederzulassen) und 1394 (endgültige Ausweisung aus Frankreich). Den englischen Juden schließlich ist ein kurzer Unterabschnitt gewidmet, der zu dem Schluß führt, daß sie angesichts der italienischen Konkurrenz in den Finanzgeschäften für die englische Wirtschaft entbehrlich und aus diesem Grund 1290 ausgewiesen wurden.

Für den deutschen Leser von besonderem Interesse ist der vierte Abschnitt von Francis Rapp über die Juden in Deutschland. Kurz skizziert der Vf. den Anteil der Juden an der Ostkolonisation. Größe und Struktur der Gemeinden werden dargestellt. Das verstärkte Aufkommen der Geldwirtschaft seit dem Ende des 13. Jh.s machte die Juden unentbehrlich und beneidet, wie der judenfeindliche Schwabenspiegel belegt (860). Der praktisch-rechtliche Schutz der Juden hing jeweils von der Stärke der kaiserlichen Gewalt ab. Die Befreiung der Juden vom Militärdienst trug offensichtlich zu Neid und Antisemitismus bei. Letzterer wurde auch gespeist von der Furcht der Christen, bei öffentlichen Disputationen mit jüdischen Gelehrten deren Wissen und Können zu unterliegen. Zeitgleich nahmen die Ritualmordanklagen zu und konnten selbst durch eine Intervention von Innozenz IV. nicht verhindert werden. Obwohl der Vf. beschreibt, daß ein offizieller Kult um den angeblich von Juden ermordeten Werner von Bacherach abgelehnt wurde, erscheint im besprochenen Bd als Untertitel zu dessen Abbildung (865) die Bezeichnung „der *selige* Werner". Hier wünscht man sich genauere redaktionelle Arbeit.

Die Pest 1348–1350 war schließlich der Anlaß flächendeckender Ausschreitungen gegen angeblich „brunnenvergiftende" Juden. Davon konnten sich die jüdischen Gemeinden kaum erholen: Wachsende christliche Konkurrenz in Finanzgeschäften und eine faktische Rechtsunsicherheit (Enteignungen durch die herrschenden Autoritäten waren bei deren akutem Geldmangel beliebt) raubten den Juden ihre Existenzgrundlagen. Noch ein Jh. später (1451) verlangte Nikolaus von Kues als Legat die scharfe Trennung von Christen und Juden, besonders in finanzieller Hinsicht gemäß dem Baseler Konzil von 1434, aber königliche Intervention beim Papst machte die Verfügungen unwirksam, die für Friedrich III. erhebliche Minderung seiner Einnahmen bedeutet hätten. Mysterienspiele für das „Volk" förderten den Haß auf Juden, und auch der Bereich der Wissenschaft war mehr vom Wunsch des Überzeugens denn von dem des Verstehens geprägt. „Wissen führte also nicht immer zu Toleranz" (871).

Fazit: Auch wenn das gesamte Kap. ein Gebiet behandelt, das in bisherigen Handbüchern der Kirchengeschichte weitgehend ausfällt, ist der Anspruch, auch dem fachlich nicht vorgebildeten Interessierten die Thematik zu erschließen, nicht immer eingelöst worden: Die Frage der Ablehnung von Juden aus rassistischen Gründen ist gar nicht behandelt, die Alltagsgeschichte der Juden in Frankreich hätte eine ausführlichere Darstellung verdient. Auch thematisiert das Kap. nicht die Beziehungen zwischen den Christen und den Juden bzw. Muslimen in der *Ostkirche*. Somit ist zu resümieren, daß die Lektüre des Gebotenen bereits gründliche Vorkenntnisse erfordert, selbst dann aber in manchen Punkten unzulänglich bleibt. Insgesamt muß man den Abschnitt über die deutschen Juden als den deutlich gelungeneren Teil herausstellen, da er auch für historische Laien informativ und verständlich ist.

Michel Mollat du Jourdin, Rückblick (888–895)

Der Hg. gestaltet den Rückblick am Ende des Bdes geistreich, apercuhaft, aber versucht – offenbar bewußt – keine Gesamtlinie. So verzichtet er darauf, die große Disparatheit dieses Bdes sowohl in seiner zeitlichen Begrenzung als auch in seinen Einzeldarstellungen in einer Synthese aufgehen zu lassen. Darf man dieses Resultat als Eingeständnis werten, daß man hier einen Bd vorlegen mußte, der eher von den Notwendigkeiten des voraufgehenden wie des nachfolgenden Bdes der Reihe bestimmt wird als von einem eigenständigen historischen Konzept?

Grundsätzlich anerkennenswert ist die Absicht der Hg., ein solches Werk zu erstellen und zu verantworten. Eine universal angelegte Geschichte des Christentums ist bis zum jetzigen Zeitpunkt deutlich ein Desiderat der wissenschaftlichen Literatur. Besondere Beachtung verdient auch die grundsätzlich ökumenische Ausrichtung des Werkes. Da aber trotz der homogen formulierten Überschriften die Darstellungen jeweils sehr unterschiedliche Ansätze verfolgen, ist die beabsichtigte Vergleichbarkeit der Einzelkap. im Blick auf Ost und West häufig gerade nicht gegeben. Schließlich bleibt die Chance einer gelungenen und thematisch abgestimmten Bildauswahl ungenutzt; die tatsächlich ausgewählten Bilder passen zudem oft nicht zu den Inhalten der sie umgebenden Texte. Eine Universalgeschichte des Christentums und der Kirchen bleibt daher weiterhin ein Desiderat.

(Gesamtredaktion: Hubertus Lutterbach/Gisela Muschiol)

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 1: A-Barcelona. Hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. – Freiburg: Herder 1993. 15*, 1406, 72 Sp., geb. DM 380,00

Die Notwendigkeit einer Neuaufl. des LThK mag umstritten sein. Die im wesentlichen von K. Rahner betreute Aufl. von 1957 war selbstverständlich in den Realia (CIC, Statistik, Diözesen, Heilige und Selige usw.) überholt. Der Stand „der" Theologie läßt sich Ende des Jh.s kaum lexikographisch erfassen. Aber nun wird diese neue Aufl. realisiert und sie wird, alles in allem, ihre guten Dienste tun. Sie ist gewiß kein epochemachendes Werk, aber in den Grenzen menschlicher Kontingenz eine grundsolide Sache. Die Redaktion hatte nicht mit der Arbeitslast der Rahner-Aufl. zu kämpfen: die Nomenklatur brauchte ja nur ergänzt zu werden; Literatur konnte computerisiert werden. Zum I. Bd seien folgende positive und kritische Einzelbeobachtungen angebracht:

Generell fällt die gute bis sehr gute Qualität der theologischen Biographica, der geographischen, statistischen, hagiographischen

und archäologischen Details, der biblischen Realien, der Judaica und Islamistica auf. Jedem Konzilsdokument des II. Vaticanums ist ein eigener Artikel gewidmet.

Die „neuen" Stichworte sind allein durch ihr Vorhandensein eine erfreuliche Seite dieser Neuaufl., z. B. ABC-Waffen, Abschrekkung, AIDS, Alphabetisierung, Alternativbewegung, Amnesty international usw. Die hier vertretene Theologie und die sie tragende Kirche sind jedenfalls nicht welt-los.

An wirklich sehr guten Artikeln seien eigens genannt: Apokalyptik, Arius, Arianismus und Auferstehung Christi (dieser Beitrag ein Höhepunkt des Bdes, von J. Kremer, H. Kessler und G. Nitz). Gute, auffallende Beiträge sind etwa: Afrika (V. Theologie), Anglikanische Weihen, Arbeiterpriester (hier fehlt es nicht an deutlichen Worten), Arkandisziplin.

Von den nicht eigentlich theologischen Biographica bestechen durch ihre Qualität diejenigen über Theodor W. Adorno, Rose Ausländer und Ingeborg Bachmann. Von den Lebenden wurde C. Ajtmatov (geb. 1928) einer Aufnahme gewürdigt.

Bei jedem Lexikon dieser Art ließe sich über einzelne Auffassungen inhaltlicher Art lange diskutieren.

Was X. Léon-Dufour über Abendmahl schreibt, wird vielen als zu unkritisch erscheinen. Der Beitrag über das sekundäre theologische Kunstwort „Amt" ist zu wenig problembewußt. Bei Antijudaismus und Antisemitismus fehlt ein psychologisch analysierender Teil. Die biographischen Beiträge über Karl Adam und Konrad Adenauer sind ausgesprochen schönfärberisch; daß Adams völkische Anfälligkeit mit Schweigen übergangen wird, ist im Hinblick auf objektive Information völlig unverständlich.

Die Redaktion ließ es zuweilen an Konsequenz oder Gewissenhaftigkeit fehlen.

Trotz der Arbeitsmöglichkeit mit Computern ist die Literaturauswahl oft willkürlich. Über die Baugeschichte großer Dome (Aachen, Bamberg) erfahren die Benützer zu wenig. Bei Banneux fehlt die ortsbischöfliche Anerkennung von 1949. Warum fehlen bei Clemens Baeumker die genauen Lebensdaten im Unterschied zu anderen Biographica? Die Redaktion hätte lediglich in der früheren Aufl. II 70f nachzuschauen brauchen! Die Redaktion bzw. die für Dogmatik Verantwortlichen haben sich entschlossen, neben der zuverlässigen Denzinger-Ausgabe von Schönmetzer (DS) auch diejenige von Hünermann (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 99–101) unter der Abkürzung DH einzuführen. Nun ist aber bereits die Abkürzung DH für das Konzilsdokument „Dignitatis humanae" vorgesehen worden. Nicht immer bei Vorkommen ist ohne weiteres deutlich, welches von beiden gemeint ist.

Münster Herbert Vorgrimler

Krauss, Heinrich: **Geflügelte Bibelworte.** Das Lexikon biblischer Redensarten. – München: C. H. Beck 1993. 276 S., geb. DM 38,00

Eine sichere Bibelkenntnis, man weiß das inzwischen, wird heute im normalen Bildungsgang nicht mehr erworben. Auch wer bis zum Abitur am Religionsunterricht teilgenommen hat – immer noch die Mehrzahl der Jugendlichen –, ist dort keineswegs ausgerüstet worden mit jenem Wissen, welches für die Großelterngeneration noch eine selbstverständliche Voraussetzung der Orientierung in Sprache und Welt gewesen ist: wie das mit der Sintflut war, was eine Jakobsleiter ist oder ein goldenes Kalb, die Bildlichkeit des Hohen Liedes, die Gleichnisse der Evangelien und einige theologische Kernsätze des Paulus usw. usw. Religionsunterricht als Lebenskunde und Krisenberatung zu betreiben, mag legitim sein, doch scheint es an der Rückkopplung an biblische Texte zu fehlen, die das Abgleiten in beliebiges Räsonnieren und Moralisieren verhindern müßte.

Die Situation ist aber erkannt, und man versucht nun, aus ihr herauszukommen, unternimmt erhebliche Anstrengungen, den jüngeren und älteren Zeitgenossen die offenbar auch für literarische und ästhetische Bildung unverzichtbare Bibellektüre wieder schmackhaft zu machen. Schon seit 1973 ist – als ein ökumenisches Unternehmen – „eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene" unter dem Titel „Wie liest man die Bibel?" sehr erfolgreich auf dem Markt. Viel Zuspruch hat auch der mit guten kunsthistorischen Hinweisen ausgestattete Band des Engländers Peter Calvocoressi gefunden: „Who's who in der Bibel" (dtv 300012). Es scheint, als wolle der vorliegende, von der Ausstattung her zum Geschenk geeignete Band hier anknüpfen, indem er den hohen Anteil redensartlicher Prägungen am Gegenwartsdeutsch, die aus der Bibel stammen, dokumentiert.

Das Buch ist in seinem Hauptteil alphabetisch gegliedert, und es führt von „Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Geier" (Mt 24,28) bis zur „Zweischwerterlehre" (Lk 22,38) etwa 1000 Formulierungen der Lutherbibel an, die der zeitgenössische Leser zwar meist kennt, die er aber – so die Voraussetzung des Vf.s – in ihrer Bedeutung nicht recht begreift, so daß Erläuterungen willkommen scheinen.

Allerdings unterliegt der Vf. (Jahrgang 1922, promovierter Jurist, Philosoph und Theologe) bei seiner Kommentierung einer doppelten Täuschung: Zum einen besteht keineswegs immer Übersetzungsbedarf, so daß es zum langweiligen Schematismus gerät, wenn stets auf das Stichwort die Paraphrase des Vf.s folgt, eine läppische oft: „Vom Scheitel bis zur Sohle" kommentiert mit: „Bezeichnung für die Ganzheit eines Menschen", eine stilistisch mißlungene nicht selten: „Zur Schau tragen/ stellen" kommentiert mit: „Etwas ostentativ herzeigen", eine sachlich problematische häufig: „Das Salz der Erde" kommentiert mit: „Persönlichkeiten und Gruppen, denen für die Menschen wichtige geistige Anstöße zugeschrieben werden."

Zum anderen fehlt fast ganz, was man bei dieser Anthologie aus der Bibel primär erwarten würde: Aufmerksamkeit für Spachstrukturen sowohl des Hebräischen und Griechischen als auch des Frühneuhochdeutschen, denen sich ja die hohe Frequenz der noch heute eindrucksvollen Bildlichkeit verdankt – eindrucksvoll in einer Spannung aus Fremdheit und Vertrautheit, die in der banalen Korrektheit von modernen Einheitsübersetzungen getilgt ist. Der Vf. gibt nicht einmal genau an, aus welcher (revidierten) Ausgabe der Luther-Übersetzung er zitiert. Und schon der Titel seines Buches verrät, daß er über sein Thema kaum gründlich nachgedacht hat. Denn er mischt ja Heterogenes: Die „geflügelten Worte", die Georg Büchmann 1864 erstmals aus Dichterzitaten zusammengestellt hat, haben gewiß nicht dieselbe Funktion wie Sätze der Bibel. Zu unterscheiden ist außerdem zwischen „Redensarten" und „Sprichwörtern", die auf dem Klappentext wie in der Einführung als Synonyma behandelt werden. Man hätte ja nur auf die Einleitung von Lutz Röhrich zu seinem „Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten" (2 Bd.e, Freiburg 1973), das im – sehr knappen – Literaturverzeichnis auch genannt ist, zurückgreifen müssen.

Gewiß, der eine oder andere Gedanke mag anregend sein, und das Buch zu lesen, mag helfen, sich wieder „bibelfest" zu machen – freilich eher in dem Sinne, daß man an einem Quiz-Wettbewerb teilnehmen könnte. Doch am herzlichsten stimmt man dem Vf. dort zu, wo er über seine Einführung selbstironisch das Wort aus dem Prediger Salomo (12,12) setzt: „... des vielen Büchermachens ist kein Ende."

Münster Ernst Ribbat

Wevers, John William, **Quast**, U.: **Septuaginta**, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum, **Vol II,1: Exodus**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 472 S., Ln DM 254,00

Mit diesem Band hat Wevers die Edition des Pentateuchs in der Göttinger Septuaginta abgeschlossen. Genesis erschien 1974, Deuteronomium 1977, Numeri 1982, Leviticus 1986. In weniger als zwanzig Jahren hat W. in Zusammenarbeit mit dem Septuaginta-Unternehmen in Göttingen die gewaltige editorische Leistung der Edition des LXX-Pentateuchs erbracht. Die Konzeption der Septuaginta-Ausgabe des Pentateuchs braucht hier nicht mehr neu vorgestellt zu werden. Sie bleibt dieselbe wie in Gen, Lev, Num, Dt.

Der eigentlichen Textausgabe steht auch hier wie für Gen, Lev-Dt der textgeschichtliche Kommentarband als Ergänzung zur Seite.[1] Man weiß, daß die Göttinger LXX-Ausgabe im Unterschied zu den Editionen von Brooke-McLean und Swete und in der Tradition von Lagarde und Rahlfs einen kritischen Text herstellt, anstatt sich mit einem kritischen Lesartenapparat unter dem Text des Vaticanus zu begnügen. Diese Erstellung eines kritischen Textes macht es notwendig, nicht nur die Eigenart der Textzeugen zu beschreiben, sondern die Geschichte des Textes zu rekonstruieren. Diese letztere betrifft für Ex den Text des Pentateuchs als ganzen, von dem Exodus ja nur ein Teil ist, freilich mit spezifischen Eigentümlichkeiten. So erklärt sich der Aufriß der vorliegenden Besprechung: 1. Textzeugen, 2. Textgeschichte, 3. Gestaltung der Edition, 4. Würdigung der Edition.

1. Wie in allen Bänden enthält die Einleitung, die von Detlef Fraenkel ins Deutsche übersetzt wurde, zuerst die Liste der datierten Handschriften (Hss) mit der Nummer von Rahlfs' Verzeichnis der LXX-Handschriften, der Sigel bei Brooke-McLean und den wichtigen Charakteristiken (Umfang, Lücken, hexaplarisches Material und dgl.), dann die Liste der Papyri und Fragmente (darunter 7Q1LXX Ex, 100 v. Chr., das Spuren von rezensierender Bearbeitung, lange vor Origenes, zeigt). Darauf folgt die Liste der zitierten

[1] **Wevers**, John William: **Text History of the Greek Exodus**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992 (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens [MSU], XXI. AAWG.PH 192).

griechischen Kirchenväter aus den ersten 5 Jh.en (Kyrill v. Alexandrien ist in Ex stets aufgrund von eigens kollationierten Handschriften der beiden Schriften *De adoratione* und *Glaphyra* angeführt, die lange Zitate aus Ex enthalten; auch für Prokop v. Gaza ist zur Ausgabe in PG noch eine Münchener Handschrift für Apparat II hinzugezogen worden). Seit der Ausgabe der Genesis sind mehrere neue Editionen und Repertorien wie die Biblia patristica in Straßburg, Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Hexateuchum, hg. von N. Fernández Marcos u. A. Saenz-Badillos u. a. m. herausgekommen, die in dieser Ex-Ausgabe benutzt werden konnten. W. weist darauf hin (16), daß er atl Zitate, die bei den Kirchenvätern in jener Form erscheinen, die sie in ntl Zitaten aufweisen, im Unterschied zu den früheren Ausgaben (Gen, Lev-Dt) in Ex nicht als Belege des atl Textes der Kirchenväter, sondern als Zeugen des ntl Textes des AT betrachtet.

Die Erläuterungen zu den alten Übersetzungen setzen wie die ganze Einleitung zu Ex als Basis immer das schon in der Einleitung zu Gen Gesagte voraus. In Ex ist wie in Lev, Num, Dt auf die Zuordnung der Vetus-Latina-Lesarten und der lat. Väterzitate auf Texttypen der Vetus Latina verzichtet. Für Ex gibt es ja noch keine kritische Edition der Vetus Latina, die eine solche Zuordnung der Hss und Lesarten zu Texttypen erlauben würde. Die Hss wurden eigens für diese Ausgabe kollationiert. Ex 15 hat als Canticum eine eigene Überlieferung, für die die speziellen (liturgischen) Cantica-Hss kollationiert werden mußten (wie schon für das Lied Moses in Dt 32). Für die Syro-Hexapla Ex-Dt liegt über die in der Edition der Gen genannten Zeugen hinaus der Pentateuch von Tur Abdin, hg. A. Vööbus vor.

Wie im ganzen Pent kollationiert W. die drei ältesten Druckausgaben: die Aldina (1518), die Complutensis (1512–1517) und die Sixtina (1587). Die Aldina beruht v. a. auf Hss 31, 122 (od. 68, eine Kopie von 122), Compl. auf Hss 108, in Ex auch auf Hss der *f*-Gruppe (53–56–129–246–664). In Ex 35–40 bietet Compl einen von MT stark beeinflußten Text, den D. Fraenkel[2] untersucht hat. Hier steht ihr Text F^b (zweiter Korrektor oder Instaurator der Hs) nahe. Auch Ex 28,23–28 stellt eine der Compl eigene Textfassung dar. Der Text der Compl beruht nicht nur auf handschriftlichen Vorlagen, sondern wurde z. T. von den Editoren ohne Textvorlagen neu geschaffen. Sixtina beruht v. a. auf B und dem Korrektor von B sowie auf andern, bisher nicht identifizierten Hss. Von den modernen Ausgaben erscheint Brooke-McLean im Anhang II (467–474), der ein Verzeichnis aller Unterschiede zwischen den Kollationen der griech. Hss von W. und Brooke-McLean im Apparat I der Göttinger Ausgabe enthält. Solche Verzeichnisse gab W. auch in den 4 anderen Büchern des Pent seiner Edition. Auch die Edition Rahlfs' wird in App. I oft notiert (sie basiert auf dem Vergleich der Hss A und B).

2. Textgeschichte. In der Edition des Ex werden zur Textgeschichte lediglich die Rezensionen und die Textgruppen mit ihren Hss verzeichnet. Die hexaplarischen Lesarten in Apparat II entstammen in Ex v. a. aus M (267 Belege), Catenen (244 Belege), *s*-Gruppe, Syh, während der 2. Korrektor von F (= F^b) 488 anonyme Lesarten beisteuert, die z. T. von Aquila, z. T. aus andern späteren Übersetzungen jüdischer Herkunft stammen. Berührungen mit der 1547 in Konstantinopel erschienenen jüdischen Übersetzung des Pentateuchs ins Neugriechische sind feststellbar, aber F^b hängt nicht von dieser Übersetzung ab. Diese Berührungen (100 Fälle) werden in App. II verzeichnet. Syh bietet 679 Lesarten, teils am Rand und teils im Text unter Asteriskus und mit Namen des Übersetzers versehen. Die hexaplarischen Lesarten fließen aus zwei Quellen; auf die eine führen M, die *s*-Gruppe und im allgemeinen die Catenen zurück, auf die andere Syh.

3. Gestaltung der Edition. Sie folgt dem in Gen eingeführten Modell. Eigennamen erscheinen also im Text mit Spiritus und Akzenten. Der gebotene kritische Text erhebt lediglich den Anspruch einer Annäherung an den ursprünglichen LXX-Text. Denn die uns zur Verfügung stehenden Textzeugen führen nicht weiter als bis ins 2. Jh. n. Chr. zurück. Was jedoch das literarische Griechisch des 3. Jh. v. Chr. in Ägypten war, ist nur unvollkommen bekannt.

In Ex 28,23–28; 36,8–39,43 wurden die größeren hexaplarischen Zusätze in Kleindruck und mit besonderer Versnumerierung statt in Apparat I in den Text eingerückt. Diese Lösung entlastet den Apparat I, in dem nur noch die kleineren Varianten der origenianischen LXX stehen, und ermöglicht dem Leser eine klarere Übersicht. Brooke-McLean hatten die origen. LXX ganz aus dem Apparat entfernt und als Anhang am Schluß gesondert geboten. W. zieht mit Recht die Einfügung dieser Textform der LXX wie überall sonst auch hier in den Apparat I vor. Denn diese Textgestalt gehört auch in diesen Kap.n zur Textgeschichte der LXX. S. 52 bietet in Tabellenform zur besseren Übersicht die Entsprechungen zwischen MT und (nicht-origenianischer) LXX in der Sektion A (Ex 25–31 = Auftrag zur Errichtung des Stiftzeltes) und in der Sektion B (Ex 35–40 = Ausführung des Auftrags). 4 Hss: F^h, G–58–72 enthalten größere Auslassungen der origenianischen LXX. Sie werden in der Einl. S. 53–54 in Listenform vorweggenommen, während App. I in Ex 36–40 jeweils in loco auf S. 53–54 Einleitung verweist.

Wie in Gen, Lev-Dt gewährt die Kopfleiste (analog zur Ausgabe Brooke-McLean) über dem Apparat I eine Übersicht über alle im Apparat vorkommenden Textzeugen.

Die Reihenfolge der Textzeugen in App. I ist dieselbe wie in Gen, Lev-Dt: Unzialen, Papyri, origenianische Zeugen, Catenen-Hss, die andern Textfamilien, Codices mixti, NT, Philo, griech. Kirchenväter; lat. Bibelhandschriften, lat. Kirchenväter; übrige Bibelübersetzungen; andere Zeugen und Kommentare. Die griech. Zeugen kommen in jedem Fall vor den Übers. Die lat. Zeugen sind durch hochgestelltes „Lat." eingeführt. Die Übereinstimmung von Lesarten mit hebr. Zeugen (MT, Sam, Qumran-Hss) und mit Targumim (Onkelos, Neofiti) ist notiert.

App. II enthält die hexapl. Lesarten. Falls sie nicht aus einem Kommentar (mit hochgestelltem *comm* signalisiert, evtl. mit Verfassernamen des Kommentars ergänzt) oder aus einer Catene (mit hochgestelltem *cat* gekennzeichnet) stammen, sind es Randlesarten. Da dieser App. nicht Varianten zur LXX, sondern einen mit LXX vergleichbaren Text anderer Übersetzungen enthält, sind hier anders als in App. I die Texte mit Spiritus und Akzenten versehen wie der Text der LXX in der Edition.

Als Anhang I (446–467) werden wie in Gen, Lev-Dt orthographische und grammatikalische Varianten, die keine eigentlichen Lesarten darstellen, zusammengestellt. Dieser Anhang ist in seinem Aufbau durchweg auf den analogen Anhang in Gen bezogen. Die Schreibfehler werden deshalb aus Einl. und aus App. herausgenommen und in einen Anhang versetzt, damit Einl. und v. a. der App. I frei werden für jene Lesarten, die die Geschichte des Textes illustrieren.

Verzeichnisse der Abkürzungen und Zeichen, der Rezensionen und Hss-Gruppen (beide auch separat auf einem Faltblatt beigelegt wie schon für Gen, Lev-Dt) und die Bibliographie der zitierten Schriftenreihen und Werke schließen die Einl. ab.

4. Würdigung. Die Summe des ausgebreiteten Materials und die textkritische Sichtung, Ordnung und Einteilung dieser ungeheuer großen Fülle von Textdaten verdient uneingeschränkte Bewunderung. Die mit Ex vollendete Ausgabe der LXX des Pentateuch ist ein Meilenstein in der Geschichte der Textkritik der LXX. W. ist ein großes Werk gelungen, das er genau, Spekulationen abhold und mit sicherem Instinkt für den Unterschied zwischen Gewissem, Wahrscheinlichem und Möglichem geschaffen hat. Es übertrifft alle bisherigen Ausgaben durch seinen Reichtum an Daten und durch deren sorgfältige Einordnung in eine Gesamtdarstellung der Textgeschichte. Die oben genannte Textgeschichte begründet im einzelnen auf S. 147–272 eine Fülle von textkritischen Entscheidungen der Ausgabe.

Zum Abschluß möchte ich eine einzelne Textentscheidung W.s erörtern. Es handelt sich um Ex 21,8.

W. wählt die mit MT *Kerî* übereinstimmende Lesart der LXX als ursprünglich: „die er *für sich/ihn* versprach". Zeugen dieser Lesart sind B, ein Teil der origen. LXX (*oII*), *n*, *x*, *y* (ohne 121'), z (ohne 68'); F^a, *b*, *f* (ohne 56*) gehören in leicht variierter Form dazu. Die Lesart mit Negation, die dem *Ketîv* entspricht, ist bezeugt durch F, M^{txt}, einen Teil der origen. LXX (*oI* – 29–82), *d*, *s* (ohne 130mg), *t*, 68' 121' und codices mixti, Aug, Arab, Bo, Syh; ferner durch die Catenen-Familie, 30' und durch M 18 46, aber in leicht variierter Form. A (super ras.), ein Teil der origen. LXX (*O*–15) 126 bieten sowohl „für ihn" als auch die Negation, also eine *lectio conflata*.

W. diskutiert den Fall in seiner Textgeschichte, S. 149f, merkwürdigerweise ohne die *Kerî-Ketîv*-Tradition zu erwähnen, die sich genau mit den beiden Haupt-Lesarten der Texttradition der LXX deckt. So würde es sich nach ihm um eine Neuinterpretation des ursprünglichen LXX-Übersetzers handeln, der die Negation der hebr. Vorlage aus eigener Initiative und um dem Ganzen einen Sinn abzugewinnen, wegließ. Ist eine solche gewaltsame Initiative des Übersetzers bei einem halachischen Text wahrscheinlich? Sie ist noch unwahrscheinlicher angesichts der *Kerî-Ketîv*-Tradition.

Ich gestatte mir die Erwähnung dieses Falles, weil er ein schönes Beispiel für eine textkritische Entscheidung ist, wo die Textkritik von inhaltlichen Fragen abhängt, und wo beide Lesarten eine jüdische Interpretationsentwicklung widerspiegeln, die im MT ihre Spur in der *Kerî*- gegenüber der *Ketîv*-Lesart hinterlassen hat. Hier müßte man daher wahrscheinlich die Lesart ohne Negation in der LXX als Rezension verstehen, die auf der LXX-Seite der Einführung der (sekundären) *Kerî*-Tradition schon im Vorgängertext des MT entspricht. Denn es läßt sich zeigen, daß das *Kerî* in die Geschichte einer Uminterpretation dieser Vorschrift gehört, die dann ihrerseits in einer Rezension des LXX-Textes zur Transformierung der ursprünglichen Negation in ein Personalpronomen führte.[3]

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

[2] Vgl. D. Fraenkel, Die Quellen der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40*; in: Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geburtstages hg. v. D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers, MSU XX, Göttingen 1990, S. 140–186.

[3] Vgl. A. Schenker, Affranchissement d'une esclave selon Ex 27,7–11: Biblica 69, 1988, 547–556 = ders., Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien, OBO 103, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1991, S. 207–216.

Wevers, John William: **Notes on the Greek Text of Exodus**. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1990. XXVII, 678 S. (SBL. Septuagint and Cognate Studies Series, Bd 30), kt.

In der Einführung (I–XXVII) umreißt Wevers Zweck und Adressaten dieser „Anmerkungen". Sie stellen einen philologischen Kom-

mentar zum kritischen Text dar, den er erstellt hat. Sie richten sich weniger an LXX-Spezialisten als an alle, die sich ernsthaft für die Tora interessieren und dankbar sind für einen Schlüssel, der es ihnen erlaubt, die LXX korrekt zu interpretieren.

W. nennt vier Prämissen, die seiner Arbeit an der LXX von Ex zugrundeliegen:

1. Die Übersetzer der LXX hielten ihre Vorlage, die sie ins Griechische übertrugen, für einen kanonischen Text. Sie gingen daher sorgfältig vor und betrachteten ihre Übersetzung selbst als kanonisch, so daß sie im Synagogengottesdienst Verwendung fand.

2. Die Vorlage entsprach im wesentlichen dem Konsonantentext der masoretischen Bibel. Eine andere Vorlage ist erst dann anzunehmen, wenn sich die LXX in keiner andern Weise erklären läßt.

3. Die LXX ist eine sinnvolle Übersetzung. Wenn sie uns rätselhaft erscheint, liegt der Grund dafür nicht in der Unfähigkeit der Übersetzer, sondern in unseren mangelnden Kenntnissen ihrer Sprache und Welt.

4. Die LXX ist die älteste Exegese des Pentateuchs, älter als Targum und Mischna. Als solche ist sie ernst zu nehmen. Jedenfalls ist sie etwas ganz anderes als ein Steinbruch für Korrekturen des MT.

Diese *„Notes"* unterscheiden sich von dem reichen Anmerkungsapparat der *„Bible d'Alexandrie"*, der im Erscheinen begriffenen französischen Übersetzung der LXX (*L'Exode* erschien 1989 bei Le Cerf, Paris). Denn W. erläutert den Text der LXX, wie er von den Übersetzern ursprünglich geschaffen und gewollt wurde, während die französische Übersetzung der Wirkungsgeschichte des LXX-Textes (Philo, Flavius, Josephus, Kirchenväter) breiten Raum gewährt. Die wechselvolle Textgeschichte der LXX ist für W. in diesem Bd nicht der primäre Gegenstand seiner Darstellung.

Vf. setzt für die Lesarten den Apparat seiner kritischen Ausgabe der LXX von Ex voraus, den er aber vereinfacht zitiert. Auf Bibliographie und Sekundärliteratur ist weitgehend verzichtet.

Ein griechisches Wortregister schließt den Bd ab.

Die Anmerkungen sind überaus reichhaltig und von großer Präzision. Es handelt sich um ein Arbeitsinstrument im besten Sinn des Wortes, das die kritische Edition und den Text der LXX von Ex sprachlich und historisch erschließt. Im Unterschied zur französischen Übersetzung basiert dieser philologisch-exegetische Kommentar nicht auf dem von Rahlfs erstellten Text, den Rahlfs selbst als provisorisch ansah, sondern auf dem kritischen Text von W.

Zum Schluß seien noch einige kleine Desiderata genannt, die der Nützlichkeit dieses großen Werkes in keiner Weise Abbruch tun, sondern zeigen mögen, was zu dieser Nützlichkeit noch weiter beitragen könnte. Die Option, völlig auf Sekundärliteratur zu verzichten, ist verständlich, aber vielleicht zu starr. Denn es gibt Stellen, wo der Kommentar ohne Hinweis auf Monographien sibyllinisch wird, z. B. zur Zahl 75 der Israelsöhne in Ex 1,5, wo Barthélemy das *tiqqûn* in MT nachgewiesen hat, oder die verschiedenen Reihenfolgen der Gebote auf der 2. Tafel des Dekalogs, die die interessante Frage einer Divergenz innerhalb von Gottes Wort selbst in Ex und Dtn aufwerfen, für die m. E. eine Erörterung sinnvoll wäre; den Unterschied in der Bezeichnung von Sklavinnen (*doulê oiketis*) in Ex 21,7 würde man gern erklärt haben, da er offenbar für das Verständnis des Gesetzes von Bedeutung ist. M. a. W. ist die Grenze zwischen philologischer und sachlicher Erklärung an einigen Stellen zu eng gezogen. Auf S. xii ist ein *l-šwbr* in *l-šbrw* zu korrigieren.

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Dunderberg, Ismo: **Johannes und die Synoptiker.** Studien zu Joh 1–9. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 228 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum 69), kart. FIM 140,00

Ismo Dunderberg hat sich in seiner von Jürgen Becker angeregten und von Lars Aejmelaeus und Heikki Räisänen begleiteten Diss. mit dem Verhältnis des Joh zu den Synoptikern beschäftigt. Mit diesem Problem verbinden sich Fragen nach der Entstehung des Joh, den Quellen und der Weise der Benutzung dieser sowie die Frage nach der Geschichte der joh Gemeinden (Isolation oder Verkirchlichungsprozeß der joh Gruppe). D. verbindet bei seiner Untersuchung die Frage nach dem syn Einfluß auf das Joh mit literar- und redaktionskritischen Fragen der Johannesexegese; er versucht, den syn Einfluß auf bestimmte Entstehungsstufen des Joh nachzuweisen.

Den Einzelanalysen geht eine Einleitung voraus (12–36), die zunächst einen problemorientierten Überblick über die vier Grundmodelle der Frage nach dem Einfluß der Syn auf das Joh (12–23) gibt und offene Fragen/Probleme nennt:

– Einfache Abhängigkeitshypothese: die Unterschiede zu den Syn und die Gründe hierfür stellen ein Problem für dieses Modell dar; unklar bleibe auch die Frage nach der Kenntnis der Syn bei den Lesern des Joh (13–18).

– Einfluß der Syn auf die Quellen des Joh: bei diesem Modell werde mündlicher und/oder schriftlicher Einfluß der Syn auf vorjoh Traditionen angenommen (18f).

– Einfluß der Syn auf die Redaktion des Joh: mit dieser Theorie verbindet sich häufig die Verkirchlichungshypothese; selten würden Einzeluntersuchungen zur Weise des syn Einflusses auf Joh vorgenommen, die Unterschiede würden zuwenig wahrgenommen (20f); diesen Desideraten ist D. in seiner Studie nachgegangen.

– Unabhängigkeitshypothese: gemeinsame mündliche/schriftliche Quellen werden als Erklärung der Gemeinsamkeiten zwischen Joh und Syn angeführt; diese Hypothese hat in der Forschung zu literarkritischen Hypothesen und der Annahme mündlicher Überlieferungen des Joh geführt (21–23).

Auf einen ausführlichen Forschungsbericht kann D. zu Recht mit Verweis auf Arbeiten von Blinzler, Neirynck und Smith verzichten. Er stellt in diesem Teil eine Tendenz zum ersten Grundmodell in der Forschung fest.

In einem zweiten Schritt (23–30) fügt D. methodische Überlegungen zum Vergleich zwischen Joh und den Syn an. Aus seinem Forschungsüberblick und den dort diskutierten Problemen und offenen Fragen zum Verhältnis zwischen Joh und den Syn gewinnt D. Kriterien für seine vergleichenden Analysen:

– Ein literarisches Verhältnis könne nur bei auffallenden Gemeinsamkeiten (Priorität der qualitativen Bewertung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede vor quantitativen Auflistungen [23f] bzgl. derselben Wendungen und/oder Erzählabfolgen im Joh und den Syn) angenommen werden.

– Übereinstimmungen mit Redewendungen/Vokabular und allgemeine Topoi können zufällig sein (30).

– Einbeziehung synoptischer Redaktionskritik in die Frage: Spuren syn Redaktion im Joh ließen auf ein literarisches Verhältnis schließen.

– Abfolge von Einzelheiten und Erzählbrüchen/Anomalien im Joh können als Indiz für eine literarische Beziehung zu den Syn gelten (28f.30).

– Einordnung der Ergebnisse in die joh Redaktionsgeschichte (30) müßte vorgenommen werden.

– Mündliche Tradition wird nicht ausgeschlossen, doch könne diese nicht schlüssig bewiesen werden (24).

D. diskutiert gemäß seinem Anliegen (30–35), den Einfluß der Syn auf das Joh in die Redaktionsgeschichte einzuordnen, in aller Kürze (30–35) das Problem der joh Redaktionsgeschichte.

Dabei argumentiert D. ohne nähere Prüfung der Argumente hauptsächlich gegen die Einheitlichkeitshypothese und legt seine Quellenhypothese dar: er unterscheidet von einer bereits joh gefärbten Grundschicht eine joh Redaktion/Bearbeitungsschicht (bei den Einzelanalysen läßt er allerdings erkennen, daß er nicht von zwei [35], sondern von mehreren Stufen der Bearbeitung ausgeht, ohne diese genauer zu unterscheiden, vgl. z. B. 48f.81.102f.105f u. a.). Joh 21 und 15–17 dienen ihm dabei als Kriterien zur Unterscheidung der beiden Schichten. „Joh Verfasser" kann bei D. sowohl den Vf. der Grundschrift (die „ungefähr deckungsgleich mit der Schicht" [35] des Evangelisten sei) als auch den Redaktor bezeichnen.

In einem dritten einleitenden Punkt stellt D. den Gegenstand seiner Untersuchungen näher dar. Er beschränkt sich bei seiner Frage auf eine Analyse der synoptischen Parallelen zum Erzählstoff in Joh 1–9 (1,19–51; 4,43–54; 5,1–18; 7,19–24; 6,1–25.60–72; 9,1–41). Er begründet die Auswahl dieser Abschnitte mit dem Umfang des Materials und der Absicht, die Frage nach einer eventuellen direkten Abhängigkeit der Semeiaquelle von den Synoptikern zu stellen.

Die Einzelanalysen gehen jeweils von literarkritischen Überlegungen hinsichtlich der Kohärenz der Erzählwelt aus, um anschließend die redaktionellen Schichten des Joh zu rekonstruieren. Vor dem eigentlichen Vergleich mit den Syn werden jeweils innersynoptische Analysen vorgenommen (gemäß dem Anliegen, syn Redaktionskritik einzubeziehen). Die Einzelanalysen enden jeweils mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse.

Der Gesamtertrag der Studie wird am Ende der Arbeit festgehalten (189–192). Ein Literaturverzeichnis (193–213), ein Abstract (214) sowie ein Stellen- und Personenregister (215–225) beschließen die Arbeit.

Im einzelnen analysiert D. die folgenden Erzähltexte, deren Ergebnisse hier kurz zusammengefaßt werden:

Joh 1,19–51 (Johannes der Täufer und die ersten Jünger) (37–71): Nach der literarkritischen Analyse weist D. V. 19.21c–23.28–31.35–40.44–50 der joh Grundschrift zu, die durch V. 20–21ab.24–27.32–34.41–43.51 von der joh Redaktion erweitert worden sei. Inhaltliche Gemeinsamkeiten mit allen drei Syn stellt D. v. a. bei der joh

Redaktion fest; bei der Anordnung des Stoffes habe sich der Redaktor eher nach der Grundschrift als nach den Syn orientiert.

Joh 4,43–54 (Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten) (74–97): D. weist V. 44–45a.48f einer gemeinsamen späteren Bearbeitungsschicht zu. Zwei Vorlagen (V. 43.45 und 46–54) hätten dem Vf. von 4,44–45a.48f vorgelegen. Aus dem Vergleich mit Mt 8,5–13 par. und Mk 1,29–31 parr. schließt D. mt Einfluß. Ein weiterer Vergleich mit Mk 7,24–30 par. schließt mit negativem Ergebnis. Insgesamt kommt D. hier zu dem Schluß, daß für Joh 4,(44.)52 der Einfluß mt Redaktion anzunehmen ist, die Abhängigkeit mit Lk jedoch nicht eindeutig zu belegen sei.

Joh 5,1–18; 7,19–24 (Die Heilung eines Lahmen) (100–124): Joh 5,1–18 hat nach D. eine komplizierte Enstehungsgeschichte; die einfache Wundergeschichte V. 2–9c wurde um V. 6b.7 erweitert. V. 9d–16 sei eine zweite Erweiterung (diese sei uneinheitlich, erweitert um V. 13–15a), die früher als V. 6b.7 eingefügt worden sein könne. V. 17f schließlich sei als Anhang an V. 16 nachträglich eingeschoben und einer früheren Bearbeitungsschicht zuzuordnen. Unklar bleibt, für welche Reihenfolge der Bearbeitungsschichten D. plädiert. – D. analysiert in diesem Kontext auch den Rückverweis auf diese Wundergeschichte in 7,19–24, den er als im jetzigen Kontext für deplaziert erachtet; eine Umstellungshypothese als Lösung lehnt er aber ab, faßt statt dessen V. 19–24 als sekundären Einschub gegenüber V. 14–18.25–29 auf. Aus dem Vergleich mit Mk 2,1–12 parr. folgert D. eher zufällige Berührungen mit Mt und Lk, die Gemeinsamkeiten zwischen Mk 2,9.11 und Joh 5,8 erklärt er mit einer beiden gemeinsamen Tradition. Der Vergleich wird dann auf die syn Sabbatheilungen (Mk 3,1–6; Mt 12,9–14; Lk 6,6–11; 13,10–17; 14,1–6) ausgeweitet. Das Gesamtergebnis ist eher negativ, da eindeutige Indizien für die Verwendung der Syn nicht aufzuweisen seien.

6,1–25.60–71 (Das Speisungswunder, der Seewandel und das Bekenntnis des Petrus) (126–174): Für Joh 6,1–15 nimmt D. nur eine Bearbeitungsphase an, die die verschiedenen Teile miteinander verbunden habe; Verbindungen mit Joh 21 ließen auf die umfassende Redaktionsphase des Joh schließen. Aus dem umfangreichen syn Vergleichsmaterial schließt D. inhaltliche Treue des joh Verfassers zu den Syn (Akoluthie der Speisung und des Seewandels hat Ähnlichkeit mit mk Redaktion; mt und mk Redaktion ist bei der Komposition zu erkennen) und zugleich große Unabhängigkeit (neue theologische Akzentsetzung; es gehe ihm nicht um einen Verkirchlichungsprozeß seines Evangeliums, sondern um Antworten auf die Bedürfnisse in der Gemeinde). Konkurrenz oder Polemik gegen die Syn seien aus den Gemeinsamkeiten nicht zu schließen.

9,1–41 (Die Blindenheilung) (176–188): D. begrenzt seine Untersuchung auf V. 1–12.40f. Dabei weist er V. 8–12 einem späteren redaktionellen Prozeß zu; V. 40f seien ein späterer Anhang zu V. 35–37.39bcd. Der Vergleich mit den Syn (Speichelheilungen Mk 7,31–37; 8,22–26; Heilung des Bartimäus Mk 10,46–52 parr.) ließ eine Gemeinsamkeit (παράγων) erkennen, die D. nicht als Abhängigkeit von den Syn bewertet. Die literarkritischen Probleme in Joh 9,40f versucht er abschließend mit einem Blick auf Mt 15,12.14a (Motiv der Blindheit und Pharisäer verbunden) durch Umdeutung der mt Metapher zu erklären. Das Ergebnis des Vergleichs mit den Syn wird für Joh 9 von D. abschließend als negativ bewertet.

Hinsichtlich seiner Fragestellung nach der Zuordnung der Syn zu einer redaktionellen Schicht des Joh vertritt D. die These von einer besonderen Nähe der Syn zur Bearbeitungsschicht des Joh; für die Grundschrift des Joh nimmt er aufgrund mangelnder Beweise keine literarische Verwandtschaft mit den Syn an, da Hinweise auf redaktionelle Ebenen der Syn fehlten (D. stützt mit seiner Arbeit das o. g. dritte Grundmodell). Die Gründe für die Abhängigkeit der joh Redaktion von den Syn sind nach D. in der polemischen und apologetischen Zielsetzung sowie in der Auseinandersetzung mit ihnen zu sehen.

D. kommt in seiner Studie insgesamt zu dem Ergebnis, daß deutlich syn Parallelen in Joh 1,24–27.32–34; 4,46–54; 6,1–25.60–71 zu finden seien; für die joh Redaktion in 5,13–15a; 9,40f schließt D. syn Einfluß nicht aus, kann ihn aber nicht sicher beweisen.

Die Semeiaquellenhypothese stellt er aufgrund seiner Analyse von Joh 4,46–54; 6 in Frage; beide Abschnitte gingen nicht auf vorjoh Tradition zurück, doch vermutet er eine der jeweiligen Grundschrift zugrundeliegende Quelle.

D. schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis, daß die Redaktion des Joh sehr frei mit den Syn umgehe und man daher nicht auf die Absicht der Verkirchlichung des Joh mit Hilfe der Syn schließen könne. Das Verhältnis zwischen Joh und den Syn bezeichnet er als literarisch; die Syn hätten als literarische Werke dem Vf. (nicht den Adressaten) der joh Bearbeitung zur Verfügung gestanden, eine Benutzung in Form von wörtlichen Zitaten oder negativ abgrenzenden Bewertungen der Syn als Quellen des Lebens Jesu sei aber nicht nachzuweisen.

Mißverständlich ist in diesem Kontext die Formulierung (192): „An keiner Stelle des Joh werden die Synoptiker als *Texte* berücksichtigt."

Abschließend seien einige weiterführende kritische Bemerkungen zur Problematik aufgezeigt:

D. hat sich mit einem in der Forschung schwierigen und umstrittenen Problem beschäftigt. Er bemüht sich zurecht um notwendige Einzelanalysen und um sachgerechte Kriterien des Vergleichs zwischen Joh und den Syn. Deutlich ist das Anliegen zu erkennen, syn Einfluß nicht hypothetisch durch mündliche Traditionen zu erklären, sondern literarische Beziehungen aufzuzeigen. Die Arbeit D.s bleibt aber in ihrem Grundanliegen, syn Redaktion in die Redaktionsgeschichte des Joh einordnen zu wollen, hypothetisch und angreifbar. Unklar bleibt an manchen Stellen die Schichtenzuweisung bei der literarkritischen Analyse des Joh (siehe insbesondere die Argumentation S. 105f). Wünschenswert wäre es gewesen, das Problem der joh Literarkritik/Redaktionsgeschichte genauer in den Blick zu nehmen; unter diesem Aspekt findet sich fast ausschließlich eine kritische Distanzierung von Positionen, die die Einheitlichkeit des Joh annehmen. Die von D. vertretene Schichtenscheidung im Joh wird nur kurz (33–35) vorgestellt. Eine literarkritische Untersuchung ist bei der behandelten Fragestellung unerläßlich; es wäre wünschenswert, wenn bei der Behandlung dieser Frage zukünftig eine gründliche Einbeziehung und Auseinandersetzung mit der von E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg vorgelegten Studie (Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums [NTOA 17], Freiburg/Göttingen 1991) vorgenommen werden würde.

Bochum Beate Kowalski

Zeller, Dieter: **Charis bei Philon und Paulus.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 215 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 142), kart. DM 39,80

In der exegetischen Richtung, die man oft die Bultmannschule nennt, wird nicht selten behauptet, daß der paulinische Begriff „die Gnade Gottes" nicht die „gütige Gesinnung Gottes" meine. Nach Conzelmann spräche Paulus nicht vom „gnädigen Gott", sondern von „der Gnade, die im Kreuz Christi verwirklicht ist." (ThWNT IX 384). Mit Hinweis auf Röm 3,25 stellt jedoch Z. in seiner Studie fest, daß man bei Paulus einen Unterschied zwischen einerseits dem Erlösungswerk und andererseits der Gnade als *göttlichem Verhalten* sehen kann (155–157). Es zeigt sich, daß Paulus in dem letzten Punkte mit dem jüdischen Gelehrten und Theologen seiner Zeit, Philon von Alexandria, übereinstimmt. Nach diesem hat Gott die Welt ausschließlich aus seiner Güte und Gnade geschaffen (Legum Allegoriae III 78 u. ö.), eine Vorstellung, die schon ab Platon in der griechischen Philosophie zu finden ist (35–43). Diese „stoisch-philonische" (199) Betonung der gerade *in der Schöpfung sich manifestierenden göttlichen Gnade* kommt indes bei Paulus zu kurz, der den Begriff für das Christusgeschehen beinahe völlig monopolisiert (147–149).

Das Buch von Z. weist nach, wie Paulus auch in vieler anderer Hinsicht die Sprache und Vorstellungswelt von Philon teilt, obwohl er seine eigenen Akzente im Verhältnis zur hellenistisch-jüdischen Tradition (er kennt kaum den Alexandriner) setzt. Beide Autoren sehen den Menschen als Sünder und als von Gott erlösungsbedürftig. Es ist die göttliche Gnade, die in beiden Fällen den Sünder rettet. Durch die Gnade wird auch das sittliche Leben eines Juden bzw. eines Christen ermöglicht. Sowohl für Philon als auch für Paulus ist der an Gott gerichtete Dank die angemessene menschliche Reaktion. Sogar das Thema „Israel" ist beiden Theologen innerhalb einer Gnadentheologie gemeinsam.

Wenn man aber die Unterschiede betrachtet, fällt zunächst besonders auf, daß Paulus mit einem radikaleren Sündenbegriff als Philon operiert. Obwohl Philon an der Sündhaftigkeit des Menschen festhält, kann er auch mit einer vorgängigen sittlichen Disposition rechnen, z. B. demütiger Reue, was eine positive Antwort auf die Ansprüche Gottes bedeutet (57–63, 81, 169). Gewiß dominieren bei Philon die Aussagen, wonach der Weg des einzelnen zur Vollkommenheit von Anfang bis zum Ende das Werk Gottes ist (65–110). Aber die paulinische Formulierung, daß Gott „den Gottlosen gerecht spricht" (Röm 4,5), wäre für Philon unmöglich, weil bei ihm mit der Gnade Gottes „immer menschliche Tugend", und sei es nur Demut, korrespondiert (154).

Zweitens kann Paulus das mosaische Gesetz als eine tötende Macht sehen (Röm 7,7–12), was dem Denken Philons sowie dem des ganzen Judentums völlig entgegenläuft (159–162). Für das Judentum, auch für Philon, ist das Gesetz das beste Mittel, das Böse im Menschen niederzuzwingen, ein Aspekt, der vielleicht etwas stärker im Philonteil des Buches hätte betont werden können.

Für Paulus hängt Gerechtigkeit nicht an den Gesetzeswerken, sondern einzig am Glauben, was an Abraham exemplifiziert wird (Röm 4) (164–167, 198).

Die Disposition des Buches ist vorbildlich klar und abgewogen.

Nach einer Übersicht des Wortes *charis* in der griechischen Antike und beim griechisch-sprechenden Judentum (I) folgen drei Hauptabschnitte Philon (II), das NT vor Paulus (III) und Paulus (IV). Am Ende wird eine Zusammenschau versucht.

Es sei hervorgehoben, daß der Vf. im Paulusteil oft die Beziehungen zu Philon markiert und diskutiert.

Ein paar Fragezeichen im Marginal:

Der Vf. polemisiert gegen Völker u. a. (84), welche behaupten, daß die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob Stadien der inneren Entwicklung des Menschen symbolisch darstellen. Trotzdem spricht der Vf. selbst vom „Übergang" vom Sich-Abmühen (Jakob) zur Mühelosigkeit (Isaak) auf S. 96. Weiter schreibt der Vf. auf S. 166: „Daß aber bei Paulus nur der auf Gnade angewiesene Glaube in Frage kommt, ist dadurch bedingt, daß Gott das Heil in *charis* wirkt (vgl. Röm 3,24f), in Tod und Auferweckung Jesu." Hier scheint der Vf. sich in der Weise der Bultmannschule zu äußern, was wohl gegen seine Intention streitet.

Das Buch von Z. zeigt, wie wissenschaftlich fruchtbar die Arbeit mit Philontexten für die ntl Exegese sein kann. Wenn Conzelmann den Begriff *charis* als den zentralen Begriff bei Paulus sieht, „der am klarsten sein Verständnis des Heilsgeschehens ausdrückt", hat jetzt Z. demonstriert, wie stark dieser Begriff auch den Heidenapostel mit dem Judentum seiner Zeit verbindet.

Åbo Karl-Gustav Sandelin

Barton, Peter F.: **Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa.** Bd 1: Frühes Christentum. Bd 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm. – Wien: Böhlau 1992. 358 S. / 400 S. (Studi e testi III, 1/2), kart. DM 98,00 je Bd

Der Wiener evangelische Kirchenhistoriker legt hier eine neue Fassung seines 1975 in Wien erschienenen Werkes „Frühzeit des Christentums bis 788" vor. Der Vf. wählt den einigermaßen komplizierten Titel, weil er, aus der bemerkenswerten evangelischen Tradition des Donauraums kommend, zunächst persönlich von einem weiteren Österreichbegriff ausgeht, dessen er sich als Historiker eigentlich nicht zu schämen brauchte.

Außerdem würde ihm jeder Fachmann zugestehen, daß man natürlich keine vernünftige Geschichte Österreichs nach 1918 schreiben kann, ohne die Interdependenzen der alten Erb- und Kronländer mitzubedenken. Auch weiß jeder Kirchenhistoriker, daß man das frühe Christentum der altbairischen Metropolie Salzburg nicht ohne Altbaiern (Rhätien), den mährischen Raum, Pannonien, Sirmium und Aquileia adäquat behandeln kann. Die berechtigte Absicht des Vf.s wäre nach Zugrundelegung einer dynamischen Geographie mit dem bei bairischen Forschern üblichen Begriff „Donauraum" abzudecken gewesen. Auch der Furcht vor „großösterreichischer" Mißdeutung hätte der Vf. nicht nachzugeben brauchen.

Er will keine Kirchen-, sondern „Christentumsgeschichte" schreiben, weil ihm die Spaltungen und Diskontinuitäten in der frühen Christenheit kennzeichnender erscheinen als die Kontinuitäten und schließlich auch die immer wieder neu gewonnene Kircheneinheit. Dem Vf. ist zu danken, daß er diese subjektive Wertung gleich einleitend deklariert. Nur für einen Katholiken mag sich das etwas anders darstellen:

Wenn etwa auf dem Hemmaberg in Südkärnten zwei fast völlig gleiche Gemeindekirchen nebeneinander ausgegraben wurden und die eine der beiden Kirchen mit der Vernichtung der Ostgoten nachgewiesenermaßen nicht mehr gottesdienstlich benutzt wurde (Franz Glaser), so zeigt das, daß die Arianer verschwanden, die römischen Katholiken aber erst durch den Karantanensturm auf ein Jh. ausgelöscht wurden. Es gibt also auch eine Kirchenkontinuität über Schismen, Häresien und Repaganisierung hinweg.

Der Vf. erhebt den Anspruch, ein in seiner Art neues Werk der frühen Kirchengeschichte Österreichs geschaffen zu haben. Sofern das bei einer Gesamtdarstellung in Handbuchform möglich ist, wird man dem Vf. wohl im allgemeinen beipflichten können.

In den Abschnitten über die römischen Provinzen Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien (Bd 1, 11–53) konzentriert sich der Vf. auf eine umfassende Diskussion der „Anspruchslegenden". Das ist insgesamt aufschlußreich.

Venedig bringt es nach B. durch die Markuslegende zum Patriarchat. Im ufernorischen Lauriacum bei Enns soll nun außer Markus auch Lukas gepredigt haben. Die nicht erfüllten „Ansprüche" von Passau sind bekannt. Aber müßte das Beispiel nicht zur Vorsicht mahnen, was die tatsächliche Effektivität solcher Legenden betrifft? Waren sie nicht auch „Legitimationslegenden" für eine gültige Rechtslage, die von anderen streitig gemacht wurde?

Das Kap. über die Religionsgeschichte des Raumes ist fast von verwirrender Fülle. Der Vf. stellt vornehmerweise nur die Frage, ob etwa in der Kärntner Volksfrömmigkeit bei der „interpretatio Christiana" der Kirche die tatsächliche Überwindung der Vielgötterei durch den Heiligenkult gelungen sei. Das wird nicht der Historiker, sondern nur der individuelle Seelsorger überprüfen können. Nur bin ich mir ziemlich sicher, daß es in Österreich keinen maßgeblichen Katholiken gibt, der glaubt, daß die Mariazeller Madonna besser hilft als die „Roggendorfer" (62). Hier ist B. in aktualisierende Polemik abgeglitten, die er eigentlich ob seiner historischen Erudition nicht nötig hätte.

Das 4. Kap. (106–143) über die Diokletianische Christenverfolgung schildert sehr weitläufig den allgemeinen Verfassungswandel. Dabei mag sich die Frage stellen, ob es dem Vf. immer gelungen ist, sein reiches Wissen um des roten Fadens willen zurückzustellen.

Seine stupende Belesenheit wird ihm dann gelegentlich zur Falle, wenn er es nicht unterlassen kann, etwa einem frommen Afra-Verehrer des 19. Jh.s nachzuweisen, daß die Heilige ursprünglich doch eine Prostituierte war (118). B. müßte S. 119f klarer machen, daß nur nach seiner – allerdings möglichen – Interpretation Maximilian vom Pongau in Wirklichkeit ein diokletianischer Märtyrer war.

Für das Verständnis des hl. Florian (125ff) hätte eine etwas bescheidenere Umfeldstudie auch gereicht. Bei der eingehenden Analyse von Dichtung und Wahrheit über den Lorcher Märtyrer fällt auf, daß B. die archäologischen Belege nur in Abbildungen wiedergibt. Aus der späten Legende den Schluß auf ein archaisches Christentum der Randprovinzen (freiwilliges Martyrium) zu ziehen (131), würde ich als Hypothese diskutabel finden, nur hätte ich sie gern als solche deutlicher deklariert.

Der altchristliche Streit um die Gottheit Christi wird in aller Breite dargestellt (144–182), nur um zu erklären, warum die Ostgermanen als „Homoier" in die Kirchengeschichte eingegangen sind. In der Beurteilung des gotischen Christentums folgt B. eher der gemäßigten Interpretation von K. D. Schmidt, bei der sich die sog. „Germanisierung" des Christentums fast nur mehr auf die Entstehung der Eigenkirchen reduziert. B. vertritt eine umfassende Gotenmission bis hin zu den Sachsen.

Was die Sachsen damals mit dem Christentum überhaupt zu tun hatten, bleibt in der Kürze ungesagt. Das Problem besteht darin, wie die gotische Kirchensprache ins Altinselsächsische und damit ins heutige Englisch gelangte (z. B. *church, kirk* statt *ecclesia*). Ich halte hier die Theorie britischer Forscher, die auf arianische, ostgermanische Hilfsvölker (z. B. Rugier) bei der Eroberung Britanniens im 5. Jh. hingewiesen haben, für überzeugender.

In beiden Bden scheinen mir die Kap. „Bodenfunde" (Bd 1: 248–298; Bd 2: 128–182) besonders hilfreich zu sein. Mir ist kein Handbuch der Kirchengeschichte bekannt, in dem so großzügig und liebevoll Kirchengrundrisse, Archäologenmodelle, Ausgrabungsphotographien und Artefaktreproduktionen geboten werden. Ja, gelegentlich überläßt der Vf. die Interpretation dieser archäologischen Dokumentationen sogar dem Leser (vgl. Hemmaberg, 185–190).

Die Gotengemeindenthese von Franz Glaser hätte gut in das konfessionsgeschichtliche Interesse des Vf.s gepaßt. Andererseits ist an dieser Arbeit sympathisch, daß trotz eindeutiger konfessioneller Standpunkte im Zweifelsfall nicht reformatorische „assertiones" aufgestellt, sondern Fragen artikuliert werden. Bisweilen sind diese Fragen aber doch auch Antworten:

B. fragt, warum das alte afrikanische Christentum so spurlos verschwunden ist (Bd 2, 302). Er kann wie auch H. v. Campenhausen und andere dazu keine letzte Antwort geben. Aber er hätte gern das „*compelle intrare*" des hl. Augustin verantwortlich gemacht. Daß die konfessionelle, ethnische und soziale Zerrissenheit den leichten Sieg des Islam erklärt, darüber dürfte Einigkeit bestehen. Das Problem ist nur das totale Verschwinden einer einzigartigen christlichen Tradition, wie wir sie heute in der Türkei beobachten. Es wäre nicht sehr einsichtig, für solche Entwicklungen einen Mann mit seiner möglichen Fehleinschätzung der Dinge verantwortlich zu machen. Außerdem waren die Circumcellionen ja nicht nur ein konfessionelles Problem. Dafür müßten Balkanspezialisten doch Verständnis aufbringen.

Im Bd 2 („Von der Gotennot zum Slovenensturm") wird auch das packende historische Umfeld gelegentlich zum eigentlichen Thema der Arbeit. Teilweise kennt man dieses Material über die sog. Völkerwanderung schon aus der Allgemeingeschichte (z. B. von Herwig Wolfram u. a.), aber B. schreibt auf alle Fälle gut lesbar. Zwischendurch wird dem theologisch Interessierten plötzlich klar, welche missionarischen Chancen etwa bei den Hunnen gegeben waren, wenn der Vf. so nebenher erzählt, daß die arianischen Hilfsvölker der Hunnen zeitweise mehr als die Hälfte der Gesamtmasse ausmachten (75–106). Das Kap. über den hl. Severin (107–139) ist

lesenswert. Der Vf. sieht im Severinischen Christentum sein evangelisches Ideal verwirklicht. Den von Eugippius geschilderten „Synkretismus" der Christengemeinde von Kuchl bei Salzburg nimmt er m. E. zu ernst.

Der Vf. beweist mit diesen beiden Bden, wie nützlich es ist, „Kirchengeschichte des Donauraums" zu machen, falls der, der sie betreibt, die komparatistischen Fähigkeiten, die sprachlichen, kulturellen und familiären Voraussetzungen mitbringt und vor allem das methodisch delikate Geschäft der Verbindung von Allgemeinhistorie und Landesgeschichte versteht. Man merkt den Bden an, daß sie teilweise aus Detailstudien zusammengestellt wurden, von denen sich zu verabschieden dem Vf. offensichtlich nicht leicht fiel. Angesichts seines staunenswerten Fleißes könnte sich der Leser vorstellen, daß eine gestraffte einbändige Kurzfassung des ganzen dem angestrebten Ziel künftig dienlich sein könnte.

Die konfessionelle Ausrichtung des Werkes stört den Leser überhaupt nicht, weil der Vf. seine Überzeugung nicht kaschiert. Ja, es ist sogar reizvoll zu sehen, wie sich Fragestellungen, Denkkategorien und auch Vorurteile durch die Jh.e fortpflanzen, auch wenn man sie als Katholik nicht in allem teilen kann. Ich bin überzeugt, daß diese Art zu schreiben auch der Ökumene dienlicher ist als eine charakterschwache Anbiederung.

Salzburg Gerhard B. Winkler

Clemens von Rom: Epistola ad Corinthios / Brief an die Korinther (griechisch, lateinisch, deutsch). Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 276 S. (Fontes Christiani, Bd 15), kart. DM 44,00

Das Interesse an den Schriften der sog. „Apostolischen Väter" ist in letzter Zeit deutlich gewachsen. Dafür spricht schon die Tatsache, daß in die Reihe „Fontes Christiani" neben der Didache nun auch das Schreiben der römischen an die korinthische Kirche, der sog. Erste Clemensbrief, aufgenommen wurde, was – folgt man den früheren Übersichten über den Editionsplan der Reihe – offenbar nicht von Anfang an geplant gewesen war. 1 Clem ist nicht nur die vermutlich älteste christliche Schrift außerhalb des NT, sondern es handelt sich inhaltlich um ein in kirchengeschichtlicher, kirchenrechtlicher und auch liturgiegeschichtlicher Hinsicht einzigartiges Dokument. Die von dem Bochumer Neutestamentler (!) G. Schneider besorgte Ausgabe folgt im griechischen Text und dem damit verbundenen textkritischen Apparat der 1956 erstmals erschienenen und seitdem oft wieder aufgelegten Ausgabe von J. A. Fischer und bietet parallel dazu den lateinischen Text nach der 1941 erschienenen Edition von Th. Schaefer. Die deutsche Übersetzung wurde von Sch. neu angefertigt.

Der Bd beginnt mit einer ausführlichen Einleitung (7–61), in der die üblichen „Einleitungsfragen" erörtert werden, wobei die Abschnitte „Verwendung von Quellen" (20–34) und „Theologische Bedeutung" (34–56) besonderes Gewicht haben.

Sch. unterstützt die Annahme, daß der „Aufruhr" in Korinth, der Anlaß für 1 Clem war, zum Ziel hatte, das Presbyteramt als solches zu beseitigen (8). Die römische Gemeinde beanspruche keinen Vorrang gegenüber der korinthischen (8f.54), aber sie erinnere an allgemein verbindliche Autoritäten und wolle Frieden und Eintracht wiederhergestellt sehen.

Sch. sieht den ganzen Brief nach dem Einleitungsteil (Kap. 1–3) in zwei große Abschnitte gegliedert, nämlich Kap. 4–36 und Kap. 37–61; Kap. 62–65 bilden Zusammenfassung und Schluß. Die Tatsache, daß Sch. für die beiden Hauptabschnitte keine eigenen Überschriften angibt, ist freilich ein Indiz dafür, daß eine wirklich zwingende Begründung für diese Gliederung kaum möglich ist; jedenfalls rechtfertigt die Anrede in 37,1, die in Sch.s Übersetzung („Männer, Brüder! Laßt uns . . .") wuchtiger klingt als im griechischen Original (στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί), keinen tiefen Einschnitt an dieser Stelle. M. R. berücksichtigt Sch. jedoch die mehrfach größere Abschnitte beschließenden Doxologien als Gliederungssignale (10).

In der Frage nach der Briefgattung lehnt Sch. allzu detaillierte Definitionen ab (van Unnik: „beratende Rede", aufgrund von 58,2; Knoch: „Mahnung", aufgrund von 56,2; Lindemann: „Eingabe", aufgrund von 63,2 – zu letzterem differieren Sch.s Aussagen S. 15 einerseits und S. 219 Anm 419 andererseits). Vorbild für Briefe einer Ortsgemeinde an eine andere seien die jüdischen Diasporabriefe (14; nicht ganz klar ist von daher Sch.s Kritik an E. Peterson, 8 Anm 3).

In der Beantwortung der Verfasserfrage bleibt Sch. etwas undeutlich: Aus Irenäus Haer III 3,3 gehe hervor, daß Clemens als dritter Episkopos von Rom für den Brief „verantwortlich zeichnete" (18), was bei Irenäus jedoch nicht gesagt ist; der Satz „Näheres über Clemens von Rom läßt sich aus dem Brief erschließen, während uns sonst keine Nachrichten zur Verfügung stehen" (19), ist insofern zumindest unklar, als 1 Clem über den Vf. ja gar nichts sagt, während Sch.s Feststellung richtig ist, daß sehr wohl das „geistig-kulturelle Milieu erschlossen werden (könne), in dem der Verfasser lebte" (19).

Als Abfassungsdatum vermutet Sch. zunächst allgemein die Jahre 93–97; ohne nähere Diskussion bezieht er dann die in 1,1 erwähnten „Mißgeschicke und Unglücksfälle" auf „die Bedrückung der Christen gegen Ende der Regierung Domitians" (20), und datiert von daher m. E. übergenau den Brief auf Herbst 96/Anfang 97.

Der Abschnitt über die Verwendung von Quellen gibt eine klare Übersicht über den Befund hinsichtlich des AT (einschließlich nicht identifizierbarer Zitate, von denen aber allenfalls 17,6 einer apokryphen Schrift zuzuweisen wäre), der in 13,2 und 46,8 verwendeten Jesus-Worte und des NT (hier folgt Sch. m. R. der Annahme, daß 1 Clem den paulinischen Röm und den 1 Kor gekannt hat und daß er in Kap. 36 vermutlich von Hebr 1 abhängig ist, während Pastoralbriefe, Apg, Jak und 1 Petr lediglich einen ähnlichen Milieuhintergrund aufweisen, 31). Hinsichtlich der Abhängigkeiten von paganen hellenistischen Quellen folgt Sch. den von P. Lampe[1] notierten Beobachtungen (34).

Der Abschnitt „Theologische Bedeutung" ist nach systematischen Gesichtspunkten gegliedert, wobei die Ekklesiologie nicht zu Unrecht voransteht und dann Gotteslehre, Christologie, Schöpfungslehre und Eschatologie sowie Soteriologie jeweils knapp skizziert werden (35–49). Die Einstellung zum römischen Staat sei im ganzen positiv, analog der Haltung der Synagoge (50).

Den „kirchengeschichtlichen Quellenwert" des 1 Clem setzt Sch. vergleichsweise hoch an, wobei seine Annahme, der Briefautor könne Augenzeuge der in Kap. 5.6 geschilderten Ereignisse gewesen sein, aber mit Zurückhaltung aufgenommen werden muß. Nicht ganz widerspruchsfrei ist insbesondere sein Urteil zum Wert des in 5,5–7 gezeichneten Paulusbildes: Einerseits seien die Angaben „nicht ohne Quellen und bloß ‚sekundäre Konstruktion'" (55), andererseits stehen hinter diesem Paulusbild „kaum authentische Einzelinformationen oder schriftliche Quellen" (ebenda) – zwei Aussagen, die ich schlecht zusammenzubringen vermag.

Schließlich stellt Sch. die Textüberlieferung dar (56–61), wobei er die Kriterien für die Textrekonstruktion auf der Grundlage der beiden griechischen Handschriften und der alten Übersetzungen nennt. Die – aufs Ganze gesehen sehr wenigen – Abweichungen der Textausgabe Fischers von derjenigen Bihlmeyers werden S. 60f notiert.

Die deutsche Übersetzung hebt die zahlreichen Bibelzitate durch Anführungszeichen hervor und nennt im fortlaufenden Text die Belegstellen, und zwar unabhängig davon, ob im 1 Clem selbst das Zitat als solches markiert ist („es steht geschrieben" o. ä.) oder nicht. Der Anmerkungsapparat zur Übersetzung gibt Verweise auf Anspielungen oder Parallelen; er enthält ferner knappe philologische und exegetische Bemerkungen und Hinweise auf Sekundärliteratur, die gelegentlich etwas zufällig wirken. Die Übersetzung selbst ist in sprachlicher Hinsicht im nötigen Umfang „wörtlich", ohne etwa im Satzbau streng der griechischen Vorlage zu folgen.

Ich notiere die wenigen Übersetzungsprobleme, die mir aufgefallen sind:

In 5,5 wird die Wendung ‚Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν' übersetzt „Paulus verwies auf den Kampfpreis der Geduld", was kaum einen Sinn gibt, da der Vf. sicher meinte, Paulus habe den Preis erhalten, also „aufgewiesen" (an dieser Stelle hätte man sich zumindest eine Erläuterung gewünscht).

In 9,4 wird die Wendung ‚τὰ εἰσελυόντα ἐν ὁμονοίᾳ ζῶα εἰς τὴν κιβωτόν' übersetzt „die Lebewesen, die einträchtig in die Arche gegangen waren", wozu in einer Anmerkung Hinweise zum Gebrauch von ‚ὁμόνοια' im 1 Clem gegeben werden; hier fragt man sich, warum das in der Tat bedeutsame Substantiv nicht auch im Deutschen verwendet worden ist.

In 12,2 wird im Zusammenhang der Nacherzählung von Jos 2 die Wendung ‚ὅπως συλλημφθέντες ὑπὸ τῶν ἀνατωθῶσιν' übersetzt, der König habe die Kundschafter ergreifen lassen wollen, „um sie dann hinzurichten", was beinahe klingt, als handele es sich um ein ordentliches Gerichtsverfahren.

In 15,2 wird ‚λέγει γάρ που' mit Recht übersetzt „Denn es heißt irgendwo", doch in Anm 85 wird dazu erklärt: „Vielleicht ist hier Gott Subjekt".

In 61,1 übersetzt Sch. die Wendung ‚ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς' mit „Du hast ihnen die Königsherrschaft gegeben", wozu in Anm 402 eine Erläuterung zum Stichwort ‚ἐξουσία' folgt, das in der Übersetzung aber fehlt.

Auf den Textteil (64–223) folgen, wie es der Anlage in der Reihe insgesamt entspricht, ein Abkürzungsverzeichnis (224–230), eine Quellen und Sekundärliteratur nennende Bibliographie (231–249) sowie Konkordanzen (in Auswahl) und Register (250–276).

Der besondere Wert dieser Ausgabe des 1 Clem liegt darin, daß der griechische Text (mit deutscher Übersetzung) und die sonst nur schwer zugängliche alte lateinische Version nebeneinander geboten werden und daß durch die relativ ausführliche Einleitung und die Hinweise im Apparat zur Übersetzung Hilfen für das Verständnis des Briefes geboten werden; auf diese Weise wird den Benutzern der

[1] Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte WUNT II/18, Tübingen 1987, 174–182, der anhand von Textabschnitten wie 1 Clem 20 „die Bildung des Clemens" darzustellen versucht hat.

Ausgabe Mut gemacht, sich speziell mit dieser nicht zuletzt durch ihre Länge nicht selten befremdenden Schrift, von da aus aber vielleicht auch mit anderen christlichen Texten der ersten Hälfte des zweiten Jh.s zu beschäftigen.

Bethel Andreas Lindemann

Kah, Marianne: **„Die Welt der Römer mit der Seele suchend . . ."** Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana'. – Bonn: Borengässer 1990. XX, 369 S. (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 3) geb. DM 68,00

Das vorliegende Buch von Marianne Kah ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die durch Karl Suso Frank betreut und von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommen wurde. Der Titel läßt bereits erahnen, welche These die Arbeit der Freiburger Theologin zu vertreten sucht. Die Vf.in will uns Prudentius (abgekürzt Prud.) vorstellen, indem sie das Bild einer gespaltenen Persönlichkeit zeichnet. Der Konstruktion von K. zufolge erhebt Prud. nur scheinbar die Inhalte des christlichen Glaubens zur zentralen Thematik seines Werks, im Innersten seines Herzens aber hängt er immer noch vorchristlich-heidnischen Vorstellungen an und trauert den Bildungsgütern des alten Rom nach.

So lesen wir auf S. 97f, daß Prud. mit seinem Werk „urrömischen Zielen" diene und die Bibel als „Alibi für die (. . .) Übernahme heidnischer Gedanken und Praktiken in die religiöse Poesie" mißbrauche; seine Dichtung bewirke, daß man sich als Christ fühlen könne und „weiterhin bequem der römischen Vorstellungswelt verhaftet" bleibe (341); K. wirft dem Dichter vor, er verkünde „die völlige Identität" von *homo Romanus* und *homo Christianus* und propagiere diese „bis zur Grenze der Geschmacklosigkeit" (363). Versuche der Forschung, jenes Spannungsverhältnis zwischen Antike und frühem Christentum unter dem Gesichtspunkt christlicher ‚Nutzung', d. h. der Verwandlung und völligen Neuorientierung heidnischer Kultur zu begreifen, werden von der Vf.in als „glorifizierende Aussagen" disqualifiziert und als einseitige Parteinahme im Sinne des taciteischen *studium* abgewertet (VII).

K. bemüht sich, ihre Hypothese in einem Streifzug durch das gesamte prudentianische Werk zu erhärten, wobei sie ihre Abhandlung in drei umfangreiche Abschnitte gegliedert hat:

(1) Prud.' Stellung zu Sprache, Rhetorik und Poesie; (2) Politische Religiosität und Romideologie des Prud.; (3) Spiritualität des Prud.

Im ersten Teil soll demonstriert werden, daß Prud. trotz seiner Abkehr von der traditionellen Rhetorik, wie er sie etwa in der Praefatio (V. 9) vollzieht, alle Mittel der Redekunst aufgeboten hat (53).

Die Vf.in hält es für nötig, immer wieder vorzuführen, wie reichlich der Dichter Anapher, Alliteration etc. eingesetzt hat (40 Anm. 197; 49 Anm. 228; 51 Anm. 241; 62 Anm. 281 u. ö.). – Wollte man aber Prud. aus der Anwendung des rhetorischen Instrumentariums einen Vorwurf machen, so müßte man die übrigen christlichen Autoren in diese Anschuldigung einbeziehen. Die Lösung des Scheinproblems liegt hier wie so oft im Prinzip der Nutzung. Die Väter lehnen die Rhetorik eben nicht grundsätzlich ab, sondern kritisieren ihren Mißbrauch von seiten der Heiden:[1] Als Gabe Gottes darf und muß der Christ die Rhetorik gebrauchen, freilich nur im Dienste an der christlichen Sache.

Eine weitere Widersprüchlichkeit glaubt K. in den zahlreichen rhetorischen Inferioritätsbezeugungen des Dichters entdeckt zu haben.

Diese erkennt sie nicht als Äußerungen christlicher Demut an, sondern tut sie als topisch und affektiert ab, da sie angeblich im Gegensatz zu seiner hohen Stilkunst und Eloquenz stünden (vgl. etwa 64 Anm. 289 zu epil. 12 *pedestre carmen* u. 71 zu c. Symm. 1,647 *indocilis fandi*: „gedankenlose Bescheidenheitstopik"). In meiner Untersuchung des Romanushymnus[2] habe ich diesen scheinbaren Widerspruch als unverzichtbares Kennzeichen jeglicher echten Demutsbezeugung aufgewiesen. Daß ein Mann, der *fine sub ultimo* (prf. 34) sein Werk vorstellt, inhaltslos-heuchlerische „Demutsübungen" veranstaltet, die doch Gott als Adressaten haben sollten, würde im übrigen die eindringlichen Schlußverse cath. 2,110–112 ad absurdum führen: *hic* (sc. *Deus*) *intuetur, quidquid est, / humana quod mens concipit, / hunc nemo fallit iudicem.*

Der zuletzt angeführte „HYMNUS MATUTINUS" ist von K. besonders gröblich mißverstanden worden, indem sie ihn als autobiographisches Zeugnis des Prud. selbst interpretiert.

Prud. führt in den Versen 33ff aus, wie mit dem Aufgang der Sonne die Vertreter der einzelnen Berufe (Soldaten, Anwälte, Seeleute, Handwerker, Bauern und Krämer) ihr Tagesgeschäft beginnen. In V. 41–44 werden bestimmte negative Züge und Zielrichtungen dieser Berufe herausgestellt (Streben nach Ruhm, Grausamkeit des Krieges, Habsucht), um das Treiben des Weltmenschen vom Leben des Christen abzusetzen. Es handelt sich nicht um „diskriminierende Charakterisierungen" (47) jener Tätigkeiten schlechthin. Entscheidend ist die Interpretation des Pronomens *nos* in V. 45, welches nicht, wie K. meint (48 Anm. 225), als Pluralis modestiae auf das Individuum Prud. allein bezogen ist, sondern alle Christen umfaßt: Der Schlüssel zum richtigen Verständnis ist V. 48: (*nos*) *te, Christe, solum novimus.* Jeder Christ hat sich an Christus als dem einzigen Zentrum und Zielpunkt seiner Lebensführung zu orientieren. K. läßt 1 Kor 2,2 (οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον) als biblische Grundlage von V. 48 gänzlich unbeachtet: Prud. hat die Aussage des Apostels, welcher die Verkündigung des Gekreuzigten ohne Redekunst und Menschenweisheit in den Mittelpunkt seiner Lehre stellen will, frei, aber folgerichtig zum generellen Bekenntnis der Christen erhoben. Nur unter dieser Voraussetzung dürfen die folgenden Strophen gedeutet werden. V. 49–52 fordern alle Christen auf, Christus reinen Herzens anzubeten; V. 53–56 verleihen bestimmten Begriffen, welche die weltlichen Berufe und deren Ziele kennzeichnen, einen neuen, geistigen Sinn, indem *lucrari, quaestus, ars* und *munera* auf die Verrichtung des Gebetes angewendet werden.

K. dagegen glaubt, daß Prud. hier „auf selbstbewußte Weise seine eigene moralische Überlegenheit" (50) dokumentiere und ein „auffallend hohe(s) Selbstwertgefühl" (ebd.) im Hinblick auf seine dichterische Berufung zum Ausdruck bringe; die „spiritualisierende Aneignung der (. . .) Berufsinhalte" (52) erscheint ihr als „selbstherrliches Fazit" und bedeute „eine kaum überbietbare Verklärung seines jetzigen Berufes" (ebd.).

Auch das Ende des Hymnus wird von K. in unglaublicher Weise verdreht, da die Warnungen vor Lüge, bösen Gedanken usw. (V. 99ff) sich natürlich an die Gesamtheit aller Christen richten, ebenso wie der Hinweis auf die stete Beobachtung durch den Weltenrichter (V. 105–112) keine ‚Spezialobservation' des Spaniers meint.

Ein ähnlicher Irrtum liegt vor, wenn K. unter Hinweis auf apoth. 1046–1049 u. 1062–1064 sagt: „Es hat den Anschein, als ob es nur noch den Dichter und Christus auf der Welt gebe. Wie ein Zwillingsbruder teilt er dessen Schicksal" (280). Überall, wo hier die 1. Pers. Sing. steht, ist dies natürlich auf jeden Menschen zu beziehen: Der Wechsel vom Pl. zum Sing. intensiviert lediglich die Eindringlichkeit der Aussage.

Aus derartig groben Fehlinterpretationen entwickelt die Vf.in den Vorwurf des Egoismus und der Egozentrik, den sie immer wieder an die Adresse des Dichters richtet, wobei ihm sogar unterstellt wird, daß seine positive Zeichnung des Theodosius auf seine Beförderung durch diesen Kaiser zurückgehe (112 Anm. 61).

Zwar weist K. zu Recht die Behauptung zurück, Prud. habe sich einer asketischen, „quasimonastischen" Lebensform zugewandt (310.319), dafür muß er sich aber den Vorwurf gefallen lassen, lediglich um das eigene Seelenheil besorgt zu sein und soziale Aspekte sowie die Bindung an die Gesellschaft zu vernachlässigen (vgl. etwa 31.65.89f.95f.318f).

Dieser harschen Anklage muß energisch widersprochen werden, wobei ich mich auf K.s Analyse von c. Symm. 2,1020–1063 (304–308) beschränke. Gewiß lesen wir dort eine Auslegung des Gleichnisses vom Sämann, welche von der originären biblischen Interpretation, die Jesus selbst gibt, differiert: Prud. identifiziert den Sämann nicht mit Christus, der das Wort Gottes unter die Menschen ‚sät', sondern mit dem Christen, der sein eigenes ‚Seelenfeld' zu bestellen hat, bevor der Same des Evangeliums in ihm vielfältige Frucht bringen kann. Doch daraus darf nicht im Ernst gefolgert werden, daß für Prud. „die Einbindung in eine übergeordnete Gemeinschaft (. . .) zweitrangig" wird und „verloren zu gehen" droht (306). Vollends absurd ist es, *agricolam* (V. 1035) autobiographisch zu deuten und Prud. als christlichen Landedelmann vorzustellen (307f), der „einen frommen Lebensabend auf seinem Familiengut" verbringen wolle (319). Der Bauer repräsentiert hier den Christen überhaupt, und die folgende drängende Paränese zur Agrikultur der Seele wendet sich selbstverständlich an sämtliche Christen, womit der Vorwurf „narzißtischer Konzentration auf die eigene Person" (96) zu nichts zerrinnt. Wie beiläufig erwähnt K. mit Hinweis auf Herzog, daß Prud. mit seiner Exegese „nicht allein" steht (306 Anm. 197). Aber gerade diese Tatsache muß durch eine Analyse der Auslegungsgeschichte herausgearbeitet werden, wenn eine solche Untersuchung auch zu dem für K. unbequemen Ergebnis führt, daß des Prud. Interpretation von Mt 13,2–8.18–23 im Boden einer älteren exegetischen Tradition wurzelt.[3]

In der Auseinandersetzung mit der Geschichtsauffassung des Prud. bemängelt K., daß der Dichter den Sieg des römischen Heeres bei Pollentia realitätsfern und mit propagandistischem

[1] Vgl. Chr. Gnilka, Chrêsis I, Basel/Stuttgart 1984, 73.87f.100 u. ö.; ferner dens., Chrêsis II, Basel 1993, 91.94f.102; vgl. jetzt auch W. Blümer, Rerum Eloquentia. Christl. Nutzung antik. Stilkunst bei St. Leo Magnus, Frankfurt 1991 (s. ThRv 89, 1993, Sp. 224–225).

[2] Vgl. R. Henke, Studien zum Romanushymnus des Prudentius, Frankfurt 1983, S. 24–29.

[3] Vgl. etwa Origenes, In Num. hom. 23,8 = GCS 30,220,2–12 u. Ambrosius, Expos. Lc. 8,49 = CSEL 32,4,414, Z.14ff.

Interesse dargestellt habe, da „dem Gotensturm (. . .) nicht Einhalt geboten werden" konnte und acht Jahre später Rom erobert wurde (187 zu c. Symm. 2,696ff; vgl. 231 Anm. 596). Aber weder Prud. noch sein Zeitgenosse Claudian waren Hellseher. Schwereres Geschütz fährt K. in der Behandlung von c. Symm. 2,717–720 auf, wo die personifizierte Roma das Schlachtfeld von Pollentia mit den Leichnamen der gefallenen Goten schildert.

K. kritisiert Prud. wegen vorgeblicher Grausamkeit seiner Darstellung in 186 Anm. 396 (vgl. 212): „Texte wie diese (. . .) bleiben als großes Fragezeichen an (sic!) die Person des Dichters stehen." Demgegenüber muß man sich aber die schrecklichen Plünderungen und Verwüstungen vergegenwärtigen, welche das Reich hatte über sich ergehen lassen müssen.[4] Ein plastisches Bild der blutigen Raubzüge während jener Phase der Völkerwanderung malt uns Hieronymus in Ep. 60,16,[5] hinreichend furchtbar, um die Kritik von K. als eine modernistische Deutung ohne Einfühlung in das Empfinden der Zeit zu entlarven. Auch hat K. die von Prud. genutzte panegyrische Stillage des Kontextes nicht beachtet.

Tiefer noch schneidet die Kritik, welche K. an dem großangelegten geschichtlichen Bild übt, das Prud. vor allem in den beiden Büchern „Contra Symmachum" vom römischen Staat und seinen Herrschern zeichnet.

So brandmarkt K. Prud. als „romantischen Träumer, für den Theodosius ein ganzes Arsenal alter und neuer Ideale in sich vereint" (123), indem sie die Wertbegriffe Weisheit (vgl. c. Symm. 1,32.34.36) und Gerechtigkeit (vgl. c. Symm. 1,37), die sich im Lob des Theodosius finden, lediglich als altrömische Tugenden identifiziert, durch deren Erwähnung der Dichter diejenigen ködern wolle, „die sich sehnsüchtig die alten republikanischen Ideale zurückwünschten" (120). Sie konstatiert „eine verblüffende sprachliche und gedankliche Nähe zur geistigen Atmosphäre der Republik" (122) und „ein getrübtes Verhältnis zur Realität" (123).

Hier und öfter wirkt sich die Tatsache verheerend aus, daß die Vf.in es versäumt, die geistigen Wurzeln offenzulegen, welche Prud. mit der Väterliteratur verbinden. Die Quelle seiner Geschichtstheologie ist im Werk des Eusebios v. Caesarea zu suchen, so daß man den Spanier zu Recht als „Eusebio occidentale"[6] bezeichnet hat. Die Aufgabe K.s hätte darin bestehen müssen, diese allgemeine Charakterisierung mit Leben zu erfüllen.

So preist Euseb in vit. Const. 1,19[7] den ersten christlichen Kaiser wegen seiner herausragenden σοφία; in laud. Const. 5[8] rühmt der frühchristliche Historiker, daß Konstantin nicht auf äußerliche Prachtgewänder erpicht sei, sondern seine Seele mit einem Umhang umhüllt habe, welcher mit den königlichen Tugenden der Mäßigung, der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und der Frömmigkeit geschmückt sei. R. Farina[9] hat die eusebianischen Belege gesammelt, welche die Tugenden des christlichen Kaisers beschreiben.

Der Vorwurf geistlosen Epigonentums, den K. Prud. entgegenschleudert, müßte auch etwa die Johannis des Coripp treffen, deren Konzeption und Durchführung sich in vielem mit Vergils Aeneis berührt, aber doch, wie M. Lausberg in der Behandlung des *parcere subiectis* gezeigt hat, ein wesentlich christliches Gepräge hat.[10]

Der Gedanke eines himmlischen Rom, der von Prud. auch in perist. 2,551–564 (vgl. ebd. V. 559 *Roma caelestis*) unter ausgedehnter Spiritualisierung politischer Begriffe auf den Märtyrer Laurentius angewendet wird (vgl. auch c. Symm. 1,589f), hat seinen Vorläufer ebenfalls bei Eusebios.[11] In engstem Zusammenhang mit dem Preis des Theodosius in c. Symm. 1,28f steht das Lob, das in c. Symm. 2,758f Roma dem Honorius spendet (*regnator mundi Christo sociabere in aevum, quo ductore meum trahis ad caelestia regnum*): Hier tritt hinzu die Vorstellung des christlichen Kaisers als Abbild Christi und Nachahmer seiner Weltherrschaft.[12]

Auf ähnliche Weise isoliert die Kritik der Vf.in den Dichter auch in Erörterung der *pax Romana* (175 u. 211ff), welche von Euseb als notwendige Voraussetzung für die christliche Mission und Ausbreitung des Christentums angesehen wurde:[13] Anhand mehrerer Stellen (212) will sie nachweisen, daß „der Dichter die militante Ausformung der ‚pax Romana' in seinem Werk nicht nur unwidersprochen hinnimmt, sondern sogar voll Begeisterung propagiert" (215). Dem ist die Anschauung Eusebs entgegenzuhalten, daß die kriegerischen Erfolge und die militärische Stärke Roms von Gottes Providenz gewollt und bewirkt wurden (vgl. perist. 2,417ff, c. Symm. 2,620–622),[14] ja daß Gott in der Schlacht neben dem Herrscher steht, mit ihm kämpft und ihm so den Sieg gewinnt;[15] die Empörung gegen die römische Herrschaft kommt folglich einer Empörung gegen Gott gleich;[16] das negative Urteil K.s entspringt einem modernistischen Pazifismus, den in der Zeit des im Abwehrkampf befindlichen Reiches wohl kaum jemand verstanden hätte. Die Vf.in geht schließlich so weit, daß sie selbst in dem friedlichen, gewaltlosen Widerstand der christlichen Märtyrer einen „Aufruf zur Gewaltausübung" (212) erblickt.

Unhaltbar sind auch die Ausführungen der Vf.in zu dem Begriff *libera* in c. Symm. 1,612.

K. kritisiert, daß „der Wert der *libertas* (. . .) durch das kaiserliche Edikt ‚*cunctos populos*' vom 28. 2. 380 aufs äußerste zurückgeschnitten wurde" (126) und somit „der *libertas*-Gedanke bei Prudentius brüchig geworden" sei (127; vgl. 123f). – Sie verkennt, daß es an dieser Stelle nicht um das Recht freier Religionswahl für alle Bürger geht, sondern um Abstimmungsverhältnisse im Senat: Prud. sagt lediglich, daß die große Mehrheit der Senatoren aus freien Stücken den religionspolitischen Gesetzen des Theodosius zugestimmt und sich die verschwindend kleine Minderheit heidnischer Reaktionäre nach gutem alten Brauch (vgl. ebd. 604–607) zu fügen habe. Im übrigen versäumt Prud. nicht, darauf hinzuweisen, daß die heidnische Nobilität trotz rigoroser Gesetze keinen Grund zur *invidia* hatte (ebd. 613), da sie in ihrer Karriere keine Nachteile erlitt (ebd. 616–621) und Symmachus selbst noch für das Jahr 391 zum Konsul ernannt wurde (ebd. 622). Und ein Ambrosius, der wohl kaum der Schmeichelei verdächtigt werden darf, hegte keine Bedenken, in seinem Nachruf den verstorbenen Kaiser als *libertatis auctor* zu rühmen (ob. Theod. 56).[17]

In Behandlung der Passage perist. 2,189–204, einer Warnung des Laurentius vor der zerstörerischen Macht des Goldes, möchte K. wieder einmal die Widersprüchlichkeit ihres Autors demonstrieren.

So stellt sie allen Ernstes neben dieses Stück die Verse psych. 838ff, in denen der mit Gold und Edelsteinen geschmückte Tempel geschildert wird, welchen die Tugenden im Herzen des Menschen errichten, und bemerkt dazu ironisch, daß der Dichter „mit seiner Ablehnung des Goldes" offenbar nicht immer „so radikal" (217f) verfahren sei. Doch es kommt noch schlimmer: Die Begeisterung, mit der Prud. die vergoldete Kassettendecke der Basilika des hl. Laurentius und den Goldschmuck anderer Kirchen beschreibt, soll als Indiz für die „Verweltlichung" des Dichters herhalten, die jener selbst durch seine scharfe Verurteilung des Goldes „in Frage stellt" (218; vgl. 292f.319). Zur Widerlegung dieser Anwürfe ist daran zu erinnern, daß sich die ästhetische Freude über die Architektur einer Kirche nicht von ihrem religiösen Hintergrund abtrennen läßt: Der sakrale Bau dient vor allem der Verherrlichung Gottes, seine prachtvolle Ausstattung mit Gold und Weihegeschenken ist ein gottgefälliges Werk (dies auch gegen K. 218 Anm. 532).

Ich würde mich mit diesen allgemeinen Aussagen begnügen, gäbe es hierfür nicht schlagende Belege in der Vita des Konstantin. So überliefert uns Euseb ausführlich die Anordnungen des Kaisers bezüglich der Errichtung der Grabeskirche in Jerusalem in Verbindung mit einer eingehenden Beschreibung des Aufwandes und der kostbaren Innenausstattung (ebd. 3,25–40); Konstantin selbst gab die Anweisung, die Felderdecke mit Gold auszuschmücken (ebd. 3, 32), deren Schönheit Euseb begeistert schildert (ebd. 3,36). Der Historiker erkennt in dem Bestreben der Kaiserinmutter Helena, Christus durch mit wertvollsten Weihegeschenken bedachte Sakralbauten sowohl in Bethlehem als auch auf dem Ölberg zu ehren, „eine Frucht der ihr eigenen Frömmigkeit" (τῆς οἰκείας εὐσεβείας καρπόν: ebd. 3,42 = GCS 7,95,20); er stellt ihre Armenfürsorge und ihre großzügige Ausschmückung der Kirchen auf die gleiche Stufe, indem er beides als Ausdruck ihrer „Gottesfurcht" bezeichnet (ebd. 3,44f); zudem preist der Biograph des Kaisers dessen große und herrliche Kirchenbauten in Konstantinopel, „durch die er sowohl das Andenken der Märtyrer ehrte als auch seine Stadt dem Gott der Märtyrer weihte" (ebd. 3,48).

Was die Auffassung von Seele und Leib betrifft, so sieht K. trotz gelegentlicher Einschränkung (z. B. 272) das Œuvre des Dichters, für den der Mensch „ein (. . .) zerrissenes Wesen" (270) sei, durch eine „dualistische Grundstimmung" (269) gekennzeichnet; Prud. habe sich bedenkenlos „aus dem Schatz dualistischer Denkmodelle bedient" (272), und bei ihm sei eine „doch recht leibfeind-

[4] Vgl. dazu O. Seeck, Art. ‚Alaricus', in: PW 1, 1894, 1287,17–30.
[5] CSEL 54, 570,9–571,21.
[6] R. Cacitti, von K. auf S. 176 zitiert.
[7] GCS 7,17,29
[8] GCS 7,205,19.
[9] R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966, S. 206–224.
[10] M. Lausberg, Parcere Subiectis. Zur Vergilnachfolge in der Johannis des Coripp, in: JbAC 32,1989,105–126. Zur christlichen Romideologie des Prud. und deren Abhängigkeit vom Geschichtsbild des Eusebios vgl. ebd. S. 112 m. Anm. 33.
[11] Vgl. Farina a.a.O. 163 u. 287–292.
[12] Vgl. Farina a.a.O. 123–127; nichts davon bei K. 189, wo ironisch von einer „Entrückung in göttliche Sphären" gesprochen wird.
[13] Vgl. Farina a.a.O. 141–143 u. 159–163; vgl. ferner RAC 10,773.
[14] Vgl. Farina a.a.O. 151–154.
[15] Vgl. Farina a.a.O. 204.
[16] Vgl. Lausberg a.a.O. 110f.
[17] CSEL 73,401,4.

liche Grundeinstellung" (286) zu beobachten. Unter Verweis auf perist. 10,506–510 kritisiert K., daß „die Martyrer sich zu wahren ‚Antihymnen' auf das Fleischliche hinreißen lassen" (258); demgegenüber wird aber gerade vom Märtyrer Romanus in perist. 10,123–140 auch der Gedanke eines durch die Leiden des Martyriums geadelten Leibes unmißverständlich und gleichwertig hervorgehoben.[18] Zur Reliquienverehrung liest man eine kurze, wie nebensächlich erscheinende Bemerkung von K. auf S. 268. Viel zu wenig Beachtung wird von der Vf.in denjenigen Texten geschenkt, welche ein klares Zeugnis ablegen von der Wertschätzung des Leibes seitens des Christen Prud. Es handelt sich dabei um solche Passagen, in denen der Dichter die göttliche Schöpfung des Leibes (vgl. Gen 1,27 u. 2,7), die leibliche Auferstehung des Menschen und Christi Inkarnation zu seiner Thematik erwählt.

Wie K. dazu kommt zu behaupten, daß der göttliche Ursprung des Körpers „als ein nun einmal bestehendes, aber wenig geliebtes Dogma in den Text" einfließe (359), bleibt unerfindlich. Der Dichter hat in völliger Harmonie mit dem Bibeltext auf jede erdenkliche Weise die Gleichrangigkeit von Seele und Körper im Schöpfungsakt ins Bewußtsein gehoben: Gottes eigene Hand (vgl. apoth. 778) hat den menschlichen Leib nach seinem Bilde aus der Erde geformt und der Materie Gültigkeit verliehen, indem er sie durch seinen Odem beseelte und belebte (cath. 3,96–100); K. will hier eine „überraschend positive Sicht des Körperlichen" (257 Anm. 19) erkannt haben, während Prud. in psych. 904ff durch die Verwendung des Begriffes *limus* die „biblische Schilderung vom Töpfern des Körpers aus feuchter Erde (. . .) zu einem eher abstoßenden Ereignis degradiert" (260): so lassen sich die Dinge nicht gegeneinander ausspielen, zumal diese Wertung nur an der geringfügigen Variation *caespes madidus/limus* festgemacht wird. Die Darstellung von Prud. ist in sich stimmig und widerspruchsfrei, wie vor allem der Grabhymnus cath. 10 verdeutlicht: Gleich zu Beginn (V. 2–8) betont der Dichter mit allen Mitteln die enge Zusammengehörigkeit von Seele und Leib, welche der Schöpfungsakt dokumentiert; in V. 128 spricht der Dichter von „den edlen Überresten" (*generosa fragmina*), welche die angeredete Erde aufnehmen soll, und zeichnet so den Leib mit demselben Epitheton aus wie zuvor die Seele (vgl. V. 21). Die Sorgfalt christlicher Grabpflege und die Sitte, den Leichnam mit vor Verwesung schützender Myrrhe zu besprengen, begründet Prud. mit der zu erwartenden Auferstehung des Leibes, welcher durch den Tod nur in einen Schlaf versetzt sei, um sich bald schon wieder mit der Seele zu vereinigen. K. muß einräumen, daß das Dogma von der körperlichen Auferstehung zu denen gehört, „die Prudentius am meisten am Herzen liegen" (280): Als ob der Dichter sich darin auch nur im geringsten von den Vätern unterschiede! Zum Adel des menschlichen Leibes durch Christi Fleischwerdung zitiert K. selbst psych. 81 (279), ohne auf meine Untersuchung aufmerksam zu machen, in der ich anhand von apoth. 778–781 das Neuartige dieses christlichen Gedankens herausgearbeitet hatte.[19]

Als in jüngster Zeit der Schriftsteller E. Henscheid den verstorbenen Nobelpreisträger Heinrich Böll in einer Rezension auf diffamierende Weise angriff, wurde er zur Unterlassung seiner Äußerungen verurteilt. Seine Verfassungsbeschwerde nahm das Bundesverfassungsgericht nicht an, da seine „Schmähkritik" den Achtungsanspruch des einzelnen verletzt habe, der, „weil er in der Menschenwürde wurzelt", über den Tod hinaus wirke (nach einem Bericht der Westf. Nachr. vom 30. März 1993). Sollte nicht, was Böll recht ist, Prudentius billig sein?

Münster Rainer Henke

[18] Vgl. R. Henke, a.a.O. 152–170, insbes. 163ff u. 170.
[19] Vgl. R. Henke, a.a.O. 169f.

Harmening, Dieter: **Zauberei im Abendland.** Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 141 S., 3 Abb. (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, 10 / Schriften des Freilichtmuseum am Kiekeberg, 9), br. DM 29,80

Das Buch möchte Zauberei und Hexerei, anders als in so manchen neuen Publikationen, nicht zuerst von den allgemeinen in Religionsgeschichte und Ethnologie feststellbaren „Volksphänomenen" her erklären, sondern nach spezifisch abendländischen Momenten fragen, wie sie mit der Dämonologie des Neuplatonismus begannen und dann in die christliche Theologie und Philosophie Eingang fanden.

„Gerade im Umkreis des abendländischen Hexenwesens und der Hexenverfolgung erweist sich ein reichhaltiger Einfluß gelehrten Wissens [als] überall greifbar" (8). Dieser gelehrte Einfluß zeitigte für den Hexenwahn hauptsächlich zwei Momente, einmal den der schon antiken (gelehrten) Dämonologie und weiter dann die (christliche) Idee des Teufelpaktes, wie sie von dem einflußreichen Augustin und auch Thomas von Aquin gelehrt wurden. Gleichwohl bleibt festzustellen: „Nicht das theoretisch Erörterte führte zur Praxis, sondern die Praxis bediente sich zur Legitimation ihrer Motive aus einem leicht zugänglichen Arsenal"; ein „historisches Bedürfnis" habe für diese Art von Legitimation bestanden (47). Den Grund für die tatsächliche Hexenverfolgung sieht der Vf. darin, daß „alle, ‚oben' oder ‚unten', sich über ihr Christentum verständigt hatten" und darum auch genau „wußten, wieweit er [der Glaube] reichte, aber auch, wo er aufhörte" (58). In diesem Sinne ist der Hexenhammer keineswegs nur eine Abgrenzung, sondern mehr noch eine Verschärfung: „Nichts wird ausgelassen und jedes greifbare, durch Autoritäten verbürgte, dämonistische Frauenmotiv der Überlieferung [wird] mit allen gebotenen Möglichkeiten christlicher Satanologie verschlimmert und auf die ‚Hexen' gehäuft" (69). Gleichwohl bleibt: „Die Gründe dazu sind noch nicht plausibel beschrieben" (ebd. 71). Neben Informationen über „Himmlers Hexenkartei" und einem „Donauwörter Zauberring" folgt zum Schluß noch eine grundsätzliche Überlegung, nämlich über die „Superstitionskritik im Wechsel von der Religionspolemik zur Vernunftkritik": „Wurde bis dahin ‚Aberglaube' als eine Entwürdigung der Religion betrachtet, so wird er nun als eine Entwürdigung der Vernunft aufgefaßt. ‚Aberglauben' wird säkularisiert" (126).

H. bietet wichtige, auch geistesgeschichtlich und theologisch begründete Korrekturen an derzeit gängigen Vorstellungen von Aberglauben und Hexenwahn.

Münster Arnold Angenendt

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

Die chronologisch gegliederte Monographie des Marburger Kirchenhistorikers Wolfgang Hage will helfen, „den Zugang zur Kirchengeschichte [zu] erleichtern (5);" dem „tieferen Einblick in den jeweiligen Geist der Zeit mit ihren Akteuren" dienen vor allem die zahlreich ins Deutsche übersetzten Quellenzitate innerhalb der Darstellung (5).

Die beiden einleitenden Hauptkapitel, die „Die byzantinische Reichskirche" (11–28) sowie „Das Christentum im Orient und der Islam" (29–50) behandeln, zeichnen die Rezeption des 451 auf dem Konzil von Chalcedon verabschiedeten christologischen Dogmas nach, das dem Vf. als Ausweis „katholische[n] Christentum[s]" schlechthin gilt (51). Kap. III „Das Abendland im Übergang zum Mittelalter" (51–88) sucht die dogmatischen Auseinandersetzungen um das chalcedonensische Dogma für den Westen darzustellen, bevor der Vf. seinen Blick in lockerer Folge auf „Das Papsttum in Rom", „Das Mönchtum", „Das Christentum auf den britischen Inseln" sowie „Das Reich der Franken" lenkt. In Fortschreibung der Chronologie behandelt er in Kap. IV „Die Zeit der Karolinger" (89–120), wiederum mit betont dogmen- und institutionengeschichtlicher Ausrichtung. Eine entsprechende Schwerpunktsetzung gilt auch für Kap. V „Die Zeit der Ottonen und frühen Salier" (121–146), wie die Auffächerung in die Unterkapitel „Die cluniazensische Reform", „Das Reich und seine Kirche", „Das Papsttum in Rom" sowie schließlich „Das Christentum im Volk" belegt. Kap. VI widmet sich der „Östliche[n] und westliche[n] Christenheit" unter besonderer Berücksichtigung des „Christentum[s] unter den Slawen" sowie des Schismas von 1054, bevor die Darstellung mit Kap. VII „Die Christenheit um die Mitte des 11. Jh.s" (164–166) endet.

Auch wenn der Vf. die Frage nach seiner Weise der Geschichtsbetrachtung an keiner Stelle thematisiert, ist positiv hervorzuheben, daß er u. a. auf Ergebnisse der Sozialgeschichte zurückgreift; so etwa, wenn er den Unterschied von Geblüts- und Idoneitätsheiligkeit erläutert (88), die Bedeutung der „Clans" für die Kirchenorganisation in Irland herausstreicht (70) oder Erwägungen über die „kollektivistische" (sic!) Prägung des alltäglichen Lebens in ottonisch-salfränkischer Zeit anstellt (143). Diese Kategorien gehen auf ethnologische Kulturvergleiche zurück, die den Blick für das grundsätzlich anders ausgerichtete Denken in einfachen und hochzivilisierten Gesellschaften schärfen; sie lassen zugleich erkennen, daß der Übergang von der Antike zum Mittelalter u. a. einen kulturellen Verlust herbeiführte, der z. B. die vormals schriftlich geprägte weströmische Kultur in eine weitgehend orale transformierte: Wichtige Lebensbereiche (Recht, Medizin . . .) fielen auf eine vor-rationale Stufe zurück, ja, schließlich war dieser gesamtgesellschaftliche Umbruch auch für die theologische Entwicklung im Frühmittelalter von großer Tragweite: „Zwischen Gregor dem Großen und dem heiligen Anselm [von Canterbury] ist kein Theologe von erster Größe aufgetreten." (David Knowles) Ist es angesichts dieses Verlusts an

hoher Theologie wirklich treffend, wenn der Vf. das Frühmittelalter vor allem daran bemißt, inwieweit es dem theologisch und philosophisch geprägten Symbolum von Chalcedon gefolgt ist? Genauer: Führte das Eindringen der Germanen in das Weströmische Reich nicht eher zu einem Aufeinandertreffen von zwei unterschiedlich ausgeprägten kulturellen Niveaus als zu einem Zusammenprall unterschiedlicher „Konfessionen" (54)? Der Vf. schließt sich dieser Wertung nicht an; er orientiert sich an der konfessionell ausgerichteten Geschichtsschreibung, die in das 19. Jh. zurückreicht, wenn ihm die Befolgung des Chalcedonense als „reichskirchlich-katholisch" (51) gilt, wohingegen er die „Kirchen der Germanenvölker" aufgrund ihres abweichenden Glaubensbekenntnisses als „antikatholisch" und der „Zwangswiedertaufe" bedürftig einstuft (54). – Unter den Chalcedonense-Treuen macht der Vf. einen weiteren Gegensatz aus: „Was die Theologiegeschichte des Westens prägen sollte, hat (. . .) das Frühmittelalter (. . .) erkennen lassen: die Autorität Augustins, des größten abendländischen Kirchenvaters, im Widerstreit mit der Volksfrömmigkeit, dem Vulgärkatholizismus (164; 109)." Läßt sich dieses Gegenüber von hoher Theologie und volksfrommem „Vulgärkatholizismus" (ein Ausdruck aus dem Arsenal der konfessionellen Geschichtsschreibung eines H. v. Schubert!) tatsächlich aufrechterhalten? Immerhin ist die Zeit zwischen 500 und 1200 jüngst unter Rückgriff auf sozialgeschichtliche Kategorien insgesamt als „Zeitalter verdunkelter Theologie" charakterisiert worden. Wird man dem Christentum im Frühmittelalter gerecht, wenn man in dem vom Vf. prognostizierten Gegensatz von hoher Theologie und „Vulgärkatholizismus" überdies die reformatorischen Auseinandersetzungen des 16. Jh.s vorgezeichnet sieht? Dem Vf. zufolge prägte dieses Gegenüber u. a. den „ersten Streit um das Abendmahlsverständnis im Abendland", in dem Paschasius Ratpertus († 860) zu vermitteln suchte (107–109); Hrabanus Maurus gilt ihm als „Lehrer Deutschlands, wie Philipp Melanchthon im 16. Jh. (104)." Die von Cluny ausgehende Erneuerung der Kirche „war nun eine (wie man sie genannt hat) katholische Reformation, die das cluniazensische Jh. prägte (123)."

Nur dadurch, daß der Vf. lediglich partiell auf die Ergebnisse sozial- und zivilisationsgeschichtlicher Forschung rekurriert und er nicht in Rechnung stellt, daß das Frühmittelalter insgesamt eine bildungs- und theologiearme Epoche gewesen ist, vermag er den Maßstab antiker theologisch-philosophischer Reflexion an das Mittelalter anzulegen. Ob er damit die Eigenheiten dieses Zeitalters tatsächlich erfaßt, bleibt fraglich. Auch muß er mit seinem Maßstab zahlreiche für das Frühmittelalter grundlegende Phänomene unberücksichtigt lassen (Herkunft und Stellenwert der Askese; der Vir Dei als Inbegriff des Heiligen; die in Antike und Frühmittelalter differierenden Wurzeln der vom Vf. viel beachteten „Rombindung" [z. B. 83–88]; das veränderte Sakramentenverständnis in Antike und Mittelalter oder die Bußbücher [„praktische Seelsorge-Handbücher", 72f]).

Münster Hubertus Lutterbach

Borgolte, Michael: **Die mittelalterliche Kirche**. – München: R. Oldenbourg Verlag 1992. VIII, 159 S. (Enzyklopädie deutscher Geschichte 17), kart. DM 28,00 / geb. DM 64,00

Der vorliegende Bd „Die mittelalterliche Kirche" des Berliner Mediävisten Michael Borgolte besteht aus drei Hauptteilen:

Kap. I „Enzyklopädischer Überblick" bietet die grundlegenden Fakten zur Thematik in geraffter Form: frühmittelalterliche Missionsmethode (5); Skizze der Entwicklungsgeschichte der bedeutendsten mittelalterlichen Bistümer (5–17); Herrschaftsanspruch des Königs in der Kirche und seine Folgen bis hin zum Investiturstreit (18–33); Bedeutung der Laien, Mönche und Kleriker (33–37); Genese des Bischofsamtes bis hin zur Entstehung der Domkapitel (38–47); Aufgabe und Verbreitung von Regularkanonikern und Kollegiatstiften (47–51); schließlich Aufbau der Seelsorge auf dem Lande (51–60).

Eine große Stoffdichte charakterisiert auch Kap. II „Grundprobleme und Tendenzen der Forschung": Anhand kurz skizzierter Beispiele diskutiert der Vf. einleitend die „Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Glauben und Wissenschaft", wobei er das „heilsgeschichtliche" Forschungskonzept ebenso berücksichtigt wie „verfassungs- und sozialgeschichtliche Zugänge zur deutschen Kirchengeschichte des Mittelalters" (60–70), schließlich auch die Auseinandersetzung mit der Rolle der mittelalterlichen Kirche zwischen „Universalkirche und Partikularkirchen" (70–75).

Über diese Grundfragen hinaus weist der Vf. schließlich „Tendenzen der Forschung" aus (76–122), genauerhin: gegenwärtige Forschungsschwerpunkte und -desiderate. Dabei orientiert er sich an den Inhalten von Kap. I. Hauptstränge der derzeit maßgeblichen Forschung (Sozial- und Sachzeugnisforschung, sozial-, mentalitäts- und verfassungsgeschichtliche Frageansätze, „Methode der kollektiven Biographie") finden dabei ebenso Berücksichtigung wie bahnbrechende Einzelstudien mit ihren Hauptthesen (Studien zum mittelalterlichen Königs- und Bischofsbild, Forschungen zum Niederklerus . . .). Weiterhin beschreibt er laufende mediävistische Großprojekte wie die auf 40 Bände angelegte „Konziliengeschichte" des Augsburger Mediävisten Walter Brandmüller oder Editionsprojekte der Monumenta Germaniae Historica. Auch Forschungsdesiderate werden ausführlich vorgestellt: das vielfach noch unvollständige Bild von den mittelalterlichen Kirchen- und Pfarrgründungen; die zum großen Teil ausstehende Erforschung der Domkapitel; die weitere Untersuchung der Stiftskirchen auf der methodologischen Grundlage von P. Moraw usw.

In Kap. III bietet der Vf. die (Auswahl-)Bibliographie zu den beiden voranstehenden Hauptkapiteln seines Buches: nahezu 300 Titel, alphabetisch und nach Sachgebieten geordnet (123–146), die die Orientierung ebenso erleichtern wie ein abschließendes Personen-, Orts- und Sachregister (147–156).

Im Rückblick bleibt die große Reichweite des anzuzeigenden Bandes hervorzuheben, der sich durch Prägnanz und Anschaulichkeit auszeichnet. Kritisch anzumerken ist allein, daß der Vf. den Akzent auf die Kirche im Hohen Mittelalter legt, wohingegen seine Ausführungen zur früh- und spätmittelalterlichen Kirche eher knapp ausfallen; so wirkt es erstaunlich, daß er die Bedeutung der frühmittelalterlichen Klöster für die Christianisierung kaum in den Blick nimmt. Jedoch ändern diese kleinen Unausgewogenheiten nichts daran, daß der vorliegende Band für Lehrende und Lernende Wichtigstes zur Geschichte der mittelalterlichen Kirche komprimiert zusammenfaßt und von dieser Warte aus ein anregendes Panorama eröffnet.

Münster Hubertus Lutterbach

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3–7 oktober 1991. Redaktörer: Alf Härdelin / Mereth Lindgren. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1993. 343 S. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien: Konferenser 28), kart. skr 236,00

Die Veranstalter des Symposiums von Vadstena, der Geburtsstätte des Erlöserordens, wollten anläßlich des 600sten Jahrestages der Heiligsprechung der schwedischen Adelsdame Birgitta Birgerstochter (7. Oktober 1391) durch die Schlüsselbegriffe „Botschaft" und „Vorbild" programmatisch die Ausrichtung dieser Begegnung der wissenschaftlichen Birgittaforschung vorgeben. Die beiden Begriffe decken gut das Spektrum der 21 Beiträge ab, die in der vorliegenden Jubiläumsschrift veröffentlicht wurden. Von den Beiträgen sind drei englisch abgefaßt, die übrigen haben kurze Zusammenfassungen in englischer Sprache.

Die Botschaft der Hl. Birgitta hat sowohl eine formale wie eine inhaltliche Seite: wie kam sie zustande, welche Impulse regten sie an? und: was ist ihr Inhalt, die eigentliche Aussage?

Eine erste Erwähnung verdient die vorzügliche Behandlung des formalen Aspekts ihrer Botschaft durch Anders Piltz (67–88). Birgitta war sich bewußt, daß sie ein Glied der Offenbarungskette darstelle, daß Gott immer wieder Propheten berufe, die die Botschaft neu beleben und weitergeben, und daß dieses Handeln Gottes bis zum Ende der Zeiten nicht aufhören werde. Piltz zeigt, wie die Hl. Schrift, besonders die Bücher Mose und die Evangelien, Birgitta auf den Grundton des Gehorsams gegenüber Gott eingestimmt hat und daß sie ohne Überheblichkeit ihr Tun als eine Fortsetzung des prophetischen Handeln Gottes im AT ansah. Dieser letzte Aspekt wird besonders von Sven Hidal (89–98) ausgearbeitet, der auf die wenigen direkten Zitate Birgittas aus den prophetischen Schriften des AT.s hinweist; mit diesen ruft Birgitta ihre Hörer auf, dem Beispiel von Abraham, Moses und dem leidenden David zu folgen, wodurch sie sich wahrlich als Glied der nie unterbrochenen Kette der Propheten erweist. Birgittas Verhältnis zum Gesetz, das viele Forscher beschäftigt hat, wird wieder mit dem Hinweis auf den sozialen und beruflichen Hintergrund ihrer Familie – ihr Vater und ihr Ehemann waren beide Richter – von Sven-Erik Pernler (51–66) aufgegriffen.

Mehr zum Inhalt der Botschaft äußert sich Ingvar Fogelqvist (145–152), der Birgittas Allegorien und theologischen Aussagen über die Kirche nachgeht, ein bisher selten aufgegriffenes Gebiet (vgl. jedoch den Beitrag von Jesús Castellano Cervera zum gleichen Thema in der römischen Jubiläumsschrift aus gleichem Anlaß: Santa Brigida profeta dei tempi nuovi – Saint Bridget prophetess of new ages, Roma 1993, 216–266).

Eine ganz andere Seite der Botschaft Birgittas kommt in der englischsprachigen Untersuchung von Claire Sahlin (213–227) zum Vorschein, die, obwohl in der Überschrift von Birgittas „devotion to the heart of Mary" die Rede ist, doch mehr die theologische Rolle der Gottesmutter als „Mit-Erlöserin" betont. Alf Härdelin (203–212) trägt zur inhaltlichen Vertiefung der Botschaft Birgittas durch seine Analyse der liturgischen Texte zur Einsegnung der Mitglieder des Erlöserordens bei, da er davon überzeugt ist, daß Birgittas Gottesbegegnungen auffallend oft im Rahmen der Liturgie auftraten. Eric Segelberg und Göran Grefbäck haben dies ausgezeichnet dokumentiert: Segelberg an Hand des eucharisti-

schen Opfers (265–273), Grefbäck mit dem Ausgangspunkt im Gebet (275–285). Einen Versuch, das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen in diesem Orden auszuarbeiten, der für beide Geschlechter gestiftet wurde, macht Lars Cavallin (189–201), der damit auch zur Definition des Priesterberufes des Ordens konstruktiv beiträgt. Zu einem eher negativen Ergebnis, das jedoch für die Ordensgeschichte interessant ist, kommt Brian P. McGuire in seiner Studie „Friendship in Birgitta of Vadstena: Tradition or renewal?" (153–174): Er sucht die von ihm bei den Zisterziensern eingehend studierte Kategorie der „Freundschaft" (amicitia) in Birgittas Schriften vergeblich, beobachtet jedoch die ungeformten Spuren dieser Kategorie an manchen Stellen der Offenbarungen Birgittas, was vor dem Hintergrund der starken Beeinflussung Birgittas durch die Zisterzienser nicht überraschen kann.

Birgitta als „Vorbild" ist in dieser Publikation schwerer greifbar.

Henrik Roelvink vergleicht Birgitta mit dem Hl. Franz, um deren „spiritual affinity" („geistliche Verwandtschaft") ausfindig zu machen (99–122); er zeigt damit jedoch eher, daß man Birgitta in den Strom eines franziskanisch inspirierten Schrifttums einfügen kann. Der kultische Aspekt der Birgittaabbildungen in Malerei und Plastik wird von Mereth Lindgren behandelt (231–251), die musikalische Seite des Kultes von Viveca Servatius (253–264). Stephan Borgehammar untersucht die liturgischen Texte zu Ehren Birgittas und die Art, wie die Heilige dort hervortritt (299–310), Arne Jönsson Entsprechendes in der hagiographischen Literatur (35–48), Birger Bergh in den Kanonisationsakten (289–297), und Monica Hedlund studiert das Bild Birgittas in erhaltenen Predigten zu ihren jährlichen Festtagen aus dem mittelalterlichen Vadstena (311–327). Mit diesen „Bildern" wird zwar das Problem des „Vorbildes" angeschnitten, jedoch ohne daß das „Vorbildhafte" an Birgitta systematisch erörtert wird. Das kann man lediglich über den einzigen Beitrag zur heutigen Spiritualität einer Birgittennonne sagen (175–185); hier handelt es sich jedoch weniger um Birgitta, sondern – in der Nachfolge Birgittas – um ein Leben mit Christus und Maria.

Als Einleitung finden sich zwei Beiträge zur Textgestalt der Offenbarungen Birgittas:

Eine nützliche Warnung von Eva Odelman bezieht sich auf die Rhetorik als Mitspielerin an der endgültigen Textfassung der Offenbarungen (15–21), während Bridget Morris (in englischer Sprache) von ihren Studien zum 5. Buch ausgehend einige wichtige Redaktionsprobleme der insgesamt acht Bücher aufdeckt (23–33).

Der Rektor der Univ. Uppsala, Magnifizenz Stig Strömholm, und der Bischof der katholischen Diözese Stockholm, die ganz Schweden umfaßt, Exzellenz Hubertus Brandenburg, sprachen einführende Worte zur Eröffnung der Tagung.

Die Hg. haben verdienstvollerweise die gesamten Bibliographien sämtlicher Autoren in einem Anhang gesammelt (329–343).

Diese wertvolle Publikation wird, besonders in den skandinavischen Kreisen, die sich für die Hl. Birgitta interessieren, ihren verdienten Eindruck nicht verfehlen.

DK-Odense Tore Nyberg

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos 1991. 388 S., geb. DM 49,80

Aus der Flut von Publikationen, die anläßlich des Jubiläums „500 Jahre Entdeckung, Eroberung und Christianisierung Amerikas (1492–1992)" auch im deutschsprachigen Raum erschienen sind, schälen sich mit wachsendem zeitlichen Abstand einzelne Titel heraus, die man oft und gerne zur Hand nimmt. Dazu gehört das hier zu besprechende, von Delgado hg. „Lesebuch zur Geschichte" Lateinamerikas.

Freilich können die beiden Untertitel des Bandes falsche Erwartungen wecken. Das in 17 Kap. gegliederte Werk enthält Quellen aus fünf Jh.en, doch in recht ungleicher Verteilung, denn das 19. Jh. ist mit nur einem, das 18. Jh. mit lediglich vier Zeugnissen vertreten. Die große Mehrzahl der über 100 ausgewählten Texte stammt aus dem 16. und 17. Jh., jener Epoche also, der die entscheidenden Begebenheiten der Kolonisierung und Missionierung der „Neuen Welt" zugehören. Am Schluß des Buches resümieren zwei Kap. mit Stimmen aus dem 20. Jh. den Lauf der Dinge; ihre Überschriften „Bilanz der Christianisierung Lateinamerikas aus der Sicht der Indigenisten" und „Auf dem Weg zu einem indianischen Christentum" spiegeln das weniger allgemein kirchengeschichtliche als vielmehr eher religionsgeschichtliche und interkulturelle Interesse Delgados.

Schritt für Schritt wird unter wechselnden Aspekten die Komplexität der Christianisierung des amerikanischen Kontinents erschlossen.

Delgados leitende Fragen sind zunächst die beiderseitige (europäische und indianische) Hermeneutik des Fremden (Kap. 1) und die jeweilige Deutung von Niederlage und Sieg (Kap. 3), sodann die Begründung der spanischen Landnahme (Kap. 2) und der Streit um Zwangsbekehrung oder friedliche Evangelisierung (Kap. 4), ferner die altamerikanischen Religionen und ihre Bewertung durch die Missionare (Kap. 5 u. 6). Anschließend werden „der lange Weg zur Anerkennung des Indio als Abbild Gottes und als Nächster", die ersten Missionsmethoden und -erfolge sowie die Bekämpfung des „Götzendienstes" in Mittelamerika und in den Andenländern dokumentiert (Kap. 7–9). Das 10. Kap. sammelt selbstkritische Stimmen einer Bilanz der Mission gegen Ende des 16. Jh.s; ihm schließen sich Belege für den katechetischen Aufbruch nach den Provinzialkonzilien von Lima (1582/83) und Mexiko (1585) an.

Delgados Kronzeugen sind bis dahin Bartolomé de Las Casas OP mit 11 Texten, José de Acosta SJ (9), Bernardino de Sahagún OFM (8) und Jerónimo de Mendieta OFM (7), also Repräsentanten jener Orden, die im wesentlichen die Mission Amerikas getragen haben.

Im 12. Kap. stellen vier Auszüge aus dem Handbuch des Alonso de Sandoval das christliche Verhalten gegenüber den schwarzafrikanischen Sklaven vor.

Die spätere Kolonialzeit dokumentieren die folgenden drei Kap.:

Auf die Frage, ob die Ureinwohner Amerikas Kinder Adams und Jünger Christi von Anfang an waren, ob sie also in den universalen Heilswillen Gottes schon immer einbezogen waren, finden sich z.T. kuriose Antwortversuche von Theologen des 17. Jh.s (Kap. 13). Wichtige Dokumente über die Missionsarbeit in den Reduktionen der Jesuiten enthält das Kap. 14, und Kap. 15 zeigt die wachsende Entfernung von kreolischer und indianischer Identität in dem Augenblick, als Lateinamerika die Kolonialherrschaft abschüttelt. – Die schmale Quellenbasis des von Delgado hg. Buches hinsichtlich des 18. und 19. Jh.s läßt sich ein gutes Stück mit der Studie „Die theologischen Erfahrungen in der Geschichte des lateinamerikanischen Christentums" kompensieren, die Maximiliano Salinas für die von Theo Sundermeier und Norbert Klaes hg. „Theologiegeschichte der Dritten Welt" verfaßt hat (Bd IV: Lateinamerika, Gütersloh 1993, S. 26–199).

Delgado hat seinem Werk ein Essay vorangestellt: „Vom Gott Josuas zum Gott Jesu" (13–41). Die enorme theologische Spannung, die das Thema der europäischen Expansion von Anfang an und immer noch prägt, wird in der rechtfertigenden Bezugnahme auf die altisraelische Landnahme Kanaans und auf die damit verbundene Vernichtung der fremden Götter einerseits, dem leidenschaftlichen Eintreten für die Unvereinbarkeit von Evangelium und Gewaltanwendung andererseits deutlich.

Bruno Pockrandt plädiert in einem abschließenden Beitrag für ein radikales Umdenken des christlichen Missionsbegriffes, damit eine indianische Theologie und Kirche im Klima einer weltweit entgrenzenden Solidarität möglich werden (357–362).

Das Buch ist sorgfältig gestaltet und zeichnet sich auch durch einen nützlichen Anhang aus; er besteht aus Quellen- und Abbildungsnachweisen, einer Bibliographie, einem Verzeichnis indigener Ausdrücke aus dem Ketschua und Náhuatl sowie Bibelstellen-, Sach- und Personenregistern.

Bochum Johannes Meier

Gründer, Horst: **Welteroberung und Christentum.** Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 751 S. mit zahlr. Abb., geb. DM 128,00

Seit geraumer Zeit schenkt man dem europäisch-westlichen Kolonialismus der Neuzeit, vornehmlich in der Form des Imperialismus, wie er sich am Ausgang des 19. Jh.s herausgebildet hatte, vermehrte Aufmerksamkeit. Verschiedene Faktoren und Beobachtungen haben diese Publikationen veranlaßt, beispielsweise die Frage, was die Ursachen und Gründe gewesen sind, daß nach der Periode der Dekolonialisierung und dem Entlassen ehemaliger Kolonialvölker in die staatliche Unabhängigkeit sich unter ihnen ein krasser Neokolonialismus hatte breitmachen können, oder der Versuch, das Phänomen schier unvorstellbarer Armut, Ausbeutung und Unterdrückung in vielen Ländern der sog. Dritten Welt historisch zu erklären. Darüber hinaus gaben markante Ereignisse den Anstoß zu einer Reihe von Untersuchungen, wie etwa 1984 die Promulgation der Kongo-Akte vor einhundert Jahren oder das Gedenken an die fünfhundertjährige Wiederkehr der Entdeckung und Eroberung Lateinamerikas, die 1992 mit zahlreichen Veranstaltungen auf beiden Seiten des Atlantiks begangen wurde, wodurch noch einmal der Ursprung der heutigen lateinamerikanischen Gesellschaften ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gerufen worden ist. Das besondere Interesse richtet sich jedoch auf die Interdependenz von Politik und Mission, auf die enge Liaison von weltlicher

Macht und christlicher Verkündigung. Kolonialismus und Kolonialmission werden dabei gern als probate Vokabeln, als griffiges Schlagwort gegen die christliche Missionstätigkeit gebraucht. Nicht selten werden obsolete Klischees revitalisiert. So erhebt man häufig den pauschalen Vorwurf, die Missionare seien lediglich Agenten, Erfüllungsgehilfen, Befehlsempfänger, Komplizen und Handlanger ihrer heimatlichen Regierungen gewesen. Sie hätten unter Verfälschung ihres genuin evangeliengemäßen Auftrags wesentliche Hilfestellungen geleistet bei der expansiven und aggressiven Weltmachtpolitik.

Vorliegendes Buch von H. Gründer – Prof. für Neuere und Neueste Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster –, das unmittelbar an seine 1982 vorgelegte Studie „Christliche Mission und deutscher Imperialismus" anknüpft, beschäftigt sich mit der angesprochenen Thematik. Es befaßt sich näher „mit der Rolle christlicher Religionsausbreitung im Rahmen des westlichen Expansionismus der Neuzeit sowie mit den intendierten und objektiven Funktionen missionarischer Arbeit im kolonialherrschaftlichen Milieu" (9). Im einzelnen geht es um die Darstellung der politischen Stellung und der kulturell-sozialen Funktion von Mission/Religion im Kontext des westlichen Expansionismus/Kolonialismus seit dem 15. Jh. bis zur Dekolonisation Schwarzafrikas im sechsten und siebten Dezennium des 20. Jh.s.

Die Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus 1492 und die Landung Vasco da Gamas an der Malabarküste Indiens sechs Jahre später leiteten für die ganze Menschheit eine folgenreiche Wende ein; unter abendländisch-westlicher Prädominanz führte sie schließlich zur Globalisierung der Weltgeschichte. Die Etablierung europäischer Kolonialherrschaft über große Regionen der Erde mittels Kolonisationsunternehmen von Völkern anderer Kulturräume wie auch infolge von Migrationsbewegungen und Gründungen imperialer Herrschaftsgebilde hat man in universalhistorischer Perspektive vor dem Gesamthintergrund der planetarischen Erschließung vergleichend zu bedenken. Expansionistische Unternehmungen waren nämlich kein Spezifikum europäischer Staaten. „Doch haben letztlich nur die westlichen, christlich-abendländischen Wert- und Zielvorstellungen eine derartige wirtschaftliche, technisch-militärische und geistige Dynamik freigesetzt" (12). Seit 1492/98 bis ins gegenwärtige Jh. prägte das christliche Europa mit seiner Herrschaft und Kultur die übrige Welt. Das diesen Tatbestand charakterisierende Stichwort heißt „Europäisierung der Erde", die einen hochkomplexen Prozeß beinhaltet. Er läßt sich nicht auf politische Herrschaft, staatliche Machterweiterung, Profitinteresse und ökonomische Ausbeutung reduzieren. Entscheidend gesellten sich dazu religiöser Impuls, die missionarische Motivation, die „Heiden" zum Christentum zu bekehren sowie der Drang nach kulturell-spiritueller Durchdringung der kolonisierten Machtbereiche und Gesellschaften. Diese Elemente haben dem europäischen Expansionismus maßgeblich die Dynamik und Stoßkraft verliehen (12–16). Zugleich haben sie einen umfassenden und tiefgreifenden Transformationsprozeß in den indigenen Gesellschaften initiiert, der in der Regel nicht ohne schwere Auseinandersetzungen zwischen den Kolonialmächten und den Betroffenen verlaufen ist; seine mannigfachen Negativfolgen wirken sich bis in die Gegenwart aus.

Mit unterschiedlichen Theorien versucht man, die erwähnten Sachverhalte plausibel zu erklären.

So geht der „historisch-politische" Deutungsversuch von der Einheit und Kontinuität der westlichen Kolonialgeschichte aus, innerhalb derer der missionarische Faktor angesiedelt ist.

Im Unterschied dazu spielt die Mission in der „ökonomischen" und „sozialökonomischen" Imperialismustheorie mit ihrem Primat der Wirtschaft allenfalls eine untergeordnete Rolle.

Dagegen besitzt die Evangelisierung im „national- und sozialpsychologischen" Erklärungsversuch von John A. Hobson eine gewisse Bedeutung, insofern das Motiv christlicher Ausbreitung sich wesentlich einem humanitären Engagement verdankt. Allerdings dominiert das Kommerzielle.

Anfang der sechziger Jahre übte der aus Westindien stammende und zeitweilig als Arzt in Algerien tätige Kolonialfranzose Frantz Fanon scharfe Kritik am Missionsbetrieb. In einer „politisch-psychologischen" Theorie des Kolonialismus, der in allen Bereichen desintegrierend gewirkt habe, verglich er die Mission sogar mit dem Schädlingsvernichtungsmittel DDT. Durch den christlichen Europäismus seien die gesellschaftlichen Strukturen der kolonisierten Völker vernichtet und die indigenen Kulturen irreversibel zerstört worden.

Die sog. „peripherieorientierte" Imperialismustheorie, die G. „als äußerst fruchtbar für die Einordnung des Missionsfaktors", vor allem auch für die Theorie eines „kulturellen" Imperialismus erachtet (18), eignet sich wohl am besten zur Interpretation und Beurteilung der hier angesprochenen historischen Komplexität. Denn sie berücksichtigt die Ziele, Schwierigkeiten und das vielfältige Interessengeflecht der Metropolen und der europäischen Akteure in Übersee wie auch die „Eingeborenen" als eigenständige Subjekte ihres Handelns.

In siebzehn Kap.n entfaltet der Vf. ein buntes Spektrum kolonialer und missionarischer Aktivitäten. Er setzt ein mit der im Anschluß an Jesu Christi Aussendungsbefehl an seine Jünger erfolgten Glaubensverkündigung in Palästina, Syrien und Kleinasien. Beendet wird die Präsentation ausgewählter Beispiele, das Beziehungsgeflecht von christlicher Missionsausbreitung und europäischem Kolonialismus betreffend, mit der Skizzierung des Entkolonisierungsprozesses und des Kampfes Schwarzafrikas um die politische Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die erstaunlich rasche Verbreitung der christlichen Lehre trotz mannigfacher Schwierigkeiten vollzog sich in enger Verbindung mit dem Fernhandel. Die Hafenstädte dienten als bevorzugte Knotenpunkte und Brückenköpfe, wobei die „Pax Romana", das vorzüglich ausgebaute Straßensystem, die griechische Umgangssprache Koine, die Erlösungssehnsucht und andere Faktoren günstige Rahmenbedingungen darstellten. Für die Ausbreitung des Christentums und die abendländische Expansionsgeschichte besaß die sog. „Konstantinische Wende", aufgrund derer die Interessen von Staat und Kirche sich zu verflechten begannen, zentrale Bedeutung.

Mit Begriffen wie „Thron und Altar" in der Frühzeit des Christentums, „Schwertmission" des Mittelalters u. a. – auch in Anführungszeichen gesetzt – zu operieren, ist m. E. zumindest bedenklich. Denn sie assoziieren leicht Mißverständnisse, da Geschehnisse und Tatbestände mit ganz bestimmten Bedeutungsinhalten, die historisch anders situiert sind, zurückprojiziert werden. So wäre etwa für die Beschreibung der Verbindung zwischen weltlicher und geistlicher Macht im gesamten Mittelalter das Begriffspaar „*Regnum* und *Sacerdotium*" sachlich zutreffender. Das „*Compelle intrare*" bezieht sich im Verständnis von Bischof Augustinus lediglich auf die vom kirchlichen Christentum abgefallenen Gläubigen, nicht auf die „*Pagani*". Auch scheint mir die Aussage gewagt, „daß in Gregors Auffassungen schon die Wurzeln des späteren europäischen Kolonialismus liegen" (23). Man denke nur an Gregors d. Gr. (gest. 604) von echter Toleranz, von weitherziger und kluger Offenheit inspirierte Missionsinstruktionen an den Missionar Augustinus von Canterbury, worin er diesen aufgefordert hatte, die heidnischen Kultstätten in England nicht zu zerstören, vielmehr sie behutsam in Kirchen umzuwandeln, sowie die religiösen Werte und Erfahrungen der zu missionierenden Menschen in das Leben der neuen christlichen Gemeinden aufzunehmen.

In den einzelnen Kap.n wird das symbiotische Miteinander der Repräsentanten von weltlicher Macht und christlicher Mission fast durchgängig deutlich greifbar, aber auch die bisweilen äußerst spannungsreichen und konfliktträchtigen Beziehungen beider Gruppen werden eingehend thematisiert. Exemplarisch sei hingewiesen auf den „kolonialen Protest" der Kirche gegen brutale Ausbeutung, menschenverachtendes Verhalten und rassistische Diskriminierung des „Anderen" durch weltliche Vertreter; ihn hat vor allem der Dominikanerpater Bartolomé de Las Casas vorgebracht (112–122). Dieses Faktum verdient insofern besondere Aufmerksamkeit, als Staat und Kirche, christliche Mission und europäischer Kolonialismus im iberischen Expansionismus auf engste verknüpft waren. Außerdem ist interessant zu erfahren, daß die Dynamik des englischen Expansionismus und Imperialismus, „vielleicht noch stärker als bei den Portugiesen, Spaniern und Franzosen", auf der nahtlosen Verbindung beruhte „von Religion und Handel und der unerschütterlichen Überzeugung von der eigenen Auserwähltheit, sich die Erde untertan zu machen" (181).

Vorliegendes Buch basiert auf den Ergebnissen subtiler Quellenstudien und einschlägiger Publikationen des Vf.s. Es zeichnet sich sowohl durch profunde Sachkenntnis als auch durch gute Lesbarkeit aus; ein detailliertes Register erschließt es bequem. Der Leser gewinnt einen trefflichen Einblick in die wechselvolle, teilweise beschämende Geschichte christlicher Religionsausbreitung im Kontext des abendländisch-westlichen Weltmachtstrebens der Neuzeit. Darüber hinaus wird er informiert über die damit gegebene komplexe Problematik und die vielfältigen Implikationen missionarischer Arbeit im kolonialherrschaftlichen Milieu, außerdem darüber, wieweit die Mission sich ideell für eine „imperialistische" Politik interessiert und dabei selbst tatkräftig mitgewirkt hat. Denn „für die christlichen Sendboten bestand kein Zweifel, daß sich im europäischen Expansionismus der verborgene Ratschluß Gottes manifestierte, der die Aufforderung zur Bekehrung der gesamten Welt enthielt" (595). Diese Überzeugung verhinderte nicht selten eine prinzipielle Kritik am Kolonialismus. Andererseits betrachteten die kolonial oder imperial berührten Völker das Christentum vielfach als eine „westliche" Religion und als einen integralen Bestand des europäischen Expansionismus, gegen den sie je länger je mehr opponierten.

Manchen Wertungen und Schlußfolgerungen des Vf.s, weil zu pauschal und generalisierend, vermag der Rez. nicht beizupflichten.

Die Komplexität der historischen Realität erlaubt keine einfachen Deutungen und plakativen Vereinfachungen. Etwa wenn es zu Schwarzafrika heißt: „Nachdem das Christentum nicht in jedem Fall die erhoffte Macht und den erhofften Reichtum gebracht hatte – ‚Der Schwarze bemerkte, daß er durch das Christentum nicht weiß geworden war' –, machte sich ein Gefühl der Enttäuschung und der Rückbesinnung bemerkbar" (594). Es müßten doch auch der Einfluß, die Dynamik und Attraktivität des Christentums im Schwarzafrika der Gegenwart näher erklärt werden. Überhaupt kommt die Behandlung missionstheologisch relevanter Sachverhalte, etwa das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil vorherrschende Bekehrungsmotiv, zu kurz.

Alles in allem jedoch ein an- und aufregendes Buch.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Roentgen, Markus: **Alles verstehen hieße alles verzeihen ...** Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit theologischer Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch. Vorw. v. Hans G. Bender. – Bonn: Borengässer 1991. XII, 155 S., kart. DM 24,00

Markus Roentgen reflektiert in seiner Arbeit – ausgehend von dem Diktum Thomas Manns „Alles verstehen hieße alles verzeihen!?" – die Möglichkeit einer Theologie nach Auschwitz und entwickelt im Laufe seiner Darstellung ein Konzept des „GOTT OFFEN", eine Rede von Gott als suchende, die Weg ist und nicht Ziel.

Dieses Konzept ist für den Vf. grundgelegt in dem konstitutiven Methodenbruch, der durch die Katastrophe eingetreten ist und den es zu vollziehen gilt. So ist die Arbeit von der Problematik durchdrungen, wie von etwas zu sprechen sei, worüber zu sprechen schon Verrat wäre. Dabei wendet R. sich gegen eine totalitäre „Wissen-schaft" und klagt ein negatives Denken ein, welches zu veränderter Reflexion auffordere. Die Irritation, die sich daraus für die Theologie ergebe, exemplifiziert er an Elie Wiesel, um dann den Ort der Reflexion zu benennen: die „Schwelle", Ort der Gratwanderung, durch die „das eigene Bekenntnis gefährdet ist bis zur Negation."

Damit ist der Standort benannt, von dem aus der Vf. die traditionelle Rede von Gott stürzen will. Der Impuls dazu sei fundiert in der Erinnerung an die totale Verneinung, in dem Hinhören auf die Zeugnisse der Opfer. Von daher entwickelt R. die Forderung nach einer Tempoveränderung in der Reflexion und beharrt auf den Torso als Stilmittel.

Der Gedankengang kulminiert über eine „Dialektik im Stillstand" (W. Benjamin) – „diesem Kreisen auf der Stelle ohne erkennbares ‚voran'" – in einer „Hermeneutik des Bruches" (Shapiro), die normative Bedeutung für die Theologie besitze. Die Brechung der herkömmlichen Hermeneutik vollzieht sich dabei in Form einer „aphoristischen Reflexion", die sich aus dem Willen zum Ganzen als Perspektivismus speist, wie ihn Nietzsche entwickelt hat.

Um den Verlust der Sprache und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten paradoxalen Sprechens zu benennen, rekurriert der Vf. auf die Dichtung (Bernhard, Beckett, Celan, Bachmann). Drei folgende literarische Reaktionen auf diesen Bruch werden im Anschluß daran vorgestellt: C. Edvardson, R. Schneider und Th. Mann.

Resümierend nennt R. zum Schluß Konsequenzen für die Theologie: Anerkennung der Schuldgeschichte, Diagnose und therapeutische Durchbrechung des Verblendungszusammenhangs. Als herausragender Ort der Theologie gilt ihm die Erziehung, die gegen Sachzwänge aufbegehre. Der christliche Hoffnungsschimmer, der sich in dem Konzept „GOTT OFFEN" zeige, sei nur noch praktisch legitimierbar. „Christologie wird Handlungstheorie aus der Sicht derer, die ganz unten sind."

R. weist seine Arbeit als fundamentaltheologische aus, gerät jedoch von Anfang an in die Ausdrucksweise literarischer Sprache. Der Grund dafür liegt in der postmodernen Ausrichtung des Buches. Dieser Charakter wird schon in der von R. genannten Motivation deutlich, die „individuell", eher zufällig (zu ergänzen wäre: beliebig) sei. Die starke metaphorische Prägung (Verwundung, Schwelle u. ä.) zeigt den explizit literarischen Einschlag der Arbeit. Der Vf. selbst begründet dies mit dem Verlust von Sprache, bewegt sich jedoch an der Grenze zur Betroffenheitsrhetorik, die an einen Ästhetizismus heranreicht. Die von ihm geforderte „Ansatzlosigkeit der Reflexion" führt zum Verzicht wichtiger methodologischer Vorfragen, wie z. B., ob Literatur, insbesondere Dichtung, so ohne weiteres in die Wissenschaft übertragen werden kann oder darf.

Da wichtige systematische Vorfragen nicht gestellt werden, besteht auch das Grundproblem der Arbeit in der beliebigen Montage: Da werden Th. W. Adorno und L. S. Kofman in einem Kap. hintereinander genannt, ohne die Problematik unterschiedlicher philosophischer Ansätze zu erwähnen. Da steht R. Schneider neben C. Edvardson, E. Wiesel und M. Frisch tauchen auf, ohne die Auswahl wirklich zu begründen.

Der postmoderne Zug dieser Beliebigkeit wird besonders deutlich, wenn der Vf. die benjaminsche Rede von der „Dialektik im Stillstand" mit Nietzsches „monotonem Kreisen" fortsetzt und sogar Foucaults Rede vom Tod des Subjekts affirmativ anführt. Die darin gerade zu den Aussagen der Opfer und ihres Stellenwertes enthaltenen Widersprüche werden nicht bedacht. Der „Roentgen-Blick" des Autors erinnert an ein Steinbruchverfahren.

Das Spielerische der Arbeit zeigt sich ebenfalls in einer fehlenden Gesellschaftskritik, wie u. a. durch den Vorwurf der Instrumentalisierung von Auschwitz hinsichtlich der Herausbildung der Politischen Theologie von J. B. Metz deutlich wird.

Der Argumentationsgang kommt streckenweise nicht über die Benennung der Kernfrage hinaus. So bleibt dem Vf. einzig der Verweis auf eine als therapeutisch gekennzeichnete Praxis. Die oben reklamierte Montage verführt R. zum Schluß zu undifferenzierten globalen Aussagen, in denen nicht nur Auschwitz, sondern alle „Vernichtungslager", „die das verwaltete Morden nach 1945 weiterführen", problemlos in einem Atemzug genannt werden. Man ist geneigt, auch an den im Vorwort von H. G. Bender genannten Golfkrieg zu denken. Wäre das mitgedacht, es wäre fatal!

Münster Jürgen Manemann

Schuster, Ekkehard / **Boschert-Kimmig**, Reinhold: **Trotzdem hoffen**. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch. – Mainz: Grünewald 1993. 108 S., kart. DM 19,80

„[...] Auschwitz. Es braucht Jahre und Jahrzehnte, ehe der eine jenes Grauens inne wird und es als Beunruhigung seiner Frage nach Gott und seiner Frage nach dem Menschen ergreift, und ehe der andere eine literarische und religiöse Sprache findet, um davon zu erzählen. Den christlichen Theologen und den jüdischen Schriftsteller verbindet ihre Leidenschaft für die Erinnerung. Diese Erinnerung ist gefährlich, trägt aber auch den Kern der Rettung in sich. [...] Beide setzen nicht auf Trost. Darin liegt ihr Wert." [7] Mit diesen Worten führen E. Schuster und R. Boschert-Kimmig ihren kleinen Interviewband „Trotzdem hoffen" ein.

In zwei Abschnitten werden die Interviewpartner Johann Baptist Metz und Elie Wiesel vorgestellt, jeweils eingeleitet durch eine kurze biographische Notiz und abgeschlossen durch kurz kommentierte Leseanregungen zu den beiden Zeitzeugen. Die Gespräche selbst kreisen um die geistigen und biographischen Ursprünge von Metz und Wiesel, um ihre Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Strömungen in Gesellschaft, Christentum und Judentum sowie um die sie prägende Erinnerung an die Grauen der Shoah.

Metz und Wiesel, deren Lebensorte mehrere tausend Kilometer voneinander entfernt liegen, deren Tätigkeitsfelder verschieden sind und die sich in den Gesprächen – trotz gegenseitiger Wertschätzung – kaum aufeinander beziehen, verbindet ihr Glaube an den Gott des Ersten Testaments sowie die stets präsente und immer störende Erinnerung an Auschwitz.

Ohne in „Schuld- und Verantwortungsrhetorik" [Metz, 21] zu verfallen, nähert sich J. B. Metz dieser Wunde von einer *nachidealistischen* Theologie her. „Es ist der Theologie weder vergönnt noch zugemutet, in geschlossenen, situationsfreien Systemen ihre Welterklärungen und Daseinsinterpretationen vorzutragen. Sie kennt eigentlich keine Letztbegründungen, sondern eigentlich nur [...] sogenannte Zuletztbegründungen. Unabweisbar ist der Zeitfaktor im Spiel, ihre Botschaft hat einen Zeitkern. [...] Sie fußt auf vergleichsweise ‚schwachen' Kategorien wie Erinnerung und Erzählung." [Metz, 17] Diese *„memoria passionis"*, die Metz als die einzige „universalistische Kategorie" [Metz, 39 u. ö] anerkennt, ist eng verknüpft mit der Theodizee, den „Rückfragen an Gott, für die ich zwar eine Sprache, aber keine Antwort habe." [Metz, 55, vgl. 49]

Gegenüber dem Theologen geht der Schriftsteller hier noch einen Schritt weiter, indem er sagt: „Es kann keine Theologie nach Auschwitz und schon gar nicht über Auschwitz geben. [...] was immer wir sagen, ist unangemessen." [Wiesel, 95] Oder, noch krasser: „Was schon können wir in Blick auf Auschwitz sagen? Alle unsere Aussagen werden falsch, ob wir ja oder nein sagen, es ist falsch. Bisweilen ist das einzige, was wir tun können, zu weinen oder zu beten, unsere Augen zu schließen zum schweigenden Gebet. Jeder Kommentar, jede Interpretation, besonders jede Erklärung ist von vornherein zum Scheitern verurteilt." [Wiesel, 76] „... und trotzdem", trotz dieser Unfähigkeit, die Realität von Auschwitz anschaulich werden zu lassen, schreibt Wiesel wider das Vergessen: „Aus diesem Grunde ist meine Botschaft eine ganz einfache: Kämpfen Sie niemals gegen Erinnerung. Selbst wenn sie schmerzhaft ist, wird Sie Ihnen helfen, sie wird Ihnen etwas geben, wird Sie bereichern. [...] Man kann nicht ohne Erinnerung leben." [Wiesel, 69] Wiesels Romane, biblisch-chassidische Schriften, Dramen und Essays „sind komplementär, eine vervollständigt und erklärt die andere, oder sie stehen in gewollter Spannung zueinander." [Wiesel, 75] Wiesel formuliert pointiert, provozierend, einseitig – „Die Opfer sind mein Problem, die Mörder sind Ihres" [Wiesel, 101 u. ö.] – und zutiefst menschlich: jüdisch.

Wie eng die Positionen von Metz und Wiesel nebeneinander liegen, zeigt auch ihre Auseinandersetzung mit dem, den Juden und Christen mit ‚*Gott*'

anreden: „Die Sprache der Gebete [...] ist zumeist viel dramatischer und viel rebellischer als die ausgleichende, abwägende Sprache der Theologie [...]. Gott kann man schließlich alles sagen, auch daß man nicht an ihn glauben kann, wenn man denn nur versucht, es ihm zu sagen." [Metz, 48f] Wiesel: „Und selbst wenn ich Zorn auf Gott habe, versuche ich, ihm meinen Zorn zu zeigen. Aber genau darin liegt ein Bekenntnis zu Gott, nicht eine Negation. [...] Dennoch kann ich sagen, daß ich trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse Gott nie verlassen habe. Ich hatte große Probleme mit ihm und habe es immer noch. Deshalb protestiere ich gegen ihn. [...] Aber Gott hat auch Schwierigkeiten mit mir. [...] Es ist sogar möglich, mir selber treu zu bleiben und gegen Gott zu sein, nie jedoch ohne Gott." [Wiesel, 93]

Die hier spürbare Nähe zwischen dem christlichen Theologen und dem jüdischen Schriftsteller setzt sich fort in ihrer Rede gegen eine Apathie Gottes und in ihrem Festhalten an der Allmächtigkeit Gottes [vgl. Metz, 52f; Wiesel, 99] – aber Metz und Wiesel unterscheiden sich in ihrer Interpretation der befristeten Zeit. Metz: „Daß Gott das beendigende Ende ist, ist in meinen Augen ein wichtiges Gottesattribut, gewissermaßen die eschatologische Auszeichnung Gottes." [Metz, 48] Dagegen Wiesel: „In unserer Tradition sagen wir: Im Blick auf den Messias trifft nicht Gott die Entscheidung. Nicht Gott entscheidet, wann der Messias kommt, sondern der Mensch. [...] Das bedeutet, daß nur der Mensch die Erlösung herbeiführen kann. Ich denke, dies ist der Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Tradition. [...] Dies gibt dem einzelnen ein riesiges Maß an Verantwortung." [Wiesel, 94] Was bleibt? „Gott ist Gott. Wenn ich dies einmal gesagt habe, habe ich alles gesagt." [Wiesel, 103]

Die Interviews überzeugen durch die Authentizität beider Gesprächspartner: „Ich schulde Ihnen meine Aufrichtigkeit." [Wiesel, 67] J. B. Metz und E. Wiesel lassen die LeserInnen an ihren Fragen teilhaben, nehmen sie in ihren Suchbewegungen mit und geben in Treue zu ihrem Glauben und ihrer Hoffnung leise, längst nicht immer fertige, oft aber richtungsweisende Antwortversuche. Dies ist nicht zuletzt auch ein Verdienst der beiden Interviewer, die es verstehen, die richtigen Impulse zu geben, um dann Wiesel und Metz Raum für ihre Überlegungen zu lassen.[1] In der direkten Gegenüberstellung der beiden unabhängigen, aber in ihren Überlegungen sich oftmals entsprechenden Zeitzeugen, erhalten die LeserInnen eine Vielzahl von Denkanregungen. Auch wenn die mit den Positionen von Metz und Wiesel vertrauten LeserInnen wenig neue Gedanken finden werden, so führen die Gespräche durch ihre gute Lesbarkeit und durch den Umfang der angesprochenen Themen hervorragend in die Werke von Johann Baptist Metz und Elie Wiesel ein.

Münster Torsten Habbel

[1] Inzwischen hat R. Boschert-Kimmig auch seine bei Prof. Metz geschriebene Diss. veröffentlicht: Boschki, Reinold: Der Schrei. Gott und Mensch bei Elie Wiesel. – Mainz: Grünewald 1994. Vgl. auch seine Übersetzung: Wiesel, Elie: Noah oder Ein neuer Anfang. Biblische Portraits. Übersetzt von Reinhold Boschki. – Freiburg: Herder u. a. 1994, sowie das mit Dagmar Mensink hg. Buch: Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel. – Mainz: Grünewald 1995 (Religion & Ästhetik).

Zeindler, Matthias: **Gott und das Schöne.** Studien zur Theologie der Schönheit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 452 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 68), kart. DM 98,00

Die hier vorgelegte, leicht überarbeitete Fassung einer Diss. an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern ist für alle an theologischer Ästhetik Interessierten eine wahre Fundgrube. Der Untertitel dieser Arbeit, „Studien zur Theologie der Schönheit", hätte freilich noch der Ergänzung bedurft, da es näherhin um eine Bestandsaufnahme der Theologie der Schönheit im Bereich der *evangelischen* Theologie geht. Umso überraschender ist es zu sehen, in welchem Ausmaß diese Thematik dort bereits eine Rolle spielte und wie entschieden der Vf. dafür eintritt, daß sie in Zukunft noch mehr Aufmerksamkeit findet. Theologische Ästhetik kann nicht mehr ausschließlich als Domäne katholischer Theologie angesehen werden.

Die Arbeit setzt sich in der Einleitung selbst das Ziel, angesichts der faszinierenden Kraft des Schönen und zugleich der Tatsache, daß das Schöne auch mißbraucht werden kann, „auf eine Gestalt des guten Handelns Gottes am Menschen hinzuweisen und damit einen Beitrag dazu zu leisten, dass die Kirche den Reichtum der göttlichen Zuwendung zur Welt umfassender wahrnehmen lernt". (28)

Dieses Ziel wird dann in zwei großen Teilen verfolgt:

Teil I stellt die bisherigen Beiträge zur Theologie der Schönheit im Raum der evangelischen Theologie vor, wobei folgendes Einteilungsschema verwendet wird:

Abschnitt A stellt umfassende Entwürfe vor (G. Nebel, H. Vogel, F. K. Schumann, E. Buess, F. Duane Lindsey, E. Jüngel, R. Jenson, R. Bohren). Abschnitt B behandelt das Thema „Schönheit Gottes" und bespricht in diesem Zusammenhang K. Barth, P. Althaus, E. Buess, J. Moltmann. Abschnitt C wendet sich dem Thema „Schönheit der Schöpfung" zu, wo die Autoren W. Lütgen, P. Althaus, A. Köberle, W. Elert, W. Brändle, G. Ebeling und C. Link ins Blickfeld rücken. Abschnitt D „Schönheit der Kultur" hat als Überschrift eher programmatischen Charakter. Der Vf. möchte eine Eingrenzung auf Kunst oder Natur vermeiden. Doch von den hier besprochenen Autoren her zeigt sich, daß schwerpunktmäßig bislang doch eher die klassischen Fragen behandelt werden (Kunst und Schönheit/Häßlichkeit, Kunst und Kult).

In diesem ersten Teil bietet die Arbeit eine breite Information an, wobei vielleicht die stereotype Form der Darstellung und Beurteilung dann vorteilhaft ist, wenn man sich punktuell zu bestimmten Autoren und deren Thesen informieren möchte. Für die durchgehende Lektüre wirkt das Vorgehen eher ermüdend.

Der zweite Teil (178ff) entwickelt die „Grundlinien einer Theologie der Schönheit" in vier großen Abschnitten.

Zunächst geht es in Abschnitt A um den „Begriff des Schönen", in Abschnitt B wird die „Schönheit Gottes" zum Thema, Abschnitt C behandelt die „Schönheit der Schöpfung" und Abschnitt D schließlich die „Schönheit der Kultur"

Natürlich fallen für die Arbeit die entscheidenden Weichenstellungen in Abschnitt A. Der Vf. geht davon aus, daß der Begriff des Schönen heute eher problematisch erscheint, setzt sich dann aber doch eindeutig für die Rehabilitation und Aufrechterhaltung dieses Begriffs ein.

Die Aktualität des Schönheitsbegriffs hängt für Z. aufs Ganze gesehen mit der Aktualität der dritten Kritik Kants zusammen. Ohne Zweifel hat Kant bisher nicht überholte Aspekte ins Bewußtsein gehoben, die zumal das eigenartige Schwebeverhältnis zwischen Subjekt und Objekt betreffen, wodurch das „Geschmacksurteil" charakterisiert wird. Z. spricht hier zutreffend von „ästhetischer Korrespondenz" (200), so daß das kontemplative, interesselose Wohlgefallen, die Erfahrung der inneren Harmonie des Subjekts, die zu einer äußeren Harmonie in Korrespondenz steht und somit eine eigenartige „Erfüllung" in der Subjekt-Objektrelation gegeben ist. Dadurch kommt nicht zuletzt die „Attraktivität" des Schönen zum Vorschein, und zugleich zeigt sich, daß der *Scheincharakter* des Schönen erhalten bleibt und in unauflöslicher Differenz zur Ganzheit des Lebens steht. Somit ist das ästhetische Urteil nicht der einzige Zugang zu einem Objekt. (Vgl. hier die hilfreiche thesenhafte Zusammenfassung 220–222.)

Nach diesen weichenstellenden Überlegungen wendet sich der Vf. dem Thema „Schönheit Gottes" zu. Dabei stehen zwei Autoren Pate: K. Barth und J. Edwards, der auf dem Hintergrund der vorausgehenden Erweckungsbewegung zu einer theologischen Reflexion des Schönen durchstößt. Es gehört ohne Zweifel zum Verdienst dieser Arbeit, den bei uns (und auch mir) bisher nicht bekannten nordamerikanischen Theologen ausführlich vorzustellen (234–250). Mit der Rückendeckung beider Autoren entwirft Z. dann seine Rede von der „Schönheit Gottes als Form seiner Liebe" (255–267), die sich dem Subjekt auch zur Erfahrung gibt, so daß durchaus von einer ästhetischen Korrespondenz zwischen Gott und Mensch gesprochen werden könne. Der trinitarische Gott erweist sich als ein „wahrhaft anziehender und erfreulicher Gott" (268). Damit ist eine handlungsentlastete „fruitio Dei" verbunden. (Vgl. dazu „6. Erfahrung der Schönheit Gottes als *fruitio Dei*" 274–281), so daß die Doxologie zum primären Ort der Rede von der Schönheit Gottes wird. (282)

Daß damit auch die Kreatur in das Licht der Schönheit getaucht wird, leitet schon zum nächsten großen Abschnitt C über. Der Vf. ist sich bewußt, daß hier auch ganz klassische Fragen der Schöpfungstheologie und der Analogielehre anstehen. Wie auch in den anderen Abschnitten greift Z. auf die bibeltheologischen Ausgangspunkte zurück und behandelt dann als maßgeblichen Theologen keinen geringeren als Calvin. (309–327) Dann zeigt er, daß der Schönheit der Schöpfung die Sünde des Menschen entgegenstehe, die die Schöpfung korrumpiert und deren ästhetische Dimension die Häßlichkeit sei. (337–347) Schließlich wird die Schöpfung in ihrer Schönheit als Gleichnis der Schönheit Gottes ausgelegt. (360–363)

Im vierten Abschnitt, in dem die Schönheit der Kultur behandelt wird, steht auch alles zur Debatte, was die Kirche betrifft, denn „(in) den Bereich der Schönheit der Kultur fällt auch das Schöne, das die Kirche hervorbringt". (371) Während im ästhetischen Schwebeverhältnis die Passivität des kontemplativen Menschen betont wurde, muß jetzt auch die positive Seite des menschlichen Handelns als kulturschaffendes Handeln betont werden. „Gott ermöglicht also in seinem Schöpfungshandeln das kulturelle Wirken des Menschen." (373) Die Schöpfung in ihrer „Güte" wird zur Basis eines freudigen, weltverantwortlichen Kulturhan-

delns, wobei Ästhetik und Ethik zueinander in Beziehung treten müssen. Auch hier ist es die Sünde, die die Freude an der Kultur stört. Das menschliche Handeln instrumentalisiert nämlich u. U. die Kulturschöpfungen als Mittel der Selbstabschließung und Selbstbehauptung, so daß Häßlichkeit auch hier zum ästhetischen Indiz von „Verletzung, Zerfall und Deformation" wird. (388) Mit fast schon praktischen Überlegungen zum Problemfeld Versöhnung, Kultur und Kirche enden die Studien.

Ein Gesamtergebnis tritt leider nicht mehr in den Blick. Da Vielheit und Einheit ein ästhetisches Formprinzip wären, erscheint dies in der Arbeit als ästhetisches Defizit. Inhaltlich war aber in den Einzelstudien eigentlich alles gesagt und manche Wiederholung hat sich ohnehin aus der Anlage der beiden Teile ergeben.

Wenn sich der Rez. ein Gesamturteil erlaubt, muß er notwendigerweise die ästhetische Supervision wagen. Ich führe folgende Aspekte an:

1. In der Art der Aufbereitung der Materialien und der hervorragenden Kenntnis der – zumal auch englischsprachigen – Literatur bietet die Arbeit einen sehr guten Einblick in den Stand der evangelischen Theologie zum Problemfeld „Gott und das Schöne". Eine vergleichbare Studie wäre auch für die katholische Theologie hilfreich.

2. Da ich selbst in meinen bisherigen Beiträgen die theologische Ästhetik vom Paradigma der Kunst her zu entwerfen versuchte, lasse ich mich gerne von der vorliegenden Arbeit belehren, daß das Ästhetische darauf vielleicht doch nicht zu einseitig begrenzt werden darf. Gleichwohl sehe ich, daß mit dem Verlassen dieses Paradigmas die Rede von der Schönheit Gottes zwar erleichtert wird, daß aber das Problem des schönen Scheins in einer durchaus von der Religionskritik geprägten Gegenwart umso virulenter wird.

3. Mein Hauptproblem liegt nach der Lektüre der Arbeit darin, ob man heute von der Schönheit Gottes wirklich noch in der Weise „ästhetisch" sprechen kann, wie es die großen Klassiker Edwards und Barth versucht haben und wie es Z. nun weiterzuführen scheint. Müßte man hier nicht doch deutlicher unterscheiden zwischen einer Wahrnehmungsgestalt der Offenbarung, die durchaus mit Sinnlichkeit zu tun hätte, und der Faszinationskraft einer trinitarischen Vielfalt-Einheit-*Theorie*, die die theologische Ästhetik gewissermaßen auf die Ebene der Intelligibilität hebt und so nicht von ungefähr die Wahrheitsfrage in den Mittelpunkt treten läßt, die sich mit Faszination und Attraktivität nicht begnügen kann. Insofern hängen ästhetische und logische Dimension des Theologischen nach alter Transzendentalienlehre enger zusammen, als es bei Z. deutlich wird. Im Diskurs würde sich wohl auch zeigen, daß die Entdeckung der Schöpfungstheologie aus der Bedeutung der Christologie bei Calvin immerhin die Frage aufwirft, warum das gesamte Judentum ohne Christologie wesentlich schöpfungsorientierter denkt und handelt als das Christentum. Eine solche Fragestellung hätte natürlich die Arbeit vollends gesprengt, vom jüdischen Bilderverbot her aber vielleicht auch zeigen können, warum gerade jüdische Autoren wie die von Z. zitierten Künstler A. Schönberg, B. Newman und erst recht M. Buber oder E. Levinas (wie schon Adorno) gegen die Kategorie der Schönheit skeptisch sind. Vielleicht ist es eben nicht nur der Störfaktor Sünde, der hier ins Feld zu führen wäre, sondern ein sehr viel grundlegenderes Problem der Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Schöpfung unter den Bedingungen der Moderne. Ob hier die Postmoderne (was immer sie sei) wirklich neue Wege gehen und neue Denkmöglichkeiten eröffnen wird, muß sich noch zeigen. Ich stelle jedenfalls fest, daß ich als katholischer Theologe in meiner Rede von der Schönheit sehr viel zurückhaltender geworden und bisher geblieben bin als diese Arbeit. Doch diese Feststellung verstehe ich durchaus auch als Anfrage an mich selbst. Es gibt hier wirklich auch die Ökumene der Ungleichzeitigkeit, die Lernprozesse ermöglicht. Und unbelehrt wird niemand aus der Lektüre dieser Diss. hervorgehen.

Bonn Josef Wohlmuth

Link, Christian: **Schöpfung.** 1. Schöpfungstheologie in der reformatorischen Tradition; 2. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderung des 20. Jahrhunderts. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 329, XIX S. / XVI, 333–600, XIX S. (Handbuch Systematischer Theologie, Bd 7/1 u. 7/2), kart. DM 78,00 / 48,00

Der hier zu besprechende Doppelband der HST weiß sich einerseits der grundsätzlichen Aufgabenstellung dieses verdienstvollen Handbuchs verpflichtet, übersteigt aber in beachtenswertem Ausmaß die darin sonst geübte Selbstbeschränkung.

Die „primäre Zielsetzung" auch dieses 7. Bds ist die, die in der Einleitung zum HST überhaupt angegeben (u. sonst immer mitabgedruckt) ist: Zum Zweck der Feststellung, „ob und wie sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens vom 16. zum 20. Jh. geändert hat", sollen erstens die reformatorischen Positionen, besonders die Luthers, Melanchthons und Calvins, zweitens die der modernen evangelischen Theologen (bes. P. Althaus, P. Tillich u. K. Barth) erhoben werden, und drittens sollen die Positionen der Reformatoren und Theologen des 20. Jh.s aufeinander bezogen und entsprechend relevante Unterschiede herausgearbeitet werden (vgl. die Einleitung, etwa in HST 11, 15ff).

Aufgrund des enormen Gewichts der aktuellen Debatten zur Schöpfung(stheologie) wurde jedoch vereinbart, den Bd in zwei Teilen vorzulegen, doch in durchgehender S.zählung, wobei der genannte dritte Aufgabenpunkt des HST den ganzen zweiten Teilband ausmacht, in dem der „Auseinandersetzung mit den Fragen der eigenen Gegenwart – wenn nötig – die Gestalt eines eigenen Entwurfes" gegeben wurde (25).

Damit ist das Besondere dieses 7. Bds des HST zunächst angegeben.

Nach einer Einleitung (17–23), in der das Gelände vermessen wird, „durch das der in diesem Buch beschrittene Weg führt" (17), wird zunächst die „Schöpfungstheologie bei den Reformatoren" vorgestellt. Hier können nur die wichtigsten, oft wenig gewußten oder beachteten (so L.) theologischen Aussageelemente aufgeführt werden.

Für Luther ist bezeichnend, daß er „explizit anthropologisch" einsetzt: „die Erkenntnis des Schöpfers ‚beruht' auf der Erfahrung des Geschöpfes" (32). „Ich glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat samt allen Kreaturen", dieser Satz Luthers deckt den inneren, existenzbezogenen Sinn des Wortes Schöpfung bei Luther auf, zugleich auch, daß seine Schöpfungstheologie nicht den Schöpfungsvorgang „im Anfang", sondern das „Schöpfungswerk, das sich ‚täglich' ... vor unser aller Augen vollzieht", theologisch bedenkt (33). Damit ist die *creatio continua* besonders beachtet, ja die alte Scheidung von Schöpfung und Erhaltung aufgehoben und zugleich auch schon dem Deismus widersprochen. Beachtlich sodann Luthers Interpretation der Schöpfung „aus dem Nichts": Was „Welt und Mensch im Gegensatz zu jener schöpferisch-*aktiven* Macht von Gott unterscheidet, ... ist ihre konstitutive *Passivität*" (40). Das „*ex nihilo*" hebt den absolut freien Einsatz des göttlichen Tuns heraus. Das wird positiv ausgesprochen u. a. durch die Betonung der Schöpfung durch das Wort; sie wird eingehend als Werk der Trinität herausgestellt, wobei dem Heiligen Geist die Erhaltung des Kosmos gleichsam als Appropriation zugesprochen wird. Darin ist auch Gottes Gegenwart in der Schöpfung festgemacht, freilich ohne daß diese (schon) als Offenbarung verstanden wäre (44–48). Was die Erkenntnis der Schöpfung als solcher und daher Gottes als des Schöpfers angeht, so ist Luthers „energischer Wille erkennbar, den biblischen Einklang von theologischer und empirischer Naturerkenntnis auf keinen Fall preiszugeben" (52). Modern muten die Aussagen zur eschatologischen Vollendung an, die in der Kreatur als solcher grundgelegt ist: „Hoffnung ist ‚*eschatologischer*' Zeitsinn und als solcher eine theologische Bestimmung *aller* Kreatur" (64). Luther begreift die Schöpfung „als Forum der eschatologischen Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Widersacher". Darin „hat aber auch der Mensch seinen Part" (65), was im Abschnitt „Die Mitarbeit an der Schöpfung" näher ausgeführt wird. Bezeichnend ist die Auffassung Luthers, daß die drei „Stände (*ordines*)", nämlich „Kirche (*ecclesia*), die Wirtschaftseinheit der Familie (*oeconomia*) und Obrigkeit (*politia*)", die „als göttliche Vorgaben den institutionellen Rahmen menschlicher Weltgestaltung" bilden, „auf eine ‚Anordnung'(*ordinatio*) Gottes in der Schöpfung zurückgehen"; sie „stehen im Dienst der Erhaltung der Welt und sind als solche auf das Ziel der künftigen Erlösung ausgerichtet" (66). Daher ist ausdrücklich vom „Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf (*cooperatio*)" zu sprechen (72–75).

Melanchthons Interesse gilt, pointierter noch als bei Luther, dem Jetzt der eigenen Gegenwart. „Ihn beschäftigt – man darf sagen: ausschließlich! – die in den Rang einer unumstößlichen Gewißheit erhobene Aussage, daß Gott sein Werk nicht verläßt, sondern auch jetzt im Regiment sitzt" (83). Daher hat „die Vorsehung als Schlüssel der Schöpfungslehre" zu gelten (84–94). Melanchthon fragt: „Wie muß die Welt gedacht werden, damit eine Vorsehung in ihr möglich ist?" (86). Dabei versucht er, „die geoffenbarte Wahrheit der Schöpfung durch die Argumente der Physik (*doctrina physica*) als vernunftgemäß zu erweisen". Dazu muß er freilich „zu dem Gedanken einer vernunftunzugänglichen Freiheit Gottes Zuflucht nehmen"; denn „die Providenz ist eine theologische Behauptung, für deren Wahrheit das philosophische Denken keine Bürgschaft übernimmt" (94f). Wichtig ist sodann, daß Melanchthon „ein Problem der theologischen Methode jetzt erst ausdrücklich entdeckt und beim Namen" nennt: „Woraufhin erkennen wir die ‚natürliche' Welt als Schöpfung?" (100). Deswegen wendet er sich ausdrücklich der „*lex naturae*" als „nahezu selbständige[r], unabhängig von jedem Lebensvollzug befragbare[r] Erkenntnisquelle" zu und versteht „die Gottbildlichkeit als Grund der ‚natürlichen' Erkenntnis" (103–107). Durch den Begriff der *Ordnung* wird der Entwurf Melanchthons für die Ethik der Weltgestaltung bestimmt, wobei er besonders die Themenkreise der göttlichen Erhaltung (*conservatio*), Begleitung (*concursus*) und Regierung (*gubernatio*) anspricht, wie auch die der rechtlichen Institutionen, zumal des „*ordo politicus*". Geradezu modern wirkt die Forderung Melanchthons, daß „eine jede Schöpfungstheologie ihre Aussagen und Inhalte *auch* vor dem Forum wissenschaftlicher Naturerkenntnis ... rechtfertigen muß" (119).

Calvins Schöpfungstheologie „ist in ihrem Zentrum eine Theologie des Lobes Gottes. Sie läßt sich in allem, was sie zur Sprache bringt, von der ... *Herrlichkeit* Gottes in Bewegung setzen und inspirieren" (120). „In der Schöpfung – das ist der weitestgehende, sicher aber auch gewagteste Versuch, die Welt theologisch zu begreifen – haben wir es mit Gottes eigener Selbstdarstellung zu tun. Sie ist Schauplatz seiner Herrlichkeit, *‚theatrum gloriae Dei'*" (124). „Die Verklammerung der Schöpfung mit der Trinitätslehre" ist bei Calvin „sehr viel enger als in den Entwürfen Melanchthons und Luthers", wobei auf die „überragende Bedeutung des Geistes" besonders hinzuweisen ist (124f). Dabei muß auch das sog. Extra-Calvinisticum herausgehoben werden, da Calvin, anders als die Tradition, die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi ausdrücklich dem (sog.) *präexistenten* Logos/Sohn zuspricht (vgl. 130f u. ö.). Von daher verstehen sich Calvins Aussagen zur Bestimmung und zum Ziel der Schöpfung, besonders aber die zur Frage der Erkenntnis des Schöpfers, welche sich mit dem Problem einer „natürlichen Theologie" verbindet, einem „innerprotestantischen Kontroverspunkt sondergleichen" (145). Auch für die Frage nach Schöpfung und Vorsehung ist wieder die Grundaussage zum Wirken des Heiligen Geistes entscheidend (157–172). Insgesamt dürfte die „exklusiv theozentrische Perspektive" Calvins, zumal in den Auswirkungen auf seine Position zur „natürlichen Gotteserkenntnis" wie auch zum Verhältnis Christi zum Kosmos, der Hauptpunkt der auch heute noch offenen Fragen einer genuin christlichen Schöpfungslehre sein (vgl. 172–175).

Zur Darstellung der „Schöpfungslehre bei evangelischen Dogmatikern der Mitte des 20. Jahrhunderts" (179–329) bringt der Vf. zunächst eine wichtige „Vorbemerkung zu Ansatz und Denkgestalt", in der schon die ganze Brisanz des Darzustellenden offenkundig wird (179–182).

Trotz gewollter Rückkehr zur Reformation und ihren Aussagen fragt man im 20. Jh. „unter erheblich gewandelten Voraussetzungen und Interessen nach der Schöpfung" (179). Man reagiert auf philosophische Problemstellungen, zumal auf das Phänomen des modernen Nihilismus. Gegen die Gefahr, das Christliche in die Innerlichkeit und Jenseitigkeit abdrängen zu lassen und aufgrund der naturwissenschaftlichen Kritik des Dogmas will man den Bereich des Natürlichen in aller Form als Aufgabe und Problem in die Theologie zurückholen (181). Auch nicht so sehr „in der geschichtlich bedingten Herausbildung konfessionsspezifischer Profile" (179) ist daher die auffallende große Unterschiedenheit der neuen systematischen Entwürfe begründet, als vielmehr in den Fragestellungen der Zeit. Zu deren Beantwortung sucht man „den Zugang zu einer ursprünglichen, *jedermann* zugänglichen Gotteserfahrung freizulegen" (182). Und das hat „die heftigen Kontroversen ausgelöst, die ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß in der Barmer Theologischen Erklärung (1934) gefunden hat" (ebd.).

Zuerst werden W. Elert und P. Althaus zusammen besprochen.

Ihr gemeinsamer Ansatz ist das Verständnis der Schöpfung als „Gesetz". „Das Thema der Schöpfung wird in den kategorialen Rahmen der Unterscheidung von *Gesetz* und *Evangelium* eingeordnet" (184). Wichtig darin ist freilich: „Die Schöpfungstheologie ist die begriffliche Ausarbeitung und Entfaltung einer prinzipiell *vor-christlichen* Erkenntnis", wobei vor allem Althaus auf die schon vorhandene Kategorie einer „allgemeinen Offenbarung" zurückgreift und sie zu seinem Verständnis der „Uroffenbarung" ausbaut (184). Der Zugang zur Schöpfung ist die Existenz, worin sich der Einfluß der zeitgenössischen Existenzphilosophie anzeigt. Das Zeitgenössische bestimmt auch das Verständnis der „Schöpfungsordnungen" zumal bei Althaus, bis hin in extreme politische Auswirkungen, etwa im „Ansbacher Ratschlag" (vgl. 197 u. ö.). Entsprechendes gilt für die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, die jetzt ganz neu und anders gestellt erscheint. Auch die Interpretation des Glaubens an die Vorsehung wie das Verständnis der *creatio continua* werden davon neu geprägt (207–218). Die kritische Darstellung und Würdigung dieser Positionen, hier nur eben angedeutet, enden in der Frage: „Kann man diesen Entwürfen heute ein anderes als historisches Interesse entgegenbringen?", worauf der Vf. selbst im zweiten Bd zurückkommen will (222).

Für P. Tillich gilt, entsprechend seinem theologischen Grundansatz, die Schöpfung als Antwort auf die Seinsfrage.

Philosophie und Theologie sind ja grundsätzlich als identisch angesehen. So ist Gott die notwendige „Antwort auf die ‚in der menschlichen Endlichkeit beschlossenen Frage'". Daher läßt sich die Lehre von der Schöpfung „auf den weitesten Fragehorizont ein, sie ist das ‚Korrelat zur Analyse der Endlichkeit des Menschen' und als solches die ‚Antwort auf die Frage, die im Wesen des Geschöpfes als Geschöpf liegt'" (228f), wobei es freilich von entscheidender Bedeutung ist, worin nach Tillich die Geschöpflichkeit erfahren wird (etwa in der Trennung von Essenz und Existenz als – so von Tillich behauptetem – Urdatum menschlicher Entfremdung). Aus solchem Ansatz verstehen sich die näheren Aussagen Tillichs, die L. unter den Titeln „Die Schöpfung als Ursprung der Kreatur" (s. darin bes. „Schöpfung und Zeit"), „Vorsehung und Erhaltung" und „Das Problem der natürlichen Theologie" verhandelt. Schöpfung wird von Tillich jedenfalls als Prozeß verstanden, als „ein gegenwärtiges Geschehen" (254). Gott ist dabei „nicht als persönliches Gegenüber der Welt begriffen, sondern als unpersönlich wirksamer schöpferischer Grund des Seins gedacht" (ebd.). Ein wichtiges Defizit sieht L. im Fehlen der Ausrichtung der Vorsehung auf die Kirche, also „für die *forensische* Aussage des biblischen Schöpfungszeugnisses" (256).

„Einen ähnlich programmatischen Anspruch wie Tillich hat auch Barth mit seiner Schöpfungstheologie verbunden, nur daß er in die nahezu entgegengesetzte Richtung weist: Nicht die Schöpfungsaussagen der Bibel vor dem Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit zu rechtfertigen, sondern sie den Evidenzen der Neuzeit kritisch gegenüberzustellen, ist das Ziel dieses Entwurfs" (324); mit diesem Satz charakterisiert der Vf. die Position K. Barths, für die wieder das Wichtigste nur eben angedeutet werden kann.

Mit der in der 1. Barmer These „gefallenen Entscheidung, Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes und darum als den Schlüssel zu *allen* dogmatisch legitimen Aussagen anzuerkennen, sind die Weichen für diesen Entwurf gestellt" (ebd.). „Die theologische Klammer von Schöpfung und Bund wie auch, damit verbunden, der untrennbare Zusammenhang von Natur und Geschichte hat sich als die folgenreichste (und produktivste) Entscheidung ... erwiesen", als „unmittelbare Folge der vielbeschriebenen christologischen Konzentration" (326). Barth hat „die Schöpfung nicht primär als einen naturhaften Kosmos, sondern als Raum einer offenen, in die Zukunft weisenden Geschichte dargestellt" (ebd.). Durch die von der Christologie her bestimmte Auslegung der Trinitätslehre bekommt die Schöpfungstheologie Barths auch „einen ungewollt anthropozentrischen Zug, als sei der Kosmos nur um des (von Gott erwählten) Menschen und seiner Geschichte willen erschaffen" (328). Näherhin wird die Lehre Barths dargestellt unter den Titeln „Schöpfung und Bund" (Entfaltung der bekannten Formel „Schöpfung als äußerer Grund des Bundes – Der Bund als innerer Grund der Schöpfung"), „Die Rechtfertigung der Schöpfung" (darin „Die Freiheit des Geschöpfs"), „Die Erkenntnis der Schöpfung" (darin „Das Problem der natürlichen Theologie" und „Die theologische Wahrnehmung der Welt") und „Vorsehung als Koexistenz des Schöpfers mit seinem Geschöpf" (wo deutlich wird, daß es Barth „in der *Schöpfung* um Begründung, in der *Vorsehung* um die Garantie der *Dauer* und um die Bestimmung der *Geschichte* der geschöpflichen Existenz" geht (309), er also *creatio* deutlich von *conservatio/providentia* abhebt und von *creatio continua* nicht sprechen will). Schließlich gilt, daß jene Verschränkung von Schöpfung und Bund „einen bedeutsamen ökologischen Sinn" (327) hat und den Weg zu der heute dringlich geforderten Umkehr weist (vgl. 329).

Wie im Vorwort angekündigt, hat der Vf. der (als dritter Zielpunkt des HST geltenden) Auseinandersetzung mit den Fragen der eigenen Gegenwart „die Gestalt eines eigenen Entwurfs" (15) gegeben, der den ganzen zweiten Teilband ausmacht: „Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts" (333–600), mit welchem Titel das Vorgelegte präzis angegeben ist.

So werden zunächst die Herausforderungen dargestellt und kritisch befragt, denen die Theologie heute zu entsprechen und auf die sie *christlich*-theologische Antworten zu suchen und wissenschaftlich zu vertreten hat, gerade auch im Blick auf die Welt-Lebenspraxis, die der Weisungen und konkreten Zielsetzungen bedarf. So wird zuerst der „Frage nach der Schöpfung im 20. Jahrhundert" in ihren vielen Verästelungen nachgegangen, näherhin dem „Grundkonflikt: Die Schöpfung – Natur oder Geschichte", und den „Ansätzen der Neuorientierung" (333–348).

Die Bibelwissenschaften gaben/geben wegen ihrer „neuen Auslegung alter Texte" gravierenden Anlaß zur (auch dogmatischen) Neubesinnung, näherhin mit den Fragen „In welchem Sinn ist die Schöpfung ein Anfang?", „Schöpfung als Entwurf des Reiches Gottes", „Die Befreiung der Schöpfung" und „‚Macht euch die Erde untertan!' (*Dominium terrae*)" (was ja zum massivsten Vorwurf Anlaß gab) (349–399).

Von großem Gewicht ist sodann der Abschnitt „Die Schöpfung im Horizont naturwissenschaftlicher Anfragen und Deutungen" (400–445), wo nicht nur die gegenwärtige Gesprächssituation analysiert und dargestellt wird, sondern nach Aufweis des Wandels des Naturverständnisses die heute bedeutsamsten, auch brisantesten Konzeptionen präzis und kritisch erhoben werden, nämlich „Schöpfung als Evolution", „Schöpfung als Prozeß" und „Schöpfung als offenes System". Schon hier meldet sich ein Gedanke nachdrücklich an, den der Vf. dann weiterverfolgen wird, nämlich die *Zeit*, ja die *Zukunft* (Gottes) als den Horizont anzusehen und auszuwerten, der *heute* für Theologie *und* Naturwissenschaft gleichermaßen grundlegend ist bzw. sein kann/soll.

Ein weiteres, heute besonders brennendes Problem im Blick auf Schöpfung wird im Abschnitt „Die Schöpfung im Horizont ökologischer Herausforderungen" besprochen (445–493), mit den aufschlußreichen Untertiteln „Die Problemstellung: Schöpfung zwischen Natur und Geschichte", „Die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung", „Theologie der Natur" und „Schöpfungsglaube und Schöpfungsverantwortung".

Den „eigenen Entwurf" schließlich legt L. im gewichtigen Abschnitt „Dogmatische Rechenschaft: Die Welt als Schöpfung" vor (494–600). „Die entscheidende Frage", bisher in diesem Teilband schon leitend gewesen, wird jetzt präzis angegeben: „Was meint das Wort ‚Schöpfung', das Gott und die Welt sozusagen in einem einzigen Ausdruck zusammenfaßt?" (494). Die Untertitel geben unmittelbar zu erkennen, *was* der Vf. bespricht und *auf welchem Weg* er erreicht bzw. der Theologie heute zu erreichen aufgibt, was als Antwort auf die gestellte Frage gelten kann: „Die Problemstellung: Die Welt

im Horizont der Zukunft Gottes", „Die Schöpfung auf dem Weg zur Neuschöpfung", „Die Schöpfung in der Geschichte Gottes", „Gottes Weg mit der Schöpfung" und „Vollendung der Schöpfung".

Es ist in dieser Besprechung nicht möglich, den dichten, zum Mit- und Nachdenken eindringlich einladenden Aussagegehalt und die zahlreichen Perspektiven und Aussichten dieses Teils auch nur einigermaßen hinreichend anzugeben. Dieser Entwurf L.s ist sicher gleichgewichtig neben andere heutige Arbeiten zur Schöpfungstheologie, etwa die J. Moltmanns, zu stellen. Vielem stimmt man spontan, ja begeistert zu; man ist dankbar für die gediegenen, im besten Sinn kritischen Übersichten zu den Problemen und ihren einschlägigen, bisher vorgelegten Lösungsversuchen. Zahlreiche, wenn nicht alle Ansätze und Positionen, die L. bezieht, laden zum Weiterdenken ein, – das untrügliche Zeichen der Fruchtbarkeit einer Arbeit. So nimmt es nicht wunder, daß sich auch wichtige Anfragen melden, die sich vor allem, wenn auch nicht nur, auf bestimmte theologische Prämissen/Vorentscheidungen beziehen, die für das faktisch Dargebotene maßgeblich geworden sind, die übrigens nicht nur hier, sondern in der dogmatischen Theologie heute überhaupt als aufs neue zu hinterfragen zu gelten haben. Einiges davon sei genannt, aus Respekt vor dem von L. Gebotenen im Sinne eines theologischen Gesprächsbeitrags.

Auffallend ist, gerade in einer Schöpfungstheologie, der eigenartig ungeklärte Bedeutungsinhalt des Ausdrucks „Schöpfung", was viele unnötige Problemstellungen und Komplikationen mit sich bringt.

„Schöpfung" wird sehr oft synonym mit „Welt", „Natur", „Universum – All", ja mit „Erde" gebraucht, oft aber auch vielfältig unterschieden, so wenn „Welt *als* Schöpfung" verhandelt wird. „Schöpfung" meint bekanntlich einmal „*creatio – creare*" als Wirken Gottes als Schöpfer, dann aber auch *creatura*, das Erschaffene. Meistens wird „Schöpfung" in diesem Sinn verstanden, freilich oft in auffallender, ungeklärter Differenz zu „Welt", „Natur" und sogar „Kreatur". „Schöpfung" ist gelegentlich die Interpretation der Welt. Dann wieder meint sie auch Anfangsetzung, den Beginn von Schöpfung und ihrer Geschichte, das freilich im spezifischen (nicht chronologischen oder historischen) Sinn L.s (vgl. 506 u. ö.). Damit wird aber das (selbstgemachte) Problem weitergeschleppt, die „ursprüngliche" *creatio* von der (sog.) *conservatio* als *creatio continua* zu unterscheiden, wie auch von der *providentia* u. ä., abgesehen nochmals von dem, was als Neuschöpfung bezeichnet wird.

Was in all dem frappiert, ist das gänzliche Fehlen des israelitisch-atl und von daher auch ntl Glaubenswissens um *Jahwe* als dem Schöpfer, das sich u. a. (nicht nur!) in der ausschließlichen Verwendung des Tätigkeitswortes (!) „*barah*" für *Jahwe* offenlegt, und die entsprechende theologische Auswertung dieses Wissens. Das ist ja ein unübersehbares Indiz für das spezifische Er-leben Jahwes in seinem Schöpfersein und folglich der Geschöpfe im Spezifischen ihrer *Jahwe*-Geschöpflichkeit. Dabei ist entscheidend, daß es in der theologischen Aussage zum *creare* Gottes strengen Sinnes um jenes grundlegend-urgeberische göttlich-freie „Wirken" Gottes geht, das sowohl *Proto*logisches wie *Eschato*logisches umfängt, aber gerade auch alles, was geschöpfliches Sein, Leben, „Natur", „Geschichte" oder wie immer genannt sein mag, was „zwischen" Ursprungs- und Vollendungsgeschehen ist, lebt, sich ereignet. Es erscheint tatsächlich geboten, „erschaffen" als ausschließlich göttliches Tun im vollen „Einsatz" seines Jahwe-Seins (das als das *eine* kein Präteritum, aber auch kein Futurum kennt, sondern im währenden *Bleiben* im eigenen Wort-, Sein- und Leben-*Geben* besteht) theologisch zu bedenken, auch in Unterscheidung (nicht Trennung) zum Wirken/Handeln Gottes *in* und *mit* und *für* das Er-schaffene. Eine „Mitarbeit am Schöpfungswerk" (wie oft formuliert wird) ist, streng genommen, undenkbar. Wozu das Geschöpf, zumal der Mensch berufen, befähigt und ermächtigt/beauftragt ist, sollte folglich in sachgerechteren Kategorien erhoben und ausgesprochen werden. Dabei ist mitzubeachten, daß Gottes *creare* nie als (wenn auch göttliches) *naturales*, sondern als das eine, bleibend *freie* Wirken Gottes, als „personal-freier" Selbstvollzug seines Jahwe-Seins zu begreifen ist, in dem er sich dem (jedem!) Geschöpf *aus Liebe* und in Treue zum einmal gegebenen Wort namentlich zuwendet, „bei" ihm ist (gegen Tillich u. a. zu sagen). Folglich ist von der Geschöpflichkeit (*creaturalitas*) als solcher zuerst als (ermöglichte und aufgegebene) Ent-sprechung zu *diesem* Jahwe-Sein zu handeln. Das erbringt einen grundlegend anderen Hauptakzent des Er-lebens und Erfüllens zumal menschlicher Geschöpflichkeit, mit allen Folgen für das Verständnis eines Selbst- und Weltauftrags des einzelnen wie der Menschheit und ihrer Lebensgeschichte insgesamt; damit auch die entsprechende theologische Aufgabe.

Hierher gehört sogleich ein anderes: Der trinitarische Aspekt aller Schöpfung und ihres Geschehens soll zwar hervorgekehrt und ausgewertet sein, was auch in gewissem Ausmaß (endlich) geschieht; eigenartigerweise ist jedoch von *Gott dem Vater* ausdrücklich faktisch nie die Rede. Da wird die Einseitigkeit und verkürzte Sichtweise des christologischen oder christozentrischen Grundsatzes, der eigentümlich herrschend geworden ist, offenkundig, vor allem deswegen, weil die sog. Inkarnation (wie übrigens dann auch die Auferstehung) in fataler Verkürzung angesetzt und theologisch „ausgewertet" wird. In ihrem Verständnis ist gerade ihr ganz Eigentümliches übergangen, bewußt oder unbewußt, nämlich daß es in ihr nicht einfach um „Menschwerdung Gottes", wie oft vorschnell formuliert wird, auch nicht einfach um die Menschwerdung des Logos/Sohnes geht, sondern daß der Logos Mensch wurde „im Fleisch der Sünde" (Röm 8,3), ja daß Gott Vater (!) den, „der nichts von Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat" (2 Kor 5,21). *In* diesem, in der durch die Sünde *verunstalteten* menschlichen *Natur* (nicht im *Menschen* Jesus!), menschseienden *Sohn* hat der Vater die Versöhnung gewirkt (vgl. Röm 8; 2 Kor 5,19ff). Als dieser (erst) ist der Sohn *Messias*/Christus geworden. Aber auf *dieses* Christus-Sein (ein anderes gibt es nicht) beziehen sich alle aus dem NT beigezogenen sog. Schöpfungsmittlerschaftsaussagen gerade *nicht*; sie nennen den *Logos/Sohn*, worauf schon Calvin richtig hinwies (vgl. L. 130). So sind alle sich zu schnell auf *Christus* beziehenden schöpfungstheologischen Aussagen zu hinterfragen, wie übrigens auch die zum Wirken des Heiligen Geistes in der „Schöpfung". Vor allem aber ist (endlich) von Gott *Vater* so spezifisch zu sprechen, wie es für Jesus Christus und den Geist schon der Fall ist.

Eine Verkürzung droht auch von der Ansicht her, heute müsse Schöpfung hauptsächlich von der *Zukunft* Gottes, vom *kommenden* Gott her verstanden und besprochen werden. Das davon geprägte Zeit-Verständnis sei der Schlüssel für die Deutung der Welt *als* Schöpfung (vgl. 511f; 562 u. ö.). Bei aller Anerkennung zumal des von L. Gebotenen bleibt dann aber doch gerade die voll beachtete Eigentümlichkeit des *Jahwe*-Seins, auch in ihren „Folgen" für alles Erschaffene, zum Großteil auf der Strecke. Hier ist ein neuerliches Gespräch zum vollen (Glaubens-)Verständnis von „Zeit", „Ewigkeit" u. ä. angeregt, das das bisher Erreichte notwendig ergänzen muß, zugunsten einer aufgegebenen Schöpfungstheologie, für die L. uns einen zu Achtung und Dank aufrufenden Beitrag geliefert hat.

Wien Raphael Schulte

Kraus, Georg: **Schöpfungslehre I und II.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1992. 200 S. / 240 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik, 3,1 u. 3,2), kart. DM 34,80 / 34,80

Das verdienstliche Unternehmen, Texte einschlägiger früherer Theologen in übersichtlichen, zugleich gediegenen Ausgaben sowohl Studierenden wie auch vielen in sonstigen theologischen Aufgaben Tätigen in deutscher Übersetzung mit entsprechenden Einführungen zugänglich zu machen, findet in diesen beiden Bdn zur Dogmatik seinen Fortgang. Hier sind es Texte zur Schöpfungslehre.

Es ist gut, sich genauer sagen zu lassen, was unter diesen Titel gefaßt wird. Darüber gibt die Einleitung (11–18 in jedem Bd) Rechenschaft, vor allem im Abschnitt „Inhalt und Bedeutung der Schöpfungslehre". Da wird offenkundig, daß man sich noch eigenartig eng an das neuscholastische Einteilungsschema der Dogmatik hält. Faktisch werden nämlich Texte nicht nur zur Erschaffung selbst, zum Schöpfersein Gottes und zur Geschöpflichkeit des Erschaffenen vorgelegt, sondern auch zur Vorsehung, zur „Ordnung und Lenkung der Welt sowie . . . (zur) liebenden Fürsorge Gottes für alle Geschöpfe" (11), bis hin zur Theodizee. Nicht nur Protologisches, sondern auch Kairologisches und Eschatologisches ist gesammelt, wie auch Soteriologisches. Dazu kommen anthropologische Inhalte, wie Urstand und Erbsünde, und schließlich auch „Engel und Dämonen, einschließlich des Teufels" (11). Diese kurzen Andeutungen zeigen schon, daß ein sehr weites Feld dogmatischer Lehrinhalte abgedeckt sein soll. Das bestätigen auch die (notwendigerweise) sehr kurzen Ausführungen im „Abriß der Geschichte der Schöpfungslehre" (Bd I, 13–18 und Bd II, 11–18). Tatsächlich sind es nur wenige Texte, die das Erschaffen Gottes selbst wie auch die eigentliche Geschöpflichkeit der Geschöpfe als solche besprechen; die entschieden größere Anzahl von Texten handeln über Wirken/Handeln Gottes *mit* dem Erschaffenen, also das, was wir Gottes Wirken in Natur und Geschichte

nennen. Weil es aber offensichtlich im Gesamtplan dieser Textsammlung so programmiert wurde, daß unter „Schöpfung" und „Schöpfungslehre" alle die Themen subsumiert wurden, die oben (gemäß der Einleitung) näher angegeben sind, hat es zur Folge gehabt, daß zu den einzeln genannten Themen wirklich nur wenige einschlägige Texte vorgelegt werden konnten, vor allem wegen der Beschränkung auf die vorgegebene S.zahl.

Was die Auswahl der Texte selbst angeht, so werden zunächst „Biblische Leittexte" und „Lehramtliche Texte" vorgelegt, sodann „Theologische Texte" (welche Aufteilung auch aufhorchen läßt). Letztgenannte sind aufgeteilt nach Antike (bis Anselm v. Canterbury!), Mittelalter, Neuzeit. Es folgen „Texte von Naturwissenschaftlern des 20. Jh.s" und „Texte aus anderen Religionen" (auch diese Zugesellung des christlichen Glaubensgutes zu „anderen Religionen" läßt erstaunen).

Es versteht sich von selbst, daß die jeweilige Textzusammenstellung eine Auswahl zu treffen hat aus all den Texten, die zur vorgegebenen dogmatischen Thematik Entscheidendes sagen, aber aufs ganze gesehen schwer zugänglich sind. Daß ein jeder, der diese Auswahl zu treffen hat, seine eigenen Gesichtspunkte und Wertungen einbringt, ist die Natur der Sache. Daher ist es auch müßig, darüber zu diskutieren; niemand kommt um das Auswählen, und d. h. auch um das Auslassen herum. Für diese beiden Bde sei allerdings bemerkt, daß es schade ist, zu wieviel Themen Texte auszusuchen waren. So konnten zum eigentlichen Erschaffen Gottes und Erschaffen-Sein des Geschöpfs nur allzu wenige Texte beigebracht werden. Freilich hätte man sich den Abdruck der Bibelstellen sicher ersparen können, aber auch mancher Aussagen heutiger Theologen und Naturwissenschaftler. Eigenartigerweise fehlen Texte von Philosophen und Philosophien gänzlich, die gegenüber den Aussagen der aufgeführten Naturwissenschaftler sicher gewichtiger sind. Auch für die Auswahl aus den Vätertexten wie etwa von Thomas v. A. hätte man sich eine Reihe ganz entscheidender Belege gewünscht, die gänzlich fehlen, gegenüber den Zitaten aus H. Küng u. ä. aber sicher etwas wirklich Bedeutsames zu sagen haben. Zu denken ist etwa an Irenäus in seinen Aussagen zur Schöpfungs*absicht* Gottes, zumal in Bezug auf den Menschen, und folglich über die Geschöpflichkeit als solche. Auch werden die (ganz modern anmutenden, jedenfalls ein heutiges „Problem" längst schon aufgreifenden) Aussagen eines Athenagoras (2. Jh.) zur Würde des Menschen (nach *Leib* und Seele!) aufgrund seiner spezifischen Geschöpflichkeit schmerzlich vermißt. Wie „Erschaffen" Gottes eigentlich zu verstehen ist, hat Thomas v. A. an nicht nur einer Stelle deutlich zur Sprache gebracht, welche Stellen hier aber auch übergangen sind.

Trotz dieser Anmerkungen können auch diese Bde der Textsammlung „Dogmatik" empfohlen werden; sie können auf ihre Weise den Dienst erfüllen, der mit ihnen beabsichtigt ist.

Wien Raphael Schulte

Hattrup, Dieter: **Theologie der Erde**. – Paderborn: Bonifatius 1994. 272 S., kart. DM 39,80

Das Buch liefert eine von philosophischen Überlegungen bestimmte „Theologische Erkenntnislehre". Diesem Inhalt entspricht *nicht* der Umschlagtitel „Theologie der Erde", der in einer unmittelbaren Assoziation Erörterungen zur Schöpfungslehre und Ökologie vermuten läßt. Wird dieses sachlich falsche Etikett nur als Werbemittel benutzt? Es scheint so, weil auch die Überschriften der drei Hauptteile (I. Die Wahrnehmung der Erde; II. Die Transzendenz der Erde; III. Die Erstehung der Erde) nur als isolierte Begriffe dastehen, die im Text nicht näher erläutert werden.

Worum es im Buch wirklich geht, ist (wie der Vf. auf S. 33 selbst anmerkt) eine „Theologie der Endlichkeit". Es wird durchgehend das Problem der Erkenntnis und Anerkenntnis des Unterschiedes zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Philosophie- und Theologiegeschichte behandelt.

In einer Geschichtskonstruktion befaßt sich Teil I mit philosophischen, naturwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Versuchen, das Endliche zu universalisieren; Teil II erörtert die Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der platonischen Philosophie; Teil III arbeitet in theologischer Perspektive auf die Erlösung des Endlichen hin.

Unter dem Leitthema der Unterscheidung von Endlichkeit und Unendlichkeit leistet die Darstellung des Buches einen sehr souveränen Durchblick durch die Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaft.

Bei den Philosophen kommen besonders zur Sprache: Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Popper. Unter den Naturwissenschaftlern werden ausführlich behandelt: Kopernikus, Galilei, Einstein und Carl Friedrich von Weizsäcker.

Als theologisch hilfreich wird der Platonismus favorisiert, weil er die Endlichkeit des Irdischen betone und in der Ideenlehre den Blick für das Unendliche offenhalte. So kommt es zur fragwürdigen Spitzenaussage: „In der Tat bleibt für die Theologie nur ein wie immer gearteter Platonismus übrig" (145). Noch fragwürdiger ist die Charakterisierung des Aristotelismus als Verfangensein im Endlichen, was zur sachlich unhaltbaren Gegenüberstellung führt: „Die platonische Philosophie ist offen für die Offenbarung, die aristotelische nicht" (127).

Im Sektor des Theologischen, der im Buch nur einen geringen Umfang einnimmt, werden Thomas und Bonaventura sehr undifferenziert als Aristoteliker und Platoniker gegeneinander postiert (vgl. 157–169).

Breit wird das erkenntnistheoretische Problem der Unterscheidung von Gewißheit und Sicherheit erörtert, wobei die Gewißheit überzeugend als spezifisch theologische Dimension herausgearbeitet wird (vgl. 206–234). Durch den Grundansatz bei der Gewißheit kann klar gemacht werden, daß weder Rationalismus noch Fideismus theologisch zu rechtfertigen sind (vgl. 244–249). Schließlich wird die Theologie – in Abgrenzung zum Wissen – als Weisheit charakterisiert und ihr als spezifisch die „anachrone Methode" zugewiesen, die der Einmaligkeit der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus entspricht (vgl. 256–261).

All die genannten Grundperspektiven sind im Detail der Darstellung leider nicht immer streng diskursiv und systematisch durchgeführt. Wissenschaftlich stringent sind in der Regel nur die Thesen, die in Kästchen am Anfang der Hauptabschnitte stehen. Ansonsten herrscht ein essayistischer Stil, der zur Sprunghaftigkeit der Gedanken und zu vielen plakativen Behauptungen verführt. Es ließe sich eine große Sammlung von Allgemeinplätzen und argumentativ nicht abgesicherten Blankoaussagen auflisten.

Es seien nur einige Beispiele genannt: Beim Begriff der Sünde wird die Bedeutung bewußter Erkenntnis mißachtet: „Sünder kann auch der sein, der nichts davon weiß . . . Unwissenheit schützt vor Strafe nicht" (17f). Zum Polytheismus wird gesagt: „Die Götter sind zwar immer ein Vergnügen, aber ein kurzfristiges, denn sie reiben sich gegenseitig auf" (19). Folgerichtig ist auch zu lesen: „Die Babylonier hatten zwar eine Religion, aber keinen Glauben" (26). Bedenklich ist die kurz hingesagte Gleichstellung von Natur und Gnade: „Natur ist vergangene Gnade und Gnade künftige Natur" (24). Unbekümmert um die Belegbarkeit stehen Aussagen wie: „Weltbilder sind immer falsch; das geozentrische sowohl wie das heliozentrische" (173); oder: Die Vernunft hat das Ideal eines Systems des Wissens „von der Theologie geerbt, die einzig systematisch sein kann" (173). Zur Gottesvorstellung tritt die Platitüde auf: „Gott braucht kein Heil, sondern ist schon im Heil" (144). Schließlich wird in die Trinität kurzschlüssig die Endlichkeit hineingetragen: „Die drei Personen sind endliche Unendlichkeiten" (221).

Trotz des aphoristischen Charakters, d. h. trotz der Anhäufung nicht diskursiv erörterter Gedankensplitter, gibt das Buch einen sehr wichtigen Grundimpuls für die Theologische Erkenntnislehre: Es muß die Relevanz der Philosophie für die Theologie wieder neu gesehen werden; es muß die Beziehung von Endlichkeit und Unendlichkeit gründlich bedacht werden.

Bamberg Georg Kraus

Sattler, Dorothea: **Gelebte Buße.** Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. – Mainz: Matthias-Grünewald 1992. XVIII, 453 S., kart. DM 48,00

Diese unter der Leitung Th. Schneiders (Mainz) entstandene Diss. geht von dem großen ökumenischen Gesprächskomplex um Umkehr und Rechtfertigung aus und bezieht sich auf die in den Lehrgesprächen getroffene Feststellung, daß eine ökumenische Bußtheologie bisher fehlt und auch in absehbarer Zeit nicht zu erreichen ist, während die Untersuchung offener Fragen in Teilbereichen umso sinnvoller sei. Als einen solchen wählt die Vf.in die *satisfactio* im Rahmen der sakramentalen Buße (samt dem weiteren theol. Hintergrund) aus. Dieses Thema bearbeitet sie in fünf Hauptteilen.

A) Die Vf.in nimmt einen hist. Ansatz bei der konfessionellen Kontroverse um die *satisfactio* im 16. Jh., besonders im Zusammenhang mit Augsburg und den Folgen (wobei sie ausgiebig auf die Forschungen und Gesprächsbeiträge V. Pfnürs eingeht), ferner im Hinblick auf das Tridentinum und die daran anknüpfenden Lehrgespräche. So gelingt es ihr, den status quaestionis exakt herauszuarbeiten.

Dieser Vorteil überwiegt den „Nachteil", daß sie nun unter B) erst auf die Vorgeschichte zu sprechen kommt, indem sie Rückfragen aus systematischem Interesse stellt.

Bei der Erhebung der Bedeutungsgeschichte und bußtheol. Verwendung von *satisfactio* tritt die bußgeschichtlich bekannte Interpretation der Sündentilgung durch Bußwerke zutage. Die Vergewisserung der theologiegeschichtlichen Befunde aus dem MA zeigt die Verschiebung des Verständnisses, die Einwirkung auf die Tilgung der Sündenstrafen. – Kritisch sei vermerkt, daß der Vf.in die eingehende Quellenuntersuchung der Exhomologese durch J. Mühlsteiger (ZKTh 103, 1981, 1–32, 129–155, 257–288) entgangen ist; so stellt sie die Exhomologese nur nach K. Rahner dar (71).

Ein Exkurs gilt der *satisfactio* bei der Einbeziehung der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu in das Bußgeschehen.

Die Vf.in referiert sodann über die von Thomas gefundene „Synthese" der divergierenden Wirkungs-Interpretationen (100–116) und über spätscholastische Deutungen, wegen der Vorgeschichte Luthers namentlich über diejenigen bei Scotus und Biel.

Unter Hinwendung zu den reformatorischen Schriften des 16. Jh.s rekonstruiert sie sorgsam die nicht einlinig verlaufende Entwicklung Luthers in der *satisfactio*-Auffassung (137–161). Kürzer geht sie auch auf Melanchthon und Calvin ein, immer mit Einbeziehung christologischer und soteriologischer Zusammenhänge.

Aus dieser relativ breit entfalteten Vorgeschichte formuliert sie ihre Fragen, die zu C) mit den Ausführungen zum heutigen Kontext überleiten. Hier handelt es sich um die neuere ev. und kath. Bußtheologie und -praxis.

Sie analysiert ev. Ordnungen und Auseinandersetzungen, dazu parallel kath. Entwicklungen bis zu und mit den „Bußfeiern". – Hier sei kritisch festgehalten, daß sie das wirklich bahnbrechende Werk von A. Amato, I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551) (saggio di ermeneutica conciliare), Roma 1974 (BThS. F 7), nicht kennt und verwertet. Die Diskussion über die Sakramentalität von Bußfeiern – ob sie nun heute ausgestanden ist oder nicht – stand stark unter dem Eindruck dieser Interpretationsleistung. Die Vf.in referiert über dieses innerkath. Gespräch, ohne die Differenzierung je nach Rezeption oder Ablehnung Amatos zu berücksichtigen (214ff). Eine weitere kritische Bemerkung: Beim Bußsakrament konnte sich die Vf.in nicht dazu entschließen, es von vornherein und konsequent als kirchliche Liturgie zu verstehen. So überschätzt sie wohl etwas den Zugang über die anthropologische Dimension ihres Lehrers Schneider (221f) und spricht mit Vorliebe vom „Versöhnungsgeschehen"; sie kann sogar „Empfang" des Bußsakraments sagen.

Ein Exkurs gilt den menschlichen Bußwerken (Epitimien) nach dem Verständnis der orthodoxen Tradition.

Von da aus geht sie zu D) mit der Einwirkung der *satisfactio* auf die Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen im Vorfeld und Umfeld der Bußtheologie K. Rahners ein.

Sie wendet sich zuerst neuscholastischen Positionen zu unter besonderer Beachtung der darin enthaltenen christologischen Implikate, aber auch mit angedeuteten personal-anthropologischen Interpretationsmöglichkeiten trotz der stark juridischen Auffassung.

Bei Rahner selber (255–297 unter Beiziehung der Ausführungen K. H. Neufelds über Rahners Bußarbeiten) erhebt sie präzise das Verständnis der Sündenstrafen in nicht-extrinsezistischer Sicht, als konnaturale Sündenfolgen. Die von ihr zusammengefaßten Rahnerthemen weisen weit über das Hauptthema der Arbeit hinaus und illustrieren vortrefflich, wie von einem vermeintlich sekundären Problem Hauptfragen der Theologie betroffen sind: Probleme der Umkehr und Freiheitsentscheidung angesichts einer profunden Desintegration der Menschen, Einbeziehung einer Theologie der Liebe usw. Die Vf.in erkennt hier sehr klar die Relevanz der Entdeckung des Origenes durch Rahner (bes. 272–284), wenn auch in bußtheol. Zusammenhängen, die medizinelle Auffassung jeder Strafe als allein der Humanität und erst recht Gott entsprechend (298ff. Allerdings ist der Hinweis 281 Anm. 255 auf die Verurteilung der Apokatastasis durch die Manipulationen Justinians I. völlig ungenügend).

Des weiteren dokumentiert die Vf.in die Rezeption der Rahnerschen Auffassung von Sündenstrafen.

In einem Exkurs geht sie auf ökumenische Aspekte der neueren kath. Fegfeuer-Auffassung ein.

Im Weitergang der Ausführungen zu Rahner befaßt sie sich mit Ablaßtheorien. Gegen die stark von O. Semmelroth beeinflußten Interventionen der Kardinäle Alfrink, Döpfner und König auf dem II. Vaticanum (9.–13. 11. 1965) hielt Paul VI. an einer jurisdiktionellen Intervention der Kirche im Jenseits fest, wie das dann im CIC von 1983 can. 992–997 festgeschrieben wurde, einer der beklagenswerten Schritte gegen eine mögliche ökumenische Übereinkunft. Die Vf.in stellt mit Recht in dem folgenden Exkurs über die ökumenische Ablaßdiskussion fest, daß derzeit keine Hoffnung auf eine Übereinkunft bestehe (325).

Wiederum zu Rahner und zum neueren „Umfeld" der Thematik zurückgekehrt, befaßt sich die Vf.in mit „Erbsünde" und Theodizee im Kontext der Leiden, die konnatural den Sünden folgen. Die zynische Theorieerklärung des „Preises der Liebe" für die *mala physica* erhält ein unbedachtes Lob (327 Anm. 479).

Nun nimmt die Vf.in noch einmal eine Rückfrage vor, indem sie E) zum biblischen Fundament zurückgeht.

Nach Erörterung des Vergeltungsgedankens geht sie auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein und weist auf dessen Nähe zu den Rahnerschen Überlegungen hin. Angesichts der Versöhnlichkeit des biblischen Gottes kommt sie auf die sich selbst bestrafende Sünde zu sprechen; die biblischen Wege zur Lösung aus der Tatfolgenverstrickung werden in diesem guten Referat aus systematischer Perspektive dargelegt. In ntl. Hinsicht interessieren die Vf.in vor allem die Strafsprüche und die schwer zu deutenden Sühneausführungen Kol 1,24.

Schließlich unterbreitet die Vf.in als zusammenfassenden Abschluß ihrer Untersuchungen ein ökumenisches Gesprächsangebot (371–389) unter F).

Hier fragt es sich, ob die Vf.in nicht doch ihren ökumenischen Impuls mit gewissen optimistischen Zügen zu sehr als erkenntnisleitendes Interesse hat walten lassen. Solange ein Konsens über das Sakrament nicht besteht, wird mit dem Verständnis der *satisfactio* als Wiedergutmachung und zwar in der Dimension der Erfahrbarkeit der sakramental gefeierten Versöhnung nicht weiterzukommen sein. Zu optimistisch ist auch die Behauptung eines Konsenses über Erlösung (381f: Wo denn hat Gott die Menschen aus einem universalen Sünde-Unheil-Zusammenhang befreit? Im Zeichen eines ernsthaften jüdisch-christlichen Gesprächs läßt sich nicht mehr erfahrungsjenseitig von Erlösung reden). Am Ende bleibt auch das Verhältnis der konnaturalen Sündenfolgen zu dem Verfahren, in dem der kirchliche Amtsträger eine Auflage erteilt, ungeklärt. Die *satisfactio* im Bußsakrament war zwar nicht ein wesentlicher Faktor für die Krise dieses Sakraments, die m. E. nicht mehr rückgängig zu machen ist, sondern zu seinem Ende führen wird. Aber auch die *satisfactio* partizipierte an der mangelnden therapeutischen Kompetenz, am Gesprächsdefizit, an der mangelnden Bereitschaft der Amtsverwalter, sich geduldig auf die konkrete Situation der Hilfesuchenden einzulassen. So gesehen bedeutet es für die Ökumene, die eine Solidargemeinschaft in der Schuld und im Versagen darstellt, nicht besonders viel, wenn mit Akribie und Einfühlungsvermögen eine Nähe Luthers zu Rahner in der *satisfactio*-Auffassung konstatiert wird.

Ungeachtet aller kritischen Bemerkungen hat die Vf.in eine erfreuliche Dokumentation ihrer Befähigung zu wissenschaftlicher Arbeit vorgelegt und breit gefächerte Kenntnisse unter Beweis gestellt. An vielen einzelnen Stellen der gewichtigen Arbeit bietet sie Impulse zu weitergehender und selbstkritischer Reflexion.

Münster Herbert Vorgrimler

Bader, Günter: **Die Abendmahlsfeier.** Liturgik – Ökonomik – Symbolik. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. IX, 167 S., geb. DM 88,00

Ausgehend von sprachwissenschaftlichen Untersuchungen und kulturhistorischen Beobachtungen unternimmt Bader eine Darstellung des christlichen Abendmahles. Einer der ersten Abschnitte handelt von der „Theologie als Fest der Sprache".

Der Liturgiewissenschaftler wird allerdings bedauern, daß der liturgischen Gestaltung der kirchlichen Eucharistie in den verschiedenen Traditionen nicht ausführlich nachgegangen wird. Der ökumenisch motivierte Theologe wird die Tatsache, daß die pneumatische oder epikletische Dimension der Abendmahlsfeier kein Thema ist, als eine bedauerliche Grenze der Arbeit empfinden. Das Heiligung vermittelnde und heilsgeschichtlich verstandene Sakrament der Kirche Christi müßte in einer sachgerechten liturgischen Theologie der Abendmahlsfeier sowohl im Kap. Ökonomik als auch in demjenigen der Symbolik entfaltet werden. Am erstgenannten Ort findet sich zwar eine vielversprechende Überlegung über die Mediation von benedictio und creatura – aber nur als Ansatz und lediglich auf das vorvatikanische Rituale Romanum abgestützt (87ff). Leider ist mysterium kein Begriff für den Vf. (er kommt weder im griechischen oder lateinischen noch im deutschen Sachregister vor), und auch die Eucharistie ist kein Fundamentalthema.

Solche Kritik vermindert nicht unser Interesse an dem Unternehmen, an dessen Anfang die Feststellung gesetzt wird: „Eine Darstellung der Abendmahlsfeier bleibt von Anfang bis Ende Liturgik. Auch jene zwei weiteren Teile (nämlich II. Oekonomik und III. Symbolik) sind nicht Überbietungen, sondern Entfaltungen von Liturgik" (3).

Das erste Kap. geht von der Feststellung aus: „Liturgie wird hier gesetzt als allgemeine Atmosphäre, in der wir immer schon sind und nie nicht sind, wenngleich in unterschiedlichen Graden von Erlöst- oder Unerlöstheit. Denn Liturgie ist das Medium, in dem sowohl Erlöstheit wie Unerlöstheit real sind"

(3f). Das mit „Liturgik" überschriebene erste Kap. wird in den drei Paragraphen: Feier, Paradosis, dann Handeln und Sprechen entfaltet. In Paragraph 1 wird über die Schultheologie durch die Exzeßtheorie hinausgegangen („Was widerfährt der Theologie, wenn sie liturgische Theologie wird? Sie gerät außer sich" (18) – Dionysius Areopagita wird angesprochen), und für die Abendmahlsfeier steht die Forderung, nicht hinter die Qualität von Hölderlins Friedensfeier zurückzufallen. Leitourgia als Handeln für das Gemeinwesen ist primär politisch und nicht im engeren Sinn kultisch. Das nächste Thema ist die Paradosis, deren Grundbegriff mehr noch im Jüdischen als im Griechischen wurzelt. Darum ist Abendmahlsparadosis nicht bloß Deutewort, von dem in Anlehnung an Joachim Jeremias gehandelt wird, sondern erzählender Rahmenbericht. Der dritte Paragraph läuft über Handeln und Sprechen, ausgehend von der griechisch-kultischen Formel δρῶμενα καὶ λεγόμενα als Vorgestalt der modernen Formel von Ritus und Mythus. Verschiedenste Sprachforscher werden angesprochen, und am Schluß des Kap.s steht die Feststellung: „Das Abendmahl nötigt, einen selbständigen Begriff des Handelns zu bilden, denn es ist Ausdruck dessen, daß es mit Reden nicht getan ist" (53).

Sehr schön setzt dann das zweite Kap. – Oekonomik – bei handgreiflichen Dingen wie Wirtschaft und Transport ein.

Die beiden ersten Paragraphen in diesem Kap. behandeln Wirtschaft und Transport nach verschiedenen Gesichtspunkten, der dritte ist dem Thema „Arbeit und Rhythmus" gewidmet. In dieser Mitte des Buches kommt zum Ausdruck, daß Liturgie ethisch und sozialpolitisch relevante Handlung ist.

In diesem Zusammenhang stehen die schon angesprochenen Überlegungen zum Sakrament, auch ein Abschnitt über Hostie und Symbolon (65f). Diese beiden in der Abendmahlssprache wichtigen Termini stammen aus der Situation des archaischen Gastmahls. Hostia läßt sich mit dem indogermanischen Begriff für die kompensatorische, aber inadäquate Gegengabe des geladenen Gastes in Verbindung bringen. Die Symbolteile werden aus dem Astragalknochen eines Fußes des im Gastmahl verzehrten Lammes herausgebrochen. Daraus schließt der Autor: „Abendmahl ist ursprünglich archaische Wirtschaft, Gastfreundschaft, Gastmahl, dargebotene Kommunikation aller mit allen und allem, daher Sorge für alle Sinne, denn Gast ist derjenige, der potentiell in jedem Sinn bedürftig ist" (66).

Damit stehen wir vor dem Schlußkapitel: Symbolik, mit den Paragraphen: Geschmack, Metapher, Opfer und Gebet. Das Symbol ermöglicht die zyklische Wiederholbarkeit der liturgischen Feier „bis er kommt in Herrlichkeit". Anstelle von Symbolik könnte auch Aesthetik stehen.

Im Schlußparagraphen „Opfer und Gebet" werden die Begriffe des ganzen Buches zusammengeführt – deutlicher als anderswo kommt hier das Anliegen des Autors zum Ausdruck, wird man sich aber auch der Grenzen seines Unternehmens bewußt. In einer ersten Vorbemerkung wird die Abendmahlsfeier mit Synästhesie (Kommunikation aller Sinne) verbunden. Eine zweite Bemerkung führt zur Erkenntnis: „Die Abendmahlsfeier enthält die Arbeit der Sprachwerdung der Dinge, sofern sie Opfergesang ist" (142). Dann ist von der Gegenläufigkeit der Bewegung des Gedächtnisses und der Bewegung der Erwartung die Rede, was zur Behauptung führt: „Abendmahlsfeier ist welthaft geschehende Benediktionsfeier unter den erschwerten, d. h. Normalbedingungen einer maledizierenden Welt" (143).

Schließlich werden Opfermetapher und Opferbegriff nach den Ansätzen neuerer Religionswissenschaft untersucht. Opfer ist Kanalisierung von Aggression oder institutionalisierte Gewalt, lehrt Walter Burkert. Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant gehen der Verbindung von Opfer und System der Polis nach (Gewinnung von Fleischnahrung koindiziert mit der Opferpraxis). Burkhard Gladigow interessiert sich für die Zusammenhänge zwischen Opferwesen und Wirtschaft. „Opfer wird durchsichtig als Vorgang der Redistribution von Gütern, über den komplexere Gesellschaftsstrukturen, schließlich Hochkulturen aufgebaut werden" (149).

B. selber verbindet schließlich Liturgie mit der Teilung des Opfers und redet von Opfer als Singopfer – fast zuletzt prägt er eine bedenkenswerte Formel: „Ein Gnadenmittel unterscheidet sich von an sich schon vorhandenen Nahrungs- und Sprachmitteln dadurch, daß es Sprache als Ding und Ding als Sprache ist und deshalb die ganze Spannung des Liturgischen sich in ihm ballt" (156).

Ein anregendes Buch, speziell für den meist sehr viel beschränkter arbeitenden Fachtheologen. Zuletzt bleibt allerdings die Frage, wie aus der Vielfalt der Gesichtspunkte eine Gesamtschau oder Lehre vom Abendmahl werden kann, die auch konkret liturgisch relevant ist – und der christlichen Offenbarung entspricht.

Neuchâtel und Freiburg (Schweiz) Bruno Bürki

Johnson, Matthew: **Bibliographia Liturgica**. Bibliographie der Nachschlagewerke für Liturgiewissenschaft. Bibliographie liturgique. Reference Bibliography for Liturgics. – Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche 1992. 114 S. (BEL.S 63), kart. Lit 15 000

Auf gut 80 S. hat M. Johnson wichtige Werke der Liturgiewissenschaft, systematisch geordnet, zusammengestellt. Herausgekommen ist dabei eine Publikation, mit der sich Kundige schnell einen gut ausgestatteten wissenschaftlichen Handapparat zusammenstellen können. Vf. nennt als Zielgruppe Studierende im Hauptstudium, Liturgiewissenschaftler, denen eine Gedächtnisstütze geboten werden soll, und Wissenschaftler aus anderen Disziplinen der Theologie und der Geisteswissenschaft (vgl. 7). In die Bibliographie ist vor allem Literatur zur Geschichte und Theologie des Gottesdienstes aufgenommen worden, soweit sie die römisch-katholische, die anglikanische, lutherische und (z. T.) östliche Liturgie betrifft. Liturgische Bücher werden nicht verzeichnet.

Der Aufbau des Buches ist benutzerfreundlich. Die Kap.überschriften werden mehrsprachig geboten. Namen- sowie Zeitschriften- und Reihenregister helfen bei der Orientierung. Mittels einer Numerierung der Titel werden Doppelnennungen vermieden.

Die Systematik bietet notwendigerweise ein eher grobes Raster. Bibliographien, Nachschlagewerke, Quellenhandbücher, Handschriften- und Bücherkataloge, Konkordanzen und Register werden ebenso genannt wie wichtige Monographien, Buchserien, Reihenausgaben und Anthologien liturgischer Texte und Liedertexte sowie Zeitschriften und bedeutende kirchliche Urkunden.

So einfach die Idee, so groß der Nutzen für diejenigen, die mit dieser Bibliographie umzugehen wissen. Tatsächlich ist es für den, der mit dem Fachgebiet vertraut ist, anregend, in der Bibliographie zu blättern, und dann ist sie mehr als nur eine Erinnerungshilfe.

Von Studenten und von fachfremden Wissenschaftlern kann das Buch allerdings nur unter Hilfestellung und mit Mühe benutzt werden. Oft sagt die Titelangabe für den Nichtfachmann nichts über den Inhalt aus, müßte, um Irreführung zu verhindern, erklärt werden, welches Lexikon und welches Handbuch für welchen Zweck zu konsultieren ist. An vielen Stellen (etwa für die Zeitschriften [53ff] oder Serien [61ff]) wären deshalb kurze, stichwortartige Hinweise zum jeweiligen Sujet für die Leser notwendig und hilfreich.

Vollständigkeit läßt sich für eine solche Bibliographie nicht erzielen. Für eine Neuauflage sollten Ergänzungen aber z. B. bei den Nrn. 1.37ff genannten, immer hilfreichen Personalbibliographien vorgenommen werden. Die Bibliographie der Werke E. J. Lengelings (in: ALw 34, 1992, 168–198) ist hinzuzunehmen. Bedauerlicherweise fehlen unter der Überschrift ‚Umfassende Arbeiten' Werke zur Buße und Krankensalbung, zwei Sakramente, die gerade auch für den Liturgiehistoriker von Interesse sind. Nach Nr. 3.59 muß von H. A. J. Wegman das Buch Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994 genannt werden. Unter den Nrn. 3.106ff genannten Werken zur Theologie der Liturgie vermißt man E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. v. K. Richter, Altenberge ^{3}1991.

Wiederholt unterbleiben Hinweise auf Neuauflagen oder Übersetzungen (vgl. etwa Nr. 2.1, 3.18.3, 7.7).

Mehrere Bibliographien fehlen bzw. konnten noch nicht aufgenommen werden: R. Amiet, Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des Saints (édition princeps), Paris 1990; M. Zitnik, Sacramenta. Bibliographia internationalis, Rom 1992; M. Probst, Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben, Münster 1993 (LQF 74). Der unter Nr. 1.57 genannte ‚Löwener Katalog' sollte genauer beschrieben werden, in der jetzigen Form kann man sich nur wenig darunter vorstellen. Die Überschrift ‚Rubriken' (51) ist nicht aussagekräftig genug, zumal sich etwa die dort genannte Liturgik von L. Eisenhofer nicht auf Rubrizistik beschränkt.

Insgesamt stellt die Veröffentlichung, der man Verbreitung und vor allem rege Benutzung wünscht, aber einen Gewinn für das wissenschaftliche Arbeiten dar.

Trier Benedikt Kranemann

Žitnik, Maksimilijan S. I.: **Sacramenta**. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A–G, 1–17583; Vol. II: H–Q, 17584–33853; Vol. III: R–Z, Supplementum A–Z, 33854–49236; Vol. IV: Indices. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1992. XXX, 1170 / 1171–2250 / 2251–3286 / 450 S., Ln Lit 120 000, US-$ 109,00 / Lit 110 000, US-$ 92,00 / Lit 105 000, US-$ 84,00 / Lit 65 000, US-$ 52,00

Die von J. Žitnik hg. Sakramentenbibliographie angemessen vorzustellen, ist fast unmöglich. Was in den vorliegenden vier monumentalen Bänden an Literatur zu allen nur denkbaren Fragestellungen und Aspekten der Sakramente, ihrer Liturgie und Theologie zusammengetragen worden ist, verschlägt einem die Sprache. Nicht weniger als 49 236 Titel [!], die fast ausschließlich aus dem 20. Jh. stammen und vor allem seit den sechziger Jahren (bis Juni 1991) verfaßt worden sind, hat man hier verzeichnet. Dabei handelt es sich nicht nur um Monographien, sondern insbesondere um Aufsätze

aus allen theologischen Disziplinen, die aus schätzungsweise über 1500 Zeitschriften zusammengetragen worden sind. Nicht nur im engeren Sinne wissenschaftliche, sondern auch eher für Praktiker verfaßte Publikationen sind aufgenommen worden. Bemerkenswert ist, daß zu vielen Veröffentlichungen ebenfalls, so weit zugänglich, die Rezensionen notiert worden sind. Außerdem hat man, „um Sprachbarrieren überwinden zu helfen und den Inhalt schwer zugänglicher Publikationen zu vermitteln" (XIII), die Zusammenfassungen aus Bulletin Signalétique, Canon Law Abstracts, IZBG, NTAb und RTA festgehalten.

Wer nun, durch ähnliche Unternehmungen gewarnt, den Verdacht hegt, hier werde Quantität auf Kosten der Qualität geboten, muß sich eines Besseren belehren lassen. Das Kernstück dieser Bibliographie, die Indizes, bietet ein gutes Arbeitsinstrumentarium und hilft den Leserinnen und Lesern, die sich in die nicht immer einfache Materie eingearbeitet haben, die Menge der Literaturtitel zielsicher aufzuschlüsseln.

Für diese Indizes hat der Vf. ein einfaches Verfahren gewählt. Er hat den analytischen Index unter Rückgriff auf die klassischen Sakramententraktate gegliedert. Darüber kann man sicherlich geteilter Meinung sein, aber „das breite Spektrum der Fragen und die Vielfalt an Aspekten, unter denen sie behandelt werden, ließen eine organische, konsequent durchgeführte Gliederung nicht zu" (XIII). Man ist so zu insgesamt 14 Themenbereichen gekommen, die mit „Liturgie", „Stundengebet" und „Sakramente im allgemeinen" eröffnet werden. Dann folgen „Initiation", „Taufe", „Firmung", „Eucharistie", „Buße/Versöhnung", „Krankensalbung" und „Ordo", „Frau", „Ehe" und „Familie" schließen sich an. Der Themenbereich „Volksreligiosität" bildet den Abschluß. Alle diese Oberthemen sind detailliert untergliedert, die einzelnen Unterpunkte durchnumeriert.

Über diese Nummern lassen sich wiederum lange Zahlenkolumnen aufschlüsseln, die schließlich zur gewünschten Literaturrecherche führen. Das ist für die Benutzer sicherlich ein recht aufwendiges Verfahren, aber wohl der einzig gangbare Weg, um durch die Menge der genannten Veröffentlichungen hindurchfinden zu können.

Das Kap. „Sakramente im allgemeinen" soll als Beispiel kurz beschrieben werden. Die Systematik verweist zunächst auf allgemeine Titel und, was besonders wertvoll ist, auf weitere Bibliographien. Sie stellt dann Titel zum Verhältnis von Schrift bzw. von Aussagen des Lehramts und Sakramententheologie zusammen. Im weiteren werden die Geschichte und die Religionsgeschichte systematisch behandelt. Es folgen die Liturgie und, sehr detailliert, die Theologie der Sakramente. Schließlich wird eine Fülle von Einzelproblemen, die über die klassischen Fragestellungen wie „Sakrament und Glaube", „Sakrament und Wort" bis hin zu Fragen der Ökumene, von Kunst und Ikonographie u. ä. reicht, geboten. Hinter jedem der 204 Unterpunkte allein zu diesem Kap. verbirgt sich eine Fülle einzelner Literaturtitel!

Die Bibliographie wird durch weitere Indizes (einen Schriftindex, ein Sachregister und ein Verzeichnis der Personennamen) erschlossen.

Es stellt den hohen Wert der Bibliographie nicht in Abrede, wenn man anmerkt, daß die Register nicht immer geglückt sind.

Manche Literatursuche gestaltet sich recht aufwendig. So findet sich zwar das Lemma „Rituale", aber manche Arbeiten zu diesem liturgischen Buch, die man darunter suchen würde, sind an anderer Stelle verzeichnet. Auch fallen bei Stichproben zum selben Lemma mehrere fehlende Titel auf, die man eigentlich in einer solchen Bibliographie erwarten dürfte (z. B. Arbeiten von A. Dold, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482–1721 [LQ 5/6], Münster 1923, und A. Lamott, Das Speyerer Diözesanrituale von 1512 bis 1932. Seine Geschichte und seine Ordines zur Sakramentenliturgie [QAMrhKG 5], Speyer 1961). Bei manchem Titel hätte man mit Hinweisen auf Neuauflagen gerechnet, die leider fehlen (vgl. etwa Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch [Nr. 23980]; mittlerweile 3. Auflage).

Aber das sind, verglichen mit der Fülle der Einträge und Hinweise auf Publikationen, die man sonst kaum finden würde, Quisquilien.

Wer um die Grenzen jeder Bibliographie weiß und sich darauf einstellt, wird in dieser Sakramentenbibliographie ein gutes Arbeitsinstrumentarium finden, das mit Gewinn zu benutzen ist.

Weitere Rez.: Vgl. A. Häußling, in: ALw 34, 1992, 433–435.

Trier Benedikt Kranemann

Walser, Markus: **Die Bedeutung des Wohnsitzes im kanonischen Recht.** Eine Untersuchung zu cc. 100–107 CIC. – St. Ottilien: EOS 1993. XXXVI, 138 S. (Dissertationen: Kanonistische Reihe, 9), kart. DM 24,80

Die vorliegende Abhandlung wurde im SS 1992 als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechtes vom Kanonistischen Institut der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Inhalt, die Auswirkungen und (wo vorhanden) die Probleme der geltenden Regelungen zum kanonischen Wohnsitz und Nebenwohnsitz zu untersuchen. Im Vordergrund stehen dabei die derzeit rechtskräftigen Normen der lateinischen Kirche.

Das vorliegende Büchlein hat 6 Kap.

Im ersten Kap., „Geschichtlicher Rückblick" (3–29), wird dargelegt, daß es im CIC/1983 (was die besondere rechtliche Beziehung einer Person zu bestimmten Orten betrifft) drei Begriffe gibt: Herkunft, Wohnsitz und Nebenwohnsitz. Sie alle haben ihren Ursprung im römischen Recht.

Im zweiten Kap., „Begriffliche Klärungen" (31–46), erläutert und bestimmt W. die folgenden Begriffe: Wohnsitz, Nebenwohnsitz; freiwilliger Wohnsitz, fristfolgender Wohnsitz, gesetzlicher Wohnsitz; Einwohner, Zugezogener, Fremder, Wohnsitzloser.

Im dritten Kap., „Erwerb des Wohnsitzes und des Nebenwohnsitzes" (47–78), geht es um den Erwerb von *domicilium* und quasi-domicilium. C. 102 § 1 gibt zwei Wege an, auf denen ein Wohnsitz erworben werden kann: durch die Absicht, auf Dauer zu bleiben (freiwilliger Wohnsitz) und durch den tatsächlichen fünfjährigen Aufenthalt (fristfolgender Wohnsitz). Das materiale Element ist bei beiden identisch: der wirkliche Aufenthalt. Für den Erwerb des freiwilligen Nebenwohnsitzes und des fristfolgenden Nebenwohnsitzes gilt c. 102 § 2: „Der Nebenwohnsitz wird erworben durch den Aufenthalt im Gebiet einer Pfarrei oder wenigstens einer Diözese, der entweder mit der Absicht verbunden ist, dort wenigstens drei Monate zu bleiben, sofern kein Abwanderungsgrund eintritt, oder der sich tatsächlich auf drei Monate erstreckt hat." Ein gesetzlicher Wohnsitz ist ein Wohnsitz, der durch Gesetzesvorschrift unabhängig von Aufenthalt und Absicht erworben wird. Zwei Personenkreise besitzen im CIC einen gesetzlichen Wohnsitz: die Angehörigen von Religioseninstituten bzw. die Angehörigen von Gesellschaften des apostolischen Lebens (c. 103) und Minderjährige bzw. ihnen rechtliche Gleichgestellte (c. 105).

Das vierte Kap., „Verlust des Wohnsitzes und des Nebenwohnsitzes" (79–83), behandelt den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Wohnsitzes und Nebenwohnsitzes und den Verlust des gesetzlichen Wohnsitzes und des gesetzlichen Nebenwohnsitzes. Zwei Elemente sind zum Verlust eines freiwilligen Wohnsitzes oder fristfolgenden Wohnsitzes gleichzeitig erforderlich: der Wegzug vom Ort und die Absicht, an den Ort nicht mehr wie an seinen Wohnsitz zurückzukehren. Für den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Nebenwohnsitzes gelten die gleichen Regeln wie für den Verlust des freiwilligen und des fristfolgenden Wohnsitzes. Anders ist es für den Verlust des gesetzlichen Wohnsitzes und des gesetzlichen Nebenwohnsitzes. Weil diese im Entstehen und Bestehen nur von der Anordnung des Gesetzgebers abhängen, bleiben sie auch nur solange bestehen, wie die vom Gesetzgeber unabhängig vom Willen des Betroffenen aufgestellte Anordnung wirksam ist. Der gesetzliche Wohnsitz geht deswegen nicht auf Grund der Absicht der Betroffenen verloren, sondern nur dann, wenn die Tatsache, aufgrund derer er entstanden ist, zu existieren aufhört.

Das fünfte Kap., „Rechtswirkungen der Wohnsitzregelung" (85–114), zieht nun die Konsequenzen aus den vorhergehenden Kap.n. Durch den Wohnsitz erhält jemand z. B. seinen Pfarrer und seinen Bischof. Es gibt aber auch weitere Detailverordnungen in allen 7 Büchern des CIC.

Im sechsten Kap., „Herkunftsort" (115–122), geht es um den *locus originis*. Im römischen Recht spielte der Herkunftsort eine wichtige Rolle. Er wurde von da auch ins kanonische Recht übernommen. Bereits vor der Kodifizierung wie dann auch im CIC/1917 war der Herkunftsort fast ohne Bedeutung. Da der Begriff locus originis im CIC/1983 nur in der Legaldefinition selbst vorkommt (c. 101) und sonst keine Rolle spielt, könnte man auf ihn im CIC verzichten. Dem Geburtsort (unterschieden vom Herkunftsort), der sehr zufällig sein kann, mißt der Gesetzgeber keine rechtliche Bedeutung zu.

Zum Schluß, „Ergebnisse und Schlußbemerkungen" (123–125), unterbreitet W. sein Fazit; es läßt sich in 3 Punkten zusammenfassen: 1. Die Wohnsitzregelung des kanonischen Rechts geht auf das römische Recht zurück und verfügt über eine sehr lange Geschichte, die ihre Spuren bis in die Gegenwart hinterläßt. Die Neuerungen im CIC/1983 sind gegenüber dem CIC/1917 im Vergleich mit anderen Rechtsbereichen relativ gering ausgefallen. 2. Im allgemeinen haben Wohnsitz und Nebenwohnsitz die gleichen Rechtswirkungen. Unterschiedliche Rechtsfolgen zeigen sie allerdings bei der Erteilung der Beichtbefugnis (c. 967 § 2), für die Diakonenweihe (c. 1016) und im Eheprozeß (c. 1673 nn. 3 und 4). 3. Die kanonische Wohnsitzregelung unterscheidet sich von der staatlichen.

Ein Personen- (127–130) und ein Stellenregister (131–138) schließen das vorliegende nützliche Buch ab.

Für eine Lizentiatsarbeit hat die Untersuchung ein erstaunlich hohes Niveau. Eine kleine Anregung zum Schluß: In dem vorliegenden Buch werden (im Haupttext) häufiger lateinische Texte zitiert. Wegen der rapide abnehmenden Lateinkenntnisse würde ich vorschlagen, bei einer Neuauflage des Werkes das Lateinische im Haupttext ins Deutsche zu übersetzen.

Frankfurt/M. Reinhold Sebott

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Hg. v. Thomas Hausmanninger. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1993. 248 S., kart. DM 48,00

Die Theologie reagiert oft mit auffälliger Verzögerung auf wichtige Theoriedebatten außerhalb des Faches. Mit gewissen Einschränkungen gilt das auch für das streckenweise überstrapazierte Zeitgeistthema „Postmoderne", das in den Feuilletons längst zu den Akten gelegt war, als in der Theologie aufgeregte Stimmen zu dieser

irritierenden Zeitdiagnose zu hören waren. Dennoch kommt der von Thomas Hausmanninger herausgegebene Sammelband nicht zu spät, zumal er ja gar nicht beansprucht, die Standardpositionen für und wider den „Postmodernismus" noch einmal aufzuwärmen. Es handelt sich vielmehr um einen vielstimmigen Versuch, sich der Grundlagen christlicher Sozialethik angesichts der Verunsicherungen im Projekt der Moderne zu vergewissern und auszuloten, welche Konzepte sich als Basistheorien dieser theologischen Spezialdisziplin am besten eignen.

Die elf Autorinnen und Autoren tun dies mit Kompetenz und aus der Perspektive ihrer jeweiligen Spezialgebiete. Wie der Hg. in der Einleitung betont, geht es nicht um die Präsentation einer einheitlichen Schule, sondern um die Eröffnung eines Gesprächsforums (12), auf dem offensichtlich auch das direkte und kontroverse Gespräch zwischen den meisten Mitwirkenden des Buches noch aussteht. Anders ist es kaum zu erklären, daß einige von ihnen innerhalb des Bandes nur durch Flaschenpost in Form von Fußnoten miteinander kommunizieren.

Obwohl es gelungen ist, einen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum jüngerer deutschsprachiger Sozialethik zu repräsentieren, fällt auf, daß „schulspezifische Raster" (12) insofern dominant bleiben, als einige Autoren nicht selbstbewußt genug eigene Ansätze entfalten, sondern sich mehr oder weniger direkt als Schüler von X oder Y zu erkennen geben. Wer als Leser die „Szene" kennt, wird sich über einige tiefe Verbeugungen oder Sticheleien im Paratext der Anmerkungen amüsieren oder ärgern (vgl. zu diesem Kommunikationsstil: Gérard Genette: Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. – Frankfurt, New York, Paris: Campus, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1989). Da es nicht möglich ist, alle elf Beiträge mit gleicher Ausführlichkeit zu würdigen, muß ich mich auf einige Schwerpunkte beschränken und gruppiere die Aufsätze zu diesem Zweck thematisch etwas anders als im Buch.

Eröffnet wird der Reigen der Texte durch einen Beitrag von Ursula Nothelle-Wildfeuer zur „traditionellen" katholischen Soziallehre (17–42), als deren Kennerin sich die Autorin bereits in anderen Publikationen ausgewiesen hat. Mit leicht apologetischem Unterton wirbt sie für die zumindest partielle Kompatibilität dieser Art der Sozialverkündigung mit dem normativen Selbstverständnis der Moderne und für die faire Beurteilung einer Tradition, die nicht als ein monolithischer Block aufzufassen sei, sondern spätestens mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils eine „modernitätsintegrative" Wende zur Respektierung autonomer Kultursachbereiche vollzogen habe. Richtig ist aber auch, daß Johannes Paul II. mit seiner personalistischen Anthropologie wieder stärker eine „modernitätskritische" Sozialethik einklagt.

Thomas Hausmanninger skizziert in enger Anlehnung an Wilhelm Korff Grundlinien einer Strukturenethik als der angemessenen Theorieform für die christliche Sozialethik (45–90). Wer wollte ihm da widersprechen? Der Kampf gegen die Pappkameraden fiktiver Individualethiker ist leicht zu gewinnen. Was der Vf. zum spezifisch Christlichen seines Programms, zum Verhältnis von Glaube und Ethik und zur motivierenden Kraft des christlichen Glaubens (89) schreibt, ist für jede Grundlegung theologischer Ethik hilfreich und klärend. Stilistisch bewegt sich Hausmanninger leider manchmal nahe an der Schmerzgrenze. Fremdwörter und Fachterminologie in Ehren! Aber die Ethik wird ihre Zeitgenossenschaft und Originalität nun wirklich nicht dadurch unter Beweis stellen, daß sie mit Wortschöpfungen wie „sozialisativ" (46), „tolerativ" (74) oder „Neglegation" (12) jongliert. Auch die „instrumentelle Komplexierung und steigende funktionale Intrarelativität des gesellschaftlichen Gesamt" (47) würde ich eher als einen unfreiwilligen Heiterkeitserfolg werten.

Zwei Beiträge beziehen sich ausdrücklich auf handlungstheoretische und diskursethische Voraussetzungen: Hans-Joachim Höhn mit seinem Konzept einer komprehensiven Vernunft (91–110) und Edmund Arens mit einem in manchen Punkten anders akzentuierten Verständnis kommunikativer Rationalität (189–201), deren Potentiale für die Demokratisierung kirchlicher Strukturen geltend gemacht werden. So ist im Brennpunkt der Ekklesiologie eine Kurzfassung dessen entstanden, was Arens in zahlreichen anderen Publikationen als einen Entwurf kommunikativer Glaubenspraxis begründet hat. Höhn befaßt sich bei einer grundsätzlichen Bejahung des diskursethischen Ansatzes stärker mit den Grenzen eines Rationalitätskonzepts, das es auch mit genuin theologischen Argumenten zu kritisieren und zu erweitern gelte. Er wehrt sich gegen die Strategie, ein solches Denken pauschal als „metaphysisches Denken" abzuqualifizieren (110, Anm. 43, gegen Arens und Habermas).

Die direkteste Bezugnahme auf „postmoderne" Theoriebildungen findet sich bei Jean-Pierre Wils unter dem Stichwort der „Delegitimation" (125–139) und bei Matthias Schramm in Auseinandersetzung mit der Idee des Widerstreits bei Jean-François Lyotard und der Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Ästhetik (141–155). Wils, unter den jüngeren Ethikern wohl derjenige, der sich am sichersten und kenntnisreichsten in den „(post-)modernen" Textwelten bewegt, legt in seinem virtuos geschriebenen Text eine Zeitdiagnose vor, die den Verunsicherungen einer Moderne nachspürt, in der „der Horizont eines sich ankündigenden Versprechens leer bleibt" (125). In einer Zeit der Beschleunigung und des gleichzeitigen Verlusts von eindeutigen Legitimationsmustern geraten auch die Systeme Religion und Moral unter den Druck eines Rechtfertigungsbedarfs, der nicht mehr mit „simplifizierenden Totaldeutungen" (134) befriedigt werden kann. Damit ist jene Krise beschrieben, auf die konventionelle Theologie nur mit der weinerlichen Klage über die postmoderne Beliebigkeit reagiert. Wils hingegen plädiert für eine christliche Ethik, die sich „in produktiver Aneignung des Epochenstils" (139) auf „konfliktbereite und dissensoffene Interpretationen" einläßt und so „die Ängste, die Leiden, die Verluste und die Hoffnungen der Menschen" (139) ernst nimmt. Eigentlich wird nur in diesem Beitrag in letzter Radikalität das intellektuelle Profil einer künftigen Sozialethik sichtbar, die sich ohne ängstliche Abwehrreflexe der „Pluralität letzter Sinndeutungen und Wertoptionen" (133) stellt. Mit einer im Raum der Theologie immer noch unüblichen Offenheit und Informiertheit stellt sich aber auch Schramm dem von Lyotard in die Diskussion gebrachten Problem des „différend", des Widerstreits zwischen heterogenen Diskursarten, deren Konflikt durch keine richterliche Instanz zu schlichten ist, so daß es in Gerechtigkeitsfragen keine glatten Lösungen gibt, wohl aber begründbare Abwägungen. In Situationen eines solchen Widerstreits geht es um das Nicht-Vergessen der Opfer und um die Wahrnehmung („Aisthetik") der Differenzen, die nicht durch voreilige sozialethische Konstruktionen zu verwischen sind.

Drei weitere Autoren gehen stärker auf theologische Implikationen der Modernitätskrise ein: Hartmut Kress in seinen Überlegungen zur protestantischen Anthropologie und Sozialethik (111–123), Marianne Heimbach-Steins mit einem Plädoyer für die Berücksichtigung mystischer Traditionen im sozialethischen Diskurs (157–170), Ottmar John mit der Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis (203–224). Kreß erarbeitet drei Leitmotive evangelischer Anthropologie (Individualität, Personalität, Relationalität), die er als Beurteilungskriterien in die ethischen Diskurse moderner Gesellschaften einbringen möchte. Heimbach-Steins verweist auf die prophetische Kraft der Mystik und erläutert dies an der Haltung der „Armut im Geiste" als „Voraussetzung eines redlichen Umgangs mit den nicht technokratisch beherrschbaren ‚Schattenseiten' der Wirklichkeit" (170). Angesichts einer vielfach unkritischen und prämodernen Wiederbelebung der Esoterik ist dieser Rückgriff auf kontemplative christliche Traditionen eine wichtige Quelle ethischer Inspiration in einer weltoffenen Spiritualität des Handelns. Eine politisch-theologische Sichtweise kommt im Aufsatz von John zur Sprache, der in Abhebung vom postmodernen Zeitgeist und skeptisch gegenüber der neuen „Religionsfreundlichkeit" (204) die Mündigkeit des Subjekts und die „irreduzible Autorität" von „Menschen, die Leiderfahrungen machen mußten" (223), unterstreicht.

In zwei Beiträgen werden weltweite Dimensionen aktueller Sozialethik erörtert: durch Franz Wolfinger mit Gedanken zum Weltethos (171–185) und durch Peter Rottländer mit einem Ansatz für eine Ethik der Solidarität und der Option für die Armen (225–245). Beide Fragen sind insofern eng mit der Auseinandersetzung um die Postmoderne verwoben, als ja angeblich postmodern die prinzipielle Möglichkeit universaler Ethik bestritten wird. Ein Antwortversuch ist Küngs „Projekt Weltethos", dessen erkenntnistheoretische Prämissen Wolfinger – unter Einbeziehung des Ethos der Menschenrechte – kritisch diskutiert, um die Grundlagen für den Dialog der Religionen zu klären. Speziell mit der in sich schon pluralen christlichen Interpretationsgemeinschaft befaßt sich Rottländer in seinen vom Kommunitarismus inspirierten Ausführungen zur Identität christlicher Ethik, deren Profil als befreiende Ethik vor allem in der Empfindlichkeit für das Leiden und in der Anwaltschaft für die Armen erkennbar wird. Die Regionalität der Kontexte ethischer Sensibilität schließt die Universalität der Gerechtigkeitspostulate nicht aus. Damit möchte Rottländer der Versuchung gegensteuern, durch Berufung auf einen relativierenden Pluralismus den befreienden Impuls universaler Solidarität preiszugeben.

Zum Schluß drängt sich im Rückblick auf einige Texte die Frage auf, ob die skizzierten Theoriedebatten tatsächlich einen konzeptionellen Beitrag zu den materialen Herausforderungen heutiger Sozialethik leisten. Zwar ist zuzugeben, daß keine Orientierung in konkreten Problemfeldern zu erwarten ist, wo ausdrücklich Grundlagenreflexion angekündigt wurde. Dennoch muß es nachdenklich stimmen, daß die brennenden Themen sozialer Gerechtigkeit in den meisten Artikeln nur am Rande gestreift werden. Wohl nicht nur mit der Absicht, bissige Rezensenten zu besänftigen, schreibt der Hg., daß das Buch einen Diskurs über die Arbeit an den Fundamenten christlicher Sozialethik eröffnen und nicht abschließen soll (14). Der Rezensent kann sich diesem Wunsch nur mit Nachdruck anschließen und unterstreichen, daß mit dem insgesamt verdienstvollen und gelungenen Buch ein Niveau vorgegeben ist, das für künftige Fachgespräche Maßstäbe setzt und gerade auch wegen der Heterogenität der Konzepte eine heilsame Provokation darstellt. Noch fehlen wichtige Dimensionen. Wie ist beispielsweise die Abwesenheit feministischer Ethik zu erklären? Vielleicht läßt sich die Pluralität in Zukunft auch dadurch steigern, daß sich abseits der ausgetretenen Wege deutschsprachiger Debatten neue Konstellationen ergeben. Denn sonst bleibt es in einigen „schulspezifischen Rastern" beim Schattenboxen gegen eine als „postmodern" apostro-

phierte Philosophie, die in manchen theologischen Kreisen in Deutschland immer noch die zweifelhafte Ehre hat, als Feindbild und Projektionsscheibe der eigenen Argumentationsnot zu dienen.

Fribourg Walter Lesch

Otto, Gert: **Die Kunst, verantwortlich zu reden**. Rhetorik – Ästhetik – Ethik. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 191 S., kart. DM 58,00

Das Buch, vom Vf. als „Zusammenfassung" seiner „jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Rhetorik" vorgestellt, soll als „Einführung in rhetorisches Denken" dienen. Es ist nicht allein an ein Fachpublikum, sondern an jeden gerichtet, „der selbstkritisch mit der Sprache umgeht, ... und an jeden, der sich ... in der Situation des Hörers von Reden befindet" (9).

Neben einem Vorwort enthält das Buch vier größere Abschnitte: 1. Einleitung: Über die Sprache (11–27); 2. Konkretionen I. Vier rhetorische Porträts (28–71); 3. Grundzüge der Rhetorik (72–130); 4. Konkretionen II. Vier rhetorische Porträts (131–174). Im Schlußteil sind Tucholskys Ratschläge für einen schlechten Redner abgedruckt (174–177). Die bibliographischen Angaben sind nach den Kap.n des Buches geordnet (178–189).

Otto zielt also darauf, nicht nur der Theorie, sondern auch der Praxis der Rede gerecht zu werden. Die erste Reihe der rhetorischen Porträts befaßt sich mit M. Luther, I. Bachmann, Ch. Wolf und Th. Heuss, die zweite Reihe mit F. Schleiermacher, H. Gollwitzer, W. Jens und R. von Weizsäcker. Die Porträts sind als Essays verfaßt. Auf weitere Redner (W. Brandt, H. Böll, A. Hitler, A. Müller) nimmt der Abschnitt über Grundzüge der Rhetorik Bezug (89–94).

Das Buch setzt ein mit der Diagnose des gegenwärtigen Sprachniveaus in Deutschland. Es sei schlecht bestellt mit der „Wertschätzung der Sprache in der breiten Öffentlichkeit" (12). Davon sei nicht nur die Redekunst berührt, sondern auch das ethische Bewußtsein. Der Qualitätsverlust der Sprache und des Ethos sei vor allem auf die „Zunahme der Massenmedien" (12) zurückzuführen. „Die vermeintliche Fähigkeit, über alles zu reden und von nichts etwas zu verstehen, führt nicht selten an die Grenze der ethischen Frage: Wie kann der Akteur, der Sprecher, eigentlich verantworten, was er tut?" (12). In der Beschäftigung mit der Rhetorik und ihren Traditionen sieht der Vf. einen „Fundus noch nicht ausgeschöpfter Möglichkeiten" (13), um dem Verfall von Sprache und Ethik entgegenzuwirken.

Nach dieser Klage ist es überraschend, daß Überlegungen zum Zusammenhang von Rhetorik, Ethik und Ästhetik den Kern der theoretischen Argumentationen O.s bilden (99–106). Die ethische Dimension der Rede liegt für den Vf. auf der Hand. So ist jene Art des Redens, das menschliche Handlungen auf technische Operationen reduziert, in der Gefahr, zur Lüge zu werden. Ein Beleg ist die „Sprache der Sieger" des Golfkriegs von 1991, in der „geschundene Menschen, Not und Blut" ausgeblendet wurden. Diese Nachrichten „waren halbrichtig, ... die halbe Wahrheit: Lüge. Wenn die Sprache nicht stimmt, stimmt nichts." (24).

Demgegenüber plädiert O. sowohl für Sensibilität im Umgang mit der Sprache als auch für den Mut, sich redend einzumischen. – Ein ethisch pervertiertes Verhältnis zur Redekunst äußert sich nicht nur in der Lüge, sondern auch in Agitation und Demagogie: „die Hörer sind nicht Partner des Redners in der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit, sondern sie sind Objekte, deren rationale Möglichkeiten in bewußter Kalkulation ausgeschaltet werden sollen." (93) Positiv gewendet: „Die Rede des einzelnen rechtfertigt sich insofern, als sie aus dem Dialog entsteht, den Dialog in sich darstellt und den Dialog weiterführen hilft. ... Rede ist der glatte Gegensatz zum Diktat." (108)

Das Ästhetische mit der Redekunst zu verknüpfen, ist an der Zeit, um der Einseitigkeit rationaler Welterfahrung entgegenzuwirken. Dabei ist das Ästhetische nach O. nicht allein auf die Wahrnehmung der Kunst oder des Schönen beschränkt. Vielmehr geht es im Anschluß an Welsch um die „Thematisierung von Wahrnehmungen aller Art, sinnenhaften wie geistigen, alltäglichen wie sublimen, lebensweltlichen wie künstlerischen" (W. Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, S. 9f; cit. in: O. S. 100). „Nur wo wir gewahr werden, daß wir auf Symbole, auf Bilder, auf poetische Sprache angewiesen sind, um qualitativ mehr sagen zu können, als jedermann vor Augen ist, kommen wir dem Reichtum der Sprache ebenso wie der noch nicht erreichten Fülle des Lebens auf die Spur" (21).

Mit einem flüchtigen Hinweis auf E. Levinas deutet O. die Verbindung des Ästhetischen mit dem Ethischen an. „Die Wahrnehmung des Anderen. Eine Schlüsselkategorie bei Levinas, durchbricht die Alltäglichkeit der Wahrnehmung ... Weil die Wahrnehmung des Anderen Bedeutung für den Wahrnehmenden eröffnet, nimmt sie ethisch in Anspruch." (105). Der innere Zusammenhang des Begriffs des Anderen mit der Gottesfrage, die für Levinas fundamental ist, bleibt leider unerwähnt.

Stärken und Schwächen des Buches spiegeln sich in der Auswahl der von O. porträtierten Redner und Rednerinnen. Die Vorliebe des Autors gilt Autoren, die in der europäischen Tradition des aufklärerischen Humanismus verwurzelt sind. O.s Urteil über W. Jens mag diese Tendenz belegen:

„Es kennzeichnet ihn die Leidenschaft des Aufklärers, der die Hoffnung nicht aufgibt, daß der Mensch lernfähig sei, der den Vorgang des Lernens, wo auch immer, mit der Kraft und dem Reichtum seiner Sprache in Bewegung halten möchte, um dem Hörer Hilfen zu besserer Einsicht zu geben. Einsicht, nicht Diktat; Überzeugung, nicht Vergewaltigung; getreu dem alten Grundsatz: non vim, sed verbo – nicht durch Gewalt, sondern durchs Wort." (162) M. a. W.: die vorgestellten Redner zeichnen sich aus durch eine hohe Sprachkultur, durch die Fähigkeit, komplexe Phänomene differenziert wahrzunehmen, und durch ein aufklärerisches Ethos.

Daß die ausgewählten Redner den Ansprüchen O.s genügen, ist nicht zu bezweifeln. Zu fragen bleibt aber, ob die Auswahl des Autors dem breiten Spektrum öffentlicher Rede gerecht wird. Wie etwa steht es um jene Reden, in denen über das politische Leben nicht nur reflektiert wird, in denen vielmehr um seine Gestaltung gerungen wird, in denen die Positionen holzschnittartig verkürzt werden müssen, in denen leidenschaftlich und kämpferisch um Zustimmung geworben wird? Will der Vf. etwa durch seine Auswahl indirekt zu verstehen geben, der politische Streit gehöre der Sphäre des Verfalls, des schmutzigen Geschäfts an?

In den Porträts selbst gelingt es O., die Verbindung von Ethik und Redekunst sensibel nachzuzeichnen. Anders verhält es sich jedoch mit der vom Vf. beschworenen Dimension des Ästhetischen. Dessen flüchtige Behandlung in den grundsätzlichen Überlegungen hat in den Porträts keine Spuren hinterlassen. Das ist besonders bedauerlich, weil damit die Wahrheits- und Gottesfrage im Zusammenhang von Redekunst und Ethik ausgeblendet bleibt. Diesen Fragen mehr Aufmerksamkeit zu widmen, wäre angesichts des durch die Postmoderne geprägten geistigen Klimas der Gegenwart nicht nur wünschenswert, sondern auch an der Zeit gewesen.

Münster Ferdinand Schumacher

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

Mit dem hier anzuzeigenden 5. Bd seines großen Werks hat A. Th. Khoury die erste Hälfte seines umfangreichen Korankommentars abgeschlossen. In diesem Bd wird eine der am häufigsten behandelten Suren des Koran untersucht, die Sure al-Nisa' (Die Frauen). Diese Sure ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil in ihr wichtige Grundlagen für die gesellschaftliche und religiöse Stellung der Frau im Islam gelegt werden. Zwar finden sich im Koran auch noch einige weitere wichtige Textstellen zu dieser Thematik, doch wird allgemein von Muslimen und nichtmuslimischen Beobachtern der islamischen Welt die Sure 4 als die zentrale Stelle für diese Thematik angesehen. Angesichts dieser Tatsache wird zu leicht übersehen, daß, wie in allen Koransuren, auch in der Sure 4 die unterschiedlichsten Themen behandelt werden. Darauf macht K. in seinem Kommentar sehr deutlich aufmerksam.

In seinem wissenschaftlichen Kommentar geht K., wie bisher auch, auf allgemeine Fragen ein, analysiert dann die Bezeichnung der Sure, behandelt ihre Datierung, ihre Struktur und stellt die wichtigsten Aussagen zusammen. Auch die islamischen Einschätzungen der Vorzüge der 4. Sure werden hier zusammengefaßt.

Von besonderem Interesse sind in diesem Bd wiederum die zahlreichen Exkurse, in denen K. sich mit verschiedenen Aspekten der im Koran angesprochenen Themen auseinandersetzt. Hier finden wir Exkurse über den Umgang mit den Frauen, den Hadith über die Vorherbestimmung, über die Frage, ob ein Muslim aus einem nichtislamischen Land auswandern soll und schließlich über den Christus im Koran.

Es handelt sich hier um außerordentlich interessante, kenntnisreiche und gelehrte Darstellungen dieser Themen. Verschiedene Register erleichtern die Arbeit mit diesem Korankommentar. Wie schon bei Bd 4 kann auch bei diesem 5. Bd der Kommentarsammlung festgestellt werden, daß er für sich allein von großer Bedeutung für den Umgang mit Muslimen ist und daher all denen zur Lektüre empfohlen werden kann, die aus beruflichen oder sonstigen Gründen mit Muslimen zu tun haben.

Berlin Peter Heine

Otto, Maria A.: **Der Ort**. Phänomenologische Variationen. – Freiburg/München: Alber 1992. 144 S., kart. DM 48,00

Wenn die entscheidende Frage nicht nur einfach ist: Warum *bin* ich?, sondern mit Pascal: Warum bin ich *hier*?, an diesem mir einmalig zugewiesenen Ort, dann ist *Dasein* schlechthin *Hiersein* (135f). Folglich trennt O. nicht Sein und Da, begünstigt sie nicht die Heideggersche Zeitekstase zuungunsten der existentialontologisch vernachlässigten Erdverhaftung (72ff), sondern sieht gerade hierin den „Grund" allen „Bei-seins" als Begrenzung, die Liebe zu je Einzigartigem ist (121ff).

Wenn so „mein Ort ist, wo ich bin" (133), dann ist der Ort als Ver-ortung in der Welt nicht zu verwechseln mit der *Stelle*, wo die Dinge sich untereinander substituieren können. Ort-sein als Ich-sein im Hier-sein ist vielmehr die letzte „Wirklichkeit" (121), was heißt, daß O. die transzendentale Frage nach Ermöglichung von Welt durch eine anonym-strukturale Seinsereignishaftigkeit („Lichtung") aufgibt, um sich phänomenologisch konkretisierend einer unmittelbaren Weltzugehörigkeit durch den Ort zuzuwenden, der immer nur der je meine sein kann. Insoweit ist dieses Ich in seinem Erfahren und Können von der Seinsspekulation losgelöst, da es aus der Zuwendung zum Phänomen in seiner Alltäglichkeit eine Antwort erwartet.

Daraus ergibt sich, daß das Buch frei ist von der fachphilosophischen Sprache, um näher an Dichtung und östlicher Besinnung die nur im Hier er-öffnete Welt vibrieren zu lassen. Dies bedeutet nicht weniger Philosophie als in anderen phänomenologischen Ansätzen, sondern beinhaltet darüber hinaus Kerneinsichten der Existenzanalyse, die auf diesen Seiten frisch und neu entstehen: Die geöffnete Welt ist eine Welt der *Möglichkeiten* mit einer unabschließbaren *Vielfalt* des Seienden, wodurch meine *Wahl* nicht nur herausgefordert ist, sondern ich grundsätzlich diese Wahl oder Entscheidung bin (106ff).

Das Buch zelebriert also keine billige Zuhause-Nostalgie gegen die überall in der (Post-)Moderne aufklingende Ortlosigkeit des Menschen. Es ergreift dabei durchaus das „Nichts des Orts als das Nicht-Faktische", um sich von hierher den Anfang aller Erfahrung und allen Tuns im spezifisch menschlich bzw. personal-liebenden Sinne „zuspielen" oder „geben" zu lassen (139f). Damit ist eben nicht nur ein Grundthema der Phänomenologie methodologisch überhaupt angesprochen, wie nämlich „etwas" im Erscheinen zum Sein kommt, sondern existentiell wird auf diese Weise der Mensch als „Vagabundierender" und „Wohingehörende" *zugleich* gesehen (131ff). Diese Zugehörigkeit ist keinem Glaubenscredo irgendwelcher Art verpflichtet, sowenig wie das Vagabundieren Flucht ist. Es ist die lebensgeschichtliche Kunst des Lassen-könnens, so wie die Schöpfung eines Kunstwerks weitgehend im Weglassen von überflüssigem Beiwerk besteht.

Diese Ebene des Buches läßt sich mithin auch als die relevant „therapeutische" ansprechen, auch wenn sie von O. nicht direkt intendiert ist, da sie mehr einem behutsam be-sinnlichen Denkstil verpflichtet ist. Denn wenn der Ort „der Schutz für das Hiersein" i. S. der unendlichen Weltvielfalten oder Möglichkeiten ist (96), die im *Ortswechsel* ergriffen werden können, ohne je *den* Ort selbst zu verlassen, so ist der Ort, da er eben ein *anderer* wird, ohne in sich zu vergehen, Einladung, an „Bleibendem" nicht festzuhalten (36). Die „Seele" weiß dies immer schon, weil sie in ihrer Sehnsucht stets fühlt, was für sie „Irre und Fremde" bedeutet und daher zu verlassen ist (131). Hierbei gelingt O. eine heilsame Relativierung der Mittel-Zweck(Sinn)-Beziehung gegenüber der traditionellen Hypostasierung von Zwecken (z. B. bei Kant), um aufzuweisen, daß Zwecke sich gerade in ihrer Mittel-Funktion verwirklichen (39ff).

Daß durch diese notwendige Korrektur angesichts ontologisch-moralischer Totalisierung sich allerdings auch grundsätzliche Fragen hinsichtlich der phänomenologischen Vorentscheidungen bei O. auftun, kann für die Diskussion nur fruchtbar sein: Bleibt auch der Leib nur in einer instrumentalen Relation zu sehen (33ff), oder besitzt er eine mit keinem „Mittel" zu verwechselnde ursprüngliche Lebendigkeit? Ist durch den Primat des Orts unser Sein durch die Gabe der „Andersheit" zunächst bestimmt (36ff, 68ff) oder durch die innere Selbstgabe des Lebens? Letzteres würde heißen, daß vor jedem Ort, den ich auf-suchen kann, da er mir entgegen-kommt, *ich selbst als Leben mein absoluter Ort bin*, und zwar *vor* aller äußeren „Lebens"-Geschichte, die – wie O. im oben angedeuteten Sinne ergänzt – immer auch „Liebesgeschichte" der Bevorzugungen ist (vgl. hierzu ausführlich: R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Alber, Freiburg/München 1992). Denn nur durch eine solche, absolut subjektiv-lebendige Situiertheit in meinem mich unverwechselbar affizierenden Leben können alle Orte jene lebensstiftende Farbigkeit und Resonanz erhalten, die ihre Anziehungs-Kraft ausmachen. Kein Ort besitzt, was wir ihm nicht in unserem fleischlichen Fühlen verleihen würden: seine Enge oder Weite, seine tödliche oder erquickende Atmosphäre, unser Hin-gehen und Darin-ruhen wie auch Wieder-verlassen-müssen, weil das Leben in seinem Wesen selbst „Bewegung" ist. Dennoch möchten wir dieses Buch u. a. jedem empfehlen, der „Heimat" ersehnt und sich durch die 38 kleinen Kap., in einer sprachlich schönen Form, den Weg zu einer möglichen Weise von Ver-ortung aufzeigen läßt.

Wien Rolf Kühn

Mandelartz, Michael: **Poetik und Historik**. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz. Hg. v. Hans Otto Horch i. Verb. m. Itta Shedletzky. – Tübingen: Max Niemeyer 1992. VII, 207 S. (Conditio Judaica 2), kart. DM 88,00

Über den jüdischen Schriftsteller Leo Perutz, der 1884 in Prag geboren wurde, 1901 nach Wien zog, 1938 wegen der Nazis nach Tel Aviv in Palästina emigrierte und 1957 in Bad Ischl starb, gibt es bislang nur wenig Sekundärliteratur. Erst nachdem in den 70er und 80er Jahren einige seiner Romane und Erzählungen neu aufgelegt wurden, wuchs das Interesse der Literaturwissenschaft an Perutz. Man rechnete seine Werke zum „phantastischen" Genre oder zur Spezies „historischer Roman", beides literarische Gattungen, die überwiegend als trivial eingeschätzt wurden. M. übt an dieser Zuordnung Kritik, da sie der Vielschichtigkeit und Kompliziertheit der Erzählkunst von Perutz nicht gerecht wird, namentlich dann nicht, wenn man, was Phantastik angeht, die Theorien von T. Todorov, F. Marzin und A. Zgorzelski statt die von Hans Holländer auf Perutz anwendet. Vf. schließt sich der Meinung des Perutz-Forschers Hans-Harald Müller an, es beruhe „die manichäische Scheidung von phantastischer und realistischer Literatur auf ontologischen Vorurteilen, die der Pluralität möglicher Weltdeutungen in Mythos, Wissenschaft und Kunst schon lange nicht mehr standhalten" (24).

Nach Vorüberlegungen zu einer kritischen Ästhetik untersucht Vf. die Formen des Erzählens und das Bild der Geschichte in Perutz' verschachtelten Erzählungen *„Die dritte Kugel"* und in der *„Historie vom Grumbach und seinen drei Kugeln"*. Diese Geschichte eines Gegners des Konquistadoren Cortez enthält viele alttestamentliche, neutestamentliche und theologische Anspielungen. Horizont ist die Apokalypse. Während die Geschichte von Grumbach im 16. Jh. in Mexiko und Gent spielt, ist die Handlung des Romans *„Nachts unter der steinernen Brücke"* im Prag Kaiser Rudolfs II. um 1600 angesiedelt. Eine der Hauptfiguren ist Rabbi Löw, eins der Hauptereignisse die Vernichtung des Ghettos. In der Struktur dieses Werks wird die Chronologie aufgehoben, Parallelen zur Verfolgung der Juden unter Hitler werden deutlich. Die Einarbeitung jüdischer Legenden, die chassidische Mystik als ideengeschichtlicher Hintergrund und die Sprache der Protagonisten des Romans bezeugen, daß Perutz, wie viele andere assimilierte jüdische Autoren, in der Emigration seine religiösen Wurzeln wiederentdeckt hat. Der Dichter stammt ja aus einer Familie, deren sozialer Aufstieg aus kleinstädtischem Bürgertum mit Assimilation und Westwanderung verbunden war und deren Integration in das österreichische Großbürgertum zur Ablösung von der jüdischen Religion führte.

Den Antisemitismus, der in Wien unter dem Bürgermeister Lueger dominierte, machte Perutz schon früh zu einem literarischen Thema, aber historisiert. In *„Der Marques de Bolibar"* verkörpert er das Judentum in dem napoleonischen Offizier Salignac, der als ‚ewiger Jude' in der Tradition der mittelalterlichen Ahasver-Legende steht. Salignac rebelliert gegen die Herrschaft Gottes und hofft auf ihr Ende. Auf der Menschheit laste ein Fluch, menschliches Handeln verfehle immer seine Zwecke und fördere stattdessen die umfassenden Vernichtungspläne Gottes. Mit dem Antichrist Napoleon kämpft Salignac gegen Gott und jede Religion. So bildet er den Gegenpol zu Bolibar, der Gott in seine Pläne einspannt. Obwohl Salignac den Krieg überlebt, gehört er zu den Verlierern der Geschichte, während der tote Bolibar in der Verwandlung des Erzählers seine Auferstehung feiert.

„Auch in anderen Romanen findet sich, etwa in der theologischen Skepsis des ‚Gottesräubers' im *‚Schwedischen Reiter'* oder in ironischen Seitenbemerkungen zur christlichen Theologie im *‚Judas des Leonardo'*, das gleiche Motiv des Widerstands gegen die göttliche ‚Gerechtigkeit'. Die Romane von Leo Perutz enthalten eine Fülle oft hinter Ironie oder Witz versteckter kirchenkritischer Bemerkungen ... Die über die begrenzten Ziele der Akteure hinausgreifende göttliche Logik der Vernichtung setzt sich in den historischen Romanen von Leo Perutz so oder so durch ... Im immer schlechtmöglichsten Ausgang der Geschichte ... äußert sich die tiefgehende Skepsis des Autors gegenüber der Wirksamkeit humanistischer Ideen ... Allerdings bezeugt diese Grundhaltung des Autors keineswegs, daß er etwa die religiösen Traditionen des Judentums gegen die des Christentums, insbesondere des Katholizismus, ausspielen würde. Obwohl er sich dem Judentum des Ghettos ... liebevoll zuwendet, wird auch der Gott der Juden als gnadenlos gekennzeichnet. Als Volk des Exils und als Außenseiter innerhalb der christlichen Gesellschaft der historischen Romane stehen die Juden allerdings auf der anderen Seite der Geschichte und revoltieren – ohne Aussicht auf Erfolg – gegen ihren gesetzmäßigen Verlauf" (193f).

Eine sorgfältige Arbeit, die mit dichtungstheoretischen Überlegungen und dem Nachweis literatur- und theologiegeschichtlicher Zusammenhänge neue Perspektiven für die weitere Perutz-Forschung eröffnet und auch der Theologie Anregungen geben kann.

Aachen Gisbert Kranz

McGinn, Bernhard: **Die Mystik im Abendland, Bd 1: Ursprünge**. Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 527 S., geb. DM 128,00

Man darf ausrufen: Endlich! Endlich liegt eine wissende und kluge Geschichte der christlichen Mystik aus Theologenhand vor. Nach Kurt Ruhs vorzüglicher „Geschichte der abendländischen Mystik" aus germanistischer Sicht und wohl zu stark durch seine Auffassung von Mystik geprägt (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 200–202), nach Peter Dinzelbachers „Christliche Mystik im Abendland" aus der Sicht des Historikers und Volkskundlers, die in ihrer materialmäßigen Überladung oft eher verwirrt als informiert (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 504–506), nach Gerhard Wehrs kurzem Überblick, „Die deutsche Mystik", der durchzogen ist von theosophischen und anthroposophischen Interessen, nun endlich das lang erwartete Handbuch mit der Hoffnung, daß die drei Folgebände, die auch auf Englisch noch nicht vorlagen, bald erscheinen werden.

Schon die knappe „heuristische Skizze" zur Einleitung (7.11–20) zeigt die Kompetenz M.s, der im deutschen Sprachraum durch die Herausgabe der „Geschichte der christlichen Spiritualität", Bd 1/2, Würzburg 1993/1995 (vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 423–424) bekannt wurde. Gezeigt wird, daß die „Distinktion zwischen Mystik und mystischer Theologie" nur in der Theorie sinnvoll ist. In der Praxis verknüpfen die geschichtlichen Zeugnisse „komplex" und letztlich unauflösbar beides ineinander.

Kein „übergeschichtlicher" Begriff von Mystik kann den historischen Verwirklichungen vorgeordnet werden.[1] Theologisch gesagt: Wie im „Geheimnis der Inkarnation" existiert ein „paradoxes Ineins von Zeitlosigkeit und Zeit"; „das ‚zeitlose' mystische Bewußtsein der Gegenwart Gottes" ist bis ins letzte geprägt „von den Veränderungen und Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft". Wie Friedrich Baron von Hügel und mit Gershom Scholem weiß M. auch, daß Mystik nur als „ein Teil oder Element einer konkreten Religion oder einer bestimmten religiösen Persönlichkeit" zu verstehen und zugleich als „Prozeß", als persönlicher „Lebensweg" zu sehen ist. Gegen die weithin übliche Definition von Mystik als „Verschmelzung oder Identität von Göttlichem und Menschlichem . . ., wobei das individuelle Personsein verlorengeht", erhebt M. Protest. Er ist schon dadurch begründet, daß das Wort Mystik im Christentum entstanden ist (als Substantiv erst im späten 17. Jh.). Dagegen stellt er eine vorläufige Umschreibung: „Das mystische Element im Christentum ist der Teil seiner Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare, bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie." Dabei ist wichtig festzuhalten, daß die „Unmittelbarkeit" im Sinne von J. Maritain und B. Lonergan als „vermittelte Unmittelbarkeit" zu verstehen ist, als eine Bewußtseinstatsache, die untrennbar von „vorgängigen", subjektiven Inhalten ist.

Die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ist also kein sekundäres Nebenwerk und nicht nur Illustration zur christlichen Mystik, sondern deren genuine Erarbeitung. Wie das Christentum zuerst einmal „Jesus Christus" selbst im Wort der Schrift ist und alle Dogmen und Theologie nur dies entfalten, ähnlich ist auch Mystik zuerst einmal die Geschichte der christlichen Gotteserfahrung und alle theoretischen Klassifizierungen sind nur nachträgliche Entfaltungen dieser lebendigen Erfahrung.

Der 1. Teil (23–272) geht den „Ursprüngen der abendländischen Mystik" nach.

Vom „jüdischen Hintergrund" (29–46) her schließt M. die Bedeutung der Schriftsinne (J. Pepin), der apokalyptischen Tendenzen (Himmelsreise der Seele, Merkavah-Mystik) und der Weisheitsliteratur für die christliche Mystik auf. Damit verbunden gibt „das griechische Ideal der Kontemplation" (47–102) mit dem Höhepunkt in Plotin und dem Neuplatonismus den Rahmen ab, in dem die „Jesusbewegung" (103–130) ihre mystische Ausformung findet. M. zeigt sich wohl vertraut mit den Fragen, die besonders seit Harnack (Hellenisierung des Christentums) und dann neu von der Gnosis-Forschung her dieser Entwicklung gelten. Doch da es ihm um das eben beschriebene volle Phänomen christlicher Mystik geht, berührt er sie nur, macht auf innere Schwierigkeiten (und Widersprüche!) aufmerksam, zeigt aber zu Recht, daß es Randfragen bleiben.

Die „Mystischen Elemente im frühen Christentum" (131–195) werden insbesondere an Justin, Irenäus, Klemens und Origenes aufgezeigt.

Wichtiger ist das Kap. über „Die Mystik im frühen Mönchtum" (196–269), denn dies spielte die „entscheidende Rolle" „als Katalysator (zu dienen) beim Übergang von der breiten und unspezifischen asketischen und mystischen Tendenz des frühen Christentums hin zu spezifischen Lebensformen und Lehrtraditionen, die zur Mystik im engen und mehr technischen Sinn des Wortes führten.": Antonius, Gregor von Nyssa, Makarios der Große, Evagrius Ponticus und insbesondere Pseudo-Dionysius Areopagita. Letzterer verdient besondere Beachtung, weil bei ihm die „Theologie erstmals explizit mystisch wurde". M.s eindrucksvolle und wissende (!) Analyse zeigt, wie lächerlich die pamphletartigen Auslassungen sind, die z. B. Kurt Flasch (FAZ 8. 11. 1992) über Dionysius als „Hochstapler und Betrüger" von sich gibt; sie zeigt aber auch, daß Kurt Ruhs achtungsgebietende Deutung seiner „*Theologia mystica*" als Paradigma von Mystik den geheimnisvollen Mönch verkennt. Denn einmal kann auch er nur im größeren geschichtlichen Zusammenhang verstanden werden; zum anderen aber darf das letzte und weitaus schmalste Buch der „Mystischen Theologie", dessen radikale „negative Theologie" Ruh seiner Mystik-Definition zugrunde legt, nur in der dialektischen Einheit („unähnliche Ähnlichkeit") mit der positiven Mystik der anderen Werke verstanden werden.

Am 2. Teil, „Die Anfänge der abendländischen Mystik" (275–380), ist die Meisterschaft M.s zu bewundern, den gewaltigen Stoff zu beherrschen (oftmals klagt er über die uferlose Literatur) und in pädagogisch geschickter Weise zu vermitteln.

Nachdem er kurz auf das kulturelle Umfeld (konstantinische Wende, Trennung von Ost und West) hingewiesen hat, skizziert M. die „frühe lateinische Mystik" mit den drei großen Namen: Ambrosius, Hieronymus, Johannes Cassian und mit dem positiven (!, P. Brown) Grundideal der „Jungfräulichkeit". Höhepunkt des ganzen Buches ist die Darstellung des Augustinus als „Der Gründervater" (330–380). Der nicht-vorgebildete Leser sollte mit diesem spannenden Kap. anfangen: er wird nicht nur den großen Afrikaner in seiner Spiritualität, sondern auch den Grundfragen der christlichen Mystik begegnen und dabei vielleicht erleben: „*Satietas erit insatiabilis*".

Der „Anhang" (381–481) verdient besondere Beachtung. In ihm skizziert M. in einmaliger Weise „Die moderne Mystikforschung".

Zur philosophischen Diskussion seien nur einige Namen erwähnt, die schmerzhaft das Defizit der deutschsprachigen Forschung aufzeigen: W. James, Baron v. Hügel, B. Russel, J. Maréchal, M. Blondel, H. Bergson, J. Maritain (dem M. nahesteht), M. de Certeau, R. C. Zaehner, W. T. Stace, N. Smart, St. Katz, L. Dupré.

Im psychologisch-religionsvergleichenden Teil kommen neben den Klassikern hinzu: N. Söderblom, R. Otto, F. Heiler, H. Leuba, G. v. Leeuw, J. Wach, M. Eliade, E. Benz, G. Scholem, A. Huxley, M. Laski, A. J. Deikman, C. Naranjo, S. Grof, B. Tart und viele andere. Der Horizont ist weitgespannt.

Noch reicher ist der „theologische" Bericht, der sich auch intensiv mit den protestantischen Klassikern (Harnack, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich, Troeltsch, Schweitzer usw.) beschäftigt. Die orthodoxe Theologie kommt etwas zu kurz (aber oftmals Vl. Lossky). Breiten Raum nimmt verständlicherweise die Diskussion im französischen Katholizismus ein (Poulain, Saudreau, Garrigou-Lagrange, Bremond).

M.s eigene Auffassung läßt sich folgendermaßen charakterisieren. Über Maréchal, A. Stolz, Thomas Merton, Lonergan, de Lubac, Gardet kommt er zu K. Rahner und H. U. v. Balthasar. Zwischen beiden (Mystik einfachhin als christliche Glaubenserfahrung oder Mystik doch durch besondere Erfahrungsqualitäten herausgehoben) steht seine Auffassung.

Dem Übersetzer gilt das Lob, den schwierigen Stoff in ein angenehm zu lesendes Deutsch gebracht zu haben. Ich hätte mir nur gewünscht, daß kenntlich gemacht worden wäre, was in den Anmerkungen vom Übersetzer oder Verlag an deutscher oder deutschsprachiger Literatur neu eingebracht worden ist.

Zitiert M. Rahners Fassung der Aszese und Mystik in der Väterzeit, oder nur Viller (z. B. 129)? In den deutschsprachigen Referenzen ist auch manche Lücke festzustellen (z. B. ist der – in englischer Fassung – oft zitierte französische Aufsatz L. Bouyers über die Geschichte des Wortes „mystisch" seit 1974 auf Deutsch greifbar).

Vor einem solch umfassenden, belesenen und hervorragend dargebotenen Stoff M.s muß jede kritische Bemerkung deplaziert wirken. Zu M.s für den Schlußband angekündigten Reflexion über Mystik aber sei angemerkt: Der vorsichtigen Kritik an K. Rahners „Unterscheidung zwischen ursprünglicher Erfahrung . . . und vergegenständlichender und verbalisierender Reflexion auf diese Erfahrung" ist Rahner selbst schon begegnet. M. fordert: es müsse „weitergedacht werden"; man sehe nicht recht die Beziehung der mystischen Äußerungen zur zugrundeliegenden Erfahrung. Doch Rahner hat genau diese Beziehung in seiner brillianten Monographie, „Visionen und Prophezeihungen" thematisiert. Sie ist M. leider unbekannt geblieben[2]. Sie könnte sicher helleres Licht auf die

[1] Karl York v. Wartenburg hat Entsprechendes im Gespräch mit Dilthey schon vor 1900 philosophisch aufgezeigt.

[2] Dies ist verständlich, wenn man sieht, daß deren erweiterte Neuausgabe von A. Batlogg disqualifiziert worden ist, als sei sie in einer Zeit von New-Age und Esoterik wohl nicht „aktuell". Dies zu bemerken wäre nicht notwendig, wenn es nicht in einer so qualifizierten Zeitschrift (ZkTh, 1989 u. 1990) geschehen und mit so ekklatanten „wissenschaftlichen" Fehlleistungen verbunden wäre. Die von mir, als Hg. gezogene Parallele der damaligen zu den heutigen Marienerscheinungen wird verschwiegen; die Behauptung, daß „die Tatsache einer 3. Auflage . . . nicht zu erkennen ist", zeigt, daß der Kritiker nicht einmal das Impressum zur Kenntnis genommen hat, wo die 3. Auflage genau gekennzeichnet wird. Die Einordnung der Neuausgabe unter Rahner-Texte, in denen etwas ausgelassen oder erweitert

hoffentlich bald erscheinenden weiteren Bände dieses Werkes werfen, dem man jetzt schon den Titel eines theologischen Klassikers zuerkennen muß.

München Josef Sudbrack

wurde, stellt die Tatsachen auf den Kopf; meine Ausgabe der Rahner-Texte von 1983 bringt bewußt nicht die von Sekretären umgearbeiteten Fassungen, sondern – soweit möglich – die Originale.

Zeitschriftendienst der Universitätsbibliothek Tübingen

Nach Mitteilung der Universitätsbibliothek Tübingen können durch den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten **SSG-S**(SonderSammelGebiet Schnellbestell)-**Lieferservice für Theologie und Religionswissenschaft** Zeitschriften-Aufsatzkopien aus den Sondersammelgebieten Theologie und Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft schnell und direkt per Fax, e-mail und Post bestellt werden (Universitätsbibliothek Tübingen, Postfach 26 20, D-72016 Tübingen – Tel.: 0 70 71 / 29 28 33 – Fax: 0 70 71 / 29 31 23 – e-mail: ssg-s@ub.uni-tuebingen.de.) Der Preis für die Faxlieferung beträgt 10,– DM, für die per Post gelieferte Papierkopie 8,– DM. Eine spätere Lieferung per e-mail ist vorgesehen.

Seit Anfang 1995 werden auch die im **Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie (ZID)** angezeigten Titelangaben der Beiträge der z. Z. 470 ausgewerteten Zeitschriften in einer Datenbank erfaßt, die die UB Tübingen mittelfristig Interessierten zugänglich machen wird. Zugleich wird die Sacherschließung über die biblischen Texte hinaus auf frühchristliche und frühjüdische Texte aus dem Umfeld der Bibel (Apokryphen und Pseudepigraphen des AT und NT, Apostolische Väter, Qumran- und Nag-Hammadi-Schriften) erweitert. In den monatlichen Ausdrucken finden sich so drei Register: 1. Biblische, frühchristliche und frühjüdische Texte (leider jetzt nur noch alphabetisch sortiert, z. B. Hermas, Hermas Mand., Hoheslied, Ignatiusbriefe – ein hoffentlich nur vorerstes EDV-Zugeständnis), 2. Personen, 3. Autoren. Eine volle Inhaltserschließung sei z. Z. aus Kostengründen nicht möglich, werde aber angezielt. Dabei sollte m.E. von vornherein der Unterschied zwischen einer Bibliothekssystematik und einer EDV-Sacherschließung beachtet werden. Ein Buch kann nur an einer Stelle in einer systematisch geordneten Bibliothek aufgestellt werden (etwa die Zusammenstellung aller Titel einer Reihe an einem Platz oder die Aufteilung der einzelnen Bände entsprechend dem inhaltlichen systematischen Gesichtspunkt), für eine EDV-Auswertung spielt dieses Problem keine Rolle, vorausgesetzt daß nicht nur ein einziger hierarisch geordneter Thesaurus angestrebt wird, sondern von vornherein mit mehreren verschiedenen parallel angeordneten Feldern gearbeitet wird, die dann in der Auswertung beliebig verknüpft werden können. Neben den üblichen Feldern einer Literaturangabe (Autor, Titel, Hg., Ort, Verlag, Jahr, Seiten, Reihe, Preis, ISBN, ISSN, Diss./Hab., Bibliothekssignatur etc) empfehlen sich m. E. folgende Felder: Fachzuordnung, Systematik, Stichworte (Sachfragen, Personen, Orte), Chronologische Einordung, Formale Gesichtspunkte (Quelle, Bibliographie, Einführung, mit Bildmaterial, Festschrift, Sammelband etc.). Da der Vorteil einer Sachsystematik gerade darin liegt, ein Sachthema (etwa Eucharistie) unabhängig von unterschiedlichen Benennungen (z. B. Abendmahl, Messe, Herrenmahl und den entsprechenden Wörtern in den verschiedenen Sprachen) und von Fächerzuordnungen (z. B. Liturgie, Exegese, Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Dogmatik, Pastoral, Kirchenrecht, Spiritualität etc.) an einem ganz bestimmten Ort der Systematik zu finden, ist eine international vereinbarte Sachsystematik Theologie ein dringendes Desiderat. Schon jetzt könnte eine genauere Fächerzuordnung (wobei in der EDV-Fachzuordnung auch eine mehrfache Zuordnung möglich ist) hilfreich sein. Die Gliederung im ZID: 1 Allgemeines; 2 Bibelwissenschaft; 3 Kirchengeschichte; 4 Ordenswesen; 5 Systematische Theologie; 6 Ethik; 7 Praktische Theologie; 8 Kirchenrecht; 9 Kirchenkunde; 10 Missionswissenschaft; 11 Religionswissenschaft ist noch zu grob. M. E. empfiehlt sich zur Kennzeichnung des breiten spezialisierten Fächerspektrums der Theologie (einschließlich der Grenzfragenbereiche: Philosophie, Naturwissenschaften, Literatur, Kunst, Musik) der Rückgriff auf die 26 Buchstaben des Alphabets.[1] Generell sollten die Fächer im Blick auf den gegenwärtigen Lehrbetrieb möglichst eindeutig und abgrenzbar bestimmt sein. So werden im ZID unter *Kirchenkunde* etwa The Mennonite quaterly review, Kirche im Osten und die Ökumenische Rundschau eingeordnet, während Catholica (Untertitel: Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie) unter *Systematischer Theologie* erscheint. Eindeutiger wäre wohl *Ökumenische Theologie* (mit dem Blickpunkt auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Kirchen und Konfessionen). Zudem würde die Tendenz vermieden, die anderen immer noch zu sehr als Fremdkörper statt als Bestandteil der einen gemeinsamen Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte zu sehen. In einer Bibliothek ist es sinnvoll, alle Bücher zum Ordenswesen zusammen zu haben, für eine EDV-Auswertung ist die Verknüpfung mehrerer Felder effektiver: In diesem Fall würde einerseits durch den Fächerschlüssel die Ordensgeschichte in die Kirchengeschichte eingeordnet (Franziskaner und Dominikaner etwa in die Armutsbewegung des 12./13. Jh.s), anderseits im Systematischen Schlüssel oder im Feld Stichworte durch die Eingabe Orden, Franziskaner, Dominikaner etc. auch die gesonderte Auswertung ermöglicht. Wenn bereits jetzt im ZID die Zeitschriftenbeiträge für das Personenregister mit Sachverstand durchgesehen werden müssen, so dürfte die Eintragung von Sachstichworten oder von chronologischen Daten in den entsprechenden Feldern kein wesentlich größerer Aufwand sein. Auf jeden Fall ist der Entschluß, ab Jahrgang 1995 von Schere und Kleister auf EDV-Erfassung überzugehen, für die wissenschaftliche Kommunikation eine große Hilfe. Wünschenswert wäre, daß schon jetzt neben der Abonnierung der monatlich ausgedruckten Hefte (Jahrespreis DM 33,00 – Ausland DM 45,00 für Einzelbezieher und DM 55,00 für Institutionen) auch der Bezug von Disketten möglich wäre.

Münster Vinzenz Pfnür

[1] Die ThRv verwendet z. B. (mit inzwischen erfolgten weiteren Untergliederungen) folgende Fächerkennzeichnungen: A Allgemeines: Lexika,Festschriften, Sammelwerke, themat. Durchgänge; B Bibel gesamt; C AT; D NT; E Kirchengeschichte gesamt: thematische Längsschnitte, Territorialgeschichte; F Alte Kirchengeschichte (jeweils mit Zeitangabe, z.B F02 für Beiträge von 200 bis 299); G Neuere Kirchengeschichte (z.B. G1517); H 20. Jh., Zeitgeschichte; I Fundamentaltheologie; J Dogmatik; K Oekumene-Ost; L Oekumene-West; M Liturgie; N Kirchenrecht; O Moraltheologie; P Christliche Sozialwiss.; Q Pastoraltheologie; R Homiletik; S Religionspädagogik; T Missionswissenschaft; U Religionswissenschaft; V Philosophie; W Grenzfragen/Naturwissenschaft; X Kunst; Y1 Literatur Y2 Musik; Z Spiritualität.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Anton. 70, 1995, S. 3–30: Begg, Christopher: Amaziah of Judah according to **Josephus** (Ant. 9.186–204); S. 31–45: Garuti, Adriano: Ancora a proposito del Papa Patriarca d'Occidente; S. 47–98: Boni, Andrea: La legislazione clariana nel contesto giuridico delle sue origini e della sua evoluzione; S. 99–115: Marchitielli, Elena: Alleanza sponsale con Cristo nell'epistolario clariano; S. 117–124: Manns, Frédéric: La fête des Juifs de **Jean 5,1**

BLE 96, 1995, S. 5–18: Martimort, Aimé-Georges: Mgr **Pierre Batiffol** et la Liturgie; S. 19–24: Balthasar, Hans Urs von (†): Lettre inédite; S. 25–40: Rigal, Jean: Vivre l'exil dans un monde en crise; S. 41–46: Cabié, Robert / Martimort, Aimé-Georges: Chronique de Liturgie

Chronique. Supplément au BLE, 1995, S. 11–19: Calmés, Jean: Brèves données de **génétique;** S. 21–28: Écochard, René: Génétique et applications; S. 29–37: Gouardères, Guy: Outils informatiques et génétique. L'exemple des Algorithmes génétiques; S. 95–98: Vacherot, Jacques-Marie: Réductionnisme ou holisme; S. 99–115: Maldamé, Jean-Michel: Identité humaine et génétique

RScphth 79, 1995, S. 3–48: Falque, E.: Vision excès et chair. Essai de lecture phénoménologique de l'œvre de saint **Bonaventure;** S. 49–69: Sentis, L.: La lumière dont nous faisons usage. La règle de raison et la loi divine selon **Thomas d'Aquin;** S. 71–88: Rey, B.: Chronique sur l'histoire de Jésus

RSR 83, 1995, S. 11–41: Gibert, Pierre: L'idée de religion et de son avenir dans l'œvre de **Tocqueville;** S. 43–59: Theobald, Christoph: La règle d'or chez **Paul Ricoeur.** Une interrogation théologique; S. 61–72: Pairault, Claude: Questions sur inculturation. A propos d'un livre récent

ThSt 56, 1995, S. 3–20: Godzieba, Anthony J.: **Ontotheology** to Excess: Imaging God without Being; S. 21–38: Kemp, Kenneth W.: Personal **Pacifism;** S. 39–60: Elsbernd, Mary: What Ever Happened to *Octogesima Adveniens*?; S. 61–91: Butler, Sara / Ferrara, Dennis: „In **Persona Christi**"; S. 92–106: Spohn, William C.: Jesus and **Christian Ethics;** S. 107–121: Schuhbeck, Thomas L.: Ethics and **Liberation Theology;** S. 122–135: Langan, John P.: Nationalism, Ethnic Conflict, and Religion; S. 136–150: Kaveny, M. Cathleen / Keenan, James F.: Ethical Issues in **Health-Care** Restructuring

ZKTh 117, 1995, S. 129–151: Witschen, D.: Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos; S. 152–166: Splett, J.: **Gnade:** Zu einem Grundbegriff – philosophisch; S. 167–191: Stachel, G.: **Meister Eckhart.** *„Vom edlen Menschen".* Übersetzung. Interpretation. Redaktionskritik; S. 192–202: Schüssler, W.: Metaphysik und Theologie. Zu **Paul Tillichs** „Umwendung" der Metaphysik in der „Dogmatik" von 1925; S. 203–211: Fischer, G.: Keine Priesterschrift in **Ex 1–15?**

Evangelisches Kirchenlexikon. 10. Lfg., hg. v. Erwin Fahlbusch / Jan Milic Lochman / John Mbiti / Jaroslav Pelikan / Lukas Vischer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 671 S. (Internationale theol. Enzyklopädie, 10), geb. DM 108,00 ISBN: 3-525-50138-2

Theologische Realenzyklopädie. Bd XXIV: Napoleonische Epoche – Obrigkeit, Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Balz / James K. Cameron / Wilfried Härle / Stuart G. Hall / Brian L. Hebblethwaite / Wolfgang Janke / Hans – Joachim Klimkeit Joachim Mehlhausen / Knut Schäferdiek / Henning Schröer / Gottfried Seebaß / Hermann Spieckermann / Günter Stemberger. – Berlin: W. de Gruyter 1994. 788 S. (TRE, 24) ISBN: 3-11-014596-0

SCHWINGE, Gerhard: Wie finde ich **theologische Literatur?** Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. – Berlin: Berlin Verlag 1994. 207 S. (Orientierungshilfen, 16), kart. DM 38,00 ISBN: 3-87061-367-X

Panchaia. Festschrift für **Klaus Thraede,** hg. v. Manfred Wacht. – Münster: Aschendorff 1995. 260 S., Ln DM 100,00 ISBN: 3-402-08106-7: S. 11–23: BALCH, David: Paul in Acts: «. . . you teach all the Jews . . . to forsake Moses, telling them not to observe the customs» **(Act. 21,21);** S. 24–31: BROX, Norbert: **Hermas** und eine «politische Metaphysik»?; S. 32–44: COLPE, Carsten: Utopie und Atheismus in der **Euhemeros-Tradition;** S. 45–60: DASSMANN, Ernst: «Als Mann und Frau erschuf er sie». **Gen 1,27c** im Verständnis der Kirchenväter; S. 61–65: DIHLE, Albrecht: **Tertullians** Lehre vom **zweifachen Willen** Gottes; S. 66–74: DÖPP, Sigmar: Baebianus und Apra. Zu **Paulinus Nolanus** (?) c. 33; S. 75–90: ENGEMANN, Josef: Kritische Überlegungen zur Bezeichnung der **Meteriola** als «soror» auf ihrem Grabstein aus Remagen; S. 91–101: EVENPOEL, Willy: **Dracontius,** De laudibus Dei, 1,329/458: Adam and Eva before the fall; S. 102–120: EYBEN, Emiel: Young priests in early christianity; S. 121–130: FÜRST, Alfons: **Origenes** und **Ephräm** über **Paulus'** Konflikt mit **Petrus** (Gal 2,11/14); S. 131–140: GAUER, Werner: **Konstantin** und die Geschichte. Zu den ›Spolien‹ am Konstantinsbogen und zur Schlangensäule; S. 141–147: GÄRTNER, Hans Armin: Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des **Minucius Felix;** S. 148–155: HECK, Eberhard: **Pseudo-Cyprian,** Quod idola dii non sint und **Lactanz,** Epitome Divinarum Institutionum; S. 156–159: LUPPE, Wolfgang: Das Grabepigramm des Architekten **Perikles** von **Mylasa;** S. 160–168: PERL, Gerhard: Nomen als organisatorischer Terminus; S. 169–181: RITTER, Adolf Martin: **Proklus** christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius **Ps.-Areopagita;** S. 182–194: SCHÖLLGEN, Georg: Balnea mixta. Entwicklungen der **spätantiken Bademoral** im Spiegel der Textüberlieferung der **Syrischen Didaskalie;** S. 195–207: SMOLAK, Kurt: Die Katastrophe am Himmel. Eine Analyse von **Prudentius,** Apotheosis 611/638; S. 208–227: SPEYER, Wolfgang: Das christliche Ideal der **geschlechtlichen Askese** in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum; S. 228–237: SPRINGER, Carl: The concinnity of **Ambrose's** *Inluminans Altissimus*; S. 238–250: SUERBAUM, Werner: Ein heidnischer Klassiker als ›Dünger‹ christlicher Bildung. Quellen und Bedeutung des **Vergil-Bildes** bei **Ermenrich** von **Ellwangen** (um 850); S. 251–260: WIRTH, Gerhard: Zu **Justinian** und **Theoderich**

Das Wort, das in Erstaunen setzt, verpflichtet. Dankesgabe für **Jürgen Fangmeier,** hg. v. Dieter Jeschke / Eckhard Langner / Georg Plasger / Hans Achim Wellnitz. – Wuppertal / Zürich: Brockhaus 1994. 319 S. (TVG, Monographien und Studienbücher), kart. DM 58,00 ISBN: 3-417-29395-2: S. 23–31: BUKOWSKI, Peter: Vorbereitende Überlegungen zu der Frage: Was ist reformiert?; S. 33–34: ENGELS, Wolfgang: **Reformierte Reformation** feiern; S. 35–43: MÖLLER, Christian: „Es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte". Wie es in **Heidelberg** zur Reformation kam. Liedpredigt; S. 45–54: JESCHKE, Dieter: „Gott schwört bei seinem Leben: Er dich nicht lassen will". Die **Prädestinationslehre** in Johannes **Calvins** Seelsorgepraxis; S. 55–74: STOEVESANDT, Hinrich: Prädestination und Geschichte; S. 75–82: KLAPPERT, Bertold: Theologie im Kontext. Erwägungen zum Verhältnis von K. **Barth** und D. **Bonhoeffer;** S. 83–98: BUSCH, Eberhard: Die Kirche am Ende ihrer Welt-Geltung. Zur Deutung der **Ekklesiologie** Karl **Barths;** S. 99–106: SOMMER, Dieter: „. . . ganz und gar nicht mehr sein . . ." Sachgemäße **Sündenrede** als Verheißung für den Sünder bei Karl Barth; S. 107–114: BEN-CHORIN, Schalom: Fundamentalismus und Orthodoxie im **Judentum;** S. 115–116: STEPHAN, Hans-Ulrich: Grußwort zur 25. Jüdisch-Christlichen Bibelwoche; S. 117–132: BOECKER, Hans Jochen: Das Problem des **Staates** in der Geschichte des **alten Israel;** S. 133–139: SCHOLL, Hans: Abrams Auszug. Predigt über **1. Mose 12,1–9;** S. 141–144: WEIDNER, Ulrich: „Gott hat einen Namen". Predigt über **2. Mose 3,14;** S. 145–152: SCHROVEN, Brigitte: Religionspädagogik im Alten Testament am Beispiel von **Ex 16;** S. 153–174: KARRER, Martin: Zum Gewissen; S. 175–182: PRIDIK, Karl-Heinz: Predigt zu **Num 22,22–35;** S. 183–186: SCHREINER, Lothar: Predigt an der Kirchlichen Hochschule zum Semesterabschluß Sommer 1976; S. 187–194: HAACKER, Klaus: Ehe und **Ehescheidung** – Konflikte und Krisen in der Bibel; S. 195–207: BARTH, Gerhard: **Spekulationsobjekt Jesus** oder der vermarktete Jesus; S. 209–219: SELBACH, Uwe: Das **Gebet** bei Sören **Kierkegaard;** S. 221–224: LANGNER, Eckhard: **Rechtfertigungslehre** und die Aufgabe der Elementarisierung; S. 225–228: VORLÄNDER, Wolfgang: Kleiner Katechismus zur **Versöhnungslehre;** S. 229–236: HERLYN, Otto: Sich einmischen. Vom öffentlichen Bedarf an einer biblischen Tugend; S. 237–250: PLASGER, Georg: Der Bibel folgen. Gedanken zu einer Predigtreihe; S. 251–261: GENEST, Hartmut: Zur Konzeption der Seelsorge bei Eduard **Thurneysen** und Dietrich **Stollberg;** S. 263–292: REENTS, Christine: Johann Peter **Hebels Biblische Geschichten.** Ein Longseller 1824–1992; S. 293–300: VORLÄNDER, Wolfgang: Perspektiven für eine Kirche von Morgen; S. 301–310: TWARDELLA, Günter: **Theologie** ohne **Gemeinde?** Gemeinde ohne Theologie?; S. 311–313: BUSCH, Peter: Dialog zwischen **Naturwissenschaft/Technik** und Theologie

Bibelwissenschaft

Neues Bibel-Lexikon. 9. Lfg.: Klage – Magie, hg. v. Manfred Görg / Bernhard Lang. – Zürich: Benziger 1994. S. 494–680, kart. DM 25,00 ISBN: 3-545-23060-0

Lexikon zur Bibel. Mehr als 6000 Stichworte zu Personen, Geschichte, Archäologie und Geographie der Bibel, hg. v. Fritz Rienecker, neu bearb. Ausgabe hg. v. Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. VIII, 1792 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-417-24653-9

Lexikon zur Bibel auf Diskette, hg. v. Fritz Rienecker / Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 8 3,5″-Disketten für DOS 3.3 oder höher, ab Windows 3.1, DM 148,00 ISBN: 3-417-09000-8

Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 174 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 161), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04611-2

Söding, Thomas: Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen. – Freiburg: Herder 1995. 448 S., geb. DM 49,80 ISBN 3-451-23633-8

RevBib 101, 1994, S. 321–325: TOURNAY, R. J.: A propos du verbe *HŪN/HĪN;* S. 326–354: LANGLAMET, F.: «David – Jonathan – Saül» ou le «Livre de Jonathan» *1 Sam 16,14 – 2 Sam 1,27**; S. 355–362: HUROWITZ, V. A.: Joseph's Enslavenment of the Egyptians **(Gen 47,13–26)** in Light of Famine Texts from Mesopotamia; S. 363–406: BOGAERT, P. M.: Le livre de **Jérémie** en perspective: les deux redactions antiques selon les travaux en cours; S. 405–415: MURPHY O'CONNOR, J.: The Location of the Capitol in **Aelia Capitolina;** S. 481–494: SCHENKER, A.: Les sacrifices d'alliance, **Ex XXIV, 3–8,** dans leur portée narrative et religieuse; S. 495–515: GREEN, J. B.: The Demise of the Temple as Culture Center in Luke-Acts: an Exploration of the Rending of the Temple Veil **(Lk 23,44–49);** S. 516–532: LÉGASSE, S.: Paul et César – **Romains 13,1–7.** Essai de synthèse; S. 533–558: PUECH, É.: Notes sur le fragment d'apocalypse **4Q246** – «le fils de dieu»; S. 559–561: GUNNEWEG, J. / PERLMAN, I.: The Origin of **Mycenaean IIIC:** 1 Stirrup Jar from Tell Kaisan; S. 562–577: WALISZEWSKI, T.: La mosaïque de **Deir El-'Asfur** retrouvée: Le motif des «rinceaux habites» en **Judée** et dans la **Shéphéla** (Planches V–VI)

LANG, Bernhard: Die Bibel. Eine kritische Einführung. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 284 S. (UTB für Wissenschaft, 1594), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99409-3 / 3-8252-1594-6

LANG, Bernhard: Die Bibel neu entdecken. **Drewermann** als Leser der Bibel. – München: Kösel 1995. 237 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3-466-20393-7

Altes Testament

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd VIII, Lieferung 1–3 (Spalte 1–384). In Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis; begründet von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, hg. v. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1994. Sp. 1–38, kart. DM 179,00 ISBN: 3-17-013282-2

MYNATT, Daniel Stephen: The Sub Loco Notes in the Torah of **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** – Richland Hills: Bibal Press 1994. X, 278 S. (BIBAL Dissertation Series, 2), pb. US-$ 18,95 ISBN: 0-941037-33-9

SCHMIDT, Werner H.: **Einführung** in das Alte Testament. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995 (5., erweiterte Auflage). X, 468 S. (de Gruyter Lehrbuch), geb. DM 58,00 ISBN: 3-11-014102-7

ZWICKEL, Wolfgang: Der **Tempelkult** in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XVI, 424 S. (Forschungen zum Alten Testament, 10), Ln DM 228,00 ISBN: 3-16-146218-1

Bundesdokument und Gesetz. Studien zum **Deuteronomium,** hg. v. Georg Braulik OSB. – Freiburg: Herder 1995. VI, 198 S. (Herders biblische Studien, 4), Ln DM 82,00 ISBN: 3-451-23623-0: S. 1–25: BRAULIK, Georg: Die **dekalogische Redaktion** der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von **Lev 19** am Beispiel von **Dt 22,1–12; 24,10–22** und **25,13–16;** S. 27–36: KREBERNIK, Manfred: M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus **assyriologischer** Sicht; S. 37–63: LEVINSON, Bernard M.: The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for **MT Deuteronomy 13:10;** S. 65–78: LOHFINK, Norbert: Zur **Fabel** des Deuteronomiums; S. 79–92: NWACHKWU, Fortunatus: The Textual Differences Between the **MT** and the **LXX** of **Deuteronomy 31.** A Response to Leo **Laberge;** S. 93–104: OTTO, Eckart: Die Stellung des Deuteronomiums in der **Rechtsgeschichte** Israels; S. 105–118: SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa: Der deuteronomische Verfassungsentwurf; S. 119–141: STEYMANS, Hans Ulrich: Eine assyrische Vorlage für **Dt 28,20–44;** S. 143–158: VEIJOLA, Timo: Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von **Dt 8;** S. 159–174: WESTBROOK, Raymond: **Riddles** in Deuteronomic Law

Esaias. Vetus Latina, 12 (Pars II), Fasc. 4, **Is 44,5–46,13,** hg. v. Roger Gryson. – Freiburg: Herder 1995. 1120 S. ISBN: 3-451-00124-1

The Book Of **Job** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. X, 462 S. (Bibl. EThL, CXIV), kart. BEF 2400,00 ISBN: 90-6186-622-7 / 90-6831-652-4

WITTE, Markus: Philologische Notizen zu **Hiob 21–27.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. XI, 202 S. (BZAW, 234), Ln DM 128,00 ISBN: 3-11-014656-8

EBACH, Jürgen: **Hiobs** Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur **Methodik** der **Exegese.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. 214 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-7887-1486-7

VISOTZKY, Burton L.: Fathers of the World. Essays in **Rabbinic** and **Patristic** Literature. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1995. VI, 205 S. (WUNT, 80), Ln DM 138,00 ISBN: 3-16-146338-2

MOENIKES, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des **Königtums** in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels. –

Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 99), geb. DM 88,00 ISBN: 3-89547-073-2

Neues Testament

METZGER, Bruce: A Textual Commentary on the **Greek New Testament.** Second Edition, hg. v. B. Aland / K. Aland / C. M. Martini / B. M. Metzger. – Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft 1994. XIV, 696 S. (The Greek NT, 2), kart. DM 38,00 ISBN: 3-438-06010-8

KREMER, Jacob: Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Roman Kühschelm / Martin Stowasser. – Freiburg: Herder 1995. 496 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-451-23649-4: S. 13–204: 1. Evangelien und Apostelgeschichte; S. 207–318: 2. Paulusbriefe; S. 321–408: 3. Themen neutestamentlicher Theologie; S. 411–472: 4. Schriftverständnis im Wandel

Q-Synopsis. The Double Tradition Passages In Greek, hg. v. Frans Neirynck. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1995. 79 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 8), kart BEF 400,00 ISBN: 90-6186-669-3/ 90-6831-662-1

BOISMARD, M.-É.: L' **Évangile de Marc** Sa Préhistoire. – Paris: Librairie Lecoffre 1994. 308 S. (Études Bibliques, 26), kart. FF 195 ISBN: 2-85021-075-7

BELLE, Gilbert van: The **Signs Source** In The Fourth Gospel. Historical Survey And Critical Evaluation Of The **Semeia Hypothesis.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. XIV, 503 S. (BEThL, 116), kart. BEF 2500,00 ISBN: 90-6186-624-3 / 90-6831-649-4

BAUDOZ, Jean-François: Les Miettes De La Table. Étude Synoptique et Socio-Religieuse de **Mt 15,21–28** et de **Mc 7,24–30.** – Paris: J. Gabalda & Cie 1995. 451 S. (Études Bibliques, Nouvelle série, 27), kart. FF 340,00 ISBN: 2-85021-076-5

RISSI, Mathias: Die **Hure Babylon** und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur **Apokalypse** des **Johannes.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 95 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, H. 16), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-012988-0

WELCK, Christian: Erzählte Zeichen. Die **Wundergeschichten** des **Johannesevangeliums** literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf **Joh 21.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XIII, 377 S. (WUNT, 69), kart. DM 98,00 ISBN:3-16-146249-1

COTHENET, Édouard: Petite vie de **Saint Paul.** Son apostolat au miroir de ses lettres. – Paris: Desclée de Brouwer 1995. 173 S. ISBN: 2-220-03586-7

TAJRA, Harry W.: The **Martyrdom** of St. **Paul.** Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XII, 225 S. (WUNT,67), kart. DM 98,00 ISBN: 3-16-146239-4

GARLINGTON, Don B.: Faith, **Obedience** and **Perseverance.** Aspects of Paul's Letter to the **Romans.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XI, 204 S. (WUNT, 79), Ln DM 128,00 ISBN: 3-16-146269-6

BOSENIUS, Bärbel: Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der **zweite Korintherbrief** als Beispiel für die **Brieflichkeit** der **paulinischen Theologie.** – Tübingen: A. Francke 1994. XIII, 231 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 11), kart. DM 84,00 ISBN: 3-7720-1862-9

TOSAUS ABADÍA, José Pedro: Cristo Y El Universo. Estudio lingüístico y temático de **Ef 1,10b,** en Efesios y en la obra de **Ireneo** de **Lyon.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1995. 341 S. (Plenitudo Temporis, 2), kart. Ptas 2548 ISBN: 84-7299-343-4

FRIDRICHSEN, Anton: Exegetical Writings. A Selection. Translated and Edited by Chrys C. Caragounis and Tord Fornberg. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. XIII, 314 S. (WUNT, 76), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146268-8

Kirchen- und Dogmengeschichte

AnBoll 112, 1994, S. 255–303: BOULHOL, P.: Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (**BHG 962z, 964** et **1165–1166**); S. 304–308: DEMOEN, Kristoffel: Exemples d'autonomasie dans l'Oraison funèbre de S. Basile de Césarée (**BHG 245**); S. 309–338: TOWNSEND, David: The Vita S. Birini of Henry of Avranches (**BHL 1364**); S. 339–376: MILLER, Timothy: The legend of S. Zotikos according to Constantine Akropolites; S. 377–400: VAN DER STRAETEN, Joseph: Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique; S. 401–422: GODDING, Robert: Italia hagiographica. Chronique d'hagiographie italienne

RBén 104, 1994, S. 257–259: HILHORST, A.: Le texte sur la Résurrection de Jésus dans le ms. k de la **‚Vetus Latina' (Mc. 16,3);** S. 260–283: BERGREN, Th. A.: Jerome's Translation of Origen's Homily on **Jeremiah 2,21–22;** S. 284–294: BORIAS, A.: Étude sur les chapitres **27** et **28** de la **Règle bénédictine;** S. 295–327: HART, C.: The Foundation of **Ramsey Abbey;** S. 328–345: HAUG, A.: Ein **‚Hirsauer' Tropus;** S. 346–378: MÜSSIGBROD, A.: Die Beziehungen des Bischofs **Petrus von Pamplona** zum französischen Mönchtum; S. 379–418: ELVERT, C.: Eine bisher unerkannte Vorstufe zu den **‚Constitutiones Hirsaugienses';** S. 419–423: BREEZE, A.: The Crowland **‚Planctus de morte Lanfranci'** and Polish ‚Galli Anonymi Cronica'; S. 265*–304*: AYMES, É.: Bulletin d'histoire bénédictine T. XII/7

Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für **Willigis Eckermann** OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller OSA / Achim Krümmel. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XLIII, 597 S. (Cassiciacum, 46), kart. DM 130,00 ISBN: 3-7613-0176-6: S. 3–17: MAYER, Cornelius Petrus: **Confessio** – Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus; S. 19–37: BAVEL, Tarsicius J. van: Hoffen für andere bei Augustinus; S. 39–79: RING, Thomas Gerhard: **„Electio"** in der **Gnadenlehre** Augustins; S. 81–119: KRIEGER, Gerhard: Augustin und die **Scholastik.** Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im Blick auf De doctrina christiana; S. 123–140: GROSSI, Vittorino: La recezione **„sententziale"** di Agostino in **Prospero Aquitania;** S. 141–174: KNAPE, Joachim: Augustins „De **doctrina christiana"** in der mittelalterlichen Rhetorikgeschichte; S. 175–191: FORSCHNER, Maximilian: Amor est causa timoris. **Thomas** von **Aquin** über das Gefühl der **Angst;** S. 193–202: MOJSISCH, Burkhard: Augustins Theorie der *mens* bei Thomas von Aquin und **Dietrich** von **Freiberg** – zu einer ordensinternen Kontroverse im Mittelalter; S. 203–240: HÖDL, Ludwig: Zum Streit um die **Illuminationslehre** des **Heinrich** von **Gent;** S. 243–258: REINHARDT, Klaus: Die mehrdimensionale Auslegung des **Hohenliedes** durch den spanischen Augustiner **Luis** de **León** (1528–1591); S. 259–290: SCHRAMA, Martijn: Nachwirkung der jüngeren Augustinerschule im Denken **Blondels;** S. 290–314: HANSCHMIDT, Alwin: Dr. med. **Adolph Gröninger** (1773–1804), ein Übersetzer von Petronius, Seneca und Augustinus aus dem Münsterland; S. 315–338: LESCH, Karl Josef: Die Rezeption von Augustins Schrift *„De catechizandis rudibus"* durch die katholische Religionspädagogik der **Aufklärungszeit;** S. 339–380: KÜMMEL, Achim: Leben und Werk des neuscholastischen Theologen und Philosophieprofessors **Ludwig Schütz** (1838–1901); S. 381–399: KUROPKA, Joachim: Staatsverständnis aus augustinischem Geist. **Clemens August** Graf von **Galen,** NS-Staat und die katholische Soziallehre; S. 401–414: KNOCH, Wendelin: „Geisteskraft und Gottesmann". Vergessenes über den **Laien** aus augustinischem Erbe; S. 415–440: STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard: Eine musikalische Interpretation Augustins. Motive der augustinischen **Zeitphilosophie** in **Bernd Alois Zimmermanns „Requiem** für einen jungen Dichter"; S. 443–469: HOENEN, Maarten J. F. M.: Spekulationen über das Sein. Der anonyme Kommentar zu *„De esse et essentia"* von **Aegidius Romanus;** S. 471–494: HORST, Ulrich: Die **Armut Christi** und der Apostel nach der summa de ecclesiastica potestate des **Augustinus** von **Ancona;** S. 495–524: BAIER, Walter †: **Michael** von **Massa** OESA († 1337) – Autor einer **Vita Christi.** Kritik der Diskussion zur „Vita Christi" des Kartäusers **Ludolf** von **Sachsen** († 1378); S. 525–556: HACKLETT, Benedict: **Geoffrey Hardeby**'s *Quaestio* on S. Augustine as founder of the Order of the Friars Hermits; S. 557–582: ZUMKELLER, Adolar: Der Wiener Universitätsprofessor **Andreas Sachs** OESA († 1465) und sein Kommentar zum vierten Sentenzenbuch in Ms. 1550 der Universitätsbibliothek von Padua; S. 583–597: HUCKER, Bernd Ulrich: Die Notizen des Augustinereremiten **Johannes Schiphower** (1463–1527) über Tyle Ulenspeygel

STEINDORFF, Ludwig: **Memoria** in **Altrußland.** Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 294 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), kart. DM 68,00 ISBN: 3-515-06195-9

Alte Kirchengeschichte

Liber epistolarum sancti Patricii Episcopi. The book of **Letters of Saint Patrick** the Bishop, ed. and translated with analysis and commentary by Dr. Daniel Howeltt. – Dublin: Four Courts Press 1994. 135 S., kart. IEP 27,50 ISBN: 1-85182-136-8

MARAVAL, Pierre: Petite vie de saint **Jérôme.** – Paris: Desclée de Brouwer 1995. 136 S., kart. FF 56 ISBN: 2-220-03572-7

MADEC, Goulven: Petites **Études Augustiniennes.** Préface de Jean Pépin. – Turnhout: Brepols 1994. 388 S. (Série Antiquité, 142), kart. BEF 1365,00 ISBN: 2-85121-142-0

HEINZELMANN, Martin: **Gregor** von **Tours** (538–594). »Zehn Bücher Geschichte« Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 275 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3-534-08348-2

Mittelalter

HAENDLER, Gert: Von der **Reichskirche Ottos I.** zur **Papstherrschaft Gregors VII.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1994. 176 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Alte Kirche und Hohes Mittelalter, 9), kart. DM 21,50 ISBN: 3-374-01529-8

SCHIPPERGES, Heinrich: **Hildegard** von Bingen. – München: C. H. Beck 1995. 122 S. (Beck'sche Reihe, 2008), kart. DM 14,80 ISBN: 3-406-39008-0

BERNHARD VON CLAIRVAUX. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch, Bd. V, Gerhard B. Winkler in Verb.m. Alberich Altermatt / Denis Farkasfalvy / Polykarp Zakar. – Innsbruck: Tyrolia 1994. 645 S. (Bernardus [Claraevallensis], 5), geb. DM 148,00 ISBN: 3-7022-1966-8

HEINZMANN, Richard: **Thomas** von **Aquin.** Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 281 S. (Urban-Taschenbücher, 447), kart. DM 34,00 ISBN: 3-17-011776-9

Regesten zu Urkunden von Stadt und Kloster Bürgel (mit Remse) auf die Zeit 1455–1569, hg. v. Klaus Petzoldt / Rudolf Wolfram. – Bürgel: Freunde d. Klosterkirche Thalbürgel e.V. 1994. 293 S. ISBN: 3-9803408-3-X

Reformation und Neuzeit

BUTIN, Philip Walker: Revelation, Redemption, and Response. **Calvin's Trinitarian Understanding** of the Divine-Human Relationship. – Oxford: Oxford University Press 1995. XI, 232 S., kart. US-$ 30,00 ISBN: 0-19-508600-7

HENZE, Barbara: Aus Liebe zur Kirche **Reform.** Die Bemühungen **Georg Witzels** (1501–1573) um die Kircheneinheit. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 430 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 133), kart. DM 138,00 ISBN: 3-402-03795-5

Wolgast, Eike: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der **Reichskirche** zwischen **1517** und **1648.** – Stuttgart: Franz Steiner 1995. 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, 16), kart. DM 96,00 ISBN: 3-515-06526-1

Neuzeit

Amberger, Otto: Modelle subjektiver Glaubenserkenntnis bei **John Henry Newman** und **Joseph Kentenich.** Darstellung und vergleichende Diskussion. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1994. 336 S. (Schönstatt-Studien, 9) ISBN: 3-87620-181-0

Oberdorfer, Bernd: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung **Friedrich Schleiermachers** bis 1799. – Berlin: W. de Gruyter 1995. XVI, 570 S. (Theol. Bibliothek, 69), Ln DM 278,00 ISBN: 3-11-014595-2

Ens, Adolf: Subjects or Citizens? The **Mennonite** Experience in **Canada,** 1870–1925. – Ottawa: University of Ottawa Press 1994. XI, 266 S. (Religions and Beliefs, 2) ISBN: 0-7766-0390-6

Neueste Zeit

Schulz, Jürgen Michael: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der **katholischen Presse** Berlins im **Wilhelminischen** Deutschland. – Berlin: W. de Gruyter 1994. X, 376 S. (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, 1), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014044-6

Grotefeld, Stefan: **Friedrich Siegmund-Schultze.** Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. – Gütersloh / Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. XIV, 480 S. (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-579-01867-1

Marquard, Reiner: **Karl Barth** und der Isenheimer Altar. – Stuttgart: Calwer 1995. 176 S. (Arbeiten zur Theologie, 80), kart. DM 37,00 ISBN: 3-7668-3322-7

Mamma Bettina. Testimonianze su **Elisabetta Piolanti** Ved. Maiolani, Fondatrice dell'Opera Don **Pippo** di **Forlì.** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1995. 194 S. (Sguardi Sul Laicato Cattolico, 1), Lit 15 000

Paolo VI e la Collegialità Episcopale. Colloquio Internazionale di Studio, Brescia 25–26–27 settembre 1992, hg. v. Istituto Paolo VI. – Brescia: Edizioni Studium 1995. XIII, 389 S. (Pubblicazioni Dell'Istituto Paolo VI, 15), kart. Lit 70 000 ISBN: 88-382-3705-0: S. 6–8: Martini, Carlo Maria: Per una comprensione migliore e più lucida della «collegialità episcopale»; S. 13–26: Troisfontaines, Claude: La conception de la collégialité chez Paul VI; S. 38–45: Rigali, Justin Francis: Il motu proprio «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» del 24 giugno 1969 e il ruolo di Paolo VI nella sua elaborazione; S. 46–64: Imkamp, Wilhelm: «Praestantia et efficientia». Anmerkungen zu Entwicklungen des **Kardinalates** unter Papst Paul VI. ; S. 131–147: Eyt, Pierre: Paul VI et le **Synode** extraordinaire de **1969;** S. 152–168: Carbone, Vincenzo: Il Regolamento del **Sinodo** dei **Vescovi;** S. 236–240: McGrath, Marcos: Unas notas sobre Paul VI y la colegialidad episcopal en **América Latina;** S. 241–247: Farhat, Edmondo: La collegialità episcopale nei discorsi di Paolo VI al Sinodi dei Vescovi; S. 248–251: Goddijn, Walter: Paul VI et le cardinal **Alfink;** S. 252–278: Manzanares, Julio: Conferencias Episcopales y Consejos continentales de Conferencias en el pensamiento y en la obra de gobierno de Pablo VI; S. 287–291: Poupard, Paul: Discours de clôture; S. 293–295: Etchegary, Roger: Paul VI et le **Conférences Episcopales d'Europe;** S. 296–303: Cordiero, Joseph: Collegiality, FABC and Pope Paul VI; S. 304–315: García, Javier: Pablo VI y el Consejo Episcopal Latinoamericano, **CELAM;** S. 316–330: Chélini, Jean: Les **évêques français** et la collégialité sous Paul VI; S. 331–348: Fagiolo, Vincenzo: Paolo VI e la collegialità episcopale nell'**evoluzione legislativa canonica;** S. 349–365: Goldie, Rosemary: Paul VI, le **Synode** des **évêques** et les **laïcs;** S. 367–370: Granfield, Patrick: The commitment of Paul VI to collegiality; S. 370–376: Milano, Gian Piero: Un progetto di Paolo VI per la **riforma** del **Conclave;** S. 377–379: Tagle, Luis. Antonio G.: Alcuni aspetti della concezione di Paolo VI sulla collegialità dei vescovi

Alexander, Marc R.: **Church** and **Ministry** in the Works of **G. H. Tavard.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1994. XVI, 343 S. (Annua Nuntia Lovaniensia, 37), kart. BEF 1300,00 ISBN: 90-6186-639-1 / 90-6831-633-8

Rodt, Norbert / Hecht, Anton: Zeugnis der Auferstehung. Dokumente und Bilder aus dem Leben des Priesters **Heinrich Maier.** Grafiken und Texte des Kreuzweges von Ernst Degasperi. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 112 S., brosch. DM 22,00 ISBN: 3-7022-1981-1

Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, hg. v. Günther Bernd Ginzel. – Gerlingen: Schneider 1993. 670 S. (Serie S), kart. DM 36,00 ISBN: 3-7953-0880-1

Rinser, Luise: Gratwanderung. Briefe der Freundschaft an **Karl Rahner** 1962 – 1984, hg. v. Bogdan Snela. – München: Kösel 1994. 470 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-466-20390-2

Fundamentaltheologie

Rössler, Martin: **Schleiermachers** Programm der **Philosophischen Theologie.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XII, 235 S. (Schleiermacher-Archiv, 14), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014171-X

Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie, hg. v. Michael Nüchtern. – Frankfurt: Lembeck 1995. 101 S., kart. DM 24,00 ISBN: 3-87476-301-3: S. 10–11: Mann, Thomas: Dr. Schleppfuß erklärt das **Böse;** S. 12–32: Gerstenberger, Eduard S.: Warum hast du mich verlassen?; S. 34–35: Nietzsche, Friedrich: Die Redlichkeit Gottes; S. 36–69: Geyer, Carl-Friedrich: Das **Übel** und die **Allmacht** Gottes; S. 62–63: Claudius, Matthias: Verflucht sei der Acker; S. 64–83: Brändle, Werner: Das Ende der **Theodizeefrage?;** S. 84–86: Jonas, Hans: Der **Gottesbegriff** nach Auschwitz; S. 88–100: Schmidt-Rost, Reinhard: Trost oder Theodizee?

Comentarios a la **«Veritatis Splendor»,** hg. v. Edicion Dirigida Por Gerardo del Pozo Abejon. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1994. XXXII, 763 S. (B.A.C., 545) ISBN: 84-7914-157-3: S. 189–229: Pozo Abejón, Gerardo del: La veredad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu; S. 233–262: Gutiérrez, Gilberto: La *Veritatis splendor* y la ética consecuencialista cntemporánea; S. 263–300: Bonete Perales, Enrique: El fundamento racional de la moral y la *Veritatis splendor*; S. 301–340: Composta, Daniel: Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II; S. 341–349: Sánchez Manzanares, Agustín: La vida moral como proceso: *Veritatis splendor* y psicología moral; S. 361–381: Flecha Andrés, José Román: Presencia de la Biblia en la *Veritatis splendor*; S. 383–401: Martínez Camino, Juan A.: «La fe que actúa . . .» **(Gal 5,6).** Fe y razón en la *Veritatis splendor*; S. 403–427: Tremblay, Real: La antropología de la *Veritatis splendor.* «Para ser libres nos lebertó Cristo» **(Gal 5,1);** S. 429–474: Carrasco Ruoco, Alfonso: Iglesia, Magisterio y Moral; S. 475–498: Pinckaers, S.: La ley nueva, an la cima de la moral cristiana; S. 499–515: González Dorado, Antonio: Evangelización y moral; S. 517–539: García, Ciro: Vida moral y perfección cristiana; S. 543–578: Rhonheimer, Martin: Autonomía y teonomía moral según la encíclica *Veritatis splendor*; S. 579–618: Fraling, Bernhard: Libertad, ley, y conciencia. Reflexiones sobre la *Veritatis splendor*; S. 619–650: Melina, Livio: Conciencia y verdad en la encíclica *Veritatis splendor*; S. 651–691: Gatti, Guido: Opción fundamental y comportamientos concretos; S. 693–712: Rodríguez Luno, Angel: El acto moral e la existencia de una moralidad intrínseca absoluta; S. 715–738: Kiely, Bartholomew: La *Veritatis splendor* y la moralidad personal; S. 739–754: Possenti, Vittorio: La *Veritatis splendor* y la renovación de la vida social y política

Dogmatik

Ekklesiologie II, 2. Von der Reformation bis zur Gegenwart, hg.v. Wolfgang Beinert, bearbeitet von Peter Neuner. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 220 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik 5,2) ISBN: 3-222-12304-7

Nagler, Norbert: **Frühkatholizismus.** Zur Methodologie einer kritischen Debatte. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 209 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 43), kart. DM 64,00 ISBN: 3-631-46634-X

Kleffmann, Tom: Die **Erbsündenlehre** in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation **Augustins, Luthers** und **Hamanns.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 86), kart. DM 168,00 ISBN: 3-16-146335-8

Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative **Sakramententheologie.** – Freiburg: Herder 1995. X, 384 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-451-23632-X

Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an **Karl Rahner,** hg. v. Mariano Delgado / Matthias Lutz-Bachmann. – Berlin: Morus-Verlag 1994. 302 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 10), kart. DM 48,00 ISBN: 3-87065-756-1

Ökumenische Theologie und Konfessionskunde

Irén 67, 1994, S. 451–472: Birmelé, André: L'annonce de l'Évangile aujourd'hui et ses implications oecuméniques. Une perspective luthérienne; S. 473–480: Lossky, Nicolas: L'urgence de l'annonce de l'Évangile, le témoignage et le prosélytisme

Pro Ecclesia 4, 1995, S. 16–36: Thompson, William M.: The Saints, **Justification,** and Sanctification: An Ecumenical Thought Experiment; S. 37–48: Mannermaa, Tuomo: **Theosis** as a Subject of Finnish Luther Research; S. 49–58: Pannenberg, Wolfhart: **Catechism** of the **Catholic** Church: An Evangelical Viewpoint; S. 59–67: Buckley, James L.: Catechism of the Catholic Church: Ecumenical, Despite Itseelf; S. 68–78: Jenson, Robert W.: The **Church as Communion:** A Catholic-Lutheran Dialogue-Consensus-Statement Dreamed in the Night; S. 79–91: Guroian, Vigen: An Orthodox View of **Orthodoxy** and **Heresy;** S. 92–104: Boyle, John F.: **St. Thomas** and Sacred Scripture; S. 105–111: Breck, John: Edward Schillebeeckx and Catharina Halkes: **Mary:** Yesterday, Today, Tomorrow (Review Essay); S. 146–164: Noll, Mark / Kellstedt, Lyman: The Changing Face of **Evangelicalism;** S. 165–189: Olson, Roger E.: Whales and Elephants: Both God's Creatures – But Can They Meet? **Evangelicals** and **Liberals** in Dialogue; S. 190–211: Weigel, George: The **Neo-Conservative** Difference. A Proposal for the Renewal of Church and Society; S. 212–223: Benne, Robert: The Paradoxical Vision. A Lutheran Nudge for **Public Theology;** S. 226–232: Hinlicky, Paul R.: **Resurrection** and the Knowledge of God. **Johannine Texts** for the Easter Season, Pentecost and Holy Trinity

Unum omnes in Christo. In unitatis servitio miscellanea **Gerado J. Békés** OSB octogenario Dedicat, Vol. I, hg. v. András Szennay OSB / Adám Somorjai. – Pannonhalma: Katolikus Szemle 1995. 582 S. (Miscellanea, Vol. I) ISBN: 963-00-1843-8: S. 11–23: Cleary, Richard J.: Insights into the man and the monk, Gerard J. Békés; S. 25–46: Balla, Bálint: Kultur und Christentum. Zu Persönlichkeit und Werk des Benediktiners Gellért Békés; S. 83–108: Endreffy, Zoltán: Frieden mit der Natur – Frieden unter den Menschen; S. 109–126: Irwin, Kevin W.: The Theology of Creation in the **Missale Romanum** of **Paul VI.**; S. 127–138: Jones, Philip: Unity of Man – Soul and Body. Reflections on **Aquinas;** S. 139–164: Matlary, Janne Haaland: New Forms of Governance in Europe: The Decline of the State as the Source of Politi-

cal Legitimation; S. 165–181: SALMANN, Elmar: Zur Phänomenologie der **Postmoderne.** Ein Versuch zur Röntgenaufnahme des **postkonziliaren** Seelenzustandes; S. 183–194: SIMON, Lázló: Example – examples: thoughts about unity **(Phil 3,16–17);** S. 195–203: STANDAERT, Benoît: „Où je suis, là aussi sera mon serviteur" **(Jn12,26).** Au service de l'unité selon saint Jean; S. 205–217: TARNAY, Brunó: **Wertkrise** und Zeiterfahrung; S. 221–242: DRISCOLL, Michael: From Faith through Creed to **Unity?** From Montreal to Santiago; S. 243–263: HAFENSCHER, Károly: The **Prophetic Ministry** of the Church in View of the New Challenges in Europe; S. 265–277: KERESZTY, Roch: The **Jewish-Christian** Dialogue in the Theology of **Hans Urs von Balthasar;** S. 279–302: NEUMAN, Matthias: **John Henry Newman**'s Theology of **Tradition:** An Ecumenical Achievement; S. 303–323: NYÍRI, Tamás†: Zum Verhältnis der Theologie aus Ost und West; S. 335–354: ÖRSY, Ladislas: Una religio in veritate rituum. **Nicolaus Cusanus** als Vorkämpfer der **ökumenischen** Bestrebungen; S. 355–370: TÓTH, Veremundo: A igreka catolica no Basil diante do desafio das seitas; S. 371–383: VASS, Georg: Dreaming of a Church to Come; S. 387–396: MACILETTI, Cosimo: Sacerdozio alle donne?; S. 397–408: NOCENT, Adrien: Un problème délicat: La **Confirmation;** S. 409–416: ROUILLARD, Philippe: L'Eucharistie, mystère de communion selon les **Prières eucharistiques** de Missel Romain; S. 417–451: VAGAGGINI, Cipriano: La dimensione sacrificale della communione eucaristica; S. 453–470: VERCRUYSSE, Joseph: A Theology of the **Cross** and the **Church** as **Sacrament;** S. 473–488: ENGELBERT, Pius: **Rodulfus Glaber** und die Ungarn; S. 489–509: LUCÁCS, Lásló: Aufbruch im Osten – Herausforderung für die Orden?; S. 511–533: LYONS, Patrick: Monks and Ecumenism: The Case of **Lambert Beauduin;** S. 535–561: SÓLYMOS, Szilveszter: Die Rolle der **Ungarischen Kongregation** in der Gründung des Kollegs **S. Anselmo** in Rom und der **Benediktinischen Konföderation**

ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* IV: Antworten auf **kirchliche Stellungnahmen,** hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 152 S. (Dialog der Kirchen, 8), kart. DM 30,00 ISBN: 3-525-56929-7 / 3-451-23559-5

Vorgeschmack. **Ökumenische** Bemühungen um die **Eucharistie.** Festschrift für **Theodor Schneider,** hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler. – Mainz: M. Grünewald 1995. 643 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7867-1837-7: S. 23–44: HILBERATH, Bernd Jochen: „Treue in lebendigem Wandel". Dogmatik als Hermeneutik im Spannungsfeld der **nachkonziliaren** Kirche; S. 45–58: WIEDENHOFER, Siegfried: Was heißt **„Konziliarität"** bzw. **„Synodalität"** der Kirche?; S. 59–73: ULLRICH, Lothar: Konfessionelle **Identität.** Historischer Überblick und ökumenische Relevanz; S. 74–88: HÜNERMANN, Peter: Aufgaben der Theologie in der sich abzeichnenden **neuen Kultur** Europas; S. 89–114: GROSS, Walter: **Neuer Bund** oder erneuter Bund? **Jer 31,31–34** in der jüngsten Diskussion; S. 115–124: ZELLER, Dieter: Gedächtnis des Leidens. Eucharistie und **antike Kulttheorie;** S. 125–133: HAHN, Ferdinand: Die Verkündigung Jesu und das **Osterzeugnis** der Jünger; S. 134–163: SÖDING, Thomas: Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten **nachösterlichen Tradition;** S. 164–177: REISER, Marius: Eucharistische Wissenschaft. Eine exegetische Betrachtung zu **Joh 6,26–59;** S. 179–194: GÖSSMANN, Elisabeth: Was sagen uns heute die Reflexionen zum **Auferstehungsleib** in den christlichen Traditionen?; S. 195–207: SEELIGER, Hans Reinhard: **Käse** beim eucharistischen Mahl. Zum historischen Kontext von **Traditio Apostolica 6;** S. 208–224: FRANK, Isnard Wilhelm: Ordensarmut und **missae specialis** bei den spätmittelalterlichen **Mendikantenorden;** S. 225–257: WEIß, Bardo: Die Eucharistie in der deutschen **Mystik** des **Mittelalters;** S. 258–276: WENZ, Gunther: **Confessio Augustana XXII** und der Streit um den **Laienkelch.** Ein historisches Beispiel mißlungenen Ausgleichsbemühens; S. 277–292: PFNÜR, Vinzenz: **Communio** und **excommunicatio;** S. 193–307: SCHILSON, Arno: Der Gottesdienst als **„Höhepunkt und Quelle"** des christlichen Lebens. Herkunft und Bedeutung einer programmatischen Aussage des Konzils; S. 308–325: RICHTER, Klemens: Das eucharistische **Hochgebet** – ein Durchbruch zu ökumenischer Gemeinsamkeit; S. 326–333: ZERFASS, Rolf: Eucharistie und **Evangelisierung.** Erfahrungen im Umgang mit einem Hochgebet von **Heinrich Kahlefeld;** S. 334–345: WERBICK, Jürgen: Kelch des Heiles. Zur sakramententheologischen Deutung der eucharistischen **Becher-Handlung** im Kontext biblischer Metaphorik; S. 346–355: GAULY, Heribert: **Opfermahl** als **Heilsdienst.** Eine pastoraltheologische Deutung der Meßfeier durch **Josef Maria Reuss;** S. 356–367: NOCKE, Franz-Josef: **Kosmische Dimension** der Eucharistie. Zu einem Denkanstoß aus Indien; S. 368–381: ZIEGLER, Josef Georg: Der eucharistische Herr, Bürge eines **christusförmigen Lebens;** S. 382–395: KNOBLOCH, Stefan: **Eucharistievollmacht** – Kern der **Priesterweihe?** Anfragen an den Ritus der Priesterweihe aus pastoraltheologischer Sicht; S. 396–416: MOOS, Alois: **Sonntäglicher Wortgottesdienst** – mit oder ohne Kommunionfeier? Ein Beitrag zum Verhältnis von theologischer Kompetenz und pastoraler Praxis; S. 417–428: SIMON, Werner: Taufe und Eucharistie. **Tauf-** und **Eucharistiekatechese** im Kontext der Erstkommunionvorbereitung von Kindern im Schulalter; S. 429–452: MAY, Georg: *Vinum de vite* als Materie des **eucharistischen Opfersakramentes;** S. 453–456: LÖWE, Hartmut: Gelassene Ungeduld; S. 457–472: BASDEKIS, Athanasios: **Eucharistie-** und **Kirchengemeinschaft** aus **orthodoxer** Sicht; S. 473–481: NOSSOL, Alfons: Der Bischof im **Dienst der Einheit** in einer Diözese mit Minderheiten; S. 482–500: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: **Communicatio in sacris.** Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen; S. 501–538: HERMS, Eilert: Das Abendmahl für alle Getauften. Zur Korrelation zwischen **geistlicher** und **kirchlicher Gemeinschaft;** S. 539–571: PESCH, Otto Hermann: Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen; S. 573–580: RITSCHL, Dietrich: Erfahrene und reflektierte Eucharistie. Zu den impliziten Axiomen in Theodor Schneiders Eucharistielehre; S. 581–604: SATTLER, Dorothea: Erlebtes und Bedachtes. Biographische Notizen zur Theologie Theodor Schneiders; S. 605–628: Grußworte von: Bischof Walter KASPER, Bischof Hubert LUTHE, Bischof Paul Werner SCHEELE, Weihbischof Franz GRAVE, Bardo Maria HAUS, Laurentius KLEIN. Werner LÖSER, Anneliese LEHR, Anna ULRICH, Reinhold WALTERMANN, Hans WERNERS († 24. 2. 995); S. 629: Lebensdaten von Theodor Schneider; S. 630–639: Publikationen von Theodor Schneider

Liturgiewissenschaft

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1, Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner / Winfried Bachler / Rupert Berger / Thomas Egloff / Angelus Häußling / Martin Klöckener / Irmgard Pahl / Anton Pomella / Heinrich Rennings † / Emile Seiler. – Freiburg: Herder 1995. 272S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-451-21789: S. 27–30: BERGER, Rupert: Wie könnte ein kommendes **Meßbuch** aussehen?; S. 39–54: HEINZ, Andreas: Das Friedensgebet in der römischen Messe; S. 99–110: GREULE, Albrecht: Zur Sprachgestalt der **Orationen.** Linguistische Gesichtspunkte; S. 149–154: PACIK, Rudolf: Die **Kantillation** – liturgisch gesehen; S. 155–170: HAHN, Christof Emanuel: Die **Präfationen** im Meßbuch. Text- und Melodiegestalt; S. 171–184: HAHN, Christof Emanuel: Die **Orationen** im Meßbuch. Zur Klanggestalt des Textes; S. 185–201: BISEGGER, Ronald: Zur Problematik des **deutschsprachigen Altargesangs;** S. 202–215: Der **Sonntag.** Eine Stellungnahme; S. 216–226: **Gründonnerstag** – Messe vom Letzten Abendmahl. Revisionsentwurf; S. 227–242: **Karfreitag.** Revisionsentwurf; S. 243–244: **Karsamstag.** Revisionsentwurf; S. 245–256: : *„De interpretatione textuum liturgicorum"* „Die Übertragung liturgischer Texte" Instruktion vom 25. 1. 1969; S. 257–262: Zur Editio typica tertia Missalis Romani. Referat des Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin; S. 263–272: Desiderate und Vorschläge zur Editio typica tertia Missalis Romani

Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für **Hans Bernhard Meyer** SJ zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhard Meßner / Eduard Nagel / Rudolf Pacik. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 416 S. (Innsbrucker theologische Studien, 42), kart. DM 79,00 ISBN: 3-7022-1968-4: S. 15–28: NAGEL, Eduard: **Missale** semper reformandum?; S. 29–49: NÜBOLD, Elmar: Die Ordnung der **Meßperikopen** an den Sonn- und Wochentagen; S. 50–76: BRAULIK, Georg: Die **Tora** als **Bahnlesung.** Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen; S. 77–91: BIERITZ, Karl-Heinrich: Die **Homilie;** S. 92–113: PAHL, Irmgard: Die Stellung Christi in den **Präsidialgebeten** der Eucharistiefeier; S. 114–142: KLÖCKENER, Martin: **Zeitgemäßes** Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität; S. 143–173: HAUNERLAND, Winfried: Eucharistische Gebete neben dem **Eucharistiegebet.** Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete; S. 174–201: MESSNER, Reinhard: Einige Probleme des **eucharistischen Hochgebets;** S. 202–218: GERHARDS, Albert: Die **Präfationen;** S. 219–229: STEINER, Marijan: **(Für-)Bitten** im Hochgebet; S. 230–251: PACIK, Rudolf: Gesang und **Musik.** Wünsche zur Revision der geltenden Bestimmungen; S. 252–263: PRASSL, Franz Karl: *Psallite sapienter.* Überlegungen zur Auswahl von Meßgesängen; S. 264–273: FISCHER, Balthasar: Die Rolle des **deutschen Kirchenliedes** in der Messe. Ein Paradigmenwechsel und seine Folgen; S. 274–284: HOLLERWEGER, Hans: «Ritus der Versöhnung mit Gott und den Brüdern». **Schuldbekenntnis** und **Friedensgruß** als Einheit; S. 285–301: JILEK, August: Zur Gestaltung der **«Gabenbereitung»;** S. 302–317: HEINZ, Andreas: Überlegungen zur Struktur des Kommunionteils; S. 318–335: KACZYNSKI, Reiner: Formen des **Kommunionempfangs;** S. 336–350: WEß, Paul: Die Stellung der **Gemeinde** in der Meßfeier. Überlegungen zu AEM 62; S. 351–358: BERGER, Rupert: **Meßbuch** und Meßfeier; S. 359–373: STENGER, Hermann: Die **eschatologische Qualität** liturgischen Geschehens. Voraussetzungen für die Erfahrungen des Letztgültigen; S. 374–385: SCHAUPP, Klemens: «Bereitung der Herzen» für die Feier der Eucharistie. **Ignatius** von **Loyola** zur Spiritualität des Priesters; S. 386–404: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Hans Bernhard Meyer SJ; S. 405–406: Curriculum vitae Hans Bernhard Meyer SJ KASPER, Peter Paul: Wär' er nicht erstanden. Zeichen und **Symbole** im **Osterfestkreis.** – Innsbruck: Tyrolia 1995. 70 S., geb. DM 29,00 ISBN: 3-7022-1970-6

Moraltheologie

RTM 104, 1994, S. 507–515: LOMBARDI RICCI, Mariella: La **conferenza de Il Cairo** nei giornali nazionali italieni; S. 517–525: BOMPIANI, Adriano: Sviluppo e **populazione** nel Terzo Mondo; S. 527–531: GAGIANO DE AZEVEDO, Raimondo: **Questioni demografiche** per l'Italia; S. 541–545: LORENZETTI, Luigi: La via della giustizia sociale; S. 549–564: BARTOLO, Gioia Viola: Capire **l'omosessualità;** S. 565–583: ZUCCARO, Cataldo: L'opzione fondamentale; S. 587–591: COMPAGNONI, Francesco: «La verità» al XVI congresso dei moralisti italiani; S. 593–597: D'AVANZO, Bruno: Religioni e culture **afro-latinoamericane;** S. 611–629: MALMESI, Marco: **Handicap** (Dizionario)

SUN, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über **Teleologie** und **Deontologie** in der **Moralbegründung**

unter besonderer Berücksichtigung von Josef **Fuchs** und Robert **Spaemann**. – St. Ottilien: Eos 1994. V, 308 S. (Diss. Philosoph. Reihe, 12), kart. DM 34,00 ISBN: 3-88096-862-4

Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen, hg. v. Wolfgang Schmitz / Rudolf Weiler. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. 271 S. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 80), kart. DM 98,00 ISBN: 3-428-08152-8

Holderegger, Adrian: Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1995. 338 S. (Studien zur theologischen Ethik, 55), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7278-0911-6 / 3-451-23546-3

Christliche Sozialethik

Leys, Ad: **Ecclesiological** Impacts of the Principle of **Subsidiarity**. – Kampen: KOK Pharos 1995. XVII, 239 S., kart. NLG 44,90 ISBN: 90-390-0513-3

Rauchfleisch, Udo: **Psychoanalyse** und **theologische Ethik.** Neue Impulse zum Dialog. – Freiburg (Schweiz) / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1994. 212 S. (Studien zur theologischen Ethik, 18), kart. DM 35,00 ISBN: 3-7278-0936-1 / 3-451-23517-X

Medel, Fernando Berrios: Theologia Del **Trabajo Hoy.** El Desafio De Un Dialogo Con La Modernidad. – Santiago: Universidad de Santiago 1994. 261 S. (Anales De La Facultad De Teología, XLV), kart. US-$ 55,00

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Ratzinger, Joseph Kardinal: Evangelium – Katechese – Katechismus. Streiflichter auf den **Katechismus der katholischen Kirche.** – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 85 S. (Theologie und Glaube), kart. DM 17,80 ISBN: 3-87996-328-2

Hasberg, Wolfgang: Kirchengeschichte in der **Sekundarstufe I.** Analytische, kontextuelle und konstruktiv-pragmatische Aspekte zu den Bedingungen und Möglichkeiten der Kooperation von Geschichts- und Religionsunterricht im Bereich der Kirchengeschichte, dargestellt am Beispiel der **Kreuzzugsbewegung.** – Trier: WVT 1994. 548 S., kart. DM 68,50 ISBN: 3-88476-110-2

Was bleibt? Vier Jahre Aufbau kirchlicher **Aids-Arbeit** in Hamburg. Eine Bestandsaufnahme. Mit Beiträgen von: Rita Süssmuth / Maria Jepsen / Renate Schmidt / Elisabeth Lingner / Lutz van Dijk / Stephan Reimers / Elisabeth Lingner / Marliese Dobberthien / Ole von Beust / Rainer Jarchow, hg. v. Miguel-Pascal Schaar. – Hamburg: Skript 1995. 143 S., kart. DM 15,00 ISBN: 3-928983-28-8

Sons, Rolf: Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der **evangelischen Seelsorge** in der Gegenwart. – Stuttgart: Calwer 1995. XI, 217 S. (Calwer Theologische Monographien: C, Praktische Theologie, 24), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7668-3342-1

Bätz, Ulrich: Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher **«Verlebendigungsprogrammatiken».** – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1994. XXI, 322 S. (Praktische Theologie im Dialog, 10), kart. DM 55,00 ISBN: 3-7278-0988-4

Missionswissenschaft

NZM 50, 1994, S. 257–273: Shelke, Christopher: Dalit Theology: Emergence and Emergency; S. 275–306: Winsen, Gerard van: Le dossier de Père **Vincent Lebbe** à la Curie généralice (Rome) de la Congrégation de la Mission (Lazaristes); S. 307–320: Estermann, Josef: Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der **Befreiungstheologie**

Steffen, Paul: Missionsbeginn in **Neuguinea.** Die Anfänge der Rheinischen, **Neuendettelsauer** und **Steyler** Missionsarbeit in Neuguinea. – Nettetal: Steyler Verlag 1995. 312 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 61), kart. DM 45,00 ISBN: 3-8050-0351-X

Religionswissenschaft

Vierling, Hermann: Die Profane **Alltagsreligion.** Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 159 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-631-48048-2

Das Judentum. Mit Beiträgen v. Hermann Greive / Günter Mayer / Jakob J. Petuchowski / Phillip Sigal / Leo Trepp, hg. v. Günter Mayer. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 526 S. (Die Religionen der Menschheit, 27), Ln DM 148,0 ISBN: 3-17-010269-9: S. 17–72: Trepp, Leo / Mayer, Günter: Geschichte des **nachbiblischen Judentums** in Grundzügen; S. 73–123: Sigal, Phillip / Mayer, Günter: **Halaka** und Leben; S. 124–158: Mayer, Günter: Die Bibel und ihre Geschichte; S. 159–222: Greive, Hermann †: Philosophie und Mystik; S. 223–462: Trepp, Leo: Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert

Stemberger, Günter: Jüdische Religion. – München: C. H. Beck 1995. 114 S. (Beck'sche Reihe, 2003), kart. DM 14,80 ISBN: 3-406-39003-X

Khoury, Paul: **L'Islam** critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité, 1. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 410 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 35/1), kart. DM 88,00 ISBN: 3-89375-103-3 / 3-429-01650-9

Khoury, Paul: **L'Islam** critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité, 2. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1995. 322 S. (Religionswiss. Studien,35/2), kart. DM 75,00 ISBN: 3-429-01682-7 / 3-89375-109-2

Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Hörstel. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1995. XXI, 341 S. (CISC Serie Graeca, 4/2), kart. DM 99,80 ISBN: 3-429-01651-7 / 3-89375-104-1

Philosophie

Bernhart, Joseph: Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961, hg. v. Manfred Weitlauff. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 1994. XXX, 480 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-87437-359-2

Kues, Nikolaus von: Der **Laie** über den **Geist.** Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. von Renate Steiger. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 1995. XXVIII, 207 S. (Philosophische Bibliothek, 432, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, H. 21), kart. DM 48,00 ISBN: 3-7873-0975-6

Bredow, Gerda von: Im Gespräch mit **Nikolaus** von **Kues.** Gesammelte Aufsätze 1948–1993, hg. v. Hermann Schnarr. – Münster: Aschendorff 1995. VIII, 280 S. (Buchreihe d. Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitr. zur Philosophie des Cusanus), Ln DM 58,00 ISBN: 3-402-03495-6

Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit **Hans Jonas,** hg. v. Dietrich Böhler in Verbindung mit Ingrid Hoppe. – München: C.H. Beck 1994. 491 S. (Ethik im technischen Zeitalter, hg. v. Vittorio Hösle), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-406-38655-5: S. 21–29: Jonas, Hans: **Rassismus** im Lichte der Menschheitsbedrohung; S. 30–43: Meyer, Martin: Ein mögliches Vermächtnis. Hans Jonas' philosophischer Ausblick; S. 45–67: Böhler, Dietrich: Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens; S. 68–79: Löw, Reinhard †: Zur Wiederbegründung der organischen **Naturphilosophie** durch Hans Jonas; S. 80–104: Colpe, Carsten: Verdunkelung im **«Buch der Natur».** Konsequenzen ökologischer Selbsterkenntnis aus dem Ende der Physikotheologie; S. 105–125: Hösle, Vittorio: **Ontologie** und **Ethik** bei Hans Jonas; S. 129–150: Colpe, Carsten: Die Herausforderung des **gnostischen** Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur; S. 151–162: Zimmerli, Walter Ch.: Philosophie in einer **Gott-verlassenen** Welt; S. 191–194: Braun, Dietrich: **Mythos** und **Kerygma** – eine Frage an Hans Jonas; S. 213–223: Lenk, Hans: Macht und Verantwortung; S. 244–276: Böhler, Dietrich: In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstituieren, Verantworten; S. 277–302: Kuhlmann, Wolfgang: «Prinzip Verantwortung» versus **Diskursethik;** S. 303–338: Werner, Micha H.: Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht zur **Zukunftsethik** von Hans Jonas; S. 364–368: Rusche, Thomas: Wider die verantwortungslose **wirtschaftliche Unschuld;** S. 369–404: Apel, Karl-Otto: Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik; S. 407–427: Gronke, Horst: Epoché der **Utopie.** Verteidigung des «Prinzips Verantwortung» gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst; S. 428–454: Kurreck, Jens: Primat der Furcht. Medizinische **Gentechnologie** und «Prinzip Verantwortung»; S. 455–456: Jonas, Hans: Fatalismus wäre Todsünde

Bogliolo, Luigi: La **Filosofia Cristiana.** Il problema, la storia, la struttura. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Ed. Vaticana 1995. 231 S. (Studi Tomistici, 28), kart. Lit 35 000

Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für **Heinrich Beck** zum 65. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel / Uwe Voigt. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 854 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 7), kart. DM 178,00 ISBN: 3-631-46466-5: S. 17–51: Schadel, Erwin: Hinter **Kant** zurück – über Kant hinaus? Präliminarien zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln; S. 53–60: Mall, Ram A.: Überlegungen zu einer interkulturellen Vernunft; S. 61–66: Wallner, Fritz: **Interkulturalität** ohne Relativität; S. 67–74: Ramose, M. B.: The Concept of Life as a **Universal Wholeness;** S. 75–82: Nyasani, Joseph: Unity in a traditional African Society and the Status of the Individual; S. 83–88: Kurasha, Jameson: **Plato** and the **Tortoise.** A Case for the Death of Ideas and a Place for Peace and Life; S. 89–98: Yang, Jai-Hyuck: Das Verständnis von „Natur" und „Praxis" bei **Mao Tse-tung** im Hinblick auf die altchinesische Philosophie; S. 99–108: Kim, Eun: Licht und Schatten als Zwiespalt oder Harmonie? **Nietzsches** Auffassung von **Dionysos** und **Apollo** im Vergleich mit dem **Yin-Yang-Verständnis;** S. 109–118: Quito, Emerita: An Asian Point of View: The **Filipino „Volksgeist";** S. 119–126: Gerlitz, Peter: **„Trinität"** und **„Matriarchat".** Zur Herkunft polytheistischer Triasspekulationen in matrilinearen Gesellschaften; S. 127–134: Magnis-Suseno, Franz: Die Einheit von Erkennen, Fühlen und Wollen in der **javanischen** Wirklichkeitserfahrung; S. 135–148: Boekels, Klaus: **Dreiradikalität** als „Fascinosum" in den **semitischen** Sprachen. Sprache und Schrift als Kulturerbe des Orients; S. 149–154: Matuschka, Daniel von: Las categorías insistentiales implícitas en el pensiamento de R. G. Kusch; S. 155–162: Gluth, Klaus: Das **Guadelupe-Ereignis** von Mexiko (1531); S. 163–182: López Quintás, Alfonso: Créativité, Art et Culture; S. 183–202: Schmidt, Günter R.: Christliche Werte und europäische Identität; S. 203–214: Neidl, Walter M.: Menschliches Wissen und christlicher Glaube; S. 215–228: Brück, Michael von: Einheit und Differenzierung. Triadische Denkstrukturen im Vergleich der Religionen; S. 229–236: Vlasak, Kurt: Triadisches Wirklichkeitsverständnis in europäischer und indischer Philosophie; S. 237–245: Hagemann, Ludwig: Christliches Trinitätsverständnis in muslimischer Kritik; S. 247–254: Ochoa, Hugo: Die analogische Erkenntnis des Seins; S. 255–266: Galán, Francisco V.: La Estructura

del Conocimiento humano según **Lonergan** y la Analogia Trinitaria de **Beck;** S. 267–280: KUHLMANN, Jürgen: Der bunte Würfel des Seins. Ein trinitarisches Weltbild; S. 281–290: HAHN, Guillermo: L tradicidad del tiempo; S. 291–302: WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Triadik der Bewußtseinsentwicklung; S. 303–306: HARTMANN-KOTTEK, Lotte: Triadik als Beziehungsgestalt; S. 307–316: HILBERATH, Bernd Jochen: **Ehe** als **Personaleinheit.** Anthropologische und trinitätstheoretische Reflexionen einer Glaubensaussage; S. 317–328: HOYE, William J.: Satz als Einheit von Subjekt und Prädikat. Eine Weiterführung der **Wahrheitslehre** Carl Friedrich **Weizsäckers** aus einer Anregung durch die **Seinslehre Thomas** von **Aquins;** S. 329–336: KUTRA, Radoslav: Die Priorität des Schöpferischen im triadischen Denken; S. 337–362: SCHADEL, Erwin: Trias Harmonica Radicalis. Tonale Musik als Integrationssymbol; S. 363–372: PAPSTHART, Alexander: Triadische Strukturen im Rechtswesen; S. 373–386: PIKAZA, Xabier: La Trinidad. Reflexión biblico-filosófica; S. 387–396: O'CARROLL, Michael: God the Father – Our Father; S. 397–414: COURTH, Franz: **Trinitätstheologie** im Zeichen des **Kreuzes.** Zu aktuellen protestantischen Impulsen; S. 415–426: MEIS, Anneliese: El ministerio trinitario en **Gegoriode Nisa;** S. 427–438: SEIDL, Horst: Die Trinität Gottes in seiner Selbsterkenntnis und -liebe nach **Augustinus' „De Trinitate";** S. 439–446: SANTUCHO, María Josefina: Sein – Wissen – Lieben. Ontologische Erläuterungen zur Augustinischen Konzeption menschlicher **Geistinnerlichkeit;** S. 447–460: SCHACHTEN, Winfried: Der Trinitätsgedanke **Joachims** von **Fiore** und seine Fortführung in der europäischen geistigen Bildung; S. 461–498: VOIGT, Uwe: Verschüttete Fundamente einer anderen Neuzeit. Die **„Via Lucis"** und ihre Bedeutung für die Geschichtskonzeption des Johann Amos **Comenius;** S. 499–514: WOLLGAST, Siegfried: Der antitrinitarische Sozianismus und die deutsche Frühaufklärung; S. 515–546: ESCRIBANO-ALBERACA, Ignacio: Anmerkungen zur Theologie der **Antitrinitarier** in der **englischen Frühaufklärung;** S. 547–558: ORTNER, Reinhold & Ulrich J.: Die Trinitätslehre **Samuel Clarkes** in ihrer Abhängigkeit vom **neuzeitlichen Personbegriff;** S. 559–566: SCHLITT, Dale M.: **Hegel's** Reconceptualization of the Trinity. Further Reflections; S. 567–572: MORENO, Lius Jimenez: Camello – León – Niño; S. 573–590: RIEBER, Arnulf: Der Mensch als Glied im Gezweihungszusammenhang. Triadische Implikationen in der Anthropologie **Othmar Spanns;** S. 591–600: KLINGER, Elmar: Die drei Naturen Gottes. **Whiteheads** Beitrag zur Trinitätstheologie; S. 601–610: BRACKEN, Joseph A.: A new Focus for the Doctrine of the Trinity; S. 611–623: TERÁN DUTARI, Julio: Das Bleibende in der **Analogielehre Przywaras;** S. 637–648: PÖLTNER, Günther: Die Einheit von Natur und Freiheit. Bemerkungen zu einem Problem der ästhetischen Urteilskraft; S. 649–658: VERHACK, Ignace: Freiheit als Ek-in-sistenz; S. 659–668: SALMANN, Elmar: **Midlife crisis** und Zweite Bekehrung. Von der subjektiven zur objektiven Freiheit im Lebensrhythmus der In-eksistenz; S. 669–680: GRASS, Rudolf: Der **Ursprung** des **Bösen.** Eine sehr persönliche Überlegung; S. 681–692: MÜLLER, Helmut: Wo nehmen wir Maß? Von der Bescheidung des Denkens. Die Mitte der Welt zwischen Quarks und Quasaren; S. 693–702: MUES, Albert: **Philosophische Skepsis** oder Letztbegründung der Philosophie; S. 703–708: EGUIAZU, Guillermo M.: **Technogenologie.** Eine neue Präventivwissenschaft zur Früherkennung von **Technikschäden;** S. 709–718: GEORGOPOULOU-NIKOLAKAKOU, Nikolitsa: Welthaftes Werden und göttliches Sein. Zum tragischen Lebensgefühl des handelnden Menschen in der **attischen Tragödie;** S. 719–732: ZIMMERLI, Walther Ch.: **„Substantia** sunt **subjecta** per **preadicationem".** Bemerkungen zur Moderne des Spätmittelalters; S. 733–740: STALLMACH, Josef: Sein und Erkennen im Denken des **Cusanus;** S. 741–758: CASTELLOTE, Salvador: La recepción del concepto de **„Psyché" aristotélico** en la obra suareciana **„De anima";** S. 759–768: HAASE, Rudolf: **Keplers** Harmonik zwischen Pansophia und Mathesis universalis; S. 769–788: WELSCH, Wolfgang: Verstand und Vernunft. Ein Positionswechsel im 18. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Gegenwart; S. 789–802: GERTEN, Michael: Christentum und Geschichte in **Fichtes „Staatslehre"** von 1813; S. 803–812: VETTER, Helmuth: Gottes Transzendenz. Zu **Kierkegaards** Begriff der **Wiederholung;** S. 813–818: DESPOT, Blazenka: Das Verhältnis von Wissen und Glauben bei **Heinrich Beck** und im **New Age;** S. 819–822: BECK, Heinrich: „Aktive Gelassenheit" als Ziel. Anstelle eines Dankeswortes

Grenzfragen

ZANDER, Helmut: **Reinkarnation** und Christentum. **Rudolf Steiners** Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theolgie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 347 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3–506–79769–7

SÖLING, Caspar: Das **Gehirn-Seele-Problem.** Neurobiologie und theologische Anthropologie. – Paderborn: F. Schöningh 1995. XIII, 329 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3–506–78586–9

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Bruno Bürki, Präsident der Societas Liturgica, Rue de la Côte 25, Ch-2000 Neuchâtel; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck; Dr. Gerd Fösges, Saarstr. 35, D-54290 Trier; Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden; Dr. Rainer Henke, Inst. für Altertumskunde, Domplatz 20/22, D-48143 Münster; Otmar Kampert, Seminar für mittellateinische Philologie, Salzstr. 53, D-48143 Münster; Dr. Klemens Kindermann, Zeppelinstr. 24, D-45470 Mülheim a.d. Ruhr; Dr. Matthias Theodor Kloft, Domplatz 14, D-60311 Frankfurt; Beate Kowalski, Ruhr-Univ. Bochum, Kath. Theol. Fak., Neues Testament, D-44780 Bochum; PD-Dr. Benedikt Kranemann, Jesuitenstraße 13c, D-54290 Trier; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Georg Kraus, Univ. Bamberg, Kath.-Theol. Fak., An der Universität 2, D-96045 Bamberg; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-78224 Singen; Bernd Langer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Thomas Lentes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Walter Lesch, Route du Riedlé 17, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Jürgen Manemann, Goebenstr. 18, D-48151 Münster; Prof. Dr. Johannes Meier, Fb Kath. Theol., Mittlere u. neuere KG, Universitätsstr. 150, Gebäude GA 6/143, Postfach 102148, D-44801 Bochum; Dr. Gisela Muschiol, Gut Insel 13, D-48151 Münster; Dr. Tore S. Nyberg, Lahnsgade 83 st.th., DK 5000 Odense C; Prof. Dr. Eckhart Otto, Fischtorplatz 20, D-55116 Mainz; Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, D-48163; Prof. Dr. Ernst Ribbat, Doornbeckeweg 19, D-48161 Münster; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Missionspriesterseminar Arnold-Janssen-Straße 30, D-53754 Sankt Augustin; Prof. Dr. Karl-Gustav Sandelin, Palomäkigatan 26C3, SF-20540 -bo / Finnland; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Getreidegasse 13/2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn.

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