13. MAI 1996

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 6 | 1995 | 91. Jahrgang

Dohmen, Christoph: Der Biblische Kanon in der Diskussion . . . . . Sp. 451
Schenker, Adrian: Septuaginta und christliche Bibel . . . . . Sp. 459

Metzger, Bruce: Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung (Thomas Söding)
Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 1, Fasz. 3a (2. Teil): Ziegenaus, Anton: Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (Wilhelm M. Gessel)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 466
Barthélemy, Dominique: Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes (Hermann-Josef Stipp)
Steck, Odil Hannes: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung (Josef Schreiner)
Gunneweg, Antonius H. J.: Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht (Erich Zenger)
Liebers, Reinhold: „Wie geschrieben steht." Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges (Hans Hübner)
Légasse, Simon: Le Procès de Jésus. L'Histoire (Rudolf Pesch)
Myllkowski, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 475
Müller, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów (Werner Trutwin)
Bunge, Gabriel: Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov. Mit einem Geleitwort von Sergej S. Averintsev (Werner Trutwin)
Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25. 9. 1392), hg. v. Albert Rauch / Barbara Hallensleben (Werner Trutwin)
Chow, Simon: The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions (Vinzenz Pfnür)
Steffen, Uwe: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam (Vinzenz Pfnür)
Biblia Pauperum. Kings MS 5. British Library. London. Kommentar von Janet Backhouse / James H. Marrow / Gerhard Schmidt Übersetzung ins Deutsche: Bodo Brinkmann (Vinzenz Pfnür)
Biblia Pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana. Einführung und Kommentar: Christoph Wetzel. Transkription und Übersetzung Heike Drechsler (Vinzenz Pfnür)
Trombley, Frank R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol 1 (Maria-Barbara von Stritzky)
Siems, Harald: Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen (Jörn Eckert)
Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V: De Corpore Christi (editionis volumen VI), ed. Jana Nechutovà / Helena Krmicková (Ludwig Hödl)
Zschoch, Hellmut: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Regius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (Maximilian Liebmann)
Zillenbiller, Anette: Die Einheit der katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften (Heribert Schützeichel)
Chadwick, Owen: The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (Karl Josef Rivinius)
Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880. Bearb. von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich (Ernst Heinen)
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung (Horst Ferdinand)
Sitek, Alois: Das Problem der Übernahme evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der Diözese Opole (Oppeln) nach dem II. Weltkrieg (Christian-Erdmann Schott)

Fundamenthaltheologie, Dogmatik . . Sp. 499
Walther, Christian: Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens (Georg Pfleiderer)
Baldanza, Giuseppe: La Grazia del Sacramento del Matrimonio. Contributo per la Riflessione Teologica (Herbert Vorgrimler)
Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 504
Kunzler, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantischen Liturgie (Martin Petzolt)
Palazzo, Eric: Les Sacramentaires De Fulda. Étude surl l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne (Anton Thaler)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 508
Campenhausen, Axel Freiherr von / Wießner, Gernot: Kirchenrecht – Religionswissenschaft (Dietrich Pirson)
Boni, Andrea: Vangelo e vita religiosa (Reinhold Sebott)

Moraltheologie . . . . . Sp. 510
Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik (Werner Wolbert)
Korff, Wilhelm: Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension (Marianne Heimbach-Steins)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 517
Hengsbach, Friedhelm SJ / Möhring-Hesse, Matthias / Schroeder, Wolfgang: Ein unbekannter Bekannter. Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ (Karl Josef Rivinius)
Zsifkovits, Valentin: Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik (Albert-Peter Rethmann)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 519
Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde (Stefan Knobloch)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 521
Heine, Ina / Heine, Peter: O ihr Musliminnen ... Frauen in islamischen Gesellschaften (Oliver Lellek)

Philosophie . . . . . Sp. 522
Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen Person (Tobias Trappe)

Kirchenmusik . . . . . Sp. 525
Mozarts Kirchenmusik. Hg. v. Harald Schützeichel (Klaus Jügen Sachs)

Literatur . . . . . Sp. 527
Oswald, Ulrike: Das verlorene Du. Kommunikation und Kommunikationsverlust im Romanwerk François Mauriacs (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 528
Sudbrack, Josef: Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen? (Corona Bamberg)

Isis und Serapis . . . . . Sp. 529
Merkelbach, Reinhold: Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Dieter Metzler)

CD-ROM . . . . . Sp. 531
Internationaler Biographischer Index (IBI) / World Biographical Index (WBI) (Vinzenz Pfnür)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 533

BS: theol A425
ZID

Der Biblische Kanon in der Diskussion

von Christoph Dohmen, Osnabrück

1992 verabschiedete der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" eine gemeinsame Erklärung unter dem Titel „Kanon – Heilige Schrift – Tradition". Diese gemeinsame Erklärung steht am Ende einer ungefähr sechsjährigen Arbeit, die der Frage nach der Autorität der Kirche bei der Festlegung des Kanonumfangs als Teil des von den beiden Kirchen unterschiedlich beurteilten Verhältnisses von Schrift und Tradition gewidmet war. Aus den zusammen mit der Erklärung veröffentlichten Referaten[1] wird deutlich, daß die ökumenische Differenz beim Kanonumfang nur von einer komplexeren Betrachtung der Schriftwerdung – in Judentum und Christentum – verständlich werden kann, weil die Diskussion um den Kanonumfang nicht in und mit der Reformation entstanden ist, sondern die Kirche von ihrem Anbeginn her begleitet hat, ja bereits mit der Bibel Israels, dem späteren Alten Testament, übernommen wurde. Diese „Vorarbeiten" zur gemeinsamen Erklärung umfassen ein weites Feld theologischer Forschung aus den verschiedensten Disziplinen.

Darin spiegelt sich eine der Grundeinsichten der neueren Beschäftigung mit dem Kanon wider, daß nämlich die Probleme des biblischen Kanons nur noch im Gespräch zwischen biblischer, historischer und systematisch-theologischer Forschung zu behandeln sind. Rein äußerlich schlägt sich dies darin nieder, daß besonders viele Sammelbände erschienen sind, die die Breite der Diskussion repräsentieren.[2] Während langer Zeit hat sich die wissenschaftliche Erforschung des biblischen Kanons auf wenige historische Aspekte beschränkt, die vor allen Dingen das Zeugnis verschiedener Kanonlisten, den damit gegebenen Kanonumfang sowie Fragen der Textgestalt betreffen. Nun haben einige neuere Erkenntnisse, so z. B., daß der jüdische Kanon nicht auf der sog. Synode von Jamnia festgelegt wurde[3] oder daß „eine genuin *jüdische* Schriftensammlung in *griechischer* Sprache von kanonischer Geltung, die klar abgrenzbar ist und sich durch ihren größeren Umfang von dem hebräischen Bibelkanon unterscheidet",[4] nicht nachweisbar ist, die Einsicht wachsen lassen, daß von unterschiedlicher Blickrichtung her das Phänomen der Kanonbildung erörtert werden muß. Diese Verschiebung der Forschungsperspektive stellt auch A. Sand am Anfang seiner dogmengeschichtlichen Erörterung des Kanons fest, indem er betont, daß „das Kanonproblem vorwiegend unter theologischen, vor allem ekklesiologischen Aspekten gesehen wird, nicht mehr – wie dies weitgehend früher der Fall war – unter rein historischen Gesichtspunkten".[5]

Aus der sachnotwendigen Verbindung von historischer, exegetischer und systematischer Behandlung des Kanonproblems ergeben sich zentrale Differenzierungen, die für die Beurteilungen aller diesbezüglichen Fragen von enormer Bedeutung sind. So gilt zu beachten: „(1) Der Unterschied zwischen der Entstehung des Kanons und der Herausbildung einer expliziten Kanontheorie, wie sie in den jüdischen Zeugnissen ab dem Ende des 1. Jh. n. Chr. greifbar wird; (2) die Differenz zwischen dem Faktum der Formierung des Kanons und einer allgemeinen Rezeption dieses Kanons und (3) die Differenz zwischen der Auswahl und Ordnung der Schriften und der Fixierung der Textgestalt".[6] Hatte sich – im Sinne der genannten Differenzierungen – die bisherige Forschung schwerpunktmäßig mit den historisch nachweisbaren Zeugnissen von Kanontheorien, der greifbaren Rezeption unterschiedlicher Kanones sowie der Fixierung der Textgestalt beschäftigt, so ist deutlich geworden, daß die Herausbildung des Kanons in ihren Anfängen präziser beleuchtet werden muß, d. h. bis in die Bibel selbst zurückzuverfolgen ist.[7]

Exegetische Studien

Eine Reihe von exegetischen Studien der letzten Jahre ist diesen Fragen auch schon gewidmet. Hier wird – besonders im deutschsprachigen Raum – langsam die intensive Beschäftigung mit diesem Thema aus der nordamerikanischen Exegese fruchtbar gemacht. Die Diskussion hat bei uns zwar noch nicht die Intensität der amerikanischen erhalten, die P. D. Miller so beschreibt: „Kein Einzelthema ist in den Vereinigten Staaten innerhalb der Bibelwissenschaften der letzten dreißig Jahre lebhafter verhandelt worden als das des Kanons, und diese Lebhaftigkeit hat sich im letzten Jahrzehnt vor allem durch die Arbeiten von Brevard S. Childs und James A. Sanders durch die Reaktionen auf sie und durch die von ihnen angeregten Arbeiten noch verstärkt",[8] aber die Errungenschaften, Einsichten und terminologischen und sachlichen Differenzierungsstandards werden immer intensiver und breiter rezipiert: so vor allen Dingen die Trennung innerhalb des Phänomens Kanon zwischen der *Kanonwerdung*, im Sinne des Wachstum zum definitiven Kanon hin, und dem *Kanonabschluß* als Abgrenzung und Vollendung der Textgestalt, des Kanonumfangs und der Abfolge seiner Teile.[9] Von B. S. Childs ist zur Unterscheidung dieser beiden Aspekte vorgeschlagen worden, vom „kanonischen Prozeß" (Kanonwerdung) im Unterschied zur „Kanonisierung" (Kanonabschluß) zu sprechen. Und Childs hat in diesem Zusammenhang mit Nachdruck immer wieder darauf hingewiesen, daß der Kanon ein Phänomen der Schrift selbst ist und kein später an die Schriften zur Kontrolle oder Bewertung angelegter Maßstab. „Mit dem Begriff des Kanons ist im wesentlichen nicht eine spätere kirchliche Festlegung des *Umfangs* der normativen Schriften gemeint (eigentliche Kanonisierung), sondern ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein. Es erwächst aus einer besonderen Haltung der Tradenten gegenüber der Autorität der Schrift und spiegelt sich in der Weise, in der die Texte von verschiedenen Glaubensgemeinschaften empfangen, bewahrt und überliefert werden."[10] Der dynamische Prozeß, der also hinter dem Kanon steht, tritt bereits in den ältesten Formen des Umgangs mit den Schriften zutage, wenn z. B. ältere Texte nicht als überaltert beiseitegelegt, sondern redaktionell bearbeitet, fortgeschrieben und so aktualisiert werden.

Ohne den Kanon in den Blick zu nehmen, ist immer schon die gesamte klassische Quellenscheidung im Pentateuch wie auch die jüngere Prophetenexegese von diesen Voraussetzungen, der sog. Fortschreibungsliteratur, ausgegangen. Die Art der Anerkennung und Tradierung der Heiligen Schrift, der kanonische Prozeß, ist somit unmittelbare Folge der Art und Weise der Schriftwerdung jener Literatur selbst. Mit höchster exegetischer Präzision und Sensibilität für die Phänomene hat O. H. Steck in dieser Weise im zweiten Kanonteil der Hebräischen Bibel, der unter dem Begriff „Prophe-

[1] **Verbindliches Zeugnis I.** Kanon – Schrift – Tradition. Hg. v. Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider. – Freiburg / Göttingen: Herder / Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 399 S. (Dialog der Kirchen, 7), kart. DM 49,80.

[2] **Le Canon de l'Ancien Testament.** Sa formation et son histoire. Éd. par Jean-Daniel Kaestli / Otto Wermelinger. – Genéve: Labor et Fides 1984. 386 S., sFr 40,00.
Hermeneutics, Authority and Canon. Hg. v. D. A. Carson / John D. Woodbridge. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House / Leicester: Inter-Varsity Press 1986. XII, 468 S., kart. US-$ 18,99 / £ 10,95.
Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. Hg. v. Aleida u. Jan Assmann. – München: Wilhelm Fink 1987. 347 S. (Archäologie der literarischen Kommunikation, 2), kart. DM 68,00.
Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd 3: Zum Problem des biblischen Kanons. Hg. v. Ingo Baldermann, Ernst Dassmann u. a. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. 294 S., kart. DM 49,80.
Der Kanon der Bibel. Hg. v. Gerhard Maier. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1990. VI, 200 S., kart. DM 29,00.
Le Canon des écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques. Hg. v. Christoph Theobald. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 573 S. (Lectio Divina, 140), kart. FF 240,00.

[3] Vgl. dazu die Beiträge von G. Stemberger: Jabne und der Kanon, in: JBTh 3, 1988, 163–174 und G. Maier: Der Abschluß des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne, in: ders., 1–24 (s. o. Anm. 2).

[4] M. Hengel / R. Deines: Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung" und das Problem ihres Kanons, in: W. Pannenberg / T. Schneider, 35 (s. o. Anm. 1).

[5] A. Sand: Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handbuch der Dogmengeschichte I/3a), Freiburg 1974, 1.

[6] G. Steins: Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen, 509 (s. u. Anm. 14).

[7] Vgl. **Vasholz**, Robert I.: **The Old Testament Canon in the Old Testament Church.** The Internal Rationale for Old Testament Canonicity. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1990. 105 S. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 7), kart. US-$ 69,95.

[8] P. D. Miller, jun.: Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, in: JBTh 3, 1988, 217–239, hier 217 (s. o. Anm. 2).

[9] Zur Rezeption und Fruchtbarmachung dieser Unterscheidung vgl. auch den Beitrag von J. Trublet, in: Ch. Theobald, 77–187 (s. o. Anm. 2).

[10] B. S. Childs: Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: JBTh 3, 1988, 13–27, hier 13 (s. o. Anm. 2). Zu Childs s. auch unten Sp. u. Anm. 34.

ten" zusammengestellten Schriftensammlung (Josua, Richter, 1/2 Samuel, 1/2 Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und das Dodekapropheton) die Spuren aufgedeckt, die zu diesem Kanonteil geführt haben.[11] Aus den Redaktionsstufen der Prophetenbücher läßt sich eruieren, daß zwischen 332 und 220 v. Chr. ein Corpus propheticum entsteht. Aus diesem Corpus entsteht sodann zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jh.s die erweiterte Schriftensammlung „Propheten", die die „Geschichtsüberlieferungen von Josua bis Könige" einschließt, deren Formierung aus der Gegenüberstellung einer schon fixierten Größe „Tora" zu erkennen ist. „Daß die seit langem angebahnte, in der Bildung des Corpus propheticum gipfelnde Überzeugung, Jahwe gebe sich neben der Tora nicht minder durch die Propheten in *Prophetenschriften* zu Zeit und Zukunft Israels kund, die Bildung von Nebiim wesentlich vorbereitet hat, ist anzunehmen; daß es ein autoritatives *Schriftencorpus* sein muß, das da mit Nebiim formiert wird, hat in Rang und Lebensverbreitung der Tora ihr eingewurzeltes Vorbild; auf diese hin wird Nebiim dementsprechend auch gebildet".[12]

Wenn die Entstehung dieses zweiten Kanonteils das Vorhandensein einer kanonischen Größe „Tora" schon voraussetzt, so ist nach der Fixierung der Tora zurückzufragen. Dies ist durch eine Untersuchung der Erzählung vom Tod des Mose geschehen:

„Auf der literarischen Ebene erweist sich folglich, daß durch Dtn 34,1–9 der Pentateuch entsteht: *Der Tod des Mose ist die Geburt des Pentateuch.* Jedoch ist die Todesmitteilung in Dtn 34 nicht verfaßt worden, um den Pentateuch zu bilden, vielmehr ergibt sich dies als Konsequenz aus dem Gedanken, daß die Fortschreibung der Tora – als durch Mose verkündeten und schriftlich fixierten Gotteswillen – zu einem Ende kommen *muß*, weil diese Tora bereits zum theologischen Fixpunkt geworden ist. Die im Deuteronomium zum Ausdruck gebrachte Leitidee, daß die Gesetze Geltung für das Leben im gelobten Land besitzen, also von der narrativen Ebene des Textes her in die Zukunft projiziert sind, bedingt nicht nur deren Verschriftung, sondern auch deren Ausgrenzung aus dem Prozeß einer kontinuierlichen Fortschreibung, damit diese Tora für die betreffenden Generationen der im Land Lebenden Grundlage ihres Lebens sein kann. Fraglos hat auch hier die vom Dekalog her kommende Idee der randscharfen Abgrenzung, welche beim Dekalog durch die direkte Gottesrede zusammen mit der von Gott selbst vorgenommenen Verschriftung erreicht wurde, fortgewirkt bzw. den Weg vom Dekalog auf das Deuteronomium und somit auf die Tora genommen. (. . .) Insofern liegt in Dtn 34,1–9 nicht nur die Geburt des Pentateuch, sondern auch die *Geburt der Kanonidee* im engeren Sinne, d. h., an dieser Stelle ist der Übergang vom *kanonischen Prozeß* zur *Kanonisierung* greifbar, weil unter offenbarungstheologischen Gesichtspunkten die *Mose-Tora* literarisch ausgegrenzt wird".[13]

Den Weg zu einer Kanontheologie versuchen Dohmen / Oeming nicht nur durch die Untersuchung von „Abschlußphänomenen" (paradigmatisch am Ende des Pentateuch und in den Nachworten des Koheletbuches) zu bahnen, sondern auch dadurch, daß sie die grundlegende Differenzierung zwischen kanonischem Prozeß und Kanonisierung von der altorientalisch und biblisch belegten sog. „Kanonformel" verständlich zu machen suchen; denn die Vollform *„du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnehmen"* weist auf die Kanonisierung hin, während die schon älter belegte „halbe Formel" (*nichts wegzunehmen*) den kanonischen Prozeß verständlich macht.

Kanon und Glaubensgemeinschaft

Im Anschluß an derartige Beobachtungen in den biblischen Texten ist auch der dritte Kanonteil der Hebräischen Bibel „Schriften" untersucht worden. Ausgehend von einer detaillierten Analyse zur literarischen Eigenart von 1/2 Chronik, die nicht nur die zentralen Verbindungen zu den schon kanonischen Größen „Tora" und „Propheten" aufweisen kann, sondern die These eines sog. Chronistischen Geschichtswerkes (1/2 Chronik, Esra, Nehemia) in Frage zu stellen vermag, gelingt es G. Steins, den Abschluß des dritten Kanonteils der Hebräischen Bibel in frühmakkabäischer Zeit plausibel zu machen.[14] Gerade weil das Material des dritten Kanonteils sehr disparat ist und sich schwer unter einer gemeinsamen Vorstellung sammeln und systematisieren läßt – worauf ja auch die undifferenzierte Bezeichnung „Schriften" hindeutet –, ist der von Steins eingeschlagene Weg, von der vorliegenden Endgestalt her zurückzufragen, der methodisch gebotene. Und so vermag er auch durch seine Beschreibung der inhaltlichen und formalen (Endposition!) Eigenarten der Chronik *einen* Abschluß des dritten Kanonteils (und damit einen Fixpunkt für die Kanonisierung der gesamten Hebräischen Bibel) plausibel zu machen.

„Die schwierige Aufgabe eines Abschlusses des Kanons durch eine Formierung der ‚Schriften'-Sammlung des dritten Teils wird in beeindruckender Weise durch die Chronik gelöst: Die Chronik rekapituliert die Geschichte des Volkes Israel von Adam bis zum Exil, wie sie in den ersten beiden Kanonteilen entfaltet ist; sie verbindet – wie oben dargelegt – fast alle bis dahin im Kanon vorhandenen Traditionen; die literarische Integration von ‚Tora' und ‚Propheten' und entsprechend die theologisch-konzeptionelle Durchdringung von Torafrömmigkeit und Prophetie wird in keinem anderen Buch in diesem Umfang und in dieser Intensität vollzogen. (. . .) Als zeitgeschichtlicher Rahmen für den Abschluß des Kanons bietet sich die Epoche der Restauration nach dem Scheitern des hellenistischen Reformversuchs und (unter, C. D.) Antiochos IV. an. Die radikale Infragestellung jüdischer Identität weckt das ‚Bedürfnis nach Maßstäben für die Bestimmung der Identität'. In der Kanonbildung wird der ‚Rückzug auf die Tradition' als Identität stiftendes Moment auf einen der Tiefe der Krise entsprechenden Höhepunkt geführt. Die These eines Kanonabschlusses durch die Bücher der Chronik impliziert nicht die Behauptung, damit sei die Formierungsphase der Hebräischen Bibel generell abgeschlossen worden; auch wenn *eine* Gruppe in der makkabäischen Restauration *ihren* Kanon zum Abschluß bringt, so findet diese Entwicklung offensichtlich nicht sogleich allgemeine Anerkennung. (. . .) Ohne Angabe einer bestimmten Bezugsgruppe kann nicht über den Kanon gesprochen werden; die Rede von *dem* Kanon *des* Judentums ist allem Anschein nach frühestens ab dem Ende des 1. Jh. n. Chr. möglich".[15]

Mit diesem Hinweis auf *einen* Abschluß des dritten Kanonteils und damit der Hebräischen Bibel und der notwendigen Reflexion auf die „Bezugsgruppe" greift Steins einen wichtigen Aspekt der neueren Kanonforschung auf. Vor allen Dingen durch die verschiedenen Arbeiten von James A. Sanders[16] ist die Glaubensgemeinschaft in ihrer Bedeutung für Entstehung und Tradition der Bibel in den Mittelpunkt des Interesses gerückt worden.[17] Er wendet sich intensiver der Kanonwerdung, dem „kanonischen Prozeß", zu und erkennt bei der Analyse der Bedingungen dieses Prozesses die gewichtige Bedeutung der traditionsbildenden und traditionstragenden Gemeinschaft. Von der Glaubensgemeinschaft her wird der kanonische Prozeß als Auslegungsprozeß erkannt, da gerade für die Bibel Israels deutlich ist, daß Israel als Glaubensgemeinschaft Texte produktiv rezipiert hat, d. h. durch Fortschreibung in je neue Situationen hinein ausgelegt hat. Indem Sanders in dieser Weise konsequent von der Glaubensgemeinschaft her denkt, die Texte hervorbringt, in späteren Generationen neu liest, ständig interpretiert und fortschreibt und so die eigene Identität über konkrete Situationen hinweg in der Schrift zu finden vermag, lenkt er den Blick auf die Grundfragen von Schriftautorität und Inspiration, wobei er damit sehr nahe an die Neukonzeptionen der Inspirationstheologie in der katholischen Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil vor allem im Anschluß an Karl Rahner gelangt.[18]

In bezug auf den dritten Kanonteil der Hebräischen Bibel ist dieser Ansatz von Sanders bereits aufgegriffen und angewendet worden. So geht D. F. Morgan[19] – wie auch Steins – der Frage nach, zu welcher „Glaubensgemeinschaft" das disparate Material der „Schriften" gehören kann. Übereinstimmend mit der Arbeit von Steins erkennt Morgan den starken Bezug zu den Größen „Tora" und „Propheten" ist dann aber anders als Steins der Meinung, daß die Sammlung „Schriften" den Dialog um diese Traditionen in unterschiedlichen jüdischen Gemeinschaften widerspiegelt und reflektiert.

Welch große Rolle die Berücksichtigung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft für den Kanon – und seine identitätsstiftende

[11] **Steck**, Odil Hannes: **Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament.** Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. 198 S. (Biblisch-Theologische Studien, 17), kart. DM 44,00.

[12] A.a.O. 175.

[13] Ch. Dohmen / M. Oeming: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg 1992, 67.

[14] **Steins**, Georg: **Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen.** Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 582 S. (Bonner Biblische Beiträge, 93), geb. DM 98,00.

[15] A.a.O. 514–517.

[16] **Sanders**, James A.: **From Sacred Story to Sacred Text.** Canon as Paradigm. – Philadelphia: Fortress Press 1992. XX, 200 S., US-$ 18,00.
Der zitierte Sammelbd enthält eine Auswahl grundlegender Artikel von S., die alle durch instruktive Einführungen aktualisiert worden sind.

[17] Die diesbezüglichen Fragen werden durch die grundlegenden soziologischen und religionswissenschaftlichen Studien aus dem von A. u. J. Assmann hg. Bd (s. o. Anm. 2) bestens ergänzt.

[18] Vgl. dazu H. Gabel: Inspirationsverständnis im Wandel, Mainz 1991, 128ff.

[19] **Morgan**, Donn F.: **Between Text and Community.** The „Writings" in Canonical Interpretation. – Minneapolis: Augsburg Fortress Press 1990. X, 164 S., US-$ 13,00 / £ 8,25.

Funktion – spielt, zeigt sich in besonderer Weise im dritten Teil der Hebräischen Bibel; denn die Divergenzen im Kanonumfang zwischen christlichem AT und Hebräischer Bibel (und damit die schon genannten Unterschiede innerhalb der christlichen Ökumene) gehen ausschließlich aus der Sammlung „Schriften" hervor. Unklarheiten und Defizite bei der Beurteilung der kanonischen Gestalt des dritten Kanonteils der Hebräischen Bibel führen unweigerlich zu Schwierigkeiten und Ungereimtheiten bei der Bestimmung des christlichen AT-Kanons im Gegenüber zum Judentum. Versucht man die gesamte Kanonbildung als Interpretationsprozeß losgelöst von der Frage nach Bezugsgruppen als Träger dieses Prozesses zu erklären, so E. E. Ellis, dann kann man kaum erklären, warum inhaltlich ähnlich gestaltete Bücher – wie z. B. Chronik und Jubiläenbuch – nicht parallel in den Kanon aufgenommen werden. Ellis, der im Anschluß an die Arbeit von R. Beckwith[20] die Existenz eines eigenen Septuaginta-Kanons bestreitet, folgert, „that in first Christian century (Philo, Josephus) and even two centuries earlier (Ben Sira, Qumran) Judaism possessed a defined and identifiable canon, twenty-two books arranged in three (or four) divisions and regarded as an inspired and normative authority for the community."[21] Damit sieht er richtig, daß die entscheidende Differenz zwischen Judentum und Christentum nicht im Kanonumfang – also in speziellen Büchern – liegt, sondern in der Interpretation der vorhandenen Schrift, indem nämlich das Christentum die vorhandenen Schriften im Lichte des Christusereignisses neu interpretiert, was später zur Formierung „als Altes Testament" führt. „The Community of Jesus, then, did not differ from other groups in Judaism in the Old Testament canon that it received, but it continued a hermeneutical process that inevitably brought into being a further supplement to the ancient canon. That hermeneutical process also brought about a radically new perception of the Old Testament itself."[22] Doch die einseitige Beschäftigung mit der „Form" des Kanons (als normative Liste von Schriften) unter Vernachlässigung der „Funktion" des Kanons (als Liste von normativen Schriften) und die damit gegebene Ausblendung der Glaubensgemeinschaft verschiebt die Probleme lediglich, weil die unbestreitbaren Differenzen, die aus der Wirkungsgeschichte eindeutig abzulesen sind, erklärt werden müssen.

Frühe Kirche

Instruktive jüngere historisch orientierte Studien haben aufweisen können, daß sich die Kanonproblematik in die frühe Kirche hinein fortsetzt, so daß sich die vereinfachte Rede von *dem* jüdischen Kanon gegenüber *dem* christlichen Kanon als irreführend erweist. Die Untersuchung des berühmten Briefwechsels zwischen Augustinus und Hieronymus von R. Hennings[23] hat ergeben, daß zwischen griechischer und lateinischer Kirche im Übergang vom 4. zum 5. Jh. die Kanondifferenz als Problem wahrgenommen wurde.

„Vor allem in den Kanonlisten der griechischen Kirche hat es in der Frage des alttestamentlichen Kanons durchgängig eine Orientierung an der Hebräischen Bibel gegeben. Damit verbunden ist die Vorstellung, daß die Kirche das Alte Testament gemeinsam mit den Juden benutzt, die diese Schriften überliefert haben. Das drückt sich darin aus, daß in den Kanonverzeichnissen nur die Schriften der Hebräischen Bibel als kanonisch anerkannt werden. (. . .) Hieronymus übernimmt von seinen griechischen Lehrern die Hochschätzung der Hebräischen Bibel. Er geht über sie hinaus, indem er ihre Übersetzung ins Lateinische direkt aus dem hebräischen Text anfertigt, während sich seine griechischen Vorbilder, allen voran Origenes, mit der Verbesserung des Septuaginta-Textes begnügt hatten. Diese Arbeit geschieht in Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten, die sich nicht nur auf Sprachunterricht, sondern auch auf exegetische Traditionen erstrecken. In der Kooperation mit den Juden geht Hieronymus soweit, daß er sich ausdrücklich auf die Überlieferung der Hebräischen Bibel durch die Juden beruft, die die Zuverlässigkeit des Textes gewährleistet, den er seiner Arbeit zugrundelegt. Darüber hinaus setzt er die Juden auch zur Kontrollinstanz für seine Übersetzung ein. Im lateinischen Westen, der sich bis dahin mit der Kanonfrage kaum beschäftigt hatte, stieß seine Orientierung an der Hebräischen Bibel auf Widerstand, weil sie die traditionelle Vorrangstellung der Septuaginta erschütterte. Augustinus, der an den Bemühungen der afrikanischen Kirche beteiligt ist, den kirchlichen Gebrauch der Septuaginta als vorbildlicher Form des Kanons des Alten Testamentes festzuschreiben, tritt Hieronymus entgegen, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen."[24]

Gerade weil Augustinus sich in dieser Frage durchsetzte, wird es um so dringlicher zurückzufragen, wie es zu diesem weiteren Kanon gekommen ist, da er nicht als Septuaginta-Kanon vorgelegen hat (s. o.). Hier sind weitere historische Forschungen vonnöten, die sich vor allem auch mit der Funktion der einzelnen biblischen Texte in jüdischen und christlichen Liturgien beschäftigen. Gebrauch und Funktion einzelner Schriften in der Glaubensgemeinschaft sind entscheidend für die spätere kanonische Geltung. So faßt auch Origenes den besonderen Stellenwert des Tobit-Büchleins für die kirchliche Katechese kurz in dem Satz zusammen „Die Kirchen lesen Tobit" und deutet damit schon auf die (kanonische) Anerkennung des Buches hin.[25] Hier kann dann auch deutlich werden, daß das, was sich uns später als christlicher Septuaginta-Kanon darstellt, mehr ist als eine sprachnotwendige Übernahme der griechischen Übersetzung der Bibel Israels, sondern auf dem Hintergrund der Gemeinsamkeiten bei allen Unterschieden in der Lebens- und Glaubenssituation mit dem Diasporajudentum zu sehen ist.

Von hierher sind dann auch noch einmal die Fragen nach der Herausbildung des neutestamentlichen Kanons zu stellen. In einem material- und inhaltsreichen Buch geht B. M. Metzger[26] den historischen Fragen des ntl. Kanons ebenso nach wie den theologischen nach dem Wesen des Kanons, d. h. „ob der Kanon für offen oder abgeschlossen gehalten werden soll und ob es vorteilhaft ist, nach einem Kanon im Kanon Ausschau zu halten (. . .) ob der Kanon eine Sammlung autoritativer Bücher ist oder eine autoritative Sammlung von Büchern (. . .) ob die Sammlung als eine angesehen werden kann, die die göttliche Absicht in und mit der Heilsgeschichte widerspiegelt."[27]

Am Ende seiner weitreichenden und vielfältigen Untersuchungen kommt Metzger zu dem Schluß, das Problem des Kanons auf die Relation „Heilige Schrift – Wort Gottes" zurückzuführen. „Die Art, wie Gottes Wort in der Schrift enthalten ist, kann man sich nicht statisch, wie einen materiellen Inhalt vorstellen, sondern dynamisch, wie eine geistige Kraft. Wort und Schrift sind so ineinander verwoben, daß sie eine Einheit darstellen, sie stehen in einer Beziehung wie Geist und Körper. Aber tatsächlich ist keine Analogie aus dem Reich menschlicher Erfahrung geeignet, die Beziehung zwischen Gottes Wort und Bibel darzustellen. Die Beziehung ist einzigartig. Am nächsten kommt ihr noch die Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus, der das menschgewordene Wort ist."[28]

Hier zeigt sich allerdings, daß gerade mit dieser Verhältnisbestimmung von Wort Gottes und Schrift die Kanonfrage des NTs – sofern sie separat von der Verbindung zum AT behandelt wird – an ihre Grenzen stößt bzw. die Tür zur Frage nach der Besonderheit der christlichen Bibel in ihren zwei Teilen von AT und NT öffnet.

Metzger weist auch als erste Voraussetzung seiner gesamten Analyse auf diesen Punkt hin: „Vom ersten Tag ihrer Existenz an besaß die christliche Kirche einen Kanon heiliger Schriften – die jüdischen Schriften, die ursprünglich in Hebräisch geschrieben waren und weithin in einer griechischer Übersetzung, Septuaginta genannt, gebraucht wurden. Die genauen Abgrenzungen des jüdischen Kanons mögen noch nicht endgültig festgelegt gewesen sein, doch waren seine Bücher schon so ausreichend definiert, daß man sich auf sie kollektiv als ‚Schrift' (*he grafe*) oder ‚die Schriften' (*hai grafai*) beziehen und Zitate aus ihnen mit der Formel ‚es steht geschrieben' (*gegraptai*) einführen konnte. Wie jeder fromme Jude akzeptierte Jesus die Jüdische Bibel als das Wort Gottes und bezog sich in seiner Lehre und in seinen Streitgesprächen häufig darauf. Darin folgten ihm die ersten christlichen Prediger und Lehrer, wenn sie sich auf die Jüdische Bibel beriefen, um die Richtigkeit des christlichen Glaubens zu beweisen. Die Hochachtung der frühen Kirche für das Alte Testament (um die traditionelle christliche Bezeichnung für die Jüdische Bibel zu gebrauchen) hatte ihre Grundlage in der Überzeugung, daß seine Inhalte von Gott inspiriert waren (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,20f)."[29]

Gleichwohl kommt Metzger nicht mehr dazu, von dieser grundlegenden Anerkennung her den kanonischen Charakter des NTs zu umschreiben, der sich alleine aus seiner Verbindung mit der autoritativ anerkannten Bibel Israels, dem späteren AT, ergibt.

[20] Roger Beckwith: The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, Grand Rapids 1985.

[21] **Ellis**, Edward Earle: **The Old Testament in Early Christianity.** Canon and Interpretation in the light of Modern Research. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. XIII, 188 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 54), Ln DM 78,00; S. 36.

[22] A.a.O. 50.

[23] **Hennings**, Ralph: **Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14.** – Leiden: E. J. Brill 1993. XI, 395 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, XXI), geb. DM 175,00.

[24] A.a.O. 294.

[25] Vgl. dazu P. Deselaers: Das Buch Tobit, Düsseldorf 1990, 7ff.

[26] **Metzger**, Bruce M.: **Der Kanon des Neuen Testaments.** Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 303 S., kart. DM 54,80. (engl. „The Canon of the New Testament", 1987); s. auch u. Sp. 463.

[27] A.a.O. 11.

[28] A.a.O. 270.

[29] A.a.O. 12.

Die sich gerade vom Kanon her stellende Frage in bezug auf das NT ist also die nach der Herausbildung und Formierung der *zweigeteilten* christlichen Bibel.[30] Schon früh findet sich in der Kirche die Einsicht in die theologische Bedeutung der zweigeteilten Heiligen Schrift. Vor allen Dingen bei Irenäus läßt sich aus seiner Verbindung von Glaubensregel (*regula fidei*) und Bibel die Etablierung der theologischen Eigenart der christlichen Bibel nachweisen.[31] Die Theozentrik seines Ansatzes begründet aber nicht nur seinen Blick auf die Einheit der ganzen Bibel, sondern auch auf die Verbindung von Kirche mit Israel und führt so tatsächlich an die „Wurzeln des christlichen Kanons" zurück. Insofern kann man heute in einem weiteren Sinne Irenäus mit Recht einen biblischen Theologen nennen.

Biblische Theologie

Damit ist im Blick auf die Probleme des biblischen Kanons in der neueren Diskussion ein Zentralpunkt erreicht, weil nämlich ganz entscheidende Impulse für die neuere Beschäftigung mit dem Kanon aus dem Kontext der „Biblischen Theologie" erwachsen sind. Die wissenschaftlichen Bemühungen um Biblische Theologie, im Sinne einer Theologie der zweigeteilten christlichen Bibel (zur Präzisierung oft „gesamtbiblische Theologie" genannt), währen nun schon fast ein halbes Jh. Mit ihrer Suche nach theologischen Verbindungslinien, Gemeinsamkeiten oder die Einheit der zweigeteilten Bibel begründenden Konzeptionen[32] rückt die Frage nach dem Kanon immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses. Dies nicht nur, weil die Besonderheiten der unterschiedlichen Kanones (s. o.) zu unterschiedlichen Gewichtungen bei der Ausarbeitung einer die beiden Testamente umgreifenden Theologie führen können, sondern auch weil das Phänomen der Konstituierung eines Kanons selbst vor die schon genannten Fragen nach dem theologischen Rang der Heiligen Schrift stellt. Auch nur ein flüchtiger Überblick über die vielfältigen neueren Entwürfe zur Biblischen Theologie zeigt, daß der Kanon in seiner Bedeutung für die Konzeption einer Biblischen Theologie kaum überschätzt werden kann.[33]

Wenn P. D. Miller in seinem Überblick zum Diskussionsstand der amerikanischen Kanonforschung (s. o. Anm. 8) darauf hinweist, daß eine Konzentration des Interesses im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft zu beobachten ist, während die Beschäftigung mit dem Kanon bei Neutestamentlern eher die Ausnahme bildet, dann ist diese Beobachtung sicherlich auch darin begründet, daß einer der führenden amerikanischen Kanonforscher, der Alttestamentler B. S. Childs, sowohl die Biblische Theologie als auch die Kanonforschung entscheidend vorangetrieben und geprägt hat. Nicht zu unrecht ist jüngst mehrfach festgestellt worden, daß das berühmte Diktum von H. Graf Reventlow „Eine ‚Biblische Theologie' ist noch nicht geschrieben" durch die 1992 von Childs vorgelegte Biblische Theologie überholt ist. Gerade Childs hat die hermeneutische Last, die auch und gerade auf dem AT seitens der Kanonforschung liegt, gespürt und ausgetragen, als er sich nach seinem 1979 erschienenen Buch „Introduction to the Old Testament as Scripture" genötigt sah, als Alttestamentler selbst auch noch das NT in den Blick zu nehmen, was er mit seinem 1985 erschienenen Buch „The New Testament as Canon" dann auch vollzogen hat.[34]

Die Konzentration auf das AT ergibt sich wie selbstverständlich aus dessen Besonderheit, Heilige Schrift von Juden und Christen zu sein. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen im Kanon zeigen an, daß die christliche Bibel als eine Schrift in zwei Kanonteilen (AT und NT) die Begegnung von Kirche und Synagoge widerspiegelt und herausfordert, wie es auch Papst Johannes Paul II. am 17. 11. 1980 in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und an die Rabbinerkonferenz in Mainz zum Ausdruck brachte: „. . . die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel".[35] Das jüdisch-christliche Gespräch ist zweifellos – und insofern sieht sich der christliche Alttestamentler in besonderer Weise gefordert – ein Prüfstein für jede Biblische Theologie und jede Kanontheologie.

Gleichwohl ist zu beachten, daß jüngst gerade im Kontext der Entwürfe zur Biblischen Theologie H. Hübner bei seiner Konzeption einer „Biblischen Theologie des Neuen Testamentes" (Bde 1–3, Göttingen 1990–1995) darauf hingewiesen hat, daß sich Biblische Theologie von der Schrift her nur vom NT entwickeln läßt, weil sich das NT durch seine Zitate und Rückverweise auf die Bibel Israels, das AT bezieht und damit der einzige Ort ist, an dem sich mit Notwendigkeit die Fragen Biblischer Theologie stellen. Doch wird hier unmittelbar deutlich, daß es im Kanon der Bibel selbst begründet liegt, daß er sich einseitigen Zugängen widersetzt und entzieht. Weiter zeigt sich, daß das Phänomen des biblischen Kanons nicht nur interdisziplinärer, sich ergänzender exegetischer, historischer und systematisch-theologischer Studien bedarf, sondern daß bei allem der theologische Rang des Kanons in Anschlag zu bringen ist. Dies wird gerade dort offenkundig, wo die neuere Kanonforschung im deutschsprachigen Raum einsetzte. Die amerikanische Beschäftigung mit dem Kanon wurde bei uns zuerst fast ausschließlich unter (exegetisch)-methodischen Gesichtspunkten betrachtet. Der *canonical approach* wurde in Opposition zur historisch-kritischen Bibelwissenschaft gesehen und bei seiner „ganzheitlichen" Exegese, die an der Form des Endtextes orientiert war, kritisch betrachtet. Erst langsam kam und kommt in den Blick, daß dieser *canonical approach* die theologischen Besonderheiten des biblischen Kanons aus der Tiefe zu heben vermag.[36]

Die theologische Bedeutsamkeit der Reflexion auf den Kanon hat Norbert Lohfink dort aufgewiesen, wo er auf einen „weißen Fleck" im Konzilstext von *Dei Verbum* hingewiesen hat. Er macht darauf aufmerksam, daß zu Beginn von *Dei Verbum* 12 zwei Aussageabsichten unterschieden werden; nämlich die Aussageabsicht der Vf. der biblischen Texte und die Aussageabsicht Gottes: „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Während im folgenden des Konzilstextes im Rückgriff auf die Schritte der historisch-kritischen Methode die Ermittlung dessen, was die biblischen Schriftsteller sagen wollten, klar und präzise erfaßt und formuliert wird, gerät der Konzilstext in Atemnot, wenn es darum geht, zu erfassen, wie aus diesem Sinn des Textes erhoben werden kann, „was Gott mit ihren Worten kundtun wollte". Diese Ebene kommt erst zum Ende des Abschnitts in den Blick, wenn dort gefordert wird, daß „mit nicht geringerer Sorgfalt Inhalt und Einheit der Schrift als ganzer" zu beachten sind. Damit ist der Übergang vom Sinn der einzelnen biblischen Texte zur dahinterstehenden Aussageintention Gottes vollzogen. Sie läßt sich also nur aus dem ermitteln, was *Heilige* Schrift ausmacht, dem Sinngefüge des Kanons der einen Heiligen Schrift in zwei Teilen. Den Konzilsvätern stand noch kein wissenschaftliches Instrumentarium zur Hand, um das, worum es ihnen ging, genauer zu umschreiben. Heute hat sich hier Grundlegendes geändert, denn im Zuge der sog. „kanonischen Schriftauslegung", die die Gesamtstruktur des Kanons wahr- und ernstnimmt, geht es gerade darum, den Kanon

[30] Vgl. **McDonald**, Lee Martin: **The Formation of the Christian Biblical Canon.** – Nashville: Abingdon Press 1988, ²1989. 205 S., US-$ 14,95.
In der Kombination von historischer Fragestellung und Überlegung zur Funktion des Kanons in der frühen Kirche bringt diese Studie eine Reihe von wichtigen und interessanten Aspekten in die Diskussion ein, wenngleich McDonald die theologische Bedeutung der „Erweiterung" des vorliegenden Kanons im Christentum zu gering ansetzt.

[31] Vgl. **Blanchard**, Yves-Marie: **Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée.** – Paris: Éd. du Cerf 1993. 363 S. (Cogitatio Fidei, 175), kart. FF 170,00.

[32] Vgl. M. Oeming: Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart ²1987 sowie zur Forschungsgeschichte insgesamt H. Graf Reventlow: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1983.

[33] Vgl. die über 20 vorgestellten Positionen aus atl. und ntl. Perspektive in dem Bd: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hg. v. Ch. Dohmen / Th. Söding, UTB 1893, Paderborn 1995.

[34] **Childs**, Brevard S.: **Introduction to the Old Testament as Scripture.** – London: SCM 1979. 468 S., £ 12,50.
Childs, Brevard S.: **Die Theologie der einen Bibel.** Bd 1: Grundstrukturen / Bd 2: Hauptthemen. – Freiburg: Herder 1994 / 1996. 411 / 492 S., geb. DM 88,00 / 98,00.
Letzteres ist die Übersetzung von „Biblical Theology of the Old and New Testaments", London 1992.

[35] Zitiert aus: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. R. Rendtorff / H. H. Henrix, Paderborn/München ²1989, 75.

[36] Daß der kanonkritische Ansatz von Childs nicht auf das Methodische beschränkt werden darf, sondern aus dem größeren Horizont seines Bemühens um Biblische Theologie zu verstehen ist, führt die kritische Darlegung seines Ansatzes durch M. G. Brett allzu deutlich vor Augen.
Brett, Mark G.: **Biblical Criticism in Crisis?** The impact of the canonical approach on Old Testament studies. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIII, 237 S., £ 30,00.

der Bibel als theologische Größe zu erkennen und von ihm her die einzelnen Texte (Bücher) der Bibel auszulegen und zu verstehen.[37] Von hierher bekommt auch – worauf Lohfink selbst hinweist – die frühere „*sensus-plenior*-Diskussion" neue Impulse, weil im kanonischen Horizont auch das Verhältnis von AT und NT in der Auslegung der Schrift präziser bestimmt werden kann.[38]

Dies wird in vielen exegetischen und theologischen Ansätzen der jüngeren Zeit auch breit rezipiert. Exemplarisch sei nur darauf hingewiesen, daß das Bibeldokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 den Ansatz kanonischer Schriftauslegung eingehend würdigt. Nicht nur wenn es den „kanonischen Zugang" im Abschnitt „Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift" einholt, sondern vor allen Dingen, wenn es in seinem dritten Teil die Einsichten der kanonischen Schriftauslegung wie selbstverständlich anwendet.[39] Sodann finden sich gerade im Bereich der atl. Wissenschaft Bemühungen, die den Kanon sowohl exegetisch als auch hermeneutisch fruchtbar zu machen suchen. Als einer der führenden Alttestamentler auf diesem Gebiet ist exemplarisch R. Rendtorff zu nennen, der unter dem Stichwort „Kanon und Theologie" eine Reihe von diesbezüglich hochinteressanten Aufsätzen vorgelegt hat, die er selbst im Untertitel „Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments" nennt und somit schon in den größeren Rahmen des hier Behandelten einordnet.[40] Die neuere Kanondiskussion drängt also geradezu hin zu einer reflektierten Hermeneutik der beiden Testamente.

„Wie eine entsprechende theoretische Hermeneutik aussehen würde, wäre erst Schritt für Schritt zu erarbeiten. Ich kenne keine vorhandenen Theorien, die diesem Ansatz entsprechen und zugleich auf exegetischer Erfahrung aufruhen würden. Im Endeffekt hatte wohl auch die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn nicht genügend Atem. Die Entwicklung einer differenzierteren Theorie wäre sowohl für den ‚systematischen' (an Sachfragen orientierten) als auch für den ‚exegetischen' (Texte entlanggehenden) Teil der Theologie dringend erfordert. Zu Theologie, das heißt reflexer Vermittlung des im Kanon enthaltenen Wortes Gottes, wird der Umgang mit der Bibel auf jeden Fall erst, wenn der kanonische Text synchron unter Berücksichtigung der innerkanonisch gegebenen Strukturen erschlossen wird."[41]

Berücksichtigt man dieses Urteil Lohfinks, dann stellt sich auch die eingangs schon genannte ökumenisch relevante „Apokryphenfrage"[42], denn dann gilt es, die jeweilige *Struktur des Kanons* theologisch zu berücksichtigen. Unter dieser Hinsicht ist dann aber auch ein Fragezeichen hinter die praktische Konsequenz zu setzen, die die eingangs genannte gemeinsame Erklärung des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen formuliert:

„Als praktische Konsequenz schlagen die ‚Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible', die 1987 vom römischen ‚Sekretariat für die Einheit der Christen' und den Vereinigten Bibelgesellschaften verabschiedet wurden, vor, daß künftig die Vollbibeln alle Bücher des Septuaginta-Kanons enthalten, wobei die deuterokanonischen Bücher (und Buchteile) als gesonderter Block vor dem Neuen Testament stehen sollten. Eine solche Anordnung würde in der Tat beiden Traditionen angemessen Rechnung tragen. Außerdem benutzen diese Richtlinien bevorzugt statt des in unterschiedlichem Sinn gebrauchten und deshalb mißverständlichen Wortes ‚apokryph' die Benennung ‚deuterokanonisch'. Die Bezeichnung ‚deuterokanonisch' kann vermutlich am ehesten in allen Konfessionen die wünschenswerte Eindeutigkeit in der Kennzeichnung derjenigen Schriften gewährleisten, die in der Septuaginta-Fassung zusätzlich zu den Büchern der ‚hebräischen Bibel' überliefert sind" (s. o. Anm. 1, 384f).

Das Fragezeichen ist zu setzen, weil sich nirgends eine Glaubensgemeinschaft auf der Basis einer solchen „Kanonstruktur" findet, auch nicht die Kirchen der Reformation, weil die deuterokanonischen Schriften eben seit Luther unter dem Diktum stehen „Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen". Die „versöhnte Verschiedenheit" christlicher Ökumene kommt ebenso wie die Gemeinsamkeit im unterschiedlichen Verstehen derselben Bücher im jüdisch-christlichen Dialog am besten zum Ausdruck, wenn ganz auf der Linie des breiten Spektrums der neueren Kanonforschung die *Funktion* des biblischen Kanons für die jeweilige Glaubensgemeinschaft betrachtet wird. Dies schließt weitere exegetische, historische, systematische und auch praktisch-theologische Studien ein und fordert ein hohes Maß an interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen diesen Disziplinen und vor allem den verschiedenen Konfessionen.

[37] Vgl. hierzu N. Lohfink: Der weiße Fleck in Dei Verbum Art. 12, in: TThZ 101, 1992, 20–35 (= ders.: Studien zur Biblischen Theologie, SBAT 16, Stuttgart 1993, 78–96) sowie in Fortführung dieser Beobachtung Ch. Dohmen: Die gespaltene Seele der Theologie, in: BiLi 68, 1995, 154–162.

[38] Vgl. D. J. Moo: The Problem of Sensus Plenior, in: Carson / Woodbridge, 175–211 (s. o. Anm. 2).

[39] Vgl. zum Text und zur Interpretation: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung v. L. Ruppert und einer Würdigung v. H.-J. Klauck, SBS 161, Stuttgart 1995.

[40] **Rendtorff**, Rolf: **Kanon und Theologie.** Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. X, 198 S., kart. DM 49,80.

[41] N. Lohfink: Eine Bibel – zwei Testamente, in: Ch. Dohmen / Th. Söding (s. o. Anm. 33), 71–81, hier 80.

[42] Die Fakten und Perspektiven dieser Frage werden von den verschiedenen Beiträgen in folgendem Bd behandelt:
Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens. Hg. v. Siegfried Meurer. – Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft 1989. 167 S. (Die Bibel der Welt, 22), kart. DM 22,00.

Septuaginta und christliche Bibel[1]

~~von~~ Adrian Schenker, ~~Fribourg~~

Dieser Bd. enthält neun Studien zur Septuaginta, die aus einem Oberseminar der Univ. Tübingen hervorgegangen sind.

Besonders gewichtig sind die Beiträge von Robert Hanhart, wohlbekannt als Hg. mehrerer Bde der kritischen Septuagintaedition von Göttingen, unter dem Titel: Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes (1–19), – ferner die reich dokumentierte Studie von Anna Maria Schwemer: Die Verwendung der Septuaginta in den Vitae Prophetarum (62–91), – zwei gelehrte Abhandlungen von Giuseppe Veltri: Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständis (92–115), und: Die Novelle 146 περὶ Ἑβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik (116–130), – Christoph Markschies: Hieronymus und die „Hebraica Veritas" – ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses? (131–181), eine informative und materialreiche Untersuchung zu Hieronymus, – und schließlich der umfangreichste, außerordentlich instruktive Beitrag von Martin Hengel (unter Mitarbeit von Roland Deines): Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons (182–284). – Hinzu kommen zwei weitere Studien, die erste über die jüdische Apologetik des Aristeas-Briefes von Reinhard Feldmeier: Weise hinter „eisernen Mauern". Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation im Aristeasbrief (20–37), – die zweite über einige eschatologische Psalmenstellen in der LXX von Joachim Schaper: Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie (38–61). Fünf Register (285–325) erschließen den Zugang zum ganzen Werk.

Es ist sehr erfreulich, daß ein solches wichtiges Werk zur LXX auf deutsch erscheint, nachdem in den letzten Jahren in mehreren anderen Sprachen bedeutende Monographien aus dem gleichen Forschungsbereich vorgelegt worden sind. Inskünftig wird dieser Sammelbd in der weiteren LXX-Forschung unbedingt berücksichtigt werden müssen.

Es würde zu weit führen, in einer Besprechung alle Beiträge einzeln zu würdigen. Es sei mir gestattet, zu einigen von ihnen ein paar Hinweise und Anfragen zu notieren.

In seiner Studie faßt Hanhart das Anliegen Origenes' ausgezeichnet zusammen: es ging diesem größten Exegeten der alten Kirchengeschichte auf der einen Seite um den Vergleich zwischen hebräischem Original und griechischer Übersetzung und auf

[1] **Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum.** Hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XII, 325 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 72), geb. DM 230,00.

der andern Seite um die Heilige Schrift der Kirche. Der Vergleich der LXX mit der hebr. Vorlage war notwendig, weil die LXX ja eine Übersetzung ist. Dieser Vergleich fügt sich in die lange, zur Zeit Origenes' fast dreihundertjährige Geschichte der LXX-Rezensionen bis zu Aquila (2. Jh. n. Chr.) ein. Diese Rezensionen wollten ja nichts anderes als die größtmögliche Übereinstimmung zwischen Original und Übersetzung erreichen. Origenes und die Juden seiner Zeit glaubten gemeinsam, ihnen läge dieses Original in ihrer hebr. Bibel vor. Das andere, nämlich das theologische Anliegen hat Hanhart m. E. nicht gleich klar herausgearbeitet (S. 11, Interpretation des Briefs an Julius Africanus): Wenn die LXX nicht in allen ihren Teilen Heilige Schrift ist, dann war die Kirche in den ersten beiden Jh.en ihres Bestehens bis zur Zeit Origenes' *ohne das wahre Wort Gottes*, weil sie ja dann etwas als Bibel betrachtete, was gar nicht die wahre Bibel war (wie es die Juden den Christen ja auch vorwarfen!). Das aber ist undenkbar! In der Tat, wie hätte die Vorsehung Gottes die Kirche in der Unkenntnis seines wahren Wortes in der Heiligen Schrift belassen können? Origenes' Argument ist ekklesiologisch. Eine Kirche ohne das Wort Gottes in der wahren Bibel stände in einem Widerspruch zur Heilsökonomie, wie er krasser nicht gedacht werden könnte. Diese ekklesiologische Argumentation erklärt, warum sich Origenes nicht etwa auf die Inspiration der LXX beruft. Er erwähnt sie gar nicht, wie Hanhart zu Recht in Erinnerung ruft. Erst Augustinus wird sie später anführen (an der von Hanhart, S. 18, zitierten Stelle, Civ. Dei XV 14), aber nur als Implikation der eigentlichen, ekklesiologischen Unmöglichkeit einer wahren Kirche mit einer falschen Bibel, wie man pointiert formulieren könnte. Die Überlegenheit dieser theologischen Einsicht erlaubte Origenes zwei entscheidende Fortschritte: sie machte das mißliche Argument Justins und anderer von der Verfälschung der Schrift durch die Juden überflüssig und schuf gleichzeitig Raum für eine unverstellte Diskussion mit den Juden über ihre Heilige Schrift, so wie sie selbst dieselbe lasen.

Nur in dieser Perspektive wird überdies die Position des reifen Hieronymus voll verständlich. Dieser unterscheidet bekanntlich in der Schrift zwischen den mit den Juden gemeinsamen biblischen Büchern und anderen, die die Kirche allein anerkennt, die er apokryph nennt. Nur die ersteren sind nach Hieronymus geeignet, die Lehre der Kirche zu begründen (*ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam*, Prol. in libros Salomonis). In dieser Unterscheidung Hieronymus' spiegelt sich genau Origenes' Beschränkung auf die jüdische Bibel in der Diskussion mit den Juden wieder. Nur die gemeinsame Bibel ist Argumentationsgrundlage, um die christliche Lehre vor den Juden zu rechtfertigen. Nur sie hat beweisende Kraft! Entsprechend sucht Hieronymus in dieser mit den Juden gemeinsamen Bibel – ganz im Sinne der früheren LXX-Rezensionen und der Hexapla! – größtmögliche Übereinstimmung zwischen hebr. Original und lateinischer Wiedergabe herzustellen, freilich nicht auf der Ebene der Wörter, sondern des Sinnes. Hieronymus versteht daher seine Übersetzung im Vergleich mit der Vetus Latina *als Rezension*, i. e. als eine genauer der Vorlage entsprechende neue lateinische Wiedergabe. Gleichzeitig hält er aber an der LXX fest. Sie kann nicht aufgegeben werden. Das ist weder ein „Schlingerkurs", wie Markschies meint (177), noch eine Unterwerfung unter die „Autorität des Lehramtes" (178), denn ein solches gab es damals ja noch gar nicht im modernen Sinn dieses Ausdrucks. Vergessen wir nicht: in allen seinen Bibelkommentaren bietet Hieronymus stets zwei Lemmata, zuerst die Übersetzung des hebr. Textes, dann jene der LXX. (Markschies erwähnt diese wichtige Tatsache nicht!) Warum? Weil er auch hierin Origenes folgt: die LXX ist die Bibel der Kirche. Aber weil sie dort, wo sie als Übersetzung mit dem hebr. Original parallel läuft, mit diesem Original verglichen werden muß, kann man sie durch eine genauere Wiedergabe verbessern und ersetzen, um so mehr (und das ist gegenüber Origenes in dieser Betonung neu), als das NT bisweilen nach dem hebr. Original und nicht nach LXX zu zitieren scheint. Hieronymus stellt denn auch seine „Rezension" folgerichtig in eine Reihe mit jenen von Theodotion, Symmachus und Aquila (Markschies, S. 152, 173, gibt Belege). Er verläßt somit nirgends wirklich Origenes' Theologie der christlichen Bibel. M. E. leidet Markschies' Interpretation von Hieronymus darunter, daß er ihn nicht in diesen von Origenes bestimmten Horizont stellt.

Auch Augustinus vertritt im Grunde Origenes' Idee, wenn auch mit anderer Begründung, daß die LXX die Bibel der Kirche ist und daher nicht nur nach ihrer Treue als Übersetzung beurteilt werden darf! Er relativiert dabei Hieronymus' Argument, das NT zitiere das AT nach der hebr. Vorlage, mit dem Hinweis auf andere Zitate des NT, die der LXX entsprechen. Hengel (215f) beurteilt Augustins Lösung als einen Scheinkompromiß („das Problem, um das sich Origenes und auf andere Weise Hieronymus abgemüht hatten, schien auf eleganteste und harmonischste Weise gelöst zu sein"), mit dem sich die Kirche „lange, allzulange Zeit zufrieden gegeben" habe. M. E. hat Augustin Origenes Anliegen aufgenommen, aber einen Schritt über ihn hinaus getan. Denn während dieser als Bibel der Kirche nur die LXX gelten lassen wollte, nahm Augustin – wohl unter dem Eindruck der Argumente Hieronymus'! – nun auch die jüdische Bibel, d. h. das hebr. Original als echtes Wort Gottes ebenfalls ernst. So kam er zur Konzeption einer Textpluralität der Bibel, die dem Sachverhalt der biblischen Überlieferung doch viel eher gerecht wird als die Annahme *eines* Textes, den es auch historisch gesehen, nie gegeben hat (selbst nicht in der Tora). Dies mag gerade der Grund gewesen sein, warum die westliche Kirche eine zweite Übersetzung, jene des Hieronymus, neben der eingebürgerten *Vetus Latina* gelten ließ (was im Osten in der Kirche im Unterschied zum Judentum ja nie der Fall sein sollte!): die Anerkennung der Vielfalt des bibl. Textes machte dieses „kleine Wunder" (Hengel, 211) möglich. – Demgegenüber gingen die Humanisten des vorreformatorischen und reformatorischen Zeitalters (z. B. auch die Schöpfer der Complutensis) ganz selbstverständlich von der Voraussetzung aus, es hätte wie überall sonst auch in der Bibel nur *einen* Originaltext gegeben, von dem die LXX die Übersetzung war. Unter dieser Voraussetzung verschwand für sie das Problem der bibellosen Kirche, das sich Origenes gestellt hatte. Denn durch die LXX habe ja die Kirche *immer* den Zugang zur echten Heiligen Schrift gehabt. Aber Origenes hatte in scharfem Problembewußtsein aus der Diskussion mit den Juden gewußt, daß sich Original und Übersetzung, hebr. Text und LXX *nicht ganz zur Dekkung* bringen ließen, und Augustinus, selbst kein Philologe wie Origenes, aber durch Hieronymus auf die irreduktible Komplementarität zwischen Bibel der Kirche und *veritas hebraica* aufmerksam geworden, hat darauf mit der theologisch und historisch gleich fruchtbaren Annahme einer *Textvielfalt* in der *einen* Bibel geantwortet. Das ist viel mehr als nur ein „salomonischer" Kompromißversuch. Es ist eine großartige theologische Theorie, die einem komplexen Befund besser gerecht zu werden vermag.

Hengel beantwortet mit stupender Gelehrsamkeit die Frage, wie die LXX in Textgestalt und Umfang entstanden, und wie sie zur christlichen Bibel geworden ist. Eine ungeheure Fülle von Material ist in seiner Untersuchung ausgebreitet und interpretiert. Letztlich ist seiner Meinung nach der Grund, der zum umfassenderen Kanon der LXX geführt hat, nicht erkennbar. Vermutlich haben dabei die Kirchen von Rom und Alexandrien eine wichtige Rolle gespielt (279–282). Hengel zeigt, wie der jüdisch-rabbinische Kanon, der mit Flavius Josephus am Ende des 1. Jh. n. Chr. zum ersten Mal klar greifbar wird, stets seinen (störenden) Einfluß auf die Kirche ausgeübt hat. Seit Melito v. Sardes um 170 ist dieser Einfluß nachweisbar.

Die mit dem Osterbrief des hl. Athanasius 367 erstmals auftauchende Einteilung in kanonische und nicht-kanonische, aber dennoch in der Kirche vorzulesende Bücher des AT (225f) erklärt sich m. E. als ein kirchlicherseits unternommener Versuch, zwischen dem als normativ betrachteten jüdisch-rabbinischen Kanon und der von der Kirche festgehaltenen umfangreicheren geheiligten Schriftenreihe zu vermitteln. Der Zwischenkategorie nicht-kanonischer, aber doch in der Kirche (nicht nur zur privaten Erbauung!) zu lesender Bücher steht ja doch der Kompromißcharakter klar auf der Stirne geschrieben. (Hieronymus leitete daraus, von Origenes herkommend, die bes. Erklärung für diese Zwischenkategorie ab, sie sei nicht für die Festlegung der Lehre heranzuziehen.)

Für den Leser überraschend kommt zum Schluß Hengels theologische Folgerung auf der letzten Seite (283), nachdem er zuvor Augustinus für seinen s. E. verunglückten, die griechische und jüdische Bibel nebeneinander geltenlassenden „Kompromißversuch" getadelt (212–216) und immer wieder auf die zweitrangige Stellung der apokryphen oder deuterokanonischen Bücher bes. in den Kirchen des Ostens und in zahlreichen Zeugnissen der patristischen Zeit hingewiesen hat (222–232, 271–279 u. ö.): Er meint in der Tat, der jüdisch-rabbinische Kanon stehe in Widerspruch zum NT (263–270, 283f), wie schon Hartmut Gese gesehen habe. Hengel plädiert daher für ein erst „im messianischen Wirken Jesu von Nazareth" abgeschlossenes AT. In dieser Frage ist aber wohl Origenes recht zu geben, der den unauflöslichen Bezug zwischen

Kanon einerseits und liturgischem Gebrauch von heiligen Büchern in der Kirche anderseits zur Grundlage seiner Bestimmung des christlichen AT machte.

Nun noch einige Bemerkungen zur Charakterisierung von Aquilas Übersetzung bei Veltri.

Nach ihm unterscheidet sich Aquilas Wiedergabe grundsätzlich von der LXX. Aquila schuf ein *Targum*, d. h. eine Übersetzung, die die zu seiner Zeit und in seiner Schule gängige Interpretation der Bibel wiedergibt, während die LXX eine schriftliche Übersetzung des damaligen hebr. Textes war (den man wohl besser nicht mit Veltri „Mt" nennen sollte), die diesen Text *ersetzt* (108–110). Die LXX sei überdies für die Rabbinen „als schriftliche Bibel . . . im Prinzip unveränderbar" gewesen.

Die Aussage dürfte auf Philos Verständnis der LXX in bezug auf den *Pentateuch* zutreffen. Aber ob sie auf alle die vielgestaltigen Übersetzungen der Bibel insgesamt in der LXX anwendbar ist, scheint mir fraglich. Veltri muß konsequenterweise die früh einsetzenden Rezensionen der LXX „als ein(en) Wendepunkt im Übersetzungs- und Vorlesungsverständnis" begreifen (108), da die rezensionelle Tätigkeit die Veränderbarkeit der überlieferten LXX-Texte und die Nicht-Ersetzung des hebr. Originals, mit dem verglichen wird, ja gerade impliziert. Wann müßte also dieser „Wendepunkt" zeitlich angesetzt werden? Verschiedene doppelte Übersetzungen derselben Perikopen in der LXX schon in vorchristlicher Zeit, z. B. 1 Kön 11–14 u. 3 Regn 12,24a–z, 1 (3) Esdras – 2 Esdras (= Esra-Neh), der Tabernakelbericht in Ex in seinen verschiedenen handschriftlichen Zeugen, Ez in Pap. 967 gegenüber den andern Hss usw., lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß schon vom 2. Jh. v. Chr. an ursprüngliche LXX-Übersetzungen durch neue ersetzt wurden, die der hebr. Vorlage besser entsprachen. Das aber bedeutet, daß man schon damals, zur Zeit der Übersetzung großer Teile der LXX, diese an ihrer hebr. Vorlage maß und sie im Interesse größerer Übereinstimmung zwischen Original und Wiedergabe abänderte, genau wie es später der „Rezensent" Aquila im 2. Jh. n. Chr. tat. Die rabbinische Unterscheidung zwischen „Schrift" (=LXX) und Targum (=Aquila) scheint so nicht das geeignete Instrument für die Erfassung der Eigenart der LXX-Übersetzung zu sein.

In den griechischen Zitaten beider Aufsätze sind bei Veltri ziemlich viele Fehler stehen geblieben. Ebenso ist das verstümmelte lateinische Zitat aus Hieronymus' Brief 121 an Algasia (128) unverständlich.

Auch Markschies hat in seinen lateinischen Zitaten manche Fehler übersehen. Einige wenige Stellen sind überdies nicht richtig übersetzt, wobei namentlich eine Fehlübersetzung zu einer falschen Folgerung geführt hat.

Auf S. 160 zitiert er den Prolog des hl. Hieronymus zur Chronik: „Septuaginta non habent, apocrifa nescit Ecclesia; ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et Dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt", den er so wiedergibt: „Die Septuaginta hat diese Stelle nicht, die Kirche kennt die Apokryphen nicht, also muß die Stelle ins Hebräische zurückübersetzt werden, worin auch der Herr sprach und woher die Jünger seine Beispiele erwarteten". Hieronymus hätte in genialer Vorwegnahme wie Dalman und Joachim Jeremias den „aramäischen Hintergrund der Verkündigung Jesu" (161, 178) erforschen wollen.

Hieronymus spricht hier aber keineswegs von der Rückübersetzung ins Hebräische (*ad Hebraeos*!), sondern von der Rückkehr zu den Hebräern, i. e. zur Bibel der Juden, aus der der Herr zitiert und der die Jünger die Beispiele entnehmen, die das NT anführt, und die sich nur in der jüdischen Bibel, nicht aber in der LXX finden! Damit stehen wir nochmals vor dem für Hieronymus so entscheidenden Argument, das ihn über Origenes' Position hinausgeführt hat. Während dieser nur der griechischen Bibel der Kirche den Rang und die Würde Heiliger Schrift zugestand, schloß Hieronymus dann auch die jüdische Bibel ein, *obwohl diese bisher in der Kirche nicht gelesen worden war*. Der Grund dafür war, daß sie von Jesus und den Aposteln als solche anerkannt wurde. Dem Gewicht dieses Grundes konnte sich auch Augustinus nicht entziehen. Erst Hieronymus hat so den Gebrauch der jüdischen Bibel *in der Kirche* (neben der LXX!) theologisch begründet.

Ein anderes Mißverständnis ist Markschies in seiner Feststellung unterlaufen: „Hieronymus gibt . . . zu, daß das Wort ᶜ*alma* in Jes 7,14 nicht mit ‚Jungfrau', sondern mit ‚erwachsenes Mädchen' zu übersetzen sei" (148), während in Wirklichkeit der Kirchenvater gegen Jovinian (Jov I 32) gerade das Gegenteil sagt: „Et revera virgo proprie bethula appellatur, *adolescentula* autem vel *puella non alma dicitur*, sed naara. Quid est igitur quod significat alma? *Absconditam virginem* . . . Aut certe ostendat mihi ubi hoc verbo appellentur *et nuptae*?" (in Markschies' lateinischem Zitat kommen drei Fehler vor).

Auf S. 265, Z. 4 ist ein sinnstörender Druckfehler: es muß heißen „Einleitungsformel".

Metzger, Bruce: **Der Kanon des Neuen Testaments.** Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 304 S., kart. DM 49,80

Das Buch ist die Übersetzung des 1987 erschienenen Originals. Ohne Frage handelt es sich um ein wissenschaftliches Standardwerk. Im deutschsprachigen Raum ist ihm neben Hans von Campenhausens großer Monographie (Die Entstehung der christlichen Bibel, 1968) so leicht nichts an die Seite zu stellen. Deshalb ist die Übertragung zu begrüßen. Das Buch ist nicht nur solide gearbeitet; es ist auch gut und verständlich geschrieben. Im Anhang sind wichtige Quellentexte zur Geschichte der Kanonisierung abgedruckt. Es steht zu hoffen, daß das Buch auf diese Weise einen größeren Leserkreis erreichen kann.

Die Untersuchung besteht aus drei Teilen. Der erste Teil informiert über die Geschichte der Erforschung des Kanons von den Anfängen der historisch-kritischen Exegese bis heute (21–46). Er zeichnet sich durch ein ebenso nüchternes wie klares und überzeugendes Urteil aus. Insbesondere besticht die kühle Sachlichkeit der Darstellung angesichts mancher – kontroverstheologisch infizierter – Aufgeregtheiten der letzten Jahrzehnte. (Nur der *canonical approach* von B. S. Childs kommt zu schlecht weg.)

Der weitaus umfangreichste Hauptteil des Buch behandelt die Bildung des Kanons (47–235). Hier findet sich die eigentliche Forschungsarbeit. M. geht in chronologischer Folge und kirchengeographischer Unterscheidung Schritt für Schritt die Etappen der Kanonbildung nach. Er handelt zunächst von den Apostolischen Vätern, bei denen er wichtige Impulse zur Kanonisierung der christlichen Bibel erkennt (48–80); er diskutiert sodann die Tragweite verschiedener äußerer Einflüsse auf die Kanonisierung (81–115): die Gnosis (81–95), Markion (96–103), den Montanismus (104–110), die Verfolgung der ersten Christen (110–112) und mögliche andere Einflüsse, so die Konkurrenz zur Judenschaft (112–115); im Anschluß daran skizziert M., nach Regionen getrennt, die Entwicklung des Kanons zuerst im Osten (116–141), sodann im Westen (142–162); im Anschluß daran wendet sich sein Interesse den Apokryphen zu: ihrer Anerkennung in bestimmten Gemeinden und ihrer schließlichen Ausgrenzung aus dem Kanon (163–184); es folgen kurze Beschreibungen erster Kanon-Listen (185–200): des Canon Muratori und Besprechung der Bücher bei Eusebius; der Teil schließt mit dem Hinweis auf Versuche im Osten (201–218) und im Westen (219–235), den Kanon abzuschließen.

Der dritte Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit einigen kanontheologisch interessanten Fragen. Einerseits werden „Probleme der frühen Kirche" behandelt (238–251), so die Kriterien der Kanonizität, das Verhältnis von Kanonizität und Inspiration, die ersten Belege für die Anerkennung einer normativen Bedeutung ntl. Schriften. Andererseits werden „Fragen von heute" besprochen (252–271): der Zusammenhang zwischen Textkritik und Kanonizität, die Abgeschlossenheit des Kanons, das Problem eines „Kanons im Kanon", das Verhältnis zwischen dem Anspruch der biblischen Bücher selbst und dem Anspruch der Ekklesia, die Grenzen des Kanons verbindlich festzulegen.

Den Abschluß des Bandes bildet ein ausführlicher Anhang. Er enthält Materialien und Ergänzungen: zur Geschichte des Wortes „Kanon" (272–276), zu den Variationen in der Reihenfolge (277–282) und zu den Titeln der ntl. Schriften (283–286); schließlich (z.T. in Auszügen) noch den Wortlaut zwölf alter Kanon-Listen vom Canon Muratori bis zum Kanon der dritten Synode von Karthago.

Die Untersuchung Metzgers überzeugt im Gesamtergebnis und sehr vielen Details. Er sieht sie als Abschluß einer Trilogie, die sich häufig vernachlässigten Einleitungsfragen zuwendet. M. hat 1964 eine Monographie über den Text (dtsch. 1966), 1977 eine über die Handschriften des NT vorgelegt. Die große wissenschaftliche Qualität dieser Arbeiten steht außer Frage. Die vorliegende Studie knüpft an diese Qualitäts-Vorgaben nahtlos an. Der Vf. widerlegt Harnacks alte These, der christliche Kanon sei eine Notlösung der Orthodoxie im Kampf gegen Markion. Zwar relativiert M. in keiner Weise die katalytische Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit Gnostikern und anderen Häretikern bei der Kanonisierung zugefallen ist. Aber ebenso arbeitet er heraus, daß sie auch eine theologisch durch-

aus folgerichtige Entwicklung gewesen ist, insofern zumindest sehr viele ntl. Schriften mit einem großen theologischen Anspruch auftreten und dieser Anspruch bei den Apostolischen Vätern, insbesondere den hellenistisch-judenchristlich geprägten, sehr früh wahrgenommen und anerkannt worden ist. Noch einmal wird deutlich, welch kuriose Wege die Kanonisierungs-Geschichte gegangen ist – und wie sicher und sachgerecht doch schließlich das Gesamt-Urteil der Ekklesia ausgefallen ist. Nicht zuletzt arbeitet M. in wünschenswerter Klarheit heraus, wie stark das Faktum eines (im wesentlichen) bereits bestehenden jüdischen resp. atl. Kanons die Entwicklung der ntl. Kanon-Bildung beeinflußt hat. Die theologischen Urteile des Vf.s sind, auch im Schlußkapitel, ausgewogen und gerecht. Sein Plädoyer für die Abgeschlossenheit des Kanons überzeugt (255–259), seine Skepsis gegenüber den Proklamationen eines „Kanons im Kanon" ebenso (260–265). Bei der Darstellung der Kriterien der Kanonizität gefällt, daß er dem theologischen Gehalt der Schriften die größte Bedeutung beimißt (238–241).

Einwände zu äußern, fällt schwer und kann leicht gesucht wirken. Die historische Darstellung ist an Präzision nicht leicht zu überbieten. Die theologische Beurteilung überzeugt. Nur der Abschnitt über die „Apokryphen" hat nicht ganz das Niveau der übrigen Partien. Hier wird man W. Schneemelchers große Sammlung mit mehr Gewinn studieren. Doch leidet darunter nicht der wissenschaftliche Wert der Arbeit.

Leider entspricht die äußere Aufmachung nicht ganz der wissenschaftlichen Bedeutung des Buches: Das Papier ist schlecht; der Einband ist billig; zumal in den Anmerkungen gibt es – anders als im Original – doch einige Druckfehler; griechische Wörter finden sich nur in (häufig unschöner) Umschrift; das Stellenregister ist nicht fehlerfrei. Die Übersetzung von Hans-M. Röttgers freilich ist korrekt und flüssig.

Wuppertal Thomas Söding

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 1, Fasz. 3a (2. Teil): Ziegenaus, Anton: **Kanon von der Väterzeit bis zur Gegenwart**. – Freiburg: Herder 1989. 252 S. (HDG), kart. DM 86,00

Unter der Überschrift „Umfang und Gestalt des neutestamentlichen Kanons bis zur ersten Hälfte des dritten Jh.s" werden behandelt die Vorbereitung des Schriftkanons im Westen während der letzten Hälfte des 2. Jh.s, die Herausbildung des ntl. Kanons im Westen und die Vorstufen zu einem NT im griechischen Osten.

Das 2. Kap., die allgemeine Anerkennung eines einheitlichen Kanons in der alten Kirche, befaßt sich mit dem ntl. Kanon der syrischen Kirche, dem Umfang des AT als Heilige Schrift in der alten Kirche und bemüht sich um eine Klärung des Umfangs des Schriftkanons ebenfalls in der alten Kirche. Schließlich wird die Kanonfrage in systematischer Betrachtungsweise aufgefächert.

Das 3. Kap. bringt das Verhältnis von Kanon und Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit unter dem Stichwort „Festigung und Infragestellung". Dieser Abschnitt wird in drei Schritten vorgetragen: Der Schriftkanon im Mittelalter und die Literarkritik der Humanisten. Die abendländische Kirchenspaltung; Erschütterung und Festigung des Kanons. Der Verlust der Grundlagen des Kanons in der Neuzeit mündet in eine Schilderung der Wege aus der Kanonkrise.

Vf. resümiert zum Ende seiner Arbeit (252): „Jeder Schrift eignet so eine Tendenz zur Einheit, die kein pluralistisches Neben- und sogar Gegeneinander von Glaubensauffassungen duldet. Die Interpretation des NT und der gesamten Bibel auf Einheit hin entspricht dem Grundanliegen jeder Schrift, auch wenn keine Schrift den interpretatorischen Schlüssel bietet. Dieser kommt von ‚außen', wie auch der Begriff ‚NT', aber doch so, daß dieses Außen nichts Fremdes ist, sondern einem Grundanliegen jeder Schrift entspricht."

Vf. arbeitet wie ein Archivar, der Regesten der vorhandenen Urkunden anfertigt. Die Testimonien werden ausgezogen, nach chronologischem Prinzip aneinandergereiht und soweit irgend möglich der obengenannten Harmonisierungstendenz untergeordnet. Eine gewisse Vorliebe für das argumentum e silentio ist erkennbar (12, 21, 33 usw.). Ein besonders schönes Beispiel findet sich S. 143: „Hieronymus hat an der römischen Synode von 382 teilgenommen und sicher auch ihre Kanonbeschlüsse gebilligt." Die Sprache des Werkes ist angenehm lesbar, Termini aus dem Griechischen bzw. Lateinischen werden erklärt. Dieser Faszikel eignet sich bestens ad usum delphini.

Augsburg Wilhelm Gessel

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. – Fribourg / Göttingen: Ed. Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1992. XXIV + CCXLII + 1150 S. (Orbis biblicus et orientalis, 50/3), geb. DM 350,00

Vom Abschlußbericht des vom Weltbund der Bibelgesellschaften eingesetzten Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu liegt hiermit der dritte von fünf Bänden vor. Sein Aufbau folgt dem Muster der Vorgänger. Von übergreifendem Interesse ist jeweils die umfangreiche „introduction", in der D. Barthélemy Grundfragen der textkritischen Arbeit im Licht der Erfahrungen des Comité erörtert. Bis zum Abschluß des Gesamtprojekts dürften sich diese Einführungen zu einem Grundlagenwerk der atl. Textkritik zusammenfügen (kein Handbuch, denn eine sachliche Abrundung ist nicht angestrebt).

In Bd 3 werden Eigenart und Stellenwert der atl. Textzeugen diskutiert.

Von den 242 S. entfällt naturgemäß mehr als die Hälfte auf den hebräischen Text.

Nach einer Charakteristik der angesehensten mittelalterlichen Handschriften wird ausführlich der Vorrang des Aleppo-Kodex und seine Bedeutung für eine neue kritische Ausgabe der masoretischen Bibel begründet. Der (nur zu drei Vierteln erhaltene) Aleppo-Kodex ist wahrscheinlich jene Handschrift, die Maimonides den Kopisten als Modell empfohlen hat. Sein Text ist in einem ausgezeichneten Zustand; nur für seine Masora sind Abstriche zu machen. Im Vergleich zu einem kleinen Kreis exzellenter Zeugen des tiberischen Textes ist der Beitrag der Massen der übrigen mittelalterlichen Manuskripte gering. Die Varianten aus den riesigen Sammlungen Kennicotts und de Rossis entstammen praktisch immer späterer Verderbnis; wo sie mit vormasoretischen Zeugen (wie *G**) übereinstimmen, handelt es sich um Fehlertypen, die leicht in identischer Form unabhängig voneinander eintreten konnten. Deshalb will es nicht gelingen, die mittelalterlichen Manuskripte in Familien zu ordnen: Kaum eine Handschrift teilt ein charakteristisches Bündel von Sonderlesarten mit einer anderen. Nimmt man hinzu, wie inkonsistent Kennicott und de Rossi ihr Material verwerteten und wie häufig Exegeten ihre Angaben über die Eigenart der Quellen und die Auswahlprinzipien der Dokumentatoren mißachteten, kann man B.s Warnungen vor diesen trügerischen Sammelsurien nur beipflichten. Es erregt Staunen, wie wirkungsvoll die Standardisierung des masoretischen Textes (Konsonantentextes) um 100 n. Chr. gewesen ist. Die mittelalterlichen Handschriften bieten nur extrem selten Varianten, die ernsthaft die Frage aufwerfen, ob hier nichtmasoretische Lesarten der radikalen Vereinheitlichung entgangen sind.

Die Abschnitte über die nichthebräischen Textzeugen greifen weniger weit aus.

Das Kap. über die antike griechische Übersetzung nennt zahlreiche Beispiele, in denen J. Ziegler in seinen Editionen mit Blick auf die heutige Verseinteilung die Satzgliederung des Griechischen verfehlt habe. Selbst seine Voten zum ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta (*G**) erscheinen im Urteil des Comité weniger treffsicher, als seine hohe Reputation bislang zu gewährleisten schien. Demnach birgt die Fülle an Varianten, wie sie für die Septuagintaüberlieferung typisch ist, mehr Fußangeln als bisher gedacht. In Ez scheinen der Ziegler noch unbekannte Papyrus 967 sowie die unbeachtet gebliebene Polyglotte von Alcalá (Complutensis) den Ursprüngen erheblich näherzustehen als der Codex Vaticanus, was die Qualitäten auch jenes Zeugen in ein neues Licht rückt.

Der Blick durch die diversen Quellen und Ausgaben der hexaplarischen Rezensionen (Aquila, Theodotion, Symmachus usw.) erhärtet den Eindruck: Auf nichts ist Verlaß.

Schwer zu durchschauen bleibt mir, welchen Erkenntnisgewinn sich B. von dem Kap. über die Vulgata verspricht, das vor allem ihre bisherigen Ausgaben ab der Gutenbergbibel unter die Lupe nimmt.

Die Vorlage der Peschitta stand *MT* sehr nahe, wies aber auch Gemeinsamkeiten mit *G* auf. Ihr textkritischer Wert ist gering.

Was das Targum Jonathan angeht, erweist sich die Ausgabe von Sperber wegen des unglücklich gewählten Hauptzeugen und des mangelhaften Apparats als praktisch unbrauchbar. Doch ohnehin repräsentieren die Abweichungen des Targums eher zeitgenössische Auslegungstraditionen als eine von *MT* differierende Vorlage. Am Beispiel der in BH als „Arab" firmierenden Schimäre kann B. besonders peinvolle Beispiele textkritischen Dilettantismus vorführen: Dahinter verbirgt sich die arabische Spalte der Londoner Polyglotte (1657), faktisch ein Gemisch mehrerer Übersetzungen, die ab dem 14. Jh. aus dem Syrischen, Griechischen und Hebräischen hergestellt wurden. Der Mischmasch aus dem 17. Jh. fand in den Auflagen der BH

sprunghaft schwankende Aufmerksamkeit. Die verschiedenen Versionen sind in die Apparate jener Übersetzungen zu verweisen, deren Töchter sie sind.

Abschließend unterbreitet B. Vorschläge für eine künftige Edition der Biblia Hebraica.

Er plädiert für einen doppelten Apparat, bezogen auf separate Zweige der Textkritik, nämlich die „critique textuelle reconstructrice", die die Idealfassung einer Texttradition erschließt, und die „analyse textuelle génétique", die deren Vorgeschichte erhellt. Für eine Edition des tiberischen Textes empfehle sich weiterhin der Ausgang vom Codex Firkowitsch (früher: Leningradensis) als dem ältesten vollständigen Zeugen, doch mit Korrekturen aus anderen Handschriften. Es soll also kein Hauptzeuge mehr im Verhältnis 1:1 abgedruckt werden, sondern wie auch im NT ein edierter Wortlaut, womit die Bemühungen der Masoreten um einen bis ins letzte Detail definierten Normtext zum Abschluß kämen. In die Apparate soll erheblich mehr Theorie eingehen als bisher. So hätten die Tochterübersetzungen auszuscheiden, und ein System von Kürzeln soll das Verhältnis der Lesarten untereinander bewerten, mit Erläuterungen in einem separaten Kommentar.

Dieses Programm hat eine Probeedition von Hab 1 bereits versuchsweise realisiert[1]. Es wird wohl noch einiger Debatten bedürfen, bis die heiklen Aspekte des Konzepts geklärt sind. Einerseits begünstigt mangelnde Gewichtung des Materials Fehlinterpretationen, andererseits bleiben auch Expertenurteile kontrovers, während die Aufnahme in eine derart zentrale Edition einen hohen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt.

Über die Ziele des biblischen Editionswesens fallen einige Sätze, die zur Auseinandersetzung einladen.

„Le terme ‚Bible' désignant un livre tenu pour canonique par certaines communautés, une édition critique de la Bible en tant que telle doit viser un état canonique du texte, et l'on choisira de préférence celui qui offre les meilleures gages d'authenticité parmi les divers états d'une édition ayant exercé la fonction de Bible pour une communauté historiquement et sociologiquement identifiable."

Gewiß kann man mit dieser Definition die Wahl des „idealen" tiberischen Textes als Gegenstand einer Ausgabe der hebräischen Bibel begründen, weil jene Fassung im jüdischen Schriftgebrauch eine phänomenale Durchsetzungskraft bewiesen hat. Doch man versuche nur, die Maxime auf die Septuaginta zu übertragen. Das griechische AT existierte in diversen Formen, von denen verwässerte hexaplarische Versionen die größte Verbreitung erzielten, während die ursprüngliche Gestalt in Vergessenheit geriet und erst in der Neuzeit wieder zum Objekt wissenschaftlicher Rekonstruktionsversuche wurde. Der Wortlaut, dem Fachleute „les meilleures gages d'authenticité" zusprechen, spielte eher eine Nebenrolle unter den „divers états d'une édition ayant exercé la fonction de Bible". Gleichwohl fordert niemand, in der Göttinger Septuaginta etwa eine hexaplarische Fassung zum Lauftext zu erheben. Die theologische Beschreibung, was Kanonizität bedeutet, und die Rekonstruktion wichtiger Textentwicklungsstufen wird man deshalb besser auseinanderhalten.

Die Schwierigkeiten mehren sich noch, wenn B. die Kanonizität an der Verfestigung des Wortlauts ablesen will.

Literatur sei kanonisch „dans la mesure où elle est imposée comme normative par le pouvoir qui codifie la religion. Les Écritures Canoniques se stabilisent en se diffusant par édition à partir d'exemplaires authentifiés". Sie unterschieden sich darin von der bloßen „Heiligen Schrift", die „peut constituer un patrimoine tenu en dépôt par une école relativement close au sein de laquelle cette Écriture évolue par ajouts, par retouches ou par omissions pour maintenir actuel le message divin qu'elle transmet".

Nach diesem Verständnis verfügt das Judentum spätestens ab der Durchsetzung des masoretischen Textes um 100 n. Chr. über eine kanonische Literatur. Doch schon der Versuch, B.s Definitionen auf das Christentum zu übertragen, führt auf Abwege. Nehmen wir nur den heutigen deutschsprachigen Katholizismus. Es gibt ein Buch, das ihm „le pouvoir qui codifie la religion" amtlich als kanonische Literatur vorgeschrieben hat, nämlich – die Vulgata, die laut Tridentinum (unter allen lateinischen Ausgaben) „pro authentica habeatur". Dies hat jedoch das II. Vaticanum nicht gehindert, zu empfehlen, daß Übersetzungen „mit Vorrang aus dem Urtext der heiligen Bücher" zu erarbeiten seien. Eine Frucht des Beschlusses liegt vor in Gestalt eines weiteren kirchenamtlichen Textes, nämlich der Einheitsübersetzung, deren Fortschritt gegenüber vergleichbaren Vorläufern das bischöfliche Vorwort u. a. wie folgt umreißt: „Bis dahin benutzte die katholische Kirche Übersetzungen, welche entweder die lateinische Übersetzung der Bibel durch den heiligen Hieronymus, die Vulgata, zugrunde legten oder doch in besonderer Weise berücksichtigten." Die Übersetzer ließen also gerade die Vulgata auf sich beruhen und brüteten über Editionen, die von keiner kirchlichen Instanz autorisiert, sondern von protestantischen Fachleuten nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten erarbeitet worden waren. Mehr noch: Amtliche Übersetzungen neigen dazu, in immer schnellerer Folge durch Revisionen ersetzt zu werden, was mit der Einheitsübersetzung über kurz oder lang ebenso geschehen wird. Kanonizität soll aber daran erkennbar sein, daß „les Écritures Canoniques se stabilisent en se diffusant par édition à partir d'exemplaires authentifiés"? Da müßten wir uns fragen, ob wir überhaupt eine kanonische Literatur besitzen.

Offenkundig hat es wenig Zweck, die Textstabilisierung zum Kriterium der Kanonizität zu erheben (ebensowenig wie sie die Reichweite der Textkritik absteckt, vgl. BZ 34, 1990, 16–37). Textverfestigung kennzeichnet ein partikuläres Kanonverständnis, nämlich das des Judentums ab etwa 100 n. Chr. (vorher hat man die Kanonformel Dtn 4,2; 13,1 weitherzig ausgelegt) und zunehmend auch das christlicher Konfessionen, aber erst tief im 2. Jahrtausend und eher aus externen Gründen wie der Erfindung der Druckerkunst und der Fortschritte der Philologie. Im übrigen vertragen sich textliche Vielfalt und Kanonizität ausgezeichnet. Hieronymus fand bekanntlich überhaupt nichts dabei, daß die Septuaginta in einer „trifaria varietas" umlief, und bezeichnenderweise wurde die rigorose Textstabilisierung im Judentum von den Targumim begleitet, wo sich Aktualisierung und Neuformulierung um so freier entfalteten. Kanonizität braucht textliche Flexibilität, um die heiligen Schriften vor dem spirituellen Tod zu bewahren, und wenn es durch unmittelbaren Eingriff nicht mehr geht, entstehen Paraphrase, Kommentar und Bibelmeditation – in anderen Worten: Aktualisierung per separaten Appendix.

Es bleibt nur noch wenig Raum für einen Blick auf die 1038 S., die der Bd für ungefähr ebensoviele textkritische Probleme benötigt, und das bei einer winzigen Schrifttype und 55–60 Zeilen pro S. Die Einleitung macht keinen Hehl daraus, daß das Comité den ursprünglichen Auftrag, eine Arbeitshilfe für Übersetzer zu erstellen, zugunsten einer fundamentalen Methodenkritik hinter sich gelassen hat: „Notre comité s'est proposé de critiquer l'usage fait de la critique textuelle de l'Ancien Testament par cinq traductions influentes des la Bible." Dementsprechend zielt der Rapport nach Umfang und Komplexität nicht auf die Übersetzerkomitees rund um den Globus, sondern auf hochausgebildete Fachleute in der ersten Welt, die neben Hebräisch, Griechisch und Englisch auch Französisch, Aramäisch, Syrisch, Arabisch und Koptisch fließend lesen können. Gewiß hat das Werk unsere textkritischen Kenntnisse vielfach vorangetrieben, doch nachdem nunmehr gerade der halbe Weg zu einem Ziel nahe 5000 S. überschritten ist, stellt sich die Frage, ob das Opus für eine methodenkritische Übung nicht ein bißchen groß geraten ist. Zudem führt die extreme Treue zum tiberischen Text häufig zu Interpretationen, die die Erklärungsbedürftigkeit des AT nur noch weiter in Höhe treiben, so daß liturgische und private Lektüre zusätzlich erschwert werden. Da fragt man sich, ob nach all dem Aufwand nicht die einfache Weisheit herauskommt, daß Übersetzer gut beraten sind, der auch durch das Comité reichlich illustrierten Praxis antiker Übersetzer zu folgen und, pardon, im Zweifelsfall ein bißchen zu glätten – wobei sie sich, unabhängig von der Frage nach der ältesten Lesart, an den Ideen ihrer antiken Vorgänger orientieren können, denn deren Versionen sind schon für viele Christen kanonische heilige Schrift gewesen. Wie verhindert man sonst, daß die Treue zur Vorlage gewisse Passagen unlesbar macht? Weil eben beim Übersetzen die Wahl einer Lesart nicht nur ein textkritisches Problem ist, wartet man gespannt auf die Einführung zum folgenden vierten Bd, die die konkreten Konsequenzen von alldem für die Arbeit der Übersetzer präzisieren soll.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

[1] Biblia Hebraica, editio quinta funditus renovata. Habakkuk 1. An Introduction, Sample Text and Commentary offered for reaction and response, ed. by Y. Goldman, A. van der Kooij, G. Norton, S. Pisano, A. Schenker, J. de Waard, R. Weis. – Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) o. J. [1992].

Steck, Odil Hannes: **Das apokryphe Baruchbuch.** Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 340 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 160), geb. DM 114,00

Die Studien St.s zum apokryphen/deuterokanonischen Baruchbuch gliedern sich in zwei Teile: „Das Buch in seinen Teilen, Übersetzung und Exegese des Baruchbuches" (1–242) und „Das Buch als Ganzes, Entstehung und Absicht des Baruchbuches" (243–313).

Ausgangspunkt, Ziel und leitendes Interesse dieser eingehenden Untersuchung zu Bar werden im Vorwort so angegeben: „Daß der Wortlaut des apokryphen Baruchbuches in hohem Maße aus bereits bestehenden Schriften des Alten Testaments entlehnt ist, weiß man seit langem ... Wo wirklich beabsichtigte Entlehnungen vorliegen, wie und warum sie vorgenommen wurden, um eine Schrift zu formulieren, die schier nur Bekanntes vergewissert, wurde bislang jedoch nicht gefragt. Unsere Untersuchung wendet sich diesem vernachlässigten Sachverhalt zu." Dabei liegt das Schwergewicht auf „textgenetischen Studien", auf der Frage nach dem „literarischen und theologischen Vorgang", der zu dem „Wortlaut des Buches geführt hat", sowie nach der Abfassungszeit und den Aussage- und Handlungszielen (Vorwort S. IX).

Unter dieser Themenstellung bietet der 1. Teil einen Kommentar zu Bar (mit Übersetzung und Exegese des Textes), ausführlich, gründlich, kenntnisreich und mit besonderem Gespür für Beziehungen zu anderen Texten und Büchern.

Er verfährt nach folgender Einteilung, die sich von selbst gemäß dem Aufbau des Baruchbuchs nahelegt: A. Bar 1.1–15aα: Einleitung für das Buch Baruchs; B. 1,15aβ–3,8: Bußgebet Baruchs für Israel; C. 3,9–4,4: Mahnrede Baruchs an Israel; D. 4,5–5,9: Verheißungsrede Baruchs an Israel und Jerusalem.

„Nach der Übersetzung werden Teilfragen erörtert, die das Textstück im ganzen betreffen, dann folgt ein Kommentar in Gestalt einer Einzelexegese und am Ende stehen jeweils Überlegungen zu Eigenart und Datierung des Textstücks" (S. X).

Für Bar 1,1–15aα ist diese Reihenfolge geändert; hier wird die Einzelexegese vorgezogen. In der Tat fallen hier bei der Textinterpretation die wichtigen Entscheidungen über Einheitlichkeit des Buches, Vf. und Ort.

Der 2. Teil der Studien wertet „die Zwischenergebnisse aus der Untersuchung der Teilstücke für die vorliegende Gestalt des Baruchbuches aus" und behandelt im ganzen und abschließend die Probleme, die sich hinsichtlich „Überlieferung, Originalsprache, literarischer Einheitlichkeit, Absicht, Verfasserschaft und Entstehungsraum der Schrift" stellen (S. X).

Unverkennbar sind in den Buchteilen B–D (1,15aβ–5,9) die Bezugnahmen und Anspielungen auf bereits vorliegende biblische Schriften, die St. in eindringendem Textvergleich herausarbeitet (siehe die graphische Tabelle S. 278 und das ausführliche Stellenregister S. 323–340). So wird hier eine Schau entworfen, die „das gesamte Geschehen von den Anfängen Israels über die Katastrophe unter den Babyloniern und die viel spätere Abfassungszeit von Bar bis in eine künftige Heilsrestitution umfaßt. Es ist ein aus der aufgezeichneten Gottesüberlieferung gewonnenes Bild vom Verlauf des Gesamtweges Israels, das diffuse Geschichtserfahrung qualifiziert, sichtet, verdichtet, in Sinnepochen und Phasen eigener Art gliedert und Zusammenhang und Zielrichtung im Zeitablauf stiftet". Damit ist das Buch zutreffend charakterisiert. St. nennt „dieses überlieferungsgespeiste Bild einer Heils-/Unheils-/Heilsgeschichte Israels als Tiefendimension der Ereignisgeschichte ein metahistorisches". Folglich gilt: „Nicht historische Vorgänge, sondern diese Sicht der Späteren in einer fiktiv entworfenen Szenerie muß Gegenstand einer Erklärung sein" (6).

Dieser Sicht kann man nur zustimmen. Sie trifft auch für die vorliegende Einleitung (1,1–15aα) zu. Doch stellen sich hier Probleme, die der Textverlauf bietet.

Unter dem Eindruck der durchgehenden Bezugnahme und Verwendung bereits schriftlich vorliegender Überlieferung Israels werden nicht nur trotz jeweils eigener Thematik, Zielrichtung und Situationsbezogenheit die Buchteile in 1,15aβ–5,9, sondern auch die Einleitung 1,1–15aα als einheitlich und das ganze Baruchbuch als eine Einheit betrachtet. Fragen, die der Textverlauf und -aufbau in der Einleitung aufwirft, werden als zweitrangig angesehen bzw. im Sinn der Einheitlichkeit beantwortet. Dasselbe ist auch bei Textproblemen der Fall. So wird der Fluß Sud, den die Septuaginta-Überlieferung geschlossen bezeugt, in seinem Namen zwar zu Recht symbolisch gedeutet (Bar 1,4), nach Texten aus 4Q aber, unter Hinweis auf die häufige Verlesung von r und *d* im Hebräischen, als Sur gelesen und als eine Anspielung auf *sūrū sūrū* (Jes 52,11) verstanden, wo die Exulanten zur Heimkehr nach Zion aufgefordert werden (EÜ: fort, fort. Zieht weg von dort!). Damit wird ein Hinweis auf den „krönenden Schlußsatz von Bar (5,9)" im Sinne der Einheitlichkeit des ganzen Buches gewonnen (24). Zugleich ergibt sich ein Indiz dafür, daß die Originalsprache des Bar vermutlich hebräisch war. Doch der Name Sud paßt als Transkription von hebräisch *šod* „Mißhandlung, Verheerung" gut in die Situation der Gola, die der Kontext vorgibt. Ob die Qumran-Gemeinde im Sinn ihrer Abspaltung *swr* gelesen hat, steht in unserem Zusammenhang nicht zur Debatte.

Wenn die Einleitung eine zweifache Vorlesung des Buchs verlangt, hat sie nach St. Jer 36, wenn sie eine Kundgabe in Babel und in Jerusalem vorsieht, Jer 29 und 36 im Sinn (56f). Angesichts dieser bewußten Planung verfangen „die stilistischen und sachlichen Begründungen für eine spätere Zufügung von V. 4 und V. 8(f) nicht" (56). Der Einwand aber, daß Spannungen im Text der Einleitung bestehen, ist damit nicht ausgeräumt. Hätte sie ein Verfasser, anders vielleicht ein Redaktor, nicht durch einheitliche Textgestaltung vermieden? Und wenn die verschiedenen Hauptteile des Buchs in ihrer jeweils anders ausgerichteten Zielsetzung auf die wesentlichen Inhalte der Überlieferung Israels anspielen, heißt das noch nicht, daß sie vom selben Autor stammen müssen.

Doch auf jeden Fall hat St. einen ausgezeichneten Kommentar zum überlieferten Endtext des Baruchbuchs vorgelegt, für den man, was die Herausarbeitung der vielfältigen Bezüge zu schon vorliegendem Schrifttum Israels und deren Sinngebung in einer neuen und veränderten Situation des Volkes Jahwes anbelangt, nur dankbar sein kann. Wenn bereits Sirach und Dan 1–9 bekannt sind (64f) – Ps Sal hingegen sind wohl von Bar abhängig (240ff) –, ist Bar „entstanden in der Zeit 163–162 v. Chr." (302), in Jerusalem (306), verfaßt als Produkt professioneller Schriftgelehrsamkeit im Dienst der Religionspolitik durch Theologen, die zur Abfassungszeit auf großen religionspolitischen Einfluß rechnen können und Alkimos kontaktieren. (306f). „Klar ist, daß die Verfasserschaft auf die Seite derer gehört, die die seleukidische Herrschaft noch bis zum Ende ertragen wollen" (308). Doch „schon die Exekution von Frommen, in die Alkimos verwickelt war, die inneren Auseinandersetzungen der Folgejahre und ambivalenten Erfahrungen mit der seleukidischen Macht und erst recht der erfolgreiche Aufstieg der Hasmonäer haben einem seleukidenloyalen, religionspolitischen Konsens- und Einigungskonzept wie Bar den Boden entzogen". Die griechische Fassung hingegen hat in der Diaspora überlebt, wo die Tora als Vorzug Israels und die Rückkehr in die Heimat aktuelle Themen waren (311f). In der Tat gelingt es St., ein überzeugendes Konzept bezüglich Zeit, Verfasserschaft und Bedeutung des Baruchbuchs herauszuarbeiten. Wenn Bar aber, wie St. allem Anschein nach annimmt, ein Teamwork ist, bedarf es eines Redaktors, der die Beiträge oder Entwürfe zu einem Buch verbindet. Damit ist die Frage nach der literarischen Art und einer „diachronen" Entstehung wieder offen.

Bei der Würdigung dieser bedeutenden Monographie darf nicht übersehen werden, daß sie eine wichtige methodische Frage stellt: Darf man, wenn bei einer ersten Durchsicht eines Textes oder Buchs der Eindruck entsteht, der betreffende Text sei durch Übernahmen aus bereits vorhandenem Schrifttum als solcher und ganzer gestaltet, Literarkritik hintanstellen, vernachlässigen oder nicht vornehmen? Genügt es, die Textbezüge herauszuarbeiten? Welchen Stellenwert kann Literarkritik in einem solchen Fall haben? Zweifellos sind viele atl Texte von dieser Problematik betroffen. Es ist zu begrüßen, daß St. dies durch seine Studien zu Bar, die in der Reihe der zahlreichen Arbeiten seines Hauptforschungsgebietes stehen, eindrucksvoll demonstriert hat.

Würzburg Josef Schreiner

Gunneweg, Antonius H. J.: **Biblische Theologie des Alten Testaments.** Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 255 S., kart. DM 34,80

Dem Buch liegt die letzte Vorlesung zugrunde, die A. H. J. Gunneweg im SS 1987 an der Ev.-Theol. Fak. Bonn gehalten hat. Es ist die Durchführung der von G. in seiner „Hermeneutik des AT" (vgl. ATD.E 5, ²1988) skizzierten Programmatik; zugleich werden die in G.s bekannter „Geschichte Israels" (vgl. Theologische Wissenschaft 2, ⁶1989) vertretenen Positionen integriert.

G. will die seit dem wissenschaftsgeschichtlichen Aufkommen des Projekts „Theologie des Alten Testaments" offene Frage, was denn eigentlich deren Aufgabe sei, wie sie sich zum Projekt „Religionsgeschichte Israels" verhalte und inwiefern ein solches Projekt als Teil der christlichen Theologie zu gestalten sei, einen entscheidenden Schritt voranbringen. Das ist jedenfalls das Pathos der grundlegenden „forschungsgeschichtlichen hermeneutischen Vorüberlegungen", mit denen er die bisherigen „Theologien des AT" kritisiert und seinen eigenen Entwurf legitimieren will: Es ist eine Skizze der Religionsgeschichte Israels von der sog. vorstaatlichen Zeit bis in die griechische Epoche (der letzte Abschnitt ist „Eschatologie und Apokalyptik" überschrieben); die Zeugnisse der einzelnen Epochen werden jeweils aus der Sicht des Neuen Testaments kritisch bewertet – dadurch soll das Projekt zur „Biblischen Theologie des Alten Testaments" werden.

G. selbst formuliert das Programm so: „Theologie des Alten Testaments hat sich . . . auch als christliche Theologie zu bewähren. Das kann gewiß nicht bedeuten, daß das Alte Testament christlich zu interpretieren sei. Was vorchristlich ist, kann nicht christlich ausgelegt werden. Erst recht heißt christliche Theologie des Alten Testaments nicht eine christologische Auslegung . . . Die historische Disziplin der alttestamentlichen Theologie ist darin christliche Theologie, daß sie das historische Faktum des christlichen Kanons Alten und Neuen Testaments berücksichtigt. Sie tut das so, daß sie das alttestamentliche Selbstverständnis . . . wertend mißt an den zentralen Glaubenserkenntnissen und der Daseinshaltung des Neuen Testaments . . . Das Neue Testament war und ist für die Rezeption des Alten Testaments als Buch der christlichen Kirche das Kriterium, und nicht etwa umgekehrt. Wo immer das gläubige Daseinsverständnis des Alten Testaments sich diesem Kriterium gewachsen zeigt, kann das Alte Testament unmittelbar – ohne jegliche christliche und christologische Hineininterpretation – christlich rezipiert und entsprechend verkündigt und gelehrt werden. Diese Verhältnisbestimmung der Testamente entspricht der Rezeption des Alten Testaments durch die christliche Kirche von allem Anfang an. Die Kirche hat . . . das Alte Testament darum immer schon kritisch im Sinne ihres eigenen Kriteriums, und d. h. faktisch in Auswahl benutzt" (35f).

„Biblische Theologie des Alten Testaments" ist damit faktisch „christliche Kritik des Alten Testaments". G. betont zwar immer wieder, seine Position bedeute keine durchgehende Abwertung des Alten Testaments und anders als Bultmann vertrete er nicht die Meinung, das Alte Testament sei ein Buch des Scheiterns, aber was für G. aus dem AT christlich akzeptabel bleibt, ist reichlich wenig. Eigentlich sind es nur die von „J" entworfene Schöpfungstheologie und der Monotheismus mit seinen Implikationen. Die allermeisten „Zeugnisse" des AT sind für G. dann doch Dokumente des Scheiterns („scheitern" ist geradezu ein Lieblingswort G.s) – und darin Ausdruck der fundamentalen Aporie der Religion Israels, die nur durch die christliche Botschaft gelöst werden kann. Daß zu dieser Aporie faktisch beinahe alles gehört, was das Selbstverständnis des biblischen Israel und des nachbiblischen Judentums fundamental bestimmt, erschüttert G. nicht, zumal er den jüngsten Versuch der christlichen Kirchen, ihr Selbstverständnis im Angesicht des Judentums neu zu reflektieren und das „Alte Testament" als jenen Teil der christlichen Bibel zu begreifen, durch den die Kirche mit dem Judentum verbunden ist, mit Unverständnis und Ablehnung gegenübersteht. Dies zeigt sich besonders in G.s Ausführungen über die biblische Bundestheologie. Dabei verkürzt er einerseits die Bundestheologie von Ex 19–34 und überzeichnet andererseits (freilich im Anschluß an seinen Bonner Kollegen E. Gräßer) die semantischen (!) Differenzen in der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung gegenüber Jer 31,31–34 und Ex 24,8. Beides muß beweisen, daß an diesem Punkt Israels Selbstverständnis zerstört wird:

„Mit Hilfe von einigen dem Alten Testament – der Heiligen Schrift – entnommenen Begriffen wird das Gegenteil des mit ihnen ursprünglich Gemeinten ausgesagt! Wer diese Art des Umgangs mit Texten als heute historisch-methodisch unstatthaft tadelt, sollte sein historisches Bewußtsein erweitern und noch schärfen und auch noch die damalige Auslegungspraxis geschichtlich verstehen: Gängige und im Kontext des Alten Testaments als der Heiligen Schrift wichtige Begriffe werden mit einem gänzlich neuen Inhalt gefüllt, der die ‚alten Schläuche' sprengt und in voller Absicht sprengen soll. Durchbrochen wird die Exklusivität des Gottesbundes mit Israel (und Juda), und an die Stelle des genealogisch und national definierbaren Bundesvolkes tritt die Inklusivität der Vielen, für die Jesu Blut vergossen wird" (73).

Auch die „Bundestheologie" des Hebräerbriefs interpretiert G. umfassend antithetisch. Obwohl es in Hebr um den Gegensatz von kultischer Sühne durch das Opferblut und Sühne durch den Opfertod Jesu geht, macht G. daraus eine „Außerkraftsetzung des Alten Bundes": „Der Alte Bund war . . . ebenso insuffizient wie das tierische Opferblut und – wie der gesamte Kult Israels – ein bloß irdischer Schatten der wahren diatheke" (73). Sogar Röm 9,4 liest G. in seinem Sinn: „. . . beachtenswert ist, daß die Aufzählung von Israels Vorzügen die alten Verheißungsinhalte Land und Nachkommenschaft (Volkwerdung und nationale Existenz) mit Schweigen übergeht und mit keinem Wort von einem exklusiven Bund Gottes mit Israel spricht" (74). Weil G. die biblischen Texte so mit seiner Brille liest, verwundert es nicht, daß G., der seiner Zeit zu den Initiatoren der Bonner Kritik an der entsprechenden Erklärung der Rheinischen Synode von 1980 gehörte, folgert: „Angesichts dieses Befundes erweist sich die gelegentlich auch kirchenamtlich vertretene Auffassung, der Neue Bund beinhalte die Einbeziehung der Heiden in den Israel-Bund als eklatante Häresie. Das Gegenteil der ‚deutsch-christlichen' Ketzerei mit ihrer Ariererklärung für Jesus und der geforderten Abrogation des Alten Testaments ist selbst ebenso offensichtlich Irrlehre – auch vom Standpunkt des authentischen Judentums, für das Proselyten nicht durch das Bundesblut Jesu in Israel integriert werden" (73).

Wie G. „christlich-theologisch" mit dem Israel-Bund umgeht, ist paradigmatisch für die Hermeneutik des ganzen Buchs. Ich frage mich, warum er von *seiner* freilich nirgends reflektierten „christlichen" Option her (er tut so, als ob es *die* neutestamentliche Christologie gäbe!) überhaupt noch die alttestamentliche Schöpfungstheologie und den Monotheismus als „biblisch" relevant festhält, da beides so ja nicht neutestamentlich vorkommt. Wieso darf das AT hier das NT „ergänzen" – und nicht auch sonst? Und überhaupt: Warum hat die Kirche das *ganze* Alte Testament in ihrem Kanon beibehalten? G. behauptet zwar, er sei kein Markionit – aber dieses Buch ist auf weite Strecken voller Unverständnis gegenüber der Religion Israels (vgl. z. B. seine Darstellung der Priesterschrift, der er „eine Stimmung wie . . . in früheren Waisenhäusern, mit kahlen, weißgetünchten Wänden, wo man die Kinder streng, nach starrem Tagesschema erzog" bescheinigt). Und was soll man da noch sagen, wenn G. die Rezeption der Abraham-Sara-Erzählungen durch Paulus in Röm 4 und Gal 3 so kommentiert: „Insgesamt konstatiert man also, daß der alttestamentliche Text faktisch christlich korrigiert wird. Das Recht zu dieser Korrektur nimmt der christliche Interpret aufgrund seines christlichen Glaubens ohne alle Bedenken in Anspruch: der christliche Glaube wagt es, die Textworte besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden – besser auch, als die Juden sie verstanden und immer noch verstehen" (52).

Wenn im Vorwort die Hoffnung ausgesprochen wird, daß dieses Buch als „Lehrbuch" verwendet wird, möchte ich dem energisch widersprechen. Dafür ist es kaum geeignet: Es ist weder eine Religionsgeschichte, die auf dem Stand der derzeitigen Diskussion ist, noch ist es eine Biblische Theologie, die vom Handeln Gottes an Israel und von der authentischen Gott-Suche Israels Zeugnis ablegt (daß z. B. die Psalmen kaum vorkommen, ist signifikant!). Ein fundamentales Defizit sehe ich darüberhinaus darin, daß diese „Theologie" auch nicht im Ansatz die heutige Problematik der Gottesfrage in den Blick nimmt; aber vielleicht ist dies angesichts der Verschärfung der Theodizeeproblematik durch die Scho'a für eine Position, die letzteres ja bestreitet, auch nicht möglich. Das Buch dokumentiert auf seine Weise, daß die Diskussion über die Relevanz des sog. Alten Testaments für die christliche Theologie und über das Verhältnis der beiden Testamente in der einen zweigeteilten christlichen Bibel weitergehen muß. Daß sie nicht länger mit dem Rücken zum Judentum geführt werden darf, ist eine Erkenntnis, die sich durch G.s Buch noch intensiver aufdrängt.

Münster Erich Zenger

Liebers, Reinhold: **„Wie geschrieben steht."** Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. VIII, 445 S., Ln DM 178,00

Reinhold Liebers hat vor einem halben Jahrzehnt seine von Ulrich Luck betreute Diss. „Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus" (AThANT 75) vorgelegt; ihr läßt er nun seine Habil.-Schrift „Wie geschrieben steht" folgen. Diese zwei Arbeiten stehen insofern in inhaltlichem Zusammenhang, als es bei beiden, wenn auch unter sehr unterschiedlicher Perspektive, um das Verhältnis von AT und NT geht. Und beide Arbeiten erweisen ihren Vf. als einen befähigten Exegeten. Ich sage das auch angesichts nicht geringer inhaltlicher Reserven im Blick auf die Diss., in der sich L. bei theologisch wichtigen Fragen ausdrücklich von meiner Grundauffassung distanziert. In der nun vorliegenden Habil.-Schrift geht es noch zentraler um „das Grundproblem des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament" (1), und zwar unter einer Fragestellung, die in der bisherigen Forschung mehr implizit als explizit beachtet wurde. L. registriert zutreffend, daß bei den Arbeiten über das Verhältnis der beiden Testamente zueinander atl Zitate oder inhaltliche Anspielungen Ausgangspunkt der jeweiligen Untersuchung waren. Sein Bemühen geht nun in Ergänzung dazu um die Frage, wie es mit denjenigen Stellen stehe, in denen ausdrücklich der Bezug auf das AT gemeint ist, ein bestimmter atl Bezugstext aber nicht verifizierbar sei.

Zunächst die Übersicht über die Gliederung des Buches. Aus ihr wird bereits die nähere Fragestellung des Autors in etwa deutlich. Nach einer Einführung in die Problematik bringt L. im 2. Kap. die Sichtung der ntl. Schriften. Das 3. Kap. ist der Untersuchung von Einzeltexten aus Mk, Lk, Apg, Corpus Paulinum und Joh gewidmet. Im 4. Kap.

thematisiert L. den zitatlosen Schriftbezug im AT und im frühjüdischen Schrifttum. Das 5. Kap. ist in der Sequenz der Darlegung das wichtigste, nämlich die Untersuchung der frühchristlichen (= ntl!) Texte mit zitatlosem Schriftbezug (ca. 40 S.). Als diese gelten ihm 1 Kor 15,3–5; Mk 9,11–13; Mk 14,21; Mk 14,48f. Nach einer kurzen Zusammenfassung („Ergebnis") bringt L. im Anhang ausgewählte ntl Texte, und zwar in optisch strukturierter Wiedergabe.

Auffällig ist zunächst folgendes: Die für die entscheidende Enduntersuchung in L.s Augen relevanten Texte sind außer 1 Kor 15,3–5 nur Texte aus Mk. Alle vier Texte werden zweimal unter der Überschrift „Untersuchung" (der Texte/der frühchristlichen Texte mit zitatlosem Schriftbezug) exegetisch behandelt. Schade, daß der Vf. zu Beginn des 5. Kap.s nicht sagt, *inwiefern* sich die nun neue Untersuchung von der zuerst gebrachten unterscheidet.

Es kann nicht Aufgabe des Rez. sein, sich zu jeder einzelnen Exegese in methodischer und inhaltlicher Hinsicht zu äußern. Dies würde zwar zu einem interessanten Dialog mit dem Vf. führen, zuweilen sogar über inhaltlich zentrale Fragen. Wohl aber gestattet der Rahmen einer Rezension, zum Grundsätzlichen Stellung zu nehmen. Und Aussagen zum prinzipiellen Vorgehen des Autors werden diesem auch gerechter.

So ist zunächst mit Nachdruck zu betonen, daß die Fragestellung L.s in *heuristischer* Sicht weiterführt. Es wird nämlich durch ein solches Problembewußtsein deutlich, daß die Frage nach der *Rezeption* des AT durch die ntl Autoren sowohl als Frage nach der Rezeption einzelner atl Aussagen – von ihnen waren einige für das Urchristentum von besonders hoher Relevanz (z. B. Ps. 2,7; Ps 110,1; Jes 53) – verstanden werden muß als auch als die Frage nach der Rezeption der Schrift Israels als ganzer. Bei atl *Einzelaussagen*, die von den ntl Autoren rezipiert wurden, ging es in der Regel um die spezielle *inhaltliche* Aussage, mochte diese auch, weil unter christologischem Vorzeichen gelesen, mit dem atl Literalsinn divergieren. Bei der Rezeption des, anachronistisch gesprochen, AT – im damaligen kirchlichen Bewußtsein: Rezeption der *Schrift*, zuweilen sogar Rezeption der Schrift *Israels* – ging es aber auch um dessen *Gesamtautorität*, nämlich um die Autorität des geschriebenen, weil zuvor gesprochenen Wortes Gottes. Daß es erste Aufgabe einer *Biblischen Theologie* ist, die Rezeption des AT im NT akribisch zu untersuchen, daß also die *Analyse* unbedingt in methodischer Sicht den Primat einnimmt, ehe man in einer, wie auch immer konstruierten *Synthese* einen Gesamtentwurf vorlegt, sollte eigentlich einleuchten. *Ulrich Luck*, der Doktorvater L.s, hat sich mit ernsthaften Beiträgen zum Programm einer Biblischen Theologie zu Wort gemeldet. Und L.s. Publikationen dürften durchaus im Lichte dieser Intention Lucks verstanden werden. Insofern hat L. nun auch mit seiner Habil.-Schrift, auch aufgrund seines zumeist sorgsamen methodischen Vorgehens, eine respektable Leistung vorgelegt, die der gründlichen Diskussion – vielleicht auch zuweilen der kritischen *dis-cussio* – bedarf. Ich gestehe, daß L. mich mit seinem Urteil über die vier genannten Stellen aus 1 Kor und Mk nicht voll überzeugt hat.

Als Beispiel sei 1 Kor 15,3b. 4b ausgewählt. L. geht davon aus, daß die in den *frühjüdischen* Schriften begegnenden Vorstellungen das Interpretationsraster abgaben, in das die *alttestamentlichen* eingeordnet und nach dem sie ausgelegt wurden (366). In dieser Ansicht befindet sich durchaus ein unbestreitbares Wahrheitsmoment. Aber das genannte Interpretationsraster ist doch so unspezifisch, daß es nicht unserem Urteil über das Vorgehen der ntl Autoren bei der Interpretation des AT übergestülpt werden sollte. Im Grunde geht auch L. gar nicht so schematisch vor, im Grunde geht es auch ihm um theologisch inhaltliche Fragen, obwohl seine soeben genannte Auffassung eine gewisse formale Denkweise suggeriert. Denn auch er argumentiert vom Inhalt her, im Falle von 1 Kor 15 von der Vorstellung des leidenden Gerechten her (367). Dieses religionsgeschichtliche Motiv ist in der Tat von enormer Wichtigkeit, wie vor allem *Lothar Ruppert* herausgearbeitet hat.[1] Daß L. nun auf atl *Kontexte* für diese Vorstellung verweist, ist richtig. Aber da sie unter christologischem Vorzeichen rezipiert wird und so das Vetus Testamentum in Novo receptum[2] von der Christusoffenbarung her *neu verstanden* wird, sind frühjüdische Vorstellungen sicherlich von großem Wert, aber doch nur *in sekundärer Weise*. Die Rezeption *religionsgeschichtlicher* Vorstellungen und Begriffe ist im NT, gerade weil sie von einem von Gott selbst gesetzten neuen und endgültigen Heilsereignis aus gedeutet und somit *theologisch* essentiell neu interpretiert werden, eine *substantielle* Uminterpretation. L. aber behauptet (393): „Weil die frühjüdische Vorstellung der *passio (et glorificatio) iusti* dieser Art frühchristlichen Schriftbezuges zugrunde liegt, trifft weiterhin die Interpretation nicht zu, das AT werde *christologisch* verstanden: Nicht Christus wird bereits in den atl Schriften vorgefunden, sondern sein Geschick ... entspricht dem des schon im AT beschriebenen leidenden Gerechten. Von daher erweist sich ebenfalls die Rubrizierung dieser Texte in die Kategorie ‚Verheißung' bzw. ‚Weissagung und Erfüllung' als unzutreffend: Nicht bestimmte, nun erst christlicherseits als ‚Verheißung' bzw. ‚Erfüllung' verstandene Texte finden im Geschick der angesprochenen Personen ihre ‚Erfüllung', sondern deren Ergehen wird im Lichte der die *ganze* ‚Schrift' durchziehenden passio (et glorificatio) iusti verstanden und damit aussagbar." Dieses Urteil L.s halte ich theologisch für nicht ganz unbedenklich. Wieder zurück zu 1 Kor 15 (367)! Aufgrund der letzten Darlegungen versteht sich von selbst, was L. zu dieser Stelle sagt. Eine Kommentierung ist deshalb nicht mehr erforderlich. „Von daher legt es sich nahe, die in 1 Kor 15,3b. 4b vorliegende Aussage des Formelgutes auf dem Hintergrund der Vorstellung vom leidenden Gerechten zu verstehen. Bei Anwendung dieses hermeneutischen Schlüssels wird auch die zweimalige Wendung 'κατὰ τὰς γραφάς' verständlich, die sich eben nicht auf konkrete einzelne atl oder frühjüdische Texte zurückbeziehen ließ: ‚Die Schriften' im ganzen bezeugen nach frühjüdischem und urchristlichem Verständnis diese Vorstellung und legitimieren so nach dem Wortlaut des christlichen Bekenntnisses die Person und das Geschick (Jesu) Christi."

Mit der zuletzt ausgesprochenen Kritik soll und darf nicht bestritten werden, was zu Beginn dieser Rezension gesagt wurde, nämlich daß es sich um ein Buch handelt, daß – ich formuliere jetzt noch einmal etwas anders – aufgrund seines exegetischen Niveaus die Auseinandersetzung lohnt, eine Auseinandersetzung, die vielleicht noch besser verstehen lassen könnte, was die Aufgabe einer Biblischen Theologie für uns bedeutet. Die hier genannten Kritikpunkte wären in einem noch breiteren Diskussionshorizont im exegetischen und vor allem *theologischen* Dialog mit dem Vf. zu diskutieren. Auf jeden Fall gebührt L. Anerkennung für seine Leistung.

Göttingen Hans Hübner

[1] L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (fzb 5), Stuttgart 1972.

[2] Siehe zu diesem Begriff meine dreibändige Biblische Theol. des NT I–III, Göttingen 1990ff, in der ich den Unterschied zwischen *Vetus Testamentum* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* sowohl programmatisch dargelegt als auch im Blick auf die einzelnen ntl Schriften aufgewiesen habe (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 279–281).

Légasse, Simon: **Le Procès de Jésus.** L'Histoire. – Paris: Les Éditions du Cerf 1994. 196 S. (Lectio Divina, 156), kart. FF 125,00

Der bekannte, am Institut Catholique in Toulouse lehrende Franziskanertheologe hat den ersten Bd eines auf einen weiteren berechneten Werks vorgelegt: Eine historische Untersuchung des Prozesses Jesu, dem die Kommentierung der Texte der vier Evangelien folgen soll. L. geht davon aus, daß die Evangelien auf dem Felsgrund der Geschichte aufruhen, und geht gegen den verbreiteten überlieferungskritischen Pessimismus – mit Recht – an, ebenso gegen verbreitete konfessionelle Vorurteile, bei den Theologen unterschiedlicher christlicher Konfessionen wie bei jüdischen Gelehrten. L. selbst steuert den Kurs einer Mischung von Zutrauen und Skepsis gegenüber der Überlieferung.

In den acht Kap.n nach Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und Einleitung, denen Auswahlbibliographie und verschiedene Register folgen, erörtert L. zunächst die christlichen und nichtchristlichen Quellen, dann die Verhaftung, den Grund der Verhaftung, den Prozeß vor den jüdischen Autoritäten, den römischen Prozeß, das chronologische Gerüst der Tage und Stunden, die Todesstrafe und schließlich die Grablegung. Sein Zutrauen zu den Quellen – vorab Markus und Johannes – begründet L.: „Le tout dérive en dernière analyse des premières communautés de Palestine, de celle de Jérusalem en particulier, dont certains membres pouvaient parler de ce qui s'était passé de Gethsémani au Golgotha, en ayant été informés par des témoins directs ou indirects (on songe ici à Simon de Cyrène). Reçus avec pété, les souvenirs de ces faits se sont transmis dans les Églises, jamais toutefois à l'état brut, mais, asinsi qu'on l'a dit, déjà englobés dans une lecture interprétative à laquelle les évangélistes ont mis la dernière touche" (33).

Daß in einem schmalen, für breite Kreise geschriebenen Buch nicht die Auseinandersetzung mit anderen Positionen geführt werden kann, ist klar. Deshalb ist das meiste aus dem zu lernen, was L. als eigene Einsichten vorträgt.

Daß er sich auch in der angegebenen Literatur nicht so umgesehen hat, daß Fehlinformationen vermieden worden wären, ist hier und da zu bedau-

ern. Beispiel: Nach Joh 18,3.12 wird für die Verhaftung Jesu eine Kohorte (*speira*) aufgeboten; doch damit bringt der Evangelist nicht die Vorstellung einer römischen Truppe ein, weil auch die Septuaginta das Wort für jüdische Abteilungen kennt (z. B. 2 Makk 8,23) (zu S. 38). Merkwürdig, daß L. bestreitet, Judas sei der Anführer des Verhaftungstrupps gewesen (zu S. 42). L. hält an der Historizität der Paschaamnestie und der Freigabe des Barabbas fest, erkennt aber (trotz Benutzung von R. Pesch, Mk) nicht die damit gegebenen Implikationen für den Prozeß gegen Jesus: daß Barabbas der Amnestiekandidat der zu Pilatus heraufziehenden Menge war!

Das Buch, das zur Pflichtlektüre derer gehören sollte, die über den Prozeß Jesu handeln, bedarf kritischer Lektüre.

Bad Tölz Rudolf Pesch

Myllkowski, Matti: **Die letzten Tage Jesu.** Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage, Bd II. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994. 232 S. (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarga B/272), kart. FIM 140,00

Die literarkritische und historische Arbeit umfaßt vier Kap.: I. Jesus vor Pilatus (9–71); II. Das Ende der Passionsgeschichte (73–136); III. Die Passion Jesu vor Markus und Johannes (135–174); IV. Die Passion Jesu und die Passion der Gemeinde nach Markus (175–225).

Dem Rez., der in Vorstudien und in seinem Markuskommentar eine Langfassung der vormarkinischen Passionsgeschichte nachgewiesen zu haben glaubt, will die neuerliche Zerstückelung der Passionstradition nicht einleuchten.

Vf. glaubt, der alte Passionsbericht habe folgende wenige, zum Teil rekonstruierte (*) Verse umfaßt: Mk 11,11*. 15c. 27b*. 28c*; 14,48*; 14,12*. 10–11*. 17*. 26*. 43*. 45*. 46–47*. 50. 53a. 61ba. 62a. 65ca*; 15,1*. 3*. 2*. 15b. 19a*. 22a. 24a. 26. Und er urteilt: „Es ist selbstverständlich, daß die ersten Christen selbst von einigen wesentlichen Ereignissen, die zur Kreuzigung Jesu führten, nichts Genaues wissen konnten" (139).

Die gewagte Rekonstruktion und die überlieferungskritische Skepsis gehen in der Untersuchung Hand in Hand. Und Skepsis ist der Studie gegenüber sehr angebracht.

Bad Tölz Rudolf Pesch

Müller, Ludolf: **Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów.** – München: Erich Wewel 1990. 142 S. (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, 10), kart. DM 14,80

Bunge, Gabriel: **Der andere Paraklet.** Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljow. Mit einem Geleitwort v. Sergej S. Averintsev. – Würzburg: Der Christliche Osten 1994. 127 S., geb. DM 45,80

Diener der Heiligsten Dreifaltigkeit Sergij von Radonesh. Zum 600. Jahrestag seines Heimgangs (25.9.1392). Hg. v. Albert Rauch / Barbara Hallensleben. – Würzburg: Der Christliche Osten 1992. 127 S., kart. DM 29,80

Wenn es eine Ikone der Ostkirche gibt, die auch im Westen bekannt und beliebt ist, so ist es die Dreifaltigkeitsikone Andréj Rubljóws, der im 15. Jh. als frommer und demütiger Mönch in Rußland gelebt hat. Er wurde schon bald nach seinem Tod wie ein Heiliger verehrt und ist am 6. Juni 1988 von dem Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche kanonisiert worden. Der russische Priester und Märtyrer Pawel Florenskij (1882–1948) hat die Ikone für einen lebendigen Gottesbeweis gehalten, wenn er sagt: „Es gibt die Dreifaltigkeit Rubljows, folglich gibt es Gott." In der feierlichen Liturgie wird der Heilige gepriesen, weil er durch seine Ikone der ganzen Welt die Einheit der heiligen Dreiheit gepredigt hat. Das Bild, das etwa zwischen 1422 und 1427 entstanden ist, gehörte 500 Jahre lang dem Dreifaltigkeitskloster im heutigen Sagorsk. Im Jahr 1929 wurde die Ikone auf staatlichen Befehl aus dem Kloster in die Moskauer Tretjaków-Galerie überführt, wo sie zu den großen Kostbarkeiten des Museums zählt. Von dem Bild, das für die Theologie der orthodoxen Kirche ebenso bedeutsam ist wie für die Volksfrömmigkeit, gibt es viele Interpretationen, darunter auch manchen frommen Traktat, der der Ikone nicht gerecht wird. Bei uns kommt die Ikone auf zahllosen Heiligenbildern, Öldrucken und Meditationskarten vor. In den letzten Jahren sind auch mehrere Arbeiten erschienen, die den theologischen Gehalt und den künstlerischen Rang dieser Ikone zu erschließen versuchen. Zwei bedeutsame Bücher zu der Ikone und zu Rubljów sind hier anzuzeigen. Sie sind schon deshalb von großem Interesse, weil sie in wichtigen Punkten erheblich voneinander abweichen.

Die Schrift von Ludolf Müller, Fachmann auch für Kirchengeschichte und seit 1982 emeritierter Prof. für slawische Philosophie in Tübingen, ist das Resultat einer jahrelangen intensiven Beschäftigung mit der Ikone. Sie zeugt von solider Kompetenz und ist voll Sympathie für den russischen Mönch geschrieben. Mit großem Engagement vertritt er hier allerdings auch manche Positionen, die in der Forschung nicht konsensfähig sind.

Zunächst zeigt M., wie es in der Ostkirche zur Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit in Gestalt der drei Engel gekommen ist.

Eine Analogie zum westlichen Dreifaltigkeitstyp des „Gnadenstuhls" hat es in Rußland nur selten gegeben. Erst recht lehnte man hier die Herrschergestalt mit drei Stirnen („Trifons") ab. Wenn man sich auf die Bibel stützen wollte, so konnte man auf Szenen zurückgreifen, die trinitarisch zu verstehen sind, vor allem auf die Verkündigung der Geburt Jesu an Maria und auf die Taufe Jesu am Jordan. Aber der Hauptakzent dieser Perikopen liegt doch im einen Fall eher bei Maria, im anderen eher bei Jesus, nicht bei der Trinität. Die Möglichkeit eines Dreifaltigkeitsbildes bot die seit den Kirchenvätern trinitarisch interpretierte Perikope vom Besuch der drei Engel bei Abraham im Tal Mamre (Gen 18,1–10a), denen Abraham seine Gastfreundschaft schenkte. Auf Grund der merkwürdigen Textgestalt, in der von „einem Herrn" und „drei Männern" die Rede ist, ergaben sich ganz unterschiedliche Deutungen, von denen hier nur drei Grundformen erwähnt seien. Die „angelologische" Deutung sieht in den drei Männern drei Engel oder Boten Gottes. Die „christologische" Deutung glaubt in dem „Herrn" den präexistenten Logos erkennen zu dürfen, der noch vor seiner Inkarnation dem Abraham und der Sara zusammen mit zwei Engeln erschienen ist. Die „trinitarische" Deutung schließlich versteht die drei Gestalten als Vater, Sohn und Geist. Wir erfahren bei M. kurz, wie sich die russischen Theologen im einzelnen mit diesen unterschiedlichen Ansätzen befaßt haben.

In einem weiteren Abschnitt verweist er auf acht alte Bilder der christlichen Kunst mit der Darstellung dieser Abrahamsgeschichte.

Die älteste Darstellung stammt aus der römischen Katakombe an der Via Latina. Sie dürfte am Ende des 4. Jh.s entstanden sein. Andere bekannte Bilder mit dieser Thematik finden sich z. B. auf den Mosaikwänden von Santa Maria Maggiore in Rom (432–440) oder San Vitale in Ravenna (546/47). Auch frühe Ikonen kennen das Thema. Insgesamt unterscheidet M. zwei Grundtypen dieser Thematik. Entweder sind die drei Gestalten gleich bzw. sehr ähnlich oder sie sind insofern unterschiedlich, als die mittlere Gestalt durch Größe oder Heiligenschein hervorragt. Auf diesen drei Bildtypen lassen sich – manchmal mit einigen Schwierigkeiten – die angelologische, christologische und trinitarische Deutung von Gen 18 nachweisen.

Die beiden wichtigsten und umfangreichsten Abschnitte in M.s Buch befassen sich mit der Vita Rubljóws und mit dem dogmatischen Gehalt seiner Dreifaltigkeitsikone.

Er zeigt, daß es nur wenige alte und zuverlässige Quellen über das Leben des Malers gibt. Die vorhandenen schriftlichen Quellen, z. B. eine Moskauer Chronik (1408/1409), die Sophienchronik (1408), die Nikonchronik (16. Jh.), die Akten der Stóglaw-Synode (1551), läßt er selbst sprechen und fragt jeweils nach ihrer historischen Glaubwürdigkeit. Am Ende kann er aufgrund seiner kritischen Beobachtungen nur wenige historisch gesicherte Einzelheiten zu einem Biographiefragment zusammenstellen. Danach war Rubljów wohl schon vor seinem Eintritt ins Kloster ein namhafter Künstler. Das Andrónikow-Kloster in der Nähe von Moskau war sein Stammkloster. Wichtige Bilder in Wladimir und Moskau werden ihm zugeschrieben. Er soll die steinerne Dreifaltigkeitskirche im Sérgij-Kloster, die nach 1422 gebaut wurde, zusammen mit seinem älteren Freund Daniíl ausgemalt und hier seine berühmte Dreifaltigkeitsikone geschaffen haben. Möglicherweise stammt das erste und einzige Zeugnis für die Zuschreibung der Ikone an Rubljów erst aus dem Jahr 1551. Das ist ein Zeitabstand von ca. 125 Jahren nach seinem Tod, wenn wir mit gutem Grund annehmen, daß er um 1427 gestorben ist.

Mehr als die Hälfte des Buches gilt der Erschließung des dogmatischen Gehaltes der Dreifaltigkeitsikone. Mit großem Einfühlungsvermögen wird die Problematik, vor der sich der Malermönch gestellt sah, beschrieben. Wie läßt sich die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit darstellen? Hier können nicht alle Mittel zur Lösung dieser Probleme und auch nicht alle Beobachtungen zum Aufbau des Bildes und zu den Details wiedergegeben werden. Hingewiesen sei nur auf die bis heute umstrittene Zuordnung der drei Engel zu den göttlichen Personen.

Gegen den überwiegenden Trend bemüht sich M. um den Nachweis, daß der Engel der Mitte den Vater, der linke Engel (vom Betrachter aus gesehen) den Geist und der rechte Engel den Sohn meint. Mit größter Akribie versucht er jedes Detail des Bildes für seine Auffassung nutzbar zu machen. Dabei gelingen ihm hervorragende Beobachtungen, so daß man immer wieder unter Zurückstellung mancher Bedenken geneigt ist, ihm zu folgen. Theologisch-inhaltlich setzt M. dabei voraus, daß das Bild die Sendung des Sohnes zu seinem Opfergang beschreibt. Dabei fragt der Vater (Mitte) den Geist (links): „Wen soll ich senden?" Dieser verweist mit Blick und Gestus auf den Sohn (rechts). Aber bei der Diskussion der anderen Zuordnungsmöglichkeiten stellt sich für den Betrachter doch am Ende wieder die Frage, ob die Argumentation M.s nicht zu spekulativ und hypothetisch ist. Spätestens die Lektüre des Buches von Bunge gibt den Ausschlag, M. denn doch nicht zu folgen, so tiefsinnig und originell auch viele Entdeckungen sind, die er auf dem Bild macht.

Das Buch von Bunge kommt in manchen Details zu anderen Ergebnissen als M. Sein Vf., ehemals Mönch in Chevetogne, jetzt Eremit im Tessin, schöpft vor allem aus dem großen geistlichen Reichtum der Bibel, der Liturgie und der Kirchenväter. So kann er hier eine Arbeit vorlegen, die im Vorwort von Sergej S. Averintsev, einem Gläubigen in der Tradition der russischen Orthodoxie, voll Bewunderung für den westlichen Interpreten als „ausführlich und adäquat, begeistert und höchst nüchtern, darum auch ‚orthodox' im wahrsten Sinn des Wortes" bezeichnet wird. B.s Buch ist ein spiritueller Impuls für die Ökumene zwischen West und Ost.

Vieles, was bei M. zu lesen ist, findet sich auch bei B. Hier sei nur auf ein paar wichtige Differenzen hingewiesen. B. geht viel ausführlicher und genauer auf die ikonographische Tradition ein. Insgesamt zieht er 22 Bilder aus der östlichen und westlichen Christenheit heran, die zum Vorverständnis der Ikone von Rubljów nützlich sind. Während die acht Bilder, auf die sich M. bezieht, nur in einem unzureichenden Schwarz-Weiß wiedergegeben sind, ist die Druckqualität der Bilder in B.s Buch gut bis ausgezeichnet. Schon deshalb blättert man hier sehr gern und findet viele Anregungen allein schon bei der Betrachtung der hervorragend ausgesuchten und kommentierten Bilder. Erst recht führt B.s theologische Deutung schon deshalb weiter, weil er sehr viel intensiver auf den heiligen Abt Sergij von Radonesh (1314–1392) eingeht, den man als einen der großen Trinitätsmystiker Rußlands ansehen darf. Er hat das Dreifaltigkeitskloster gegründet, für das Rubljów später seine Ikone schuf. Rubljów hat mit Sicherheit die Geschichte der Abrahamsthematik in der christlichen Kunst nicht so genau gekannt, wie sie hier ausgebreitet wird. Aber in dem Kloster traf er auf die Trinitätsspiritualität Sergijs, ohne die sein Bild nicht so geworden wäre, wie es geworden ist. Seine Ikone ist ohne diesen großen Mönchsvater nicht zu verstehen. Im historischen Teil, der nach den biographischen Quellen fragt, bleibt B. etwas hinter M. zurück, da er sich im ganzen eher nur auf die Vita des Nikon von Radonesh aus der Feder des serbischen Mönchs Pachomij Logofet stützt. Im Endeffekt kommt er dabei zu ähnlich kargen Ergebnissen wie M.

Die eigentliche Stärke des Buches liegt in der biblischen Deutung der Ikone. Hier gelingen B. großartige Beobachtungen, in denen heilige Texte der Liturgie und die geistige Gestalt der Ikone zu einer Dreifaltigkeitstheologie zusammenwachsen, die auch den Betrachter noch bewegen, der den westlichen Trinitätsspekulationen eher reserviert und skeptisch gegenüber steht. B. vertritt wieder die eher traditionelle Zuordnung der drei Engel zu den drei göttlichen Personen.

Für ihn symbolisiert der linke Engel den Vater, der mittlere den Sohn und der rechte den Heiligen Geist. Es ist faszinierend und erstaunlich zugleich, wie das gleiche Bild zu so unterschiedlichen bis gegensätzlichen Interpretationen Anlaß gibt. In keinem Fall gibt es bei der Deutung der drei Engel bzw. Personen eine Übereinstimmung zwischen M. und B. Eine Entscheidung zugunsten von B. kann wohl kaum aus rein werkimmanenten Gesichtspunkten erfolgen. Ausschlaggebend kann m. E. nur der Hinweis auf die ikonographische Tradition sein, die so oft die Gestalt der zweiten Person in der Mitte sieht. Warum sollte Rubljów diese Tradition verlassen haben? Die Personenzuordnung beruht bei B. auch auf einem anderen Grundverständnis des Bildes. Für ihn ist es klar, daß hier nicht die innertrinitarischen Beziehungen zwischen den drei göttlichen Personen dargestellt sind, weil diese sich allen Bildmöglichkeiten entziehen. Auch die Auffassung M.s, hier gehe es um die Sendung des Sohnes, d. h. um die ökonomische Trinität, wird nicht akzeptiert. Für B. ist hier die Sendung des Heiligen Geistes thematisiert, der vom Vater kommt und dessen Sendung durch den Opfertod des Sohnes möglich geworden ist. So haben wir hier ein ostkirchliches Pfingstbild vor uns. Rubljów hat nach seiner Auffassung hier auf neue Art eine Festikone für Pfingsten geschaffen, die in der Liturgie des Kirchenjahres ihren Platz haben sollte. Darum ist der rechte Engel, der den Heiligen Geist repräsentiert, auf dem Bild in traditionsgeschichtlicher Hinsicht besonders originell. Eindringlich legt B. dar, daß hier vor allem die Geist-Theologie des Johannesevangeliums ihren Niederschlag gefunden hat, in dem von dem „anderen Paraklet" (Joh 14,16) die Rede ist, der dem Buch B.s auch den Titel geliefert hat.

Zusammenfassung: Beide Bücher bieten wichtige historische, ikonographische und theologische Hinweise zum Verständnis der Dreifaltigkeitsikone. Sie machen in einer Zeit, in der Ikonen mehr und mehr zu bloßen Kunst- und Sammelgegenständen verkommen, deutlich, daß Ikonen ohne ihren Standort in der Liturgie und Theologie nicht zu verstehen sind. Sie sind „Theologie in Farbe", die oft einer „Theologie in Worten" überlegen ist. Dies gilt sicher für so sensible Themen wie die Trinität. Beide hochkarätigen Bücher zeigen aber auch, welche enormen Schwierigkeiten sich für eine verläßliche Interpretation dieser nur scheinbar wohlbekannten Ikone ergeben und wie wenig eindeutig alle Hinweise auf künstlerische und theologische Vorbilder, auf Form und Farbe, auf Gestalten und Symbole sind.

Was man in beiden Büchern vermißt, ist auch nur der kleinste Hinweis darauf, wie die alttestamentliche Perikope von Abrahams Gastfreundschaft in der jüdischen Tradition verstanden wird. Sie kommt ja selbst in unserem Jh. noch auf vielen Chagallbildern vor. Auch findet man keine Reflexion über die Problematik der typologischen Auslegung des ATs, von der das Bild lebt. Diese Interpretationsmethode ist zu den belastenden Faktoren im christlich-jüdischen Verhältnis zu zählen. Zu Rubljóws Zeiten konnte man von dieser Problematik mit Sicherheit noch nichts ahnen. Sie sollte aber bei einer heutigen theologischen Deutung des altehrwürdigen und kostbaren Bildes nicht völlig verschwiegen werden.

Die Schrift über Sergij von Radonesh (hg. v. Rauch / Hallensleben) ist eine gute Ergänzung zu den beiden besprochenen Büchern. Dieser Heilige hat Rubljów wichtige Anregungen zum theologischen Verständnis der göttlichen Dreifaltigkeit gegeben. In dem von ihm gegründeten Kloster hat Rubljów nach alter Überlieferung sein heiliges Bild geschaffen.

Die vorliegende Publikation enthält zwei Fassungen seiner Vita, die wir dem Mönch Epifanij († um 1420) verdanken, der ein Schüler des Sergij war. Die kürzere nüchterne Fassung ist in die Nikonchronik (16. Jh.) eingegangen. Die längere Fassung ist mit vielen frommen Legenden angereichert. Den Text beider Fassungen finden wir hier in deutscher und russischer Sprache. Beide Fassungen zeigen, wie tief in dem Heiligen die Trinitätsfrömmigkeit von den Lebensanfängen an bis zu seinem Tod verwurzelt war.

Dem Büchlein sind viele wenig bekannte Ikonen beigegeben, die in guter Farbqualität Szenen aus dem Leben des Heiligen zeigen.

So erschließt die Arbeit anschaulich und lebendig ein gutes Stück russisch-orthodoxer Frömmigkeit.

Bonn Werner Trutwin

Chow, Simon: **The Sign of Jonah Reconsidered**. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions. – Stockholm: Almqvist und Wiksell International 1995. 224 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 27), kart SEK 182,00

Steffen, Uwe: **Die Jona-Geschichte**. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. X, 146 S., kart DM 29,80

Biblia Pauperum. Kings MS 5. British Library. London. Kommentar von Janet Backhouse, James H. Marrow und Gerhard Schmidt. Übersetzung ins Deutsche: Bodo Brinkmann. – Luzern: Faksimile Verlag 1994. 277 S.

Biblia Pauperum. Armenbibel. Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Biblioteca Apostolica Vaticana. Einführung und Kommentar von Christoph Wetzel. Transkription und Übersetzung von Heike Drechsler. – Stuttgart / Zürich: Belser 1995. 112 S. (Belser Kunstbuchedition berühmter Handschriften) geb. DM 98,00

Die Zusammenordnung der vier Titel mag auf den ersten Blick verwundern. Ihre Verbindung liegt in der Frage nach der typologischen Schriftauslegung, der zentralen Frage zum Verständnis der Biblia Pauperum, in der die Jona-Geschichte ihren festen Platz hat. Deren Auslegung im Judentum und Christentum gehen die Arbeiten von Chow und Steffen nach, die so auch für das Verständnis der Hermeneutik der Biblia Pauperum von nicht geringer Bedeutung sind.

Chow, aus Hongkong, z. Z. dort am Lutheran Theological Seminary tätig, untersucht in seiner an der Univ. Uppsala angenommenen Diss. die Bedeutung des Zeichens des Jona bei Mt, Lk und in Q.

Er notiert zunächst fünf in der Forschung vertretene Interpretationen des Zeichens des Jona: 1. als Zeichen Johannes des Täufers aufgrund der Verwechslung von יונא und יונה, 2. als Zeichen der Taube und so Israels aufgrund der aramäischen Bedeutung von יונה, 3. als Zeichen des eschatologischen Gerichts (vgl. Lk 11,30), 4. als Zeichen eines vom Tode Auferstandenen (vgl. Mt 12,40) und 5. als Zeichen des Bußpredigers Jona. Im Unterschied zur bisherigen Forschung will er umfassender vorgehen: In einem ersten Schritt untersucht Ch. die Auslegung von Jona in jüdischen Quellen bis zum 1. Jh. und erhofft sich von daher auch ein Licht für das Verständnis des Zeichens des Jona in Q, Mt und Lk. Es folgt eine synchrone und diachrone Analyse von Mt 12,15–50 und Lk 11,14–36, eine Rekonstruktion des entsprechenden Textes in Q und eine Interpretation desselben unter Berücksichtigung des Gesamtkontextes von Q. Danach setzt Ch. die Interpretation des Zeichen des Jona in Q, Mt und Lk in Beziehung zur jüdischen Auslegung. Abschließend verfolgt er die Bedeutung des Zeichens des Jona in der frühchristlichen Literatur und Kunst der vorkonstantinischen Zeit. Als Ergebnis konstatiert Ch., daß das Zeichen des Jona in Q als Zeichen des in der Parusie kommenden Menschensohns verstanden werde, in Mt hingegen als Hinweiszeichen auf Tod und Auferstehung Christi, während Lk das Zeichen des Jona mit der Verkündigung der Kirche verknüpfe. Für die frühe Kirche stellt Ch. eine Dominanz der matthäischen Interpretation fest, die dann in der frühchristlichen Kunst weiterentwickelt werde: Jona wird so zum Zeichen der Errettung aus dem Tod und der Rückkehr in den Garten Eden.

Steffen, für den ‚die Jona-Geschichte zum Thema seines Lebens wurde, nachdem ihn der große Krieg wieder ans Ufer gespien hatte'

(S. VII), intendiert mit seinem für einen breiteren Leserkreis geschriebenen Werk – es ist sein fünftes Buch über Jona und die Frucht einer mehr als vierzigjährigen Beschäftigung mit der Thematik – einen religionsgeschichtlichen Vergleich.

Die Untersuchung der Auslegung der Jona-Geschichte im Judentum (S. 11–56), im Christentum (S. 57–117) und im Islam (S. 119–140) mündet in ein „Nachwort – Bemerkungen zur Schriftauslegung", in der St. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammenfaßt.

Die Arbeiten von Chow und Steffen sind unabhängig voneinander entstanden. Chow kennt auch Steffens wissenschaftliche Monographie „Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs" (Göttingen 1963) nicht. Wenngleich der Schwerpunkt von Chow in der ntl. exegetischen Analyse liegt, so geht auch er auf die jüdische und frühchristliche Auslegungstradition ein.

Für erstere berücksichtigt er dabei neben dem Buch Jona: 3 Makk, 6,28; Prophetarum vitae 29 (ohne Erörterung der Frage einer christlichen Bearbeitung); Josephus Antiquitates 9.205–214; die hellenistisch-jüdische Predigt De Jona; das Fragment Targum und Neofiti (Deut 30,12f); Dura Europos und m. Ta'an (weitere Quellen der jüdischen Tradition erörtert Chow im Rahmen der ntl. Exegese, vgl. die Übersicht S. 239f). – Steffen verweist auf den Sitz im Leben, die Jona-Geschichte als Prophetenlesung am großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, gibt ebenfalls (unter der Überschrift „Eine jüdische Jona-Predigt am Versöhnungstag") eine Inhaltsübersicht über De Jona (Nr. 95: Jona als Zeichen der Wiedergeburt – vgl. Chow S. 36 – übergeht Steffen) und zieht dann die Linie weiter aus über die Rabbinische Schriftauslegung, insbesondere den Midrasch Jona, und die jüdische Mystik (Kabbala) bis zur Gegenwart: die Auslegung der Jona-Geschichte durch Friedrich Weinreb, Nathan Birnbaum (1864–1937), Moishe Yaakow Ben-gavriêl (1891–1969) und Schalom Ben-Chorim (* 1913).

Auch bei der Skizzierung der christlichen Auslegungstradition in Literatur und Kunst verfolgt Steffen die weitere Entwicklung von der nachkonstantinischen Zeit (Cyrill von Jerusalem, Hieronymus, Augustinus, Ephraem der Syrer, byzantinische Kunst) über das Mittelalter (mit Schwerpunkt auf Jona in der mittelalterlichen Kunst) weiter bis zur Gegenwart in Literatur (Luther, spanische Mystik, Johann Kaspar Lavater, Ernst Lange) und Kunst.

Bezüglich der Sichtung der frühchristlichen Literatur vertreten Chow und Steffen unterschiedliche Positionen. Nach Steffen, der sich hier auf E. Dassmann stützt, knüpft die frühchristliche Verkündigung „nicht in erster Linie an das Zeichen des Jona als Vorzeichen von Tod und Auferstehung Christi an (Mt 12,40), sondern an das Zeichen des Bußpredigers Jona, wie es das Lukasevangelium (11,29f.32) versteht" (S. 76). Abgesehen davon, daß Chow zu Recht gezeigt hat, daß es im Lukas-Ev. um die Verkündigung der Kirche geht, deren Inhalt der auferstandene Herr ist, verweist Steffen selbst in der Einzelinterpretation nicht nur auf den Zusammenhang von Auferstehung Christi und Buße (S. 77), sondern notiert bei Irenäus „Jona als Bild für die Errettung aus dem Tod" (S. 78), bei Tertullian, den Paulusakten und den Apostolischen Konstitutionen „die Unversehrtheit des ausgespienen Jona" als „Garantie für die Auferstehung der Leiber allgemein", wobei Jonas gelitten habe „als Vorbild für das Leiden des Herrn", und bei Origenes (nicht Origines), daß hier erstmals die Verschlingung des Jona zu dem Abstieg Christi ins Totenreich in Beziehung gesetzt" werde (S. 79).

Hinsichtlich der Deutung der Jonas-Darstellungen in der frühchristlichen Kunst – dem bei weitem häufigsten Motiv in der vorkonstantinischen Zeit (vgl. Chow, S. 195ff: Jona insgesamt 108, die Arche Noah 8, Daniel in der Löwengrube 6, Taufe Jesu 6, die Opferung bzw. Errettung Isaaks 5, Moses schlägt an den Felsen 5 Abbildungen) – kommen Steffen und Chow unabhängig voneinander zum gleichen Ergebnis: Jona ist Symbol der Errettung aus dem Tod (gegen Dassmann, für den dabei Buße und Sündenvergebung primär sind; vgl. Chow S. 204f; 179f). Beide betonen den Zusammenhang mit dem frühchristlichen Sterbegebet und die Verbindung zur jüdischen Tradition, in der Jona zusammen mit Daniel und den Drei Jünglingen im Feuerofen als Zeichen des gnädigen Gottes, der die Macht zum Retten habe, verstanden werde (vgl. Chow S. 193; Steffen 62f). Die Nennung dieser Gestalten im christlichen Gebet sei eine Reminiszenz jüdischer Gebete und ihre verbreitete Darstellung in der frühchristlichen Sepulkral-Kunst sei Teil des Erbes, das das Christentum von der jüdischen Tradition übernommen habe (Chow S. 209, vgl. Steffen S. 75). Auch im Judentum gebe es eine Bildtradition, die unmittelbar an eine aus der Antike überlieferte ikonographische Tradition anknüpfe und bis ins Mittelalter hinein lebendig war (Steffen S. 54). Die biblische Ikonographie habe von daher „mindestens eine ihrer stärksten Anregungen" erhalten (Steffen S. 56 mit Verweis auf G. Sed-Rajna, Die hebräische Bibel in Bilderhandschriften des Mittelalters, Freiburg/Schweiz-Frankfurt-Berlin 1987; vgl. auch S. 97f: Die seit der Mitte des 12. Jh.s erstmals nachweisbare Darstellung, daß Jona nackt und kahlköpfig aus dem Rachen des Fisches herauskomme, gehe wahrscheinlich auf den jüdischen Midrasch zurück). St. erinnert daran, daß auch in der jüdischen Tradition die rabbinische Schriftauslegung den vielfältigen Sinn eines Textes betone, Philo die allegorische Schriftauslegung bei der Auslegung des Alten Testaments angewandt habe und im Sohar, dem Hauptwerk der Kabbala, die Auffassung vom vierfachen Schriftsinn ausgeführt werde: peschat – einfacher Wortsinn, remez (Hinweis) – allegorischer Sinn, derasch – Midrasch, sod – mystische Bedeutung (S. 37). „Im Sohar (II,198–199) werden die beiden ersten Kapitel des Jona-Buches allegorisch gedeutet ... Die Geschichte des Jona wird hier allegorisch als Schicksal der menschlichen Seele interpretiert ... Der Fisch, der ihn verschlingt, ist das Grab. Der Bauch des Fisches ist die Unterwelt. Die drei Tage und Nächte sind die Zeit, in der sich der Mensch im Grab befindet" (S. 37f). Als Ergebnis seiner Untersuchung hält St. fest: „Die Jona-Geschichte ist in allen drei Weltreligionen auf mehrdimensionale Weise ausgelegt worden" (S. 142). „Das Gegensätzliche und Trennende der Auslegung der Jona-Geschichte in den drei monotheistischen Weltreligionen ergibt sich aus dem, was sie als ihre geistliche Mitte ansehen, von der her sie ihre heiligen Schriften auslegen" (S. 145).

In der Biblia Pauperum begegnet Jona im Zusammenhang der Grablegung und der Auferstehung Christi. Steffen geht im Kontext eines Überblickes über die Herausbildung des typologischen Bilderkreises in der mittelalterlichen Kunst vom 12. bis zum 15. Jh. kurz auf sie ein unter der Überschrift „Die typologische Gegenüberstellung von Jona und Christus" (S. 95). Wie weit dies der Hermeneutik der Biblia Pauperum gerecht wird, sei anhand der Vorstellung der beiden folgenden Titel weiter verfolgt.

Der erste aus dem Faksimile Verlag Luzern ist der wissenschaftliche Kommentarband zur Faksimile-Ausgabe der „Goldenen Bilderbibel", entstanden um 1400 in Den Haag am Hof des Grafen Albrecht von Bayern-Holland, aufbewahrt in der British Library in London unter der Bezeichnung Kings Ms 5.

Nach einer Einführung von Janet Backhouse zur Geschichte der Handschrift (S. 9–19) ordnet Gerhard Schmidt diese in die Geschichte der Armenbibel ein (S. 21–121), zu deren Erforschung er mehrere gewichtige Beiträge, u. a. schon 1959 über die Armenbibeln des 14. Jh.s, vorgelegt hat. James H. Marrow gibt eine Beschreibung der Handschrift und beleuchtet deren Umfeld in Kunst und Geschichte (S. 123–201). Es folgen eine Wiedergabe der Texte durch Gerhard Schmidt, ein Index der zitierten Namen und Werke und ein Bildnachweis.

Der Belser Verlag, der sich in letzter Zeit in herausragender Weise um die Erschließung mittelalterlicher christlicher Kunst und Kultur verdient gemacht hat[1], präsentiert auf 44 Farbtafeln in einer Kunstbuchedition – eine Faksimile-Edition erschien 1982 im gleichen Verlag – die 22 Pergamentblätter der in der 2. Hälfte des 15. Jh.s entstandenen Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 aus der Vatikanischen Bibliothek.

Vorausgehen Einführung und Kommentar von Christoph Wetzel (S. 6–24), eine Transkription und Übersetzung des lateinischen und frühneuhochdeutschen Textes gibt Heike Drechsler, Erläuterungen zum Anhang, eine Übersicht über die Bildgruppen der Armenbibel und ein ikonographisches Personenregister bilden den Abschluß.

Was die Bezeichnung Biblia Pauperum, Armenbibel betrifft, so stimmen Wetzel und Schmidt darin überein, daß man „nie im Mittelalter von größeren Bilderzyklen als von Bibeln der Armen gesprochen hat" (Schmidt S. 22; vgl. Wetzel S. 9) und daß diese irrige Bezeichnung erst 1769 in die Literatur eingeführt wurde (Schmidt S. 28f; Wetzel S. 9). Die heute üblicherweise so bezeichneten Bilderhandschriften und Blockbücher des 14. und 15. Jh.s besaßen ursprünglich entweder keinen Namen oder man sprach von „Übereinstimmungen zwischen Altem und Neuem Testament" oder von einem „Speculum" (Schmidt S. 23). Schmidt charakterisiert den Typus der Armenbibel wie folgt:

„Eine solche Biblia Pauperum enthält mindestens 34 Bildgruppen ... Im Zentrum steht eine neutestamentliche Szene (der Antitypus), die in den meisten Fällen ein Ereignis aus dem Leben Christi schildert, flankiert wird sie von zwei Szenen aus dem Alten Testament (den Typen), die als Praefigurationen des Antitypus verstanden werden; auf diese weisen auch vier als Halbfiguren gegebene Propheten hin. Diese Bilder werden von Texten begleitet: Drei Tituli in Versform fungieren als Überschriften für den Antitypus und die beiden Typen; zwei längere Lektionen in Prosa erläutern die Typen und ihren allegorischen Zusammenhang mit dem Antitypus; die Schriftbänder der vier Propheten enthalten Prophetensprüche, die das im Antitypus dargestellte Ereignis vorausgesagt haben" (S. 24).

[1] Abgesehen von den Belser Faksimile Editionen aus der Bibliotheca Vaticana wurden 1993 „Die Weihnachtsgeschichte", 1995 „Die Schöpfungsgeschichte", „Das Marienleben" und „Das Leben Jesu" publiziert, jeweils „nacherzählt in Bildern aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana". Vorausging 1992 der Ausstellungskatalog „Bibliotheca Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter". 1994 erschien das Kompendium von Claudia List und Wilhelm Blum zur „Buchkunst des Mittelalters". Im selben Jahr wurde das große Werk von Émile Mâle über „Die Gotik, Die französische Kathedrale als Gesamtkunstwerk" (verdeutlicht auf dem Hintergrund der mittelalterlichen theologischen Quellen) neu aufgelegt und 1995 „Die Kultur der Klöster" von Réginald Grégoire, Léo Moulin und Raymund Oursel. Vgl. auch die über den Belser-Verlag ausgelieferten Titel aus dem St. Ulrich Verlag, Augsburg: Rummel, Peter: Ulrich von Augsburg. Bischof, Reichsfürst, Heiliger, [2]1993; Schad, Martha: Afra. Bilder einer Heiligen, 1995.

Was die Auslegungsmethode der Biblia Pauperum betrifft, so spricht Schmidt wie Steffen und Wetzel (und fast die gesamte neuere Forschung) ganz selbstverständlich von typologischer Schriftauslegung. Dabei verweist er selbst auf „markante Ausnahmen von dieser Regel" (S. 87) und „typologisch irreguläre Szenen" (S. 89.92):

Auch der Verräter Judas und Maria Magdalena fungieren als ntl. Antitypus, Absolon ist sowohl Typus für Judas wie für Christus, auch eine ntl. Szene wie die Geschichte vom verlorenen Sohn begegnet als Typus, die Verfluchung der Schlange ist keine Präfiguration, zwischen der Witwe von Sarepta und dem kreuztragenden Christus bestehen „keine Übereinstimmungen" (S. 90). Die Reihe könnte weiter fortgesetzt werden: In der Armenbibel der vatikanischen Bibliothek werden der Versuchung Christi der Verkauf des Erstgeburtsrechtes durch Esau an Jakob und die Versuchung im Paradies zugeordnet. Wetzel (S. 16) spricht auch hier von erstem und zweiten Typus, der Versus der Armenbibel betont jedoch die Gemeinsamkeit (ohne Abhebung auf eine Steigerung oder einen Unterschied), daß in allen drei Fällen der Teufel als Versucher am Werk ist. Der „bereuende David", der „Gnade und Barmherzigkeit" von Gott erlangte, ist nicht undeutlicher oder geringer als die bereuende Maria Magdalena, die er „bezeichnet" (fol. 10r) und die „der born der mildekeit" von Sünden erlöste, vielmehr geht es in den drei Szenen (David vor Natan, Heilung der aussätzigen Mirjam und Maria Magdalena) um das eine biblische Thema der Vergebung der Sünden, wie auch die vier zugeordneten Schriftworte Ez 18,22; Joel 2,12; Ps 50,19 und Mich 7,18 deutlich machen.

Wenn Schmidt, obwohl er selbst darauf verweist, daß man im Mittelalter von Allegorese spricht und „Typologie" erst eine sprachliche Neuschöpfung des 18. bzw. 19. Jh.s ist (ebd. S. 26. 100f), die Biblia pauperum trotz der vielen Ausnahmen und Irregularitäten dennoch in das Prokrustesbett der Typologie zwängen will, so läßt sich dies m. E. nur theologiegeschichtlich erklären, insofern in der modernen Theologie die Allegorie in Mißkredit geraten ist – noch heute, obwohl inzwischen eine Reihe von Spezialuntersuchungen dem Verständnis der Allegorie bei den Kirchenvätern und in der mittelalterlichen Theologie gerechter wird, dient sie der Selbstbelustigung zünftiger Exegese (vgl. ThRv 91, 1995, 124f) – und an deren Stelle die Typologie als noch einigermaßen akzeptable Interpretationsmethode getreten ist. Doch dieser Ersatz ist mit einem hohen Preis erkauft: Die Konkordanz der beiden Testamente wird zur Einbahnstraße, insofern damit gesagt wird, daß „sich das im Typus bloß angedeutete im Antitypus in voller Klarheit darstellt" (Schmidt S. 25). Nach dem Verständnis der Schrift, der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologie handelt es sich hier aber um ein gegenseitiges Verhältnis: Historisch vieldeutige Ereignisse des NT wie der Einzug Jesu nach Jerusalem, den die Apostel als Augenzeugen zunächst nicht verstanden, oder der Tod Jesu, unverständlich für die Emmausjünger, werden im Lichte der Schrift (= AT) als Heilsereignisse gedeutet (vgl. Joh 12,16; Lk 24,25–27; 1 Kor 15,3f). So wird das historisch vieldeutige Ereignis der Öffnung der Seite Jesu, Erweis seines Todes, in der Biblia Pauperum durch die Zuordnung zweier atl. Szenen, der Erschaffung Evas und Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt, als Quelle des Lebens gedeutet. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Erschaffung der Eva nicht dualistisch als Werk des atl. Demiurgen gesehen wird, sondern positiv als Werk ein und desselben trinitarischen Gottes, der hier in der Armenbibel der vatikan. Bibliothek ausdrücklich als Salvator bezeichnet und mit dem dreistrahligen Kreuznimbus dargestellt wird (fol.14r; vgl. die Darstellung derselben Szene im Zusammenhang der Erschaffung des Menschen: fol.2r). „*Adam dormiens significat Christum in cruce iam mortuum*" ist nicht so zu interpretieren, daß Adam nur ein undeutliches Vorbild des eindeutig toten Christus ist, sondern daß der schlafende Adam den toten Christus bezeichnet, signifikant macht, als einen, aus dem Leben hervorgeht. Die gleiche Funktion hat die Zuordnung des wasserspendenden Felsen.

So ist es bedauerlich, daß beide Ausgaben die Bezeichnungen *Typus* und *Antitypus* eintragen, obwohl sie im Text an keiner Stelle vorkommen. Sogar in allen im CChr edierten lateinischen Texten (einschließlich der mittelalterlichen) begegnet das Wort *antitypus* nicht, in den 221 Bden der PL von Migne zwar 15mal im Text und 6mal in den Anmerkungen (vgl. allegori* 4822mal), aber – abgesehen von einer Stelle bei Anastasius Bibliothecarius – bei keinem mittelalterlichen Autor. Die Vg übersetzt das griechische ἀντίτυπος von 1 Petr 3,21 mit *similis formae*. Auch die mittelalterliche Bezeichnung *concordantiae* besagt nicht einfach typologische Gegenüberstellung (gegen S. Schrenk, Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst, Münster 1995, S. 143f), sondern eine Zusammenstellung von Stellen, an denen dieselben Worte und Sachthemen vorkommen (vgl. Bibelkonkordanz) und die im gegenseitigen Bezug zu interpretieren sind. Damit verbunden ist eine ähnliche Schriftauslegungsmethode, wie ich sie selbst während meines Studiums in Bonn Anfang der sechziger Jahre in Seminaren bei dem bekannten jüdischen Gelehrten Charles Horowitz kennenlernte: Unbeeindruckt von den Lehrsätzen historisch-kritischer Exegese sah er, geprägt von Jugend auf in der tradierten Frömmigkeit des osteuropäischen Judentums, die Schrift als Einheit, in der nichts zufällig sei. Ein Wort, das an einer Stelle der Bibel unklar ist, wird von anderen Stellen her, an denen es vorkommt, klarer. Von einer solchen Methode her, nicht von der Typologie, ist etwa die Zuordnung der beiden Hölzer, die die Witwe von Sarepta auflas, zum Kreuz zu verstehen. Bereits im NT ist ξύλον Schlüsselwort für das Kreuz (Apg 5,30; 10,39; 13,29; Gal 3,13; 1 Petr 2,24; vgl. Offb 2,7; 22,2.14.19), wobei schon in der Wortbedeutung von ξύλον bzw. lignum die Doppeldeutigkeit von totem Holz und Lebensbaum gegeben ist. Schon früh kommt es dann zu einer Testimonienliste von atl. Stellen, an denen ξύλον vorkommt, und von denen her das Kreuz als Heilsereignis gedeutet wird, auffälliger Weise in Lesarten, die sich im Masoretentext nicht finden, z. B. Dtn 21,23 = Gal 3,13: *qui pendet in ligno*; Ps 95,10: *Dominus regnavit a ligno* (vgl. Tertullian, Aduersus Marcionem, lib. 3, p 408,1.12; 412,24; Tertullian, Aduersus Iudaeos, c.10, l. 82.92 c.13, l.58 – Biblia Pauperum zur Kreuzabnahme); Jer 11,19: *mittamus lignum in panem eius* (vgl. Tertullian, Aduersus Iudaeos, c. 10, l. 96; Cyprian, Ad Quirinum, lib. 2, c.15, l. 14 c.; c.20, l.4 – Biblia Pauperum zu Christus, der die Kreuzeshölzer, *ligna crucis*, trägt).

Gleiche Worte, Bilder, Szenen und Themen bilden für die Biblia Pauperum die Brücke der Zusammenordnung. Der durch die allegorische Deutung ausgesagte Zusammenhang ist für den, der nur auf den Buchstaben und die Bildebene schaut, willkürlich. Wer etwa einen Spiegel nur als Gerät der Optik versteht und nicht als Verweis auf Selbsterkenntnis, für den ist die allegorische Deutung auf die Gebote Gottes (vgl. Beichtspiegel) schwer nachzuvollziehen. Wer dagegen mit dem Spiegel auch die Frage nach dem, was rechte Erkenntnis des Menschen ermöglicht, verbindet, für den ist die Deutung auf die Gebote Gottes keineswegs willkürlich. Wenn mit Jona auch die Frage nach der Errettung aus dem Tod gestellt ist, dann ist die Verknüpfung mit dem Tod Christi nicht willkürlich. Sie besagt dann einerseits, daß die Grablegung Christi nicht das Ende ist (vgl. Biblia Pauperum: „Jona wurde verschlungen und blieb dennoch unverletzt"), und anderseits, daß die Jona-Geschichte keine leere Vertröstung ist. Durch die Verknüpfung mit dem Sieg Davids über Goliat wird einerseits der Tod Jesu als Sieg über das Böse interpretiert, umgekehrt verwehrt das Modell dieses Sieges im Kreuzestod die Konsequenz, wie David dem Feind den Kopf abzuschlagen. Was Steffen für die Auslegung der Jona-Geschichte in den drei monotheistischen Weltreligionen feststellte, gilt auch für die Wertung der Hermeneutik der Biblia Pauperum: Das Unterscheidende liegt nicht in der Auslegungsmethode, sondern in der geistlichen Mitte, von der her die Schrift ausgelegt wird. Wenn in der Biblia Pauperum Christus, Kreuz und Auferstehung im Zentrum stehen, so ist dies nur dann als Engführung zu werten, wenn der Bezug zur Trinität nicht mehr gesehen wird:

„Der menschgewordene Sohn offenbart, daß in Gottes ewiger Herrlichkeit, vor aller Zeit und Geschichte, sein göttliches Leben gegenseitige Selbsthingabe und Gemeinschaft ist, daß ‚Gott die Liebe ist'" (1 Joh 4,8). Diese ewige Liebe und Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn wird am Kreuz Christi und in seiner Auferstehung durch die Kraft des Geistes offenbart. Kreuz und Auferstehung können nicht losgelöst von der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verstanden werden, noch läßt sich die Trinität losgelöst von Kreuz und Auferstehung verstehen. Das Kreuz ist die Bestätigung einer Liebe, die stärker ist als Sünde und Tod, und die Auferstehung bekräftigt, daß diese göttliche Liebe siegreich ist und sein wird." (Gemeinsam den einen Glauben bekennen, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a. M. / Paderborn 1991, Nr. 17.)

Die Transskription und Übersetzung der Texte zeugt von hohem Sachverstand. Im einzelnen sind jedoch einige Corrigenda anzumerken:

Schmidt (S. 240) übernimmt für Jer 11,19 entgegen dem lateinischen Wortlaut die Einheitsübersetzung, obwohl diese von einer anderen Textbasis ausgeht. Bei Drechsler fielen mir folgende Versehen auf: S. 89: *Deo* im Zitat von Sap 16,20 ist falsch aufgelöst; bereits im Text selbst steht *in eo* (fol. 11r). Im Zitat von Ex 16,2–4 (ebd.) muß es *die* statt *de* heißen. S. 94 ist die im Frühneuhochdeutschen falsche Übersetzung des lat. Textes nicht korrigiert: Nicht der Vater sondern das Kind bezeichnet Christus. Ebd. *radios* nicht *ratios* (vgl. fol 14r); S. 95 ist im Zitat von Jes 53,6 *Dominus* nicht *Deus* aufzulösen. S. 100 sind die Überschriften für die Spalten 2 und 3 in der ersten Zeile vertauscht. S. 105 „zwei Tafeln des Beweises" ist keine gute Übersetzung, besser Tafeln des Bundes (vgl. Schmidt 263); S. 106 statt „Marienkönig" muß es „Marienkrönung" heißen.

Den Verlagen und wissenschaftlichen Bearbeitern ist zu danken, daß sie mit der Publikation dieser mittelalterlichen Texte auf eine Form der Schriftauslegung aufmerksam gemacht haben, deren Herausforderung sich die gegenwärtige Theologie zunehmend bewußt wird.

Münster Vinzenz Pfnür

Trombley, Frank R.: **Hellenic Religion and Christianization c. 370–529.** Vol. 1/2. – Leiden, New York, Köln: E. J. Brill 1993 / 1994. XV, 344 S. / XV, 430 S. (Religions in the Graeco-Roman World, 115,1/2)

Im Hinblick auf das Thema vermittelt das 2bändige Werk zunächst den Eindruck einer Fortsetzung der 1992 erschienenen Publikation von P. Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand, der die religiöse Entwicklung und die Religionspolitik von Konstantin bis Theodosius in den Mittelpunkt stellt.

Der Vf. der vorliegenden Veröffentlichung setzt jedoch andere inhaltliche Akzente und konzentriert sich auf einen bestimmten geographischen Bereich. Es geht ihm um das Aufzeigen des Prozeßcharakters der Christianisierung des östlichen Teils des Römischen Reiches, wobei er mit dem Tod Julians und der Gesetzgebung Justinians von 529 den zeitlichen Rahmen absteckt. Gerade diese Periode ist gekennzeichnet durch den Wandel von der zu ihrem Beginn größtenteils heidnisch geprägten Gesellschaft zu einer christlichen, in der die Anhänger der paganen Religion nur noch eine Minderheit darstellen.

Um die Gründe für eine solche Entwicklung darzulegen, widmet sich der Vf. zunächst der kaiserlichen Gesetzgebung mit ihren restriktiven Maßnahmen gegen das Heidentum, einsetzend mit dem Codex Theodosianus bis hin zu Justinian (1–97).

Dabei gelingt es ihm, überzeugend aufzuzeigen, daß die Gesetze gegen den paganen Kult die jeweilige Situation widerspiegeln und eine durchaus realistische Einschätzung der Lage erkennen lassen, wie z. B. die sichtbare Christianisierung der Städte und das Fortleben des Heidentums auf dem Land.

Die geringe Effizienz dieser Gesetze, sowie deren lasche Handhabung belegt der Vf. mit zahlreichen monumentalen und epigraphischen Zeugnissen, die das Weiterbestehen der Kultpraxis griechischer und semitischer Religionen bis spät in das 5., teilweise in das 6. Jh. hinein demonstrieren (35–59).

Die Gesetzgebung gegen Zauberei und Divination von Konstantin bis hin zum Codex Iustinianus zielt nach der von ihm vertretenen und von der Forschung allgemein geteilten Meinung weniger auf die Vernichtung der alten Kulte ab, als auf die Regulierung der mit ihnen verbundenen moralischen und sozialen Gefahren (59–72).

Zum Abschluß dieses Komplexes diskutiert der Vf. die Gesetze Zenons von 481 und 484, die jedoch Hand in Hand gehen mit dem Niedergang der paganen Religion und nicht mehr als Zwangsmaßnahme interpretiert werden können, da zu dieser Zeit die griechische Paideia soweit als möglich in das christliche kulturelle Leben integriert und der paganen ländlichen Religion durch die Ritenchristianisierung der Boden entzogen worden war (72–97).

Diese Ausführungen widerlegen eindeutig die immer wieder vorgetragene These, die Christen seien seit Konstantin von dereinst Verfolgten zu Verfolgern der alten Religion geworden.

Die durch Gesetze nicht erreichbare und auch nicht intendierte Christianisierung läßt sich für den Vf. eher an bestimmten Phänomenen ablesen, die auf die Bevölkerung großen Einfluß ausübten, wie z. B. die Erklärung der Götter zu Dämonen im Rückgriff auf Ps 96,4–5, sowie die teilweise erfolgte Übertragung ihrer Aretalogien auf christliche Märtyrer, die Umwandlung von Tempeln in christliche Kirchen bzw. deren Zerstörung ohne Strafgericht seitens der Gottheiten und nicht zuletzt der allmähliche Übertritt der Decurionen, der kommunalen Oberschicht, zum christlichen Glauben (98–186).

Um den Weg der sich über Jh.e erstreckenden Christianisierung nachzuzeichnen, geht der Vf. bewußt nicht von der sog. hohen Literatur aus, sondern zieht aussagekräftige hagiographische Texte und Inschriften heran, die in einem lokal begrenzten Kontext den schrittweisen Wandel in der Einstellung der Bevölkerung schlaglichtartig beleuchten.

Den Ausgangspunkt bildet die Stadt Gaza, da sich durch die Biographie des dortigen Bischofs Porphyrios (395–420) die Phase des Übergangs, die in der Zerstörung des Marneions gipfelt, besonders detailliert darstellen läßt (187–245). Demgegenüber ist die Situation in Athen und Attika nach Ausweis des inschriftlichen Materials von einem zähen Festhalten an den alten Kulten bis weit über 529 hinaus gekennzeichnet (283–332).

Die Christianisierung bedeutender Städte wie Alexandrien und Aphrodisias vollzieht sich auf kultureller Ebene, wobei das Ziel in Aphrodisias erst um 529 erreicht zu sein scheint (Bd 2, 1–73); nicht anders ist es um die ländlichen Gebiete Kleinasiens und Nordsyriens bestellt, in denen der Prozeß erst im 6. Jh. abgeschlossen ist (74–204).

Für den Übergang zum Christentum im Niltal von Canopus bis Philae übt die Zerstörung des Serapeums in Alexandrien 391 eine Signalwirkung aus, so daß die christliche Religion in diesem Gebiet im Laufe des 5. Jh.s dominant wird (205–240).

Die Christianisierung in der Region von Antiochien und Apamea in Syrien gestaltet sich auch bedingt durch die geographischen Gegebenheiten äußerst schwierig, ist aber durch das große Bemühen der Patriarchen von Antiochien, der Periodeuten und insbesondere des Mönchtums gekennzeichnet, als dessen exemplarische Gestalt Symeon Stylites vorgestellt wird. Nicht nur seine persönliche Anziehungskraft, auch seine über den Tod hinaus währende Ausstrahlung an seiner Wirkungsstätte Kal'at Sim'ān begründen seinen herausragenden Rang bei der Missionierung des syrischen Raumes (247–312).

Ebenfalls spät ist die Hinwendung zum Christentum in der römischen Provinz Arabia mit der Hauptstadt Bostra nachzuweisen. Obwohl ein Bischof dieser Stadt bereits am Konzil von Nizäa teilnimmt, gelingt die Christianisierung des Gebiets von Hauran und Ledjā mit seiner vorwiegend arabischen Bevölkerung nur langsam, so das christliche Inschriften erst im späten 5. bzw. 6. Jh. auftreten (316–376).

Der Wert der Publikation, die eine große Materialfülle geschickt verarbeitet, liegt einmal darin, daß der Leser mit dem breiten Spektrum durchaus noch lebendiger paganer Religiosität in der Spätantike konfrontiert wird. Zum anderen führt der Vf. den Leser durch die Erörterung der Inschriften ein in das tägliche Leben kommunaler Einheiten, die die schwierige Phase des sich nur schrittweise vollziehenden Übergangs zum Christentum durchlaufen. Gerade die konsequente Auswertung der epigraphischen Zeugnisse zeigt eine Entwicklung auf, die Pauschalurteilen über die christliche Mission während dieser Epoche den Boden entzieht.

Außerdem öffnet der Vf. durch die Einbeziehung der östlichen Randgebiete des Imperiums in seine Arbeit den Blick des Lesers für eine wahrhaft multikulturelle Gesellschaft, die auch unter christlichen Vorzeichen ihre Eigenheiten wahren kann.

Leider hat es der Vf. versäumt, seiner Publikation das entsprechende Kartenmaterial beizufügen, so daß einem Nichtorientalisten die Lokalisierung syrischer und arabischer Ortsnamen unnötig erschwert wird.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Siems, Harald: **Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen.** – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1992. CXVI, 915 S. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 35), geb. DM 198,00

Siems untersucht in seiner umfangreichen Münchner Habil.-Schrift die frühmittelalterlichen Rechtsquellen. Es handelt sich also weniger um eine Wirtschaftsgeschichte des Handels und Wuchers im Frühmittelalter, wie dies der Titel nahelegen könnte, sondern in erster Linie um eine Darstellung und inhaltliche Auswertung der unterschiedlichen Rechtsquellen des frühen Mittelalters. Dabei geht es dem Vf. allerdings nicht darum, eine Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen zu schreiben. Zwar fehlt es für das frühe Mittelalter an einem umfassenden Werk, das alle Quellenbereiche berücksichtigt und ungehindert durch die traditionelle Aufteilung in die rechtsgeschichtlichen Teilbereiche der Romanistik, Kanonistik und Germanistik eine Gesamtschau auf die ganze Fülle der verschiedensten Rechtsquellen ermöglicht. S. geht aber zu Recht davon aus, daß einer solchen umfassenden Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen zu viele grundsätzliche Schwierigkeiten entgegenstehen, eine solche Arbeit also gegenwärtig von einem einzelnen kaum zu leisten ist. Der Vf. hat sich daher sein Ziel niedriger gesteckt und nur einen „Überblick über die frühmittelalterlichen Rechtsquellen" angestrebt. Dabei hat er sich auf die exemplarische Untersuchung eines Regelungsbereichs konzentriert, und zwar des Handels in seiner weiten Bedeutung als „gewinnorientierter Güteraustausch". S.' Arbeit stellt also eine auf den Handel konzentrierte exemplarische Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen dar. Dabei profitiert die Arbeit insbesondere davon, daß S. die frühmittelalterlichen Rechtsquellen in ihrer Gesamtheit auf Aussagen zu Handel und Wucher hin abklopft, ohne sich an die die deutsche rechtshistorische Forschung noch immer bestimmende Aufteilung in Germanisten, Romanisten und Kanonisten gebunden zu fühlen.

Herausgekommen ist ein Werk, das schon allein durch seinen Umfang beweist, wie richtig die Entscheidung des Vf. für eine selektive Untersuchung dieses Rechtsquellenbereichs war. Es zeichnet sich durch die beeindruckende Materialfülle, die Souveränität der

Quelleninterpretation und die gründliche Auseinandersetzung mit dem bisherigen Forschungsstand aus. Hervorzuheben ist bereits das Quellen- und Literaturverzeichnis, das allein 105 S. umfaßt. Diese Zusammenstellung der reichhaltigen frühmittelalterlichen Rechtsquellen und der kaum noch überschaubaren Sekundärliteratur kann nicht hoch genug gelobt werden, erleichtert sie doch weitere Forschungen zum Recht in der Zeit vom 6. bis zum 9. Jh. wesentlich.

In den ersten vier Teilen seiner Untersuchung durchkämmt S. die einzelnen Quellengruppen der Leges (11–157), der römischrechtlichen Texte (158–344), der Formulae (345–430) und der Kapitularien (431–499) nacheinander hinsichtlich des Handels im weitesten Sinne.

Dabei überrascht es nicht, daß die Leges barbarorum, die germanischen Stammesrechte, nur spärliche Aussagen zum Handel enthalten. Es finden sich nur einzelne, eher zufällige Äußerungen, die deutlich zeigen, daß die Leges in dem Sinne unvollständig waren, daß sie keine Regelungen zu allen auftretenden Rechtsproblemen enthielten. Sie waren wohl nicht als vollständige Aufzeichnung des damals geltenden Rechts gedacht. Die Frage, warum einzelne Regelungen in den Leges aufgezeichnet wurden, andere aber nicht, kann auch S. nicht beantworten. Er unterstreicht lediglich noch einmal zutreffend, „wie wenig wir hinsichtlich einzelner Stellen und erst recht einer ganzen Lex über die Zielsetzungen wissen, die mit ihrer Aufzeichnung verbunden waren" (157).

Ein gänzlich anderes Bild bieten die frühmittelalterlichen Quellen des römischen Rechts, wobei sich S. auf das römische Recht in den westlichen Gebieten des ausgehenden römischen Reiches beschränkt. Hier finden sich reichhaltige Aussagen zum Bereich des Handels. Dabei hebt S. zu Recht die erstaunliche Vielfalt dieser Aussagen, die Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit der Texte, selbst soweit sie in einem Gesamtwerk nebeneinander stehen, hervor. Angesichts der heterogenen und widersprüchlichen Aussagen läßt sich mit S. kaum von *dem* römischen Recht des frühen Mittelalters sprechen. Ebenso wie die einzelnen Leges der Germanenreiche sind auch die einzelnen frühmittelalterlichen Quellen des römischen Rechts und erst recht ihre inhaltlichen Aussagen jeweils für sich in ihrem sozialen und wirtschaftlichen Umfeld zu würdigen. Verallgemeinerungen im Sinne *des* Kaufs nach *dem* frühmittelalterlichen römischen Recht gegenüber ist angesichts dieser augenfälligen Vielfalt der römischrechtlichen Quellen erhebliche Zurückhaltung geboten.

Im dritten Teil behandelt S. die Formulae, Formularsammlungen, die im Hinblick auf die zukünftige Abfassung von Urkunden und Briefen Muster enthielten und häufig auf aus der Urkundenpraxis stammenden Formularen beruhten. Die Formulare scheinen wenig auf die typischen Bedürfnisse des Handels zugeschnitten, insbesondere für den Abschluß von Handelsgeschäften selbst wenig geeignet. Allerdings können die wenigen Formulare zu Handelsgeschäften nach S. nicht ohne weiteres als Belege für die geübte Praxis dienen. Dabei dürfte insbesondere der Umstand eine Rolle spielen, daß im Geschäftsleben der Kaufleute deren Gewohnheiten und Handelsbräuche eine beachtliche Rolle gespielt haben und ein regelndes Eingreifen mit Hilfe des Rechts weitgehend erübrigten.

Im vierten Teil behandelt S. die Kapitularien, also die Erlasse und Anordnungen vor allem der Karolinger auf allen Gebieten ihrer Regierungs- und Verwaltungstätigkeit. Dabei gelangt er zu dem keineswegs überraschenden Ergebnis, daß der privatrechtliche Bereich nicht der eigentliche Regelungsgegenstand der Kapitularien war. Nicht der Handel selbst, nicht die Handelsgeschäfte wurden rechtlich gestaltet, sondern ausschließlich der rechtliche Rahmen, in dem der Handel stattfand. Hier findet sich ein weites Spektrum administrativer Eingriffe, die das Umfeld des Handels betrafen und seine Möglichkeiten begrenzten. Die rechtliche Gestaltung der Handelsgeschäfte selbst blieb hingegen weitgehend ausgespart.

Insgesamt präsentiert der Vf. in diesen ersten vier Teilen seines Werks eine beeindruckende Materialfülle, die er unter dem Gesichtspunkt des Handels durchgesehen hat. Seine gut begründeten Ergebnisse betreffen allerdings weniger den Handel selbst, als vielmehr die unterschiedlichen Funktionen der einzelnen Bereiche frühmittelalterlicher Rechtsquellen. Überhaupt stellt sich insgesamt das Problem, inwieweit der Schluß aus den von S. untersuchten Rechtsquellen auf die Wirklichkeit des frühmittelalterlichen Handels und seiner rechtlichen Gestaltung möglich ist. Dieses kann man dem Vf. allerdings nicht zum Vorwurf machen, geht es ihm doch in erster Linie um eine exemplarische Geschichte der frühmittelalterlichen Rechtsquellen und nicht um eine allein auf der Grundlage dieser Rechtsquellen auch kaum zu leistende Universalgeschichte des Handels im Frühmittelalter. S. ist sich auch des Umstandes durchaus bewußt, daß er nur bestimmte Quellenbereiche untersucht hat und daß nur mit gewisser Zurückhaltung von den Aussagen der Quellen auf die Realität des Handels in dieser Zeit geschlossen werden kann.

Der dann folgende fünfte Teil der Arbeit (500–848) hebt sich methodisch von den vorangegangenen Teilen deutlich ab. Hier untersucht der Vf. ausführlich das frühmittelalterliche Wucherverbot. Es werden sowohl kirchenrechtliche Texte als auch weltliche Normen herangezogen, also unter dem Gesichtspunkt des Wucherverbotes noch einmal die ganze Breite und Vielfalt frühmittelalterlicher Rechtsquellen untersucht. Hier stellt der Vf. mit beeindruckender Fertigkeit und überwältigendem Quellenaufwand dar, in welch unterschiedlicher Weise die Normgeber des Frühmittelalters mit dem Begriff *usura* arbeiteten.

S. beginnt mit dem vorkarolingischen Kirchenrecht, wobei er insbesondere die frühen Kanonessammlungen auf das *usura*-Verbot hin durchkämmt. Dabei hebt er hervor, daß der *usura*-Begriff eine Tendenz zur Erweiterung in Richtung auf *turpe lucrum*, den Schmutzgewinn, zeigt. Zugleich stellt er die Verbindung der *usura*-Verbote mit der Untersagung weltlicher Geschäfte von Klerikern heraus. Teilweise regelten die Kanones beides zugleich.

Sodann erweitert der Vf. seinen Blick in Richtung der Zinsbestimmungen im weltlichen Recht und in der frühmittelalterlichen Rechtspraxis. Er stellt anschaulich dar, wie das strenge Zinsverbot der Kirchenväter, früherer Konzilien und Papst Leos sowie die intensive Verbreitung der frühen Zinsverbote in den Kanonessammlungen einerseits und die Übernahme römischrechtlicher Zinsregelungen selbst durch Sammlungen für den kirchlichen Gebrauch sowie in die Lex Visigothorum und die im kirchlichen Bereich entstandenen Formularsammlungen andererseits im weltlichen Recht des frühen Mittelalters und in der frühmittelalterlichen Praxis nebeneinander standen. Es überrascht nicht, daß gerade Gregor der Große aus praktischen Gründen das Zinsverbot selbst gegenüber zinsnehmenden Klerikern sehr zurückhaltend handhabte. Im Gegensatz zu diesem eher uneinheitlichen Bild stehen die Bußbücher, die während des Ausbleibens von Konzilien im 8. Jh. immer wieder das strenge Zinsverbot aussprachen. S. konstatiert hier zutreffend eine Verlagerung von den Konzilien in einen anderen Bereich kirchenrechtlicher Aktivität.

Sodann geht der Vf. auf das allgemeinere Problem des Handels der Kleriker ein. Hier wandten sich insbesondere die Kanones in Fragen des Handels allein an die Kleriker, deren Handelstätigkeit ausschließlich behandelt wurde. Die Konzilien sprachen sich zunächst nicht gezielt gegen den Handel, sondern allgemein gegen weltliche Geschäfte der Kleriker aus, die diese von ihren eigentlichen Aufgaben abhielten. Erst später kam es zu einer gezielten Untersagung des Handels, die sich dann auf das Verbot von *turpe lucrum* zuspitzte. Dabei stand das Schmutzgeschäft keineswegs am Anfang und auch nicht im Mittelpunkt der Konzilien, sondern entwickelte sich erst im Zuge der allgemeinen Ablehnung weltlicher Geschäfte für Kleriker. Der Inhalt des *turpe lucrum* wurde jedoch nicht exakt beschrieben. Es handelte sich vielmehr um eine Leerformel, die nach dem Verständnis und Vorverständnis des jeweiligen Rezipienten beliebig inhaltlich angefüllt werden konnte.

Abschließend sieht S. die karolingischen Rechtsquellen bis zur Mitte des 9. Jh.s auf die Begriffe *usura* und *turpe lucrum* sowie die Beurteilung weltlicher Geschäfte der Kleriker hin durch. Insbesondere im Kampf gegen den Wucher hob sich die karolingische Epoche deutlich von den vorangegangenen Zeiten ab. Niemals gab es so zahlreiche Verbote gegen *usura* und *turpe lucrum*. Nun wurde das ursprünglich nur für Kleriker geltende Zinsverbot auch allgemein an die Allgemeinheit gerichtet. Dies war bis dahin allein in den Bußbüchern der Fall gewesen. Insbesondere die Kapitularien und Konzilien erscheinen nun in dieser Hinsicht dynamisch. In diesen Quellengattungen fand die karolingische Reform ihre eigentliche rechtliche Ausgestaltung. Bis etwa 806 ging die Initiative von den Kapitularien aus, seit den Reformsynoden des Jahres 813 dagegen von den Konzilien. Auffällig ist dabei, daß die weltliche Normsetzung in den Kapitularien und die kirchliche auf den Konzilien sich nunmehr ergänzten und ineinandergriffen. Gerade das Ineinandergreifen weltlicher und kirchlicher Normengebung war für die karolingische Zeit typisch. Weltliche und kirchliche Macht gingen nun gemeinsam und gleichgerichtet gegen *usura* und *turpe lucrum* vor. Diese im grundsätzlichen einheitliche Linie läßt sich aber nur für den dynamischen Teil der Rechtsquellen, die Kapitularien und Konzilsbeschlüsse, feststellen. Nur sie waren in der Frage des Zinswuchers eindeutiger und bestimmter als vorangegangene Zeiten. Demgegenüber waren die eher statischen Quellenbereiche des römischen Rechts, der Leges und der Formulae deutlich zurückhaltender. Sie ließen, soweit sie sich überhaupt mit dieser Frage beschäftigten, selbstverständlich Zinsen zu. Auch für diese Zeit ist also eine gewisse Uneinheitlichkeit der Regelungen und Wertungen zu konstatieren. Auch fällt auf, daß die Bedeutung der Begriffe *usura* und *turpe lucrum* genauso schwankten wie die Beurteilung des Handels im allgemeinen.

Insgesamt liefert S. mit seinem Werk ein vielfältiges und plastisches Bild der frühmittelalterlichen Rechtsquellen. Dieses wird durch den Eindruck der Vielfalt, und zwar in jeder Hinsicht, bestimmt. Überraschend ist einerseits der Reichtum der Erscheinungsformen, verbunden mit einer ungeheuren Fülle des Materials, die bei Zugrundelegung moderner Hand- und Lehrbücher kaum erwartet werden konnte. Die Breite des Spektrums wie auch das Ineinandergreifen ursprünglich unterschiedlicher Rechtsmassen überrascht. Es ist das Verdienst des Vf., durch Überwindung der in der deutschen rechtshistorischen Forschung verfestigten sektoralen Betrachtungsweise nach deutsch-, römisch- und kirchenrechtlichen Quellen den Blick auf das Frühmittelalter wesentlich erweitert zu haben. Auffällig ist weiter, daß das von S. herangezogene reichhal-

tige Material kaum übergreifenden Zielsetzungen folgt. Gegensätze und Widersprüche, sogar innerhalb der einzelnen Texte prägen das Bild.

Eine gewisse Schwäche dieses Werks liegt dagegen in der Vernachlässigung religiös-kultureller Zusammenhänge, deren Untersuchung gerade im Zusammenhang mit dem *usura*-Verbot nahegelegen hätte. So wird der *usura*-Begriff von S. mit dem heutigen Wucherbegriff des § 138 Abs. 2 BGB gleichgesetzt und damit von vornherein auf eine rechtliche Kategorie verengt. Gerade die kirchenrechtliche Beschäftigung mit dem Zinsverbot dürfte aber entgegen S. weniger aus dem Zusammenhang mit dem Handel als vielmehr aus dem Bemühen um eine Christianisierung des Rechts und der Suche nach dem Seelenheil zu erklären sein. Auf diese Fragen geht S. nicht ein. Demgegenüber kann man dem Vf. nicht vorwerfen, daß er eine eventuelle frühmittelalterliche Diskussion der Theologen zu diesem Thema nicht berücksichtigt habe (vgl. in diesem Sinne aber die Rezension von Bettina Emmerrich, in: Rechtshistorisches Journal 13, 1994, 107.113). S. hat sich aus guten Gründen auf die Behandlung des Handels und Wuchers in den frühmittelalterlichen Rechtsquellen beschränkt und die theologische Diskussion, deren Erforschung spannend, aber für einen Rechtshistoriker kaum zu leisten ist, bewußt ausgeblendet. Zu kritisieren ist allein, daß die Verknüpfung religiöser und kommerzieller Zielsetzungen, die dem damaligen Verständnis sicher näher lag als unserem modernen, bei S. zu kurz kommt. Hier hat das Werk Schwächen, die aber auf der anderen Seite durch seine überzeugende Quellenbehandlung, die klare Gliederung und den Reichtum an Ideen und neuen Gesichtspunkten bei weitem wettgemacht werden. Es handelt sich um eine gekonnte Darstellung der frühmittelalterlichen Rechtsquellen, die manche Akzente deutlich anders setzt, als man es bislang gewohnt ist. In der Behandlung rechtsgeschichtlicher Quellen erreicht dieses Werk ein beispielgebendes Niveau. Insgesamt hat man es mit einer großartigen Leistung aus dem Bereich der Rechtsquellengeschichte des frühen Mittelalters zu tun.

Potsdam Jörn Eckert

Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V: De Corpore Cristi (editionis volumen VI), ed. by Jana Nechutová ad fidem codicum iterum retractavit Helena Krmíčková in anniversariis Magistri defuncti (30. XI. 1393). – München: R. Oldenbourg Verlag 1994. XLIV, 290 S. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 69), geb. DM 128,00

Mit dem Erscheinen des 5. Buches konnte nun endlich nach 85 Jahren die Arbeit der ersten Hg. von Matthias' v. Janov Werk zum Abschluß gebracht werden: Liber I–III (= Bd 1–4) von V. Kybal, Innsbruck 1908–1913; Liber IV (= Bd 5) von V. Kybal u. O. Odložilík, Prag 1926. Mit dem 5. und letzten Buch der Reformschrift des Prager Theologen und Pariser Magisters artium liegt ein für die Geistesgeschichte der böhmischen Reform (vor der revolutionären Reform des Jan Hus) wichtiges Werk in (kritischer) Edition vor. Auch das 5. Buch widmet sich mit Schwerpunkt der Praxis des Kommunionempfanges der Laien in der Kirche ebenso wie das 4. Buch und im 3. Buch tract. 3 (ed. Bd 2. 68–134). Diese Themenfolge, die das ganze Werk des Matthias beherrscht, ist durch die Zeitgeschichte bedingt.

Matthias v. Janov († 1393), Landsmann und Schüler des Adalbert Rankonis de Ericinio, in der Reformarbeit Nachfolger des Johannes Milič v. Kremsier, begann seine Studien in Prag, gehörte von 1373–1381 der Pariser Artistenfakultät an und kehrte (nach einem Romaufenthalt) 1381 zum Theologiestudium nach Prag zurück. Seine Lehrer in Prag waren die berühmten Theologen Adalbert Rankonis, Matthaeus v. Krakau und Johannes Milič. Er macht uns aber auch mit dem Theologen Johannes Horleaan (v. Polen?), dem Kanonisten Franciscus de Vratislavia und Nikolaus Wendlar bekannt, die wir anderweitig nicht kennen (vgl. Liber III tr.3, ed. II, 92–96; Liber V dist.2, c.13, ed. VI, 43). Deren aller Meinung über den Kommunionempfang hat er bereits im 3. Buch seines Werkes eingeholt. Während seiner Prager Studienzeit war er 12 Jahre Pönitentiar des Prager Erzbischofs Johannes Jenstein am Veitsdom. Täglich predigte er, hörte die Beichte und ermahnte zum häufigen Empfang der hl. Kommunion (Liber V prol. c.7, ed. VI, 29). Letzteres entsprach aber nicht der Praxis der Prager Kirche. Auf der Herbstsynode 1388 bestimmte der Erzbischof mit seinen Ratgebern und Synodalen, daß die Laien nicht öfters als einmal im Monat die Eucharistie empfangen sollten. 1389 mußte Matthias v. Janov seine These von der häufigen Kommunion widerrufen; gleichzeitig wurde er wegen seiner ausfälligen Kritik an der Bilderanbetung gemaßregelt. Aber bereits im Juni 1391 gab der Erzbischof dem Drängen und Aufbegehren der Laien nach und gestattete auf der Synode, „daß die wahrhaft Bußfertigen, sofern sie gut gebeichtet und bereut hätten und würdig wären, kommunizieren könnten, so oft sie danach verlangten". 1393 schrieb Matthias v. Janov auf Drängen eines Freundes noch einmal „*De corpore Cristi*" über den häufigen, täglichen Empfang der Kommunion und vollendete seine Reformschrift.

Das 5. Buch der vorliegenden Edition ist in 3 Handschriften vollständig und in 2 anderen teil- oder auszugsweise überliefert. Als Leit- und Führungshandschrift wählten die gelehrten Editorinnen den Codex der Bibliothek des Metropolitankapitels zu Olmütz CO 211 (heute: Troppau, Landesarchiv Zweigstelle Olmütz), der erst 1913 entdeckt wurde und erstmals bei der Edition des 4. Buches verwendet werden konnte. Diese Hs. bietet den vollständigen und endgültigen Text des gesamten Werkes. Ergänzungen des 5. Buches, welche die Olmützer Hs. allein bezeugt (vgl. 95, 2527 – 111, 3138), deuten darauf hin, daß der Vf. auch dieses Buch wie das ganze Werk abschließend überarbeitet hat. An der erwähnten Stelle trägt er eine Rechtfertigung seiner kritischen Ausführungen über die Bilder- und Reliquienverehrung nach. Möglicherweise sind also zwei Rezensionen zu unterscheiden.

Während der Variantenapparat ausführlich, übersichtlich und vollständig ist, ist der Anmerkungsapparat mitunter sehr dürftig. Abgesehen davon, daß sämtliche Vätersentenzen nur nach der Patrologia latina (von P. Migne) verifiziert werden, – die neueren kritischen Ausgaben des CCh oder des CSEL standen offensichtlich nicht zur Verfügung! – werden für die Schriftglossen des Nikolaus de Gorran und des Nikolaus de Lyra keine Textausgaben notiert. Die Zitate aus der Summa Aurea des Wilhelm v. Auxerre werden nicht verifiziert. Zu Dist.12 c.16, ed. VI, 273,7871–274,7887 vgl. Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea III tr.16 c.7 q.5 a.1, ed. Spic. Bonav. 18A 342,43–343,53 (in Z. 7877 fehlt im Vergleich zum authent. Text ein ‚non'). Praepositinus, Summa theologiae III, Cod.lat.95, Bibl. com. in Todi, fol.116ra–b: „Utrum aliquis sciat se habere caritatem." Dieser Mangel entspringt aber ganz offensichtlich einer Notlage und darf darum nicht zum Vorwurf gemacht werden; er könnte (bei einer Neuauflage) durch einen Anhang behoben werden. Dann müßten auch die Querverweise zu den vorgängigen Büchern des Werkes deutlicher ausgeführt werden (z. B. Dist.2, c.13, ed. 43).

Die 5 Bücher „der Regeln, d. h. der ‚regulativen Doktrin' der Heiligen Schrift" ist eine theologische Reformschrift des endenden 14. Jh.s, die alle Aufmerksamkeit der Theologen und der Historiker verdient.

1.) Sie betrifft allererst die religiös-kirchliche Praxis des täglichen Kommunionempfangs, die im 13. u. 14. Jh. von den Spiritualen (David v. Augsburg OM, Meister Eckhart OP) angemahnt wurde, aber nicht einmal in den Orden Eingang fand. Selbst bei den Kartäusern wagten die einfachen Mönche nur einmal im Monat zu kommunizieren (Dist.10, c.1, ed. 193). Es sind die „simplices", die „plebes", die „begardhi", welche seit der Mitte des 14 Jh.s in der böhmischen Kirche diese Reform tragen (vgl. J. Kadlec, Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. BGPhThMA NF 4, 1971, 25–27; 199–230).

2.) Die tägliche hl. Kommunion, und zwar unter beiden Gestalten war ein Privileg des Klerus, der Priester, das allerdings nicht von diesen allen geschätzt und wahrgenommen wurde. Mit der Forderung nach der täglichen Kommunion für alle Gläubigen wurde zugleich ein „sozialer" Unterschied abgebaut. Die zusätzliche Forderung der Kelchkommunion, die Matthias v. Janov nicht ausdrücklich stellte, liegt in der Konsequenz seines Denkens. Er spricht auch immer vom Empfang des Leibes und Blutes Christi!

3.) In Dist.6, ed. 81–111 polemisiert er scharf gegen eine überzogene Verehrung, „Anbetung" der Bilder und Statuen an bestimmten Orten und Kirchen (c.l, ed.81). Er erhebt den Vorwurf des Aberglaubens, des dämonischen Zaubers und der täuflischen Täuschung. Auch sollten nach seiner Meinung bestimmte Reliquien, die Glauben und Gläubigkeit zur Gefahr werden, entfernt werden. In diesem Zusammenhang spricht er von einem Christusbild, das kaum 30 Jahre alt ist, und dem „virtus" und „numen" zuerkannt werden (ebd. c.4, ed. 104).

Im Kontext dieser Polemik kam es zu einer Auseinandersetzung über Thomas v. Aquin, der in seiner Christologie (S.th. III q.25 a.3–4) die „adoratio Crucis", wie sie in der Karfreitagsliturgie gefeiert wird, theologisch begründete. Thomas lehrte keineswegs eine „Anbetung der Bilder", wie Matthias v. Janov behauptet (ebd. c.4, ed. 103–106) und unterscheidet kritisch Anbetung und Verehrung. Auf der Synode 1389 wurde Matthias v. Janov wegen seiner „Bilderstürmerei" gemaßregelt. Die (apologetische) Erwiderung des Matthias im Nachtrag zu Dist. 6 ist ein wenig hilflos. Was Thomas in der Schule disputiert habe, könne man nicht ohne weiteres in der Predigt verkünden, meint Matthias. Und nicht alles, was Thomas gelehrt hat, schreibt er weiter, fand in der „Parysiensis sancta universitas" Zustimmung (ebd. c.4, ed. 106).

4.) Das Schriftprinzip, das Matthias im Titel des Werkes und auch in den Einzelausführungen geltend machte, von dem er

nicht nach links und rechts abzuweichen bereit war (Dist.l, ed.18), bleibt in seinem Denken eingebunden in die Lehre der Väter und der Kirche, deren Urteil und Korrektur er sich unterwirft. Dieses Prinzip ist aber letztlich kein Satz und keine Satzfolge, sondern eine Person, Jesus Christus selbst (Lib. III tr.1, prooem. c.1, ed. Bd 2, 2), dem er folgsam und gehorsam sein muß, auch wenn er fürchten muß, in Banden und Ketten zu den „ypocriti" (den „Falschspielern") gezählt zu werden (Lib V prol. c.7, ed. 19). Matthias v. Janov wurde nicht Magister der Theologie in Prag. Er predigte und schrieb für die Laien. Er schrieb für die Gemeindepfarrer, aber er meinte die Gemeinde, die Laien. Vf. und Werk sind Marksteine in der Geschichte der Reformation der Kirche.

Den Editorinnen und dem selbstlosen Einsatz des Präsidenten des „Collegium Carolinum", Herrn Prof. Dr. F. Seibt, der die deutsch-böhmische Geschichte zu seiner Lebensarbeit gemacht hat, gebührt dankbare Hochachtung.

Bochum Ludwig Hödl

Zschoch, Hellmut: **Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität.** Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 390 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 88), Ln DM 160,00

Der Inhalt dieser an der Münchener Ev.-Theol. Fak. als Habil.schrift verfaßten Studie wird durch den Untertitel: „Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530" angegeben. Der Haupttitel charakterisiert das Grundproblem der damaligen Reformationstheologen, die von der röm.-kath. Kirche (Papstkirche, alten Kirche) kamen, sich von dieser sukzessiv lösten, um sich der Reformation bzw. der Reformationstheologie zu verschreiben; Urbanus Rhegius war einer von diesen.

Auf das Leben und Wirken Urbanus Rhegius' von seiner Geburt in Langenargen am Bodensee im Mai 1489 bis zu seiner Bestellung als Dompredigter von Augsburg im Juli 1520 geht Z. nur kursorisch ein und verweist (7) auf meine Studie (Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation, Münster 1980).

Z. widmet sein erstes Kap. der *„Grundlegung des Reformatorischen"* bei Rhegius und begrenzt sie mit den Jahren 1520–1523, im zweiten wird für die Zeit von 1524–1527 die *„evangelische Orientierung in sozialen und theologischen Konflikten"* behandelt, dem folgt *„die Auseinandersetzung mit der Täuferbewegung 1527/28"*. Das vierte Kap. ist für die Jahre 1528 bis 1530 mit *„Sicherung der reformatorischen Grundeinsicht"* überschrieben.

Im Anhang ist die Predigt von Rhegius aus dem Jahr 1529 abgedruckt: *„... warum Christus den Glauben ein Werk Gottes genannt habe, was der rechte christliche Glaube sei, und warum man sage, allein der Glaube mache fromm."*

Z. hatte gut gewählt, dieser Traktat faßt Rhegius' reformatorische Grundeinsicht gegen Ende der 20er Jahre ebensogut zusammen wie er sie darstellt.

Überhaupt kann festgehalten werden, daß Z. anhand meiner Bibliographie Schrift für Schrift dieses bis in den Süden der Steiermark gern gelesenen Reformators sorgfältig durchgearbeitet und dargelegt hat. Vorliegender Studie gelang hiermit eine faszinierende Darlegung reformatorischer Theologiegeschichte in ihrer schöpferischsten Phase der Neuzeit. Sie ist primär eine Rezeptionsgeschichte lutherischer Theologie und weniger eine Auseinandersetzung mit den divergierenden theologischen Strömungen des Untersuchungsdezenniums. Anders ausgedrückt geht es dem Vf. weniger darum, das theologische Beziehungsgeflecht, das jenes Dezennium gewoben hat, anhand von Urbanus Rhegius darzulegen als vielmehr seinen lutherischen Faden aufzuzeigen. Wer wissen möchte, was Reformationstheologie, speziell lutherischer Ausformung, in ihrer Entstehung, ihrem Angenommenwerden und ihrem Gehalt nach ist, findet hier die Auskunft wie kaum sonst.

Die konfessionelle Identität am tief ringenden und verunsicherten Urbanus Rhegius festzumachen, wie Z. es mit seiner Titelkombination vornimmt, erscheint nicht überzeugend gelungen.

Die Verkündigung der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine" auf der Domkanzel zu Augsburg mit praktisch zeitgleicher Verfassung des Siegesliedes auf Luthers Verbrennung eben dieser Bulle zeigt mehr Bruchlinien als konfessionelle Identität. Dies um so mehr, wenn die Publikation des Rhegius als „durch kirchlichen Gehorsam" erzwungen markiert wird, die erst seine Entscheidung für Luther ausgelöst habe (13). Diese Entscheidung muß der Verkündigung doch wohl vorangegangen sein, andernfalls müßte sie nicht erst kirchlich erzwungen werden.

Daß Rhegius im Spätsommer 1522 die gut dotierte Heiltumkaplanei von Hall in Tirol übernimmt und sich eidlich zur Einhaltung der damit verbundenen Obliegenheiten zur Reliquienverehrung und Ablaßgewinnung etc. verpflichtet, ist noch schwieriger als konfessionelle Identität glaubhaft zu machen, zumal Rhegius Wochen davor „sich selbst ohne Einschränkung als Anhänger Luthers bekannt hat" (46). Hier liegt mehr eine Bruchlinie als bloße „theologische Inkonsequenz" vor, die man nicht zu hoch veranschlagen dürfe (47).

Wenn „Rhegius Luther nicht nur ausgiebig zitiert, sondern sich seine theologischen Hauptgedanken mit sicherem Verständnis zu eigen gemacht hat" und „Rhegius als ein ganz von Luther geprägter Theologe in den innerreformatorischen Abendmahlsstreit gegangen ist" (167), dann harren auf nachfolgende Feststellungen: „Auf der Vorstellung von der leiblichen Präsenz Christi liegt bei Rhegius kein Ton; ... Eine gewisse Disposition zur Aufgabe des Gedankens der ‚Realpräsenz' läßt sich bei Rhegius kaum leugnen" (180) zwei Antwort heischende Fragen: 1. Gehört Luthers Eintreten für die *leibliche* Präsenz Christi nicht zu seinen theologischen Hauptgedanken; hat Luther die leibliche Präsenz nicht mindestens so leidenschaftlich verteidigt, wie er die Lehre von der Transsubstantiation verworfen hat? 2. Läßt sich hier die These von Rhegius' konfessioneller Identität ohne Einschränkungen und Abstriche halten?

Daß Rhegius „als Theologe weitgehend unbeachtet geblieben ist", ausgenommen seine Position in der Abendmahlsfrage (166), ist doch wohl eine irritable Feststellung.

Der These: „Melanchthons Verhandlungen um eine Konkordie mit den Altgläubigen und Rhegius' Identifikation mit ihm ... können am besten mit Verhandlungen um die Restauration der episkopalen Jurisdiktion und deren Bedingungen umschrieben werden", die um Laienkelch, Meßfeier, Zölibat kreisten, sei unter den Prätext „Ringen um die Ökumene mit den Altgläubigen" zu stellen (Liebmann, Urbanus Rhegius, S. 265), widerspricht Z. geradezu leidenschaftlich (350f). Darum sei „es bei der von Melanchthon vertretenen Minimalforderung, der sich nach einem späteren Zeugnis auch Rhegius anschloß" aber gerade *nicht* gegangen, meint Z. (ebd.). Doch gerade darum ist es aber gegangen, Philipp Melanchthon und Urbanus Rhegius haben diese Art von Konkordie mit den Altgläubigen angestrebt. Rhegius hat dies in einem Brief über jene berühmten Verhandlungen in Augsburg im Sommer 1530 der Nachwelt mitgeteilt, quasi sich entschuldigend, daß er vor acht Jahren diese Position vertreten hat. Als Begründung für diese seine damalige Haltung führt er an, daß damals die Altgläubigen (Papistae) um vieles versöhnlicher gewesen seien als jetzt acht Jahre später.

Urbanus Rhegius wörtlich: „In comitiis Augustanis, anno Domini 1530 cum de partium concordia ageretur, Dominus Philippus & ego ad hunc modum arbitrabamur sarciri posse concordiam aliquo modo tolerabilem, Si pontificij nobis concederent genus doctrinae in Propheticis & Apostolicis scriptis traditum, à qua recedere est negare Christum atque agnitam ueritatem, Et in externis, coniugium Sacerdotum & Monachorum, Missam more nostro, & usum utriusque Speciei in coena Dominica, iuxta Christi filij Dei institutionem & primitiuae Ecclesiae praxin. De aliis mediis obseruationibus non erat futura inter nos magna contentio. Hac Episcopi potuissent recuperare obedientiam, pro qua tam strenue decertant. Hanc obedientiam putabamus profuturam ad compescendas Sectas Sacramentariorum & Catabaptistarum. Sed de Missa fuerat dubitatio, quae est basis totius papatus. Sperabamus tamen aliquam rationem iniri potuisse, quam aduersarij pacis studio tolerarent. Nam quod ad externas ceremonias attinet, non multum dissimiles sunt inter nos. In numero uero ex intentione dissimilitudo ingens est. Eratque tunc quaedam concordiae spes: Si pontificij permitterent nobis nostrum numerum Missarum, nos non eramus impedituri ipsorum numerum, idque libentius, quod satis constat, ceremonias nunquam per omnia similes fuisse in Catholica Ecclesia, ut satis liquet ex Eusebiana & Ecclesiastica historia. Haec de concordia restituenda erat nostra meditatio ante annos octo Augustae, quando Papistae aliquanto placabiliores erant, quam nunc sunt."

Was hatte Melanchthon dem päpstlichen Legaten am 4. Juli 1530 geschrieben (CR 2, 170)? Daß die „concordia facile possit constitui", wenn Rom nur „paucis in rebus" die Augen zudrückt, dann „et nos bona fide obedientiam reddamus". Sofern, läßt er den Legaten wissen, die römische Kirche bereit ist, ihre gewohnte Milde walten zu lassen, und die vorgenommenen Änderungen akzeptiert oder die bestehenden Vorschriften lockert: „Parati sumus obedire Ecclesiae Romanae, ...". Dezidiert stellt Melanchthon fest: „Romani Pontificis auctoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus, modo nos non abiiciat Romanus Pontifex." Was die Glaubenslehre betrifft, konstatiert er: „Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana", ja, seine reformatorische Richtung erleide in Deutschland wegen keiner anderen Sache mehr Haß, als deshalb, weil sie „Ecclesiae Romanae dogmata summa constantia" verteidigt. In den Riten bestehe zwar ein gewisser geringer Unterschied, der einer Einigung (gemeint zwischen seiner und der römischen Partei) entgegenzustehen scheine, aber selbst die Canones gäben zu erkennen, daß die Einheit („concordia") der Kirche in der Verschiedenheit der Riten dieser Art beibehalten werden könne.

Es sei nicht bestritten, daß Melanchthons und Rhegius' Annahme bzw. Verhandlungsposition, die sie als Konkordie mit den Altgläubigen verstanden („de partium concordia"), trügerisch war (Z., 351), daß diese aber von beiden vertreten wurde, kann ebensowenig bestritten werden. Wieweit diese Konkordienverhandlungen des Melanchthon-Rhegius-Flügels im Kreis der Reformationstheologen in Augsburg mehr als bloßes Streben nach einem „modus vivendi" mit Rom (Z., 351) waren, hängt davon ab, was man unter „concordia" bzw. unter „modus vivendi" versteht. Die Jurisdiktion der (röm.-kath.) Bischöfe über die Reformationstheologen und reformatorischen Kirchentümer als bloßen „modus vivendi" zu werten, dieser Ansicht wird man schwer zustimmen können, denn diese Jurisdiktion wäre Ökumene in einem Maße, die heute jedenfalls nicht einmal denkbar erscheint. Ob Melanchthon und Rhegius den Vertretern der Altgläubigen (röm.-kath. Kirche) mehr angeboten haben, als sie legitim bieten konnten, steht auf einem anderen Blatt; flexibel waren beide, Anhänger und Vertreter des Evangeliumsverständnisses lutherischer Provenienz waren auch beide.

Ohne beckmessern zu wollen, muß doch annotiert werden, daß Z.s wirklich akribische Studie auch nicht frei von Quisquilien ist. Z. B. erschien Rhegius' „Nova Doctrina" nicht erst im Folgejahr ihrer Erstauflage 1526 in deutscher Übersetzung, sondern noch im selben Jahr (150f). Wenn Wilhelm Bau als Hg. für die FS von Ferdinand Maaß fungiert, in der ich meine Abhandlung über den himmlischen Ablaßbrief Rhegius' erscheinen ließ, wird ein Druckfehler prolongiert und nicht auf *Baum* korrigiert.

Trotz allem: Z. hat mit einer informativen, faszinierenden und fundierten, wenngleich nicht uneingeschränkt überzeugenden Studie die Reformationsgeschichtsschreibung bereichert.

Graz Maximilian Liebmann

Zillenbiller, Anette: **Die Einheit der katholischen Kirche.** Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften. – Mainz: Philipp von Zabern 1993. X, 182 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 151), Ln DM 58,00

Der Reformator Johannes Calvin († 1564) verfügte über eine breite Kenntnis der altkirchlichen Literatur. In der vorliegenden Würzburger Diss. (Alexandre Ganoczy, Irena Backus) wird gezeigt, welche Bedeutung Calvin dem Kirchenvater Cyprian († 258) beimaß, und zwar in seiner Ekklesiologie. Dabei dient die Einheit der Kirche als Leitlinie der Arbeit.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile.

Im ersten Teil werden Person, Zeit, Schrifttum, Theologie (Buße, Taufe, Kirche) und Wirkungsgeschichte (bis ins 16. Jh.) des Bischofs von Karthago behandelt.

Im zweiten und umfangreichsten Teil wird untersucht, wie Calvin die Schriften Cyprians in seiner Theologie der Kirche rezipierte. Zunächst wird verdeutlicht, wie sein Aufenthalt in Straßburg (1538–1541) und damit seine Bekanntschaft mit Martin Bucer († 1551) und seine Teilnahme an den Religionsgesprächen in Frankfurt, Hagenau, Worms und Regensburg Calvin prägten. Sodann werden aus der Zeit von 1543 (dritte lateinische Ausgabe der Institutio) bis 1550 sowie aus den Jahren 1535 bzw. 1536 und 1555 Werke Calvins vorgestellt, die erkennen lassen, wie der Reformator seine ekklesiologischen Vorstellungen entwickelte und dabei Gedanken Cyprians aufnahm. Danach werden Calvins Quellen der Cypriantexte genannt: die Gesamtausgabe der Werke Cyprians durch Erasmus 1520, das Decretum Gratiani und (sehr wahrscheinlich) auch das Florilegium Patristicum Bucers. Daß Calvin sich ein eigenes Florilegium Patristicum anlegte, wird nicht für unmöglich gehalten. Schließlich werden die Rolle der Cypriantexte und der Einfluß cyprianischen Denkens auf den Kirchenbegriff (Amt, Bischof-Pastor, Papst) Calvins dargestellt. Der Reformator interpretierte und akzentuierte die Texte Cyprians gemäß seinen eigenen ekklesiologischen Auffassungen und seinen kontroverstheologischen Intentionen.

Im dritten, ökumenisch ausgerichteten Teil steht die Einheit der Kirche im Mittelpunkt: bei Cyprian, bei Calvin und in der Kirchenkonstitution (die S. 154 einmal unrichtig als „Dekret" gekennzeichnet wird) des II. Vatikanischen Konzils. Vf.in vermerkt zu Recht, daß es gut wäre, die Verwendung der Wörter *communio, communicatio* und *societas* in der Kirchenlehre Calvins genau zu untersuchen (vgl. S. 153, Anm. 69).

Im Anhang des Werkes findet man eine Synopse der Briefe Cyprians nach Erasmus und CSEL, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Literaturverzeichnis und einen Index.

Mit ihrer Abhandlung, die sich durch Klarheit, Sorgfalt und Scharfsinn auszeichnet, hat Vf.in ein zweifaches Verdienst erworben. Einmal hat sie einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Väterkenntnis Calvins geleistet. Vielleicht werden dadurch weitere derartige Forschungsarbeiten angeregt, z. B. die Darstellung der Bedeutung des Irenäus von Lyon in der Theologie des Genfer Reformators. Sodann hat Vf.in den interkonfessionellen wissenschaftlichen Dialog über die Einheit der Kirche gefördert.

Zu den Ausführungen über Cyprian hätte man noch folgende Veröffentlichungen notieren können: Karl Delahaye, Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles (Unam sanctam 46), Paris 1964; Hermann Josef Vogt, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte einer Sonderkirche, Bonn 1968. Zu Calvins Kritik am Amt des Papstes sei hingewiesen auf den Aufsatz des Rez.: Das altkirchliche Papsttum in der Sicht Calvins, in: Catholica 43 (1989), 31–53.

Trier Heribert Schützeichel

Chadwick, Owen: **The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century.** – Cambridge: Cambridge University Press 1991 (first published 1975). 286 S. (Canto. Cambridge Paperbacks: History), kart. £ 6,95 / $ 10.95

Seit längerem wird über den grassierenden Rückgang von Kirchenmitgliederzahlen, die kontinuierliche Abnahme der Kirchenbindung, den kirchliche Amtsträger und Geistliche alarmierenden Rückgang des Gottesdienstbesuchs, das Verdunsten des christlichen Glaubens wie über den zunehmenden, signifikanten Funktions- und Bedeutungsverlust der Religion sowohl im privaten als auch im gesellschaftlichen Bereich diskutiert. Je nach Standort bewerten die einen diesen Vorgang als verwerflichen Abfall, die anderen hingegen begrüßen ihn als längst überfällige Emanzipation. Wird nach den Gründen, Faktoren und Motiven gefragt, die den tiefgreifenden Wandel der Sozialgestalt der Kirchen, die Auflösung der konfessionellen Sonderwelten, die Krise der religiösen und kirchlichen Sozialisierung, kurz den Verfall von Religion und Kirchlichkeit einsichtig machen, so werden u. a. Transzendenzverlust, Individualismus, Subjektivismus, Indifferentismus, Materialismus, Hedonismus, Konsumismus dafür namhaft gemacht. Diese Sachverhalte subsumiert man dann unter dem Terminus Säkularisierung, der im 20. Jh. zu einem kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff avancierte, anhand dessen Kontinuität und Diskontinuität von Christentum und Neuzeit reflektiert werden. Ihn verwenden vor allem Theologen, Soziologen und Politologen, um die neuzeitlichen Autonomieprozesse als Abkehr von der von Gott gesetzten Ordnung und die dominante Diesseitskultur zu charakterisieren.

Vorliegende Studie widmet sich der erwähnten Thematik. In einer weitausholenden Einführung (1–18), worin Ch. sich zunächst mit der Ambiguität des Begriffs Säkularisierung auseinandersetzt (2f; 17f), methodologische Überlegungen anstellt und die Relevanz der Religion innerhalb der Gesellschaft hervorhebt (5), rekapituliert er des weiteren die Ursachen, Ideen und Einflüsse, die die Krise des Gottesglaubens wie überhaupt die Krise der Religion in der westlichen Welt ausgelöst haben. Die wichtigsten Stichworte in diesem Zusammenhang lauten: Verweltlichung, Emanzipation und Entzauberung der Welt. Die mit ihnen in Konnotation stehenden Inhalte finden sich bereits in Renaissance und Humanismus. Diese Prozesse gingen einher mit Verselbständigung bestimmter gesellschaftlicher Lebensbereiche und Ausdifferenzierungen, etwa aus der Theologie, beispielsweise Philosophie, Naturwissenschaften, Ökonomie, Politik, Recht, Erziehung und Kultur. Weltbejahung widerspricht keineswegs dem christlichen Glauben, sie findet ihre Legitimation im biblischen „Kulturauftrag" (Gen 1, 28). An einzelnen Personen weist Ch. nach, wie deren Ansichten und Theorien insbesondere seit dem 18. Jh., dem Zeitalter der Aufklärung, den Entwicklungsgang der westlichen Industrienationen beeinflußt haben. Mehr und mehr setzte sich eine wenig christentumsfreundliche, rationalistisch-humanistische Weltanschauung durch, derzufolge die Geschichte der Menschen in stetem Aufstieg begriffen sei. Aufgrund eines fast naiv anmutenden Optimismus zeigte man sich überzeugt, daß dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt der moralische entspreche.

Für nicht wenige Wissenschaftler, hauptsächlich für viele Soziologen, angefangen von Auguste Comte („Dreistadiengesetz") bis zu Max Weber („Kapitalismusthese") im gegenwärtigen Jh. (5–7), galt als ausgemacht, daß Religion durch die Dominanz des Rationalisierungs- und Entzauberungsprozesses beseitigt werde. Im Anschluß an Karl Marx (11; 13), für den Religion „Opium des Volkes" ist, bewerten andere die Religion als Entfremdung des Menschen von sich selbst, weshalb alles Religiöse intellektuell und politisch zu bekämpfen sei. Mit der Französischen Revolution brach sich zum ersten Mal in Europas Geschichte eine aggressiv-antikirchliche, ja antireligiöse Weltanschauung Bahn. Blieb, wie Ch. unterstreicht, die Kirchen- und Religionskritik während der Aufklärungsepoche auf einen kleinen Kreis von Intellektuellen beschränkt, so wurde sie seitdem zunehmend zu einem Massenphänomen (9). Gleichwohl

bleibt angesichts des Scheiterns dezidiert atheistischer sozialistischer Regime zu konstatieren, daß vom Verschwinden des Religiösen keineswegs gesprochen werden kann. Auch in den kapitalistischen Ländern läßt sich infolge von Individualisierung und Pluralisierung eine Transformation der Religion ausmachen. Man denke etwa an die New Age-Bewegung, an den Boom, den Esoterik, Gnosis, Okkultismus, theosophische Mystik und Astrologie als Lebens- und Weltdeutung, als Orientierungs- und Lebenshilfen zu verzeichnen haben.

Besagten geistes-, gesellschafts-, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Transformationsprozeß untersucht Ch. exemplarisch in den nach seiner Meinung für das Ausbilden der spezifischen Begriffsbedeutung von Säkularisierung – ein stark emotional besetztes Wort, dessen Entstehen der Vf. im Umfeld des „Antiklerikalismus" situiert (264) – charakteristischen Ländern Frankreich, Deutschland und England. Dabei beschränkt er sich auf den Zeitraum von der Mitte des 19. Jh.s an bis 1914, innerhalb dessen dies erfolgt sei.

Die Darstellung gliedert sich in zwei Blöcke. Der erste Block behandelt die soziale Problematik (21–139). Hier finden sich grundlegende Ausführungen zum Liberalismus, eine breite Würdigung von K. Marxens Werk, Hinweise zu Einstellungen der Arbeiter und zum Aufkommen des typischen Antiklerikalismus. Im zweiten Block wird die intellektuelle Problematik erörtert (143–266).

Folgende Sachverhalte kommen zur Sprache: Voltaires Einfluß im 19. Jh., das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, von Geschichte und Weltlichkeit, die sittliche Natur des Menschen und der tiefere Sinn der göttlichen Vorsehung, wobei ausdrücklich Bezug auf das Buch der Weisheit 3,1–6 genommen wird. Aufschlußreich ist die Darstellung des elementaren Wissens der Menschen um die Evidenz des Todes und der Hoffnung auf ein Weiterleben danach (257).

Wer sich mit der vielfältigen Problematik der Säkularisierung, ihren Implikationen und Auswirkungen näher beschäftigen möchte, dem sei dieses anregende und lesenswerte Buch zur Lektüre empfohlen.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880. Bearb. von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich. – Paderborn: F. Schöningh 1995. LVIII, 589 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 45), geb. DM 98,00

Über Ludwig Windthorst (1812–1891), einen der bedeutendsten deutschen Parlamentarier des 19. Jh.s, den großen Gegenspieler Bismarcks und nicht zuletzt den eigentlichen Führer des politischen Katholizismus in den Jahren des Kulturkampfes bis zu seinem Tode, gab es lange Jahre nur die von Hüsgen (1907/1911) und Reumont (1912) im Sinne der Identitätsstiftung des katholischen Volkes verfaßten biographischen Darstellungen. Erst ein Menschenalter später erschienen die Biographien von Anderson (engl. 1981, dt. 1988), Colonge (frz. 1983) und Aschoff (1991), die modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und insofern frei sind von politischen oder weltanschaulichen Nebenabsichten. Die besonderen Probleme, vor die sich die Biographen gestellt sahen, ergaben sich aus der Tatsache, daß ein Nachlaß nicht (mehr) existiert. Nach der Aussage von Karl Bachem soll er auf Anordnung Windthorsts verbrannt worden sein.

Vor diesem Hintergrund ist es unschwer vorstellbar, welche außerordentliche Forschungsleistung in der Publikation der Windthorstbriefe steckt; eine Kärrnerarbeit, ohne die Geschichtsschreibung auf wissenschaftlicher Grundlage nicht möglich ist. Die beiden Bearbeiter, Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich, haben ihr Material außer aus bereits gedruckten Vorlagen – hier besonders bei Pfülf, Aus Windthorsts Korrespondenz [in: Stimmen aus Maria Laach 82 (1912)] – 37 Staats-, Stadt-, Kirchen- und Privatarchiven entnommen. Sie reichen geographisch von Niedersachsen, über Westfalen, das Rheinland, Baden-Württemberg, Bayern, Schlesien, Berlin bis nach Rom. Eine zusätzliche Schwierigkeit bot die Lesbarkeit der Windthorstschen Handschrift; sie forderte die Geduld, die Ausdauer, den Scharfsinn und die Kombinationsgabe der beiden Bearbeiter in besonderem Maße heraus. Aschoff und Heinrich haben diese Aufgabe ausgezeichnet gelöst; nur wenige Stellen mußten als unleserlich bezeichnet werden.

Der Aufbau des Werkes ist übersichtlich gegliedert. Dem Verzeichnis der benutzten Archive schließt sich eine umfangreiche Bibliographie an, die die gesamte relevante, Windthorst betreffende Literatur umfaßt. Wer in Zukunft die Geschichte Hannovers in den 1850er und 1860er Jahren oder die Geschichte des Zentrums in der Kulturkampfära analysieren will, der findet hier eine vorzügliche Grundlage für seine Arbeit.

Die Einleitung (XXVII–XLVI) enthält vier Abschnitte:

1) einen knappen, jedoch fundierten Überblick über Leben und Persönlichkeit Windthorsts, 2) eine ausgewogene Würdigung der politischen Leistung, die vor allem auf das hohe Rechtsbewußtsein Windthorsts abhebt; 3) eine annotierte Bibliographie der wichtigsten Windthorstliteratur und 4) eine tour d'horizon über solche Archive, deren Windthorstdeposita an Quantität herausragen. Das der Einleitung beigegebene Briefverzeichnis (XLVIff) vereinfacht dem Benutzer nicht nur das Auffinden einzelner Briefe, sondern macht auch überblicksartig deutlich, wie groß der Personenkreis war, mit dem Windthorst korrespondierte.

Hauptgegenstand der Edition sind die 456 Briefe und, in der Anlage abgedruckt, drei Denkschriften und ein Zeitungsartikel aus der Feder Windthorsts. Zu Recht, weil damit den historischen Kontext wahrend, haben sich die Bearbeiter für die chronologische Anordnung der Briefe entschieden.

Die inhaltlichen Schwerpunkte umgreifen 1) die Politik im Königreich Hannover (1850–1866), 2) die juristische Vertretung der Vermögensansprüche des welfischen Königshauses gegenüber Preußen nach der Annexion, 3) das Ringen um die Rechte der Kirche (1868–1880) – interessant die Distanz Windthorsts gegenüber der päpstlichen Infallibilität, 4) die Vertretung einzelstaatlicher Rechte gegenüber der Gefahr eines von Preußen dominierten „Einheitsstaates" – hier u. a. den Minderheitenschutz betreffend (all dies in der Korrespondenz mit Onno Klopp und Edmund Jörg), 5) Fragen seiner Wahl und Wiederwahl in den Reichstag und das preußische Abgeordnetenhaus durch den Wahlkreis Meppen, 6) Berichte und Empfehlungen an Rom hinsichtlich der Beendigung des Kulturkampfs über den Trierer Theologen Reuß und schließlich 7) private Angelegenheiten, darunter eine Erbschaftssache mit seinem Schwager Ferdinand Engelen; sie zeigt den starken Gerechtigkeitssinn und hohen Grad der Sachlichkeit Windthorsts zur Lösung auch schwieriger privater Probleme.

Die editorische Bearbeitung der Texte ist einwandfrei und entspricht dem strengsten wissenschaftlichen Standard:

Nach Nennung des Adressaten und des Fundortes folgen Belege, ob der Brief von eigener oder wegen der zunehmenden Augenschwäche Windthorsts von fremder Hand geschrieben (oder ob nur die Unterschrift von Windthorst stammt), ob der Brieftext übersetzt wurde oder eine frühere Veröffentlichung, dann mit genauen bibliographischen Angaben, vorlag. Die Angaben über Absendeort und -datum beschließen die formalen Hinweise.

Die unter die Texte gesetzten Anmerkungen klären den historisch-politischen Zusammenhang – häufig auch durch Verweise auf andere Briefstücke in der Edition – und enthalten zu den Adressaten bzw. den in den Texten genannten Persönlichkeiten die wichtigsten biographischen Daten, so weit sie von den Bearbeitern ermittelt werden konnten.

Das Verzeichnis der Biogramme (561–567) dient nicht nur der Erleichterung für den Benutzer, sondern macht auch auf einen Blick die große Arbeitsleistung deutlich, die gemeinhin bei der Suche nach exakten biographischen Angaben zu bewältigen ist. Als besonders benutzerfreundlich ist das jedem Brief vorangestellte Regest zu bewerten, das in notwendiger Kürze den Inhalt des jeweiligen Schriftstückes wiedergibt. Das Gleiche gilt für das am Schluß des Werkes beigefügte Personen-, Orts- und Sachregister (569–589).

Mit der akribisch und zuverlässig bearbeiteten Edition der Windthorstbriefe haben Aschoff und Heinrich ein mustergültiges Arbeitsinstrument sowohl für die Windthorstforschung wie auch für die der Geschichte Hannovers in dem letzten anderthalb Jahrzehnt als selbständiges Königreich und des Zentrums in den Jahren der Führerschaft dieses glänzenden katholischen Parlamentariers geschaffen. Im Interesse der Sache wäre es wünschenswert, wenn der zweite, abschließende Bd bald erscheinen könnte.

Köln Ernst Heinen

Schwalbach, Bruno: **Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe.** Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung. – Karlsruhe: Badenia 1994. 344 S., kart. DM 48,00

Die von Ernst-Wolfgang Böckenförde im Jahre 1961 ausgelöste Diskussion[1] über die Rolle des katholischen Episkopats im „Dritten Reich" und damit die Auseinandersetzung mit einem Geschichtsbild, das bis dahin „weitgehend von der Überzeugung einer ungebrochenen Widerstandslinie der Kirche"[2] bestimmt war, ist noch immer im Gange. Böckenförde beschuldigte damals den Episkopat,

[1] Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53 (1960/61), 215–239.

[2] Ulrich von Hehl: Kirche im Nationalsozialismus – und danach. Ein Forschungsbericht, in: Erzbistum Freiburg, Informationen – Berichte, Kommentare, Anregungen, April–Juni 1985, Nr. 4–6, 91–102.

er habe sich im Jahre 1933 viel zu schnell auf den Boden der neuen Tatsachen gestellt, und belegte diese Behauptung mit einer eindrucksvollen Faktensammlung. Als Grund für den vorschnellen Wechsel von erklärter Gegnerschaft zum Nationalsozialismus – vor 1933 – zu wohlwollender Tolerierung, in vielen Fällen Sympathie mit der vorher an den Pranger gestellten NSDAP vermutete Böckenförde eine „Affinität der Kirche zu totalitären Regimen". Dies stieß auf den Widerspruch mehrerer Forscher, unter ihnen Hans Buchheim,[3] Konrad Repgen[4] und Ernst Deuerlein.[5] Die Gegenargumentation, die hier nicht im einzelnen dargelegt werden kann, läßt sich dahin zusammenfassen, daß eine solche „Affinität" nicht pauschal behauptet werden könne, sondern von Fall zu Fall nachgewiesen werden müsse.

Im Laufe dieser Auseinandersetzung machte sich immer mehr bemerkbar, daß die unentbehrliche Grundlage für eine erfolgversprechende Diskussion fehlte: die Edition der für die Streitfrage relevanten Quellen. Es ist sicher eines der wichtigsten Ergebnisse des Böckenförde-Artikels, daß seinerzeit Bemühungen einsetzten, die Quellen des Kirchenkampfes zu sichern und zu erschließen. In diesem Zusammenhang sind die vielbändigen Dokumentationen der im Jahre 1962 gegründeten Kommission für Zeitgeschichte in München zu nennen, besonders die von Bernhard Stasiewski und Ludwig Volk hg. „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945" (Mainz 1968–1985) oder Volks umfangreiche Edition des Nachlasses des Kardinals Faulhaber (Mainz 1975–1978). In diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist die von Peter Löffler besorgte Herausgabe der Akten, Briefe und Predigten des Kardinals von Galen,[6] da sie erstmals eine wohl lückenlose Dokumentation der Lebenszeugnisse des prominentesten Widerstandsbischofs bringt und damit, nach vielen mehr hagiographischen Veröffentlichungen über Galen, der Forschung eine sichere Grundlage für die Erstellung eines Lebensbildes des großen Bischofs böte.

Das Bild von der „ungebrochenen Widerstandslinie der Kirche" entpuppte sich nach diesen Quellenveröffentlichungen, die stellvertretend für eine große Reihe von Editionen genannt seien, als ein Wunschbild, das besonders in der unmittelbaren Nachkriegszeit gehegt und gepflegt wurde. Die Reaktion der deutschen katholischen Bischöfe auf die „nationale Revolution" des Jahres 1933 war keineswegs einheitlich; sie reichte von der schroffen Ablehnung des Berliner Bischofs Preysing bis zur offenen Unterstützung durch den Freiburger Erzbischof Gröber. Bruno Schwalbach, Oberstudiendirektor i. R., publizierte im Jahre 1985 eine erste umfangreiche Studie über diesen auch heute noch umstrittenen Kirchenmann.[7] Dessen Verhalten gegenüber den legal an die Regierung gelangten neuen Machthabern läßt sich an seiner Forderung deutlich machen, „wir dürfen und wir können den neuen Staat nicht ablehnen, sondern müssen ihn bejahen ‚mit unbeirrbarer Mitarbeit'". Später, als Gröber die verbrecherische Lügenhaftigkeit des Gestapo-Staates erkannt hatte, wurde er zum scharfen Gegner des Nationalsozialismus. Der Wert der von Sch. 1985 veröffentlichten Studie liegt vor allem in der Edition bisher unbekannten Quellenmaterials, und dies gilt in noch höherem Maße von der zweiten Schrift des Autors über den Erzbischof und die deutsche Katastrophe. Wieder handelt es sich nicht um eine Biographie, sondern um eine Publikation schwer zugänglicher oder bisher unbekannter Quellen.[8]

Im ersten Teil des Buches, dessen Vf. wie bei der ersten Studie um eine sachgemäße Gliederung des Stoffs, nicht um die korrekte chronologische Abfolge bemüht ist, wird anhand der vier Hirtenbriefe Gröbers aus dem Jahre 1945 und eines Berichts des Rektors des Collegium Germanicum in Rom, Ivo Zeiger (1898–1952), die hoffnungs- und trostlose Situation in Deutschland in der unmittelbaren Nachkriegszeit beschrieben.

Der Bischof greift hier die brennenden Zeitprobleme auf: er stellt mit der ihm eigenen Beredsamkeit und Überzeugungskraft die Gründe für die Katastrophe des Jahres 1945 dar, beschreibt die heute unfaßbare Not jener Zeit, analysiert das Problem „Kollektivschuld" und wendet sich schließlich der damals für viele zum Existenzproblem gewordenen Frage der Entnazifizierung zu (Anhang 185–264). Besonderes Interesse unter diesen Hirtenbriefen darf jener über den „Irrweg der deutschen Jugend und ihre Heimkehr" beanspruchen. Man wird lange suchen müssen, um eine ähnlich detailgenaue und in jedem Aspekt zutreffende Beschreibung dieses Irrwegs zu finden. Die Vertreibung von Millionen Deutschen aus Polen, der damaligen Tschechoslowakei usw. greift Gröber in seinem Fastenhirtenbrief vom 22. 2. 1946 auf (Anhang 265–285); die ungeschminkte Darstellung des mit der Vertreibung verbundenen Unrechts rief besonders in Polen erregte Reaktionen hervor. Die französische Besatzungsmacht erwog das Verbot der Verlesung des Briefs von den Kanzeln, sah aber schließlich davon ab (Gröber: „Sie können mich ja verhaften!").

Auf besonderes Interesse wird die Stellungnahme Gröbers zu dem „Brief über die Kirche" von Ida Friederike Görres stoßen.

Das Thema des in den Frankfurter Heften im Jahre 1946 veröffentlichten Briefs, die Schwierigkeit vieler Katholiken, das „freudige bewußte Verständnis mit ihrer Kirche" zu finden, ist heute so aktuell wie damals. „Das autoritäre und zugleich monolithische Kirchenbild des Bischofs" (44) ließ Gröber die Kritik von I. F. Görres völlig mißverstehen (40–68).

In einem weiteren Abschnitt des Buches (69–78, 107–184) geht es um das Reichskonkordat, vor allem um Gröbers persönlichen Anteil am Zustandekommen, und im Zusammenhang damit um das Verhältnis des Erzbischofs zu Pius XII.

Gröbers 1945 geschriebener Bericht (Anhang 120–185) wird erstmals ganz veröffentlicht. Wie weit auch in der Frage Konkordat die Meinungen der deutschen Bischöfe differierten, ergibt sich aus einer Bemerkung des Kölner Kardinals Schulte – „Die Regierung ist eine Revolutionsregierung. Gesetz und Recht existieren zur Zeit nicht. Mit einer solchen Regierung kann man kein Konkordat schließen" – und der Äußerung des Freiburger Erzbischofs, daß „der Konkordatsabschluß im Jahre 1933 eine providentielle göttliche Fügung" (69) gewesen sei. Dem entsprach die Veranstaltung von Festgottesdiensten im Freiburger Münster anläßlich des Konkordatsabschlusses. Die Schilderung des Verhältnisses des Erzbischofs zu Papst Pius XII., den er beim Katholikentag in Freiburg im Jahre 1929 kennengelernt hatte, ist insofern von Bedeutung, als sich daraus die vorbehaltlose Romtreue Gröbers ergibt: auf Grund eines „heiligen Gelöbnisses", das er als Germaniker abgelegt habe, „fällt es mir nicht schwer, meinen eigenen Willen und meine persönliche Meinung in allen Dingen dem Wunsch und Willen des Heiligen Vaters zu unterwerfen, der Christi Stellvertreter auf Erden ist" (74–75).

Wieder sehr aufschlußreich ist die Darstellung der Beziehungen Gröbers zu Bernhard Welte (1906–1983), Martin Heidegger (1889–1976) und den KZ-Priestern des Erzbistums (79–88).

Welte war 1934–1948 Sekretär Gröbers und legte als Prof. für theologische Grenzfragen (1952) und für Christliche Religionsphilosophie (1954–1983) an der Univ. Freiburg eine bedeutende wissenschaftliche Laufbahn zurück.[9] In der Vergangenheit wurde mehrfach bedauert, daß Welte, der in erster Linie dazu legitimiert gewesen wäre, keine Biographie Gröbers geschrieben habe. Dies muß insofern revidiert werden, als Sch. zwei ausführliche Aufzeichnungen Weltes über den Bischof publizieren konnte,[10] die beide eine Art Kurzbiographie darstellen, jedoch über die existentiellen Wurzeln der „Führer- und Herrschernatur" (A. Beer), die ihn so handeln ließen, wie er es von 1933 an tat, wenig Aufschluß geben. Immerhin findet sich in dem zweiten Text „Großes Herz – voll Temperament und Liebe" eine bewegende Schilderung des Charakters Gröbers: „die Neuaufbrüche der Theologie hat er freilich nicht mehr mitgemacht. Dazu wurzelte er viel zu fest und zu fraglos in der theologischen Bildung seiner Jugend, und dazu war er auch viel zu wenig reflektiert" (332).

Gröber, Heidegger und Welte stammten aus Meßkirch. Sch. berichtet (81), daß Heidegger – 1903 Alumnus des von dem Rektor Gröber geleiteten Konradi-Hauses in Konstanz – bei seiner Habilitation im Jahre 1915 Gröber als den genannt habe, dem er „entscheidenden geistigen Einfluß verdanke", und 1957 habe er dies so formuliert: „Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (1862).'" Dies sei der „unablässige" Anlaß für die spätere Entstehung des Heideggerschen Hauptwerks „Sein und Zeit" gewesen. Sch. weist nach (85–86), daß die Behauptung Robert Minders (in: Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur, Frankfurt 1968), Gröber habe versucht, den „Häretiker" Heidegger nach dem Krieg von der Univ. Freiburg fernzuhalten, nicht zutrifft.

Eine besonders prekäre Frage behandelt der Abschnitt über den Erzbischof und die badischen KZ-Priester (87–88). An einem Treffen der

[3] Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine Auseinandersetzung mit Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Hochland 53 (1960/61), 497–515.

[4] Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz, in: Dieter Albrecht (Hg.): Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland, Mainz 1976, 1–34.

[5] Der deutsche Katholizismus 1933, Osnabrück 1963.

[6] 1933–1946, Mainz 1988 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 208–216).

[7] Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches, Karlsruhe 1985 (vgl. ThRv 86, 1990, Sp. 27–29).

[8] Etwa über Gröbers Mitarbeit am Zustandekommen des Reichskonkordats (Anhang 120–184).

[9] Klaus Hemmerle: Bernhard Welte, in: Baden-Württembergische Biographien I, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1994, 378–380.

[10] Conrad Gröber, Bischofsweihe vor 25 Jahren 1931–1956, in: Konradsblatt Nr. 6/1956, 109; Großes Herz – voll Temperament und Liebe. Erinnerungen an Erzbischof Conrad Gröber. Zu seinem 30. Todestag am 14. Februar 1948, in: Konradskalender 1978, 33–39.

Überlebenden im November 1946 in Offenburg nahm Gröber nicht teil. Sch. legt dar, daß die gegenüber dem Erzbischof erhobenen Vorwürfe, er habe sich nicht genügend für seine im KZ eingesperrten Priester eingesetzt, in dieser Pauschalität nicht erhoben werden können. „Allerdings muß auch darauf hingewiesen werden, daß der furchtlose Bischof Klugheit und Vorsicht für angemessen hielt gegenüber der staatlichen Gewalt und daß er der Meinung war, man sollte die staatliche Gewalt nicht unnötig reizen" (329). Gröber verlangte von seinen Priestern während der NS-Zeit Zurückhaltung: „Offenbar war er der Auffassung, seine Priester sollten es ihm überlassen, mit offenem Visier zu kämpfen" (88). In seiner Skepsis gegenüber Einzelaktionen unterschied sich Gröber kaum von den meisten deutschen Bischöfen während des „Dritten Reiches". Otto B. Roegele, Vf. eines warmherzigen Gedenkblatts an den Erzbischof (Anhang 333–340), schilderte jüngst die Problematik dieser kirchenamtlichen Zurückhaltung anhand des Schicksals einer Neudeutschland-Gruppe: „Gestapo gegen Schüler. Die Gruppe ‚Christopher' in Bruchsal", Konstanz 1994. Der geistliche Leiter der Gruppe, Kaplan Franz Schmitt, hatte, wie auch eines der jugendlichen Mitglieder, Gestapo- und KZ-Haft zu ertragen; Gröber wahrte auch hier wie in anderen Fällen Distanz.[11]

Ausführlich setzt sich Gröber in seinem Hirtenbrief vom 21. 9. 1945 mit den gegenüber den deutschen Bischöfen in der Nachkriegszeit erhobenen Vorwürfen auseinander, sie hätten sich „noch heftiger, noch öffentlicher, noch selbstvergessener und opferwilliger des vergangenen Systems erwehren müssen".

Ein weiteres Mal wird hier das Kirchenverständnis des „Kirchenfürsten" Gröber sichtbar: „Wie klein, wie furchtsam, wie zersprengt wäre dann (im Falle des Martyriums eines oder mehrerer Bischöfe) die katholische Herde geworden" (258)! Dieser Satz des Bischofs, dessen persönlicher Mut vielfach bezeugt ist, wirkt in Anbetracht dessen, daß sich viele Katholiken, Priester und Laien, mannhaft gegen das „Dritte Reich" zur Wehr gesetzt haben und dabei nicht immer die volle Unterstützung ihrer Bischöfe, auch Gröbers, fanden, anmaßend. Auf dieser Linie liegt auch das von Gröber in nachgerade absolutistischer Manier gebrauchte Possessivpronomen: „Meine" Kathedrale – das Freiburger Münster –, „meine" Diözese etc. Mit Recht hebt Hugo Ott[12] hervor, daß sich Gröber in den Bedrängnissen der Nachkriegszeit als ein „entschieden opponierender Oberhirte" profiliert habe – und, fügen wir hinzu, als ein wahrhafter Caritasbischof, der, wie Sch. nachweist, voll und ganz auf die Seelsorge und die Hilfe für seine leidenden Mitmenschen in den damaligen Notzeiten ausgerichtet war –, „ohne daß es ihm gelungen wäre, innerkirchlich, vor allem im Episkopat, die Vorbehalte auszuräumen, die aus den Anfangsjahren des Dritten Reiches gegen ihn erwachsen waren".

Leider verdunkeln solche Vorbehalte den in den Jahren von 1935 an tatsächlich geleisteten energischen Widerstand gegen das NS-Regime, und im Auschwitz-Gedenkjahr 1995 darf darauf hingewiesen werden, daß sich Gröber besonders in der Judenfrage des öfteren exponierte. Dies ist im ersten Gröber-Bd Sch.s ausführlich dargestellt (114–121). So sprach er sich etwa im Gegensatz zu Kardinal Bertram, dem damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, für eine an den Reichspräsidenten gerichtete Intervention der deutschen Bischöfe aus, um den Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 zu verhindern.[13] Gröber blieb mit dieser Meinung in der Minderheit. Desgleichen trat er im Jahre 1943 gegen die Ausmerzung jüdischer Namen in der Liturgie ein (wie Anm. 12, 348), im Gegensatz zu den Bischöfen von Mainz und Passau, in deren Stellungnahme zu dieser Frage sich der unglaubliche Satz findet: „Viele gute Katholiken, auch Priester tragen schwer am starken jüdischen Einschlag im Gebetsleben der Kirche." Anläßlich der Vertreibung der Juden aus Baden im Oktober 1940 bat er den Berliner Nuntius, „sein Möglichstes zu tun, damit das Los der katholischen Juden erträglich gestaltet wird" – wobei Heinz Hürten mit Recht danach fragt (wie Anm. 12, 503), „ob sich die Sorge der Bischöfe auf die beschränken mußte, die ihnen als Gläubige anvertraut waren, oder ob es der Kirche nicht aufgegeben war, die weltliche Herrschaft an die Grenzen ihrer Vollmacht zu erinnern, Recht und Moral als Grundnormen der Gesellschaft gegen jeden Angriff zu verteidigen". Die katholische deutsche Bischofskonferenz erklärte im Jahre 1988:[14] „Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat." Eine solche Einzelinitiative war der im ersten Gröber-Bd (114–121) beschriebene Auftrag des Erzbischofs an Frau Gertrud Luckner zur Fürsorge für Juden und Judenchristen. Die bewundernswerten Aktionen Frau Luckners zugunsten verfolgter Juden führten sie schließlich im Jahre 1943 ins KZ. Sie überlebte.

Wie weit Gröber beim Opponieren gegen die Besatzungsmacht nach 1945 ging, zeigt seine an den französischen Gouverneur Pène gerichtete Stellungnahme gegen das Entnazifizierungsgesetz von 1947.

Er scheute nicht vor Drohungen zurück: die in diesem Gesetz enthaltenen injustices werde „das deutsche Volk nicht schnell vergessen".[15] Die Behauptung von Susanne Kampmann,[16] daß jene „Katholiken nämlich, die den politischen Ratschlägen und Anweisungen ihrer Bischöfe zur ‚positiven Mitarbeit' gefolgt waren, nach dem Krieg die Folgen dieses Handelns weitgehend allein zu tragen hatten, ohne dabei von ihren Bischöfen Unterstützung erwarten zu können", trifft in dieser allgemeinen Form auf Gröber nicht zu. Er hatte zwar 1933 zur „unbeirrbaren Mitarbeit" aufgerufen, Sch. berichtet aber (25), daß der Erzbischof Hunderte von Bittgesuchen solcher Katholiken im Zusammenhang mit deren Entnazifizierungsverfahren erhalten und auch beantwortet habe. Noch wenige Tage vor seinem Tod habe er sich vom Krankenbett aus für die Hilfesuchenden eingesetzt. Zu denen, für die er eintrat, gehörten prominente badische Nationalsozialisten wie der Obergebietsführer der badischen Hitlerjugend Friedhelm Kemper und der Ministerialrat im badischen Kultusministerium Herbert Kraft.[17] Daß sich Gröber für den letzteren einsetzte, bleibt erstaunlich, war Kraft doch während der „Kampfzeit" einer der radikalsten Vertreter der Nationalsozialisten in Baden, der vor tätlichen Angriffen auf seine politischen Gegner im Landtag nicht zurückschreckte und ihnen dort zurief, „sich mal (zu) entscheiden, ob Sie erschossen, gehängt oder – geschächtet werden wollen" (nach der „Machtergreifung"). Die „sympathischeren Seiten" – über die auch Sch. berichtet –, „die K. zuletzt in einer einflußreichen Stellung an den Tag legte, (können) seinen aktiven Beitrag zur Errichtung und Stabilisierung einer totalitären Diktatur nicht ungeschehen machen" (Hans-Georg Merz). Es spricht für die menschliche Größe des Erzbischofs, daß er selbst diesem Mann, der während des „Dritten Reiches" aus der katholischen Kirche ausgetreten war und sich danach als „gottgläubig" bezeichnet hatte, seine Hilfe nicht versagte.

In einem Kap. „Der Papst und die Diktatur", das von Sch.s akademischem Lehrer Walter Bussmann (1914–1993) stammt, wird eine wichtige Facette des zeitgeschichtlichen Hintergrunds von Gröbers Wirken als Freiburger Erzbischof geschildert.

Die durch Rolf Hochhuths „Stellvertreter" entfachte Diskussion über die Rolle Pius XII. in der Judenverfolgung, warum der Papst „seine Macht nicht eingesetzt habe, um der Menschlichkeit den Weg zu ebnen", und die Verzerrung des Papstbildes durch Hochhuth und deren schlüssige Widerlegung durch Bußmann gehören, so aufschlußreich die Kontroverse auch ist, nicht unbedingt in den Rahmen einer Gröber-Studie.

Das Buch liefert mit den im Anhang (107–340) wiedergegebenen Zeitzeugnissen einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erschließung der Quellen des Kirchenkampfes in der NS-Zeit. Daher ist ihm weite Verbreitung zu wünschen. Der kritische Leser möge sich anhand des reichen Materials „sein eigenes Urteil bilden", wünscht sich der Vf. In Anbetracht dessen, daß die Generation, die die Kriegs- und unmittelbare Nachkriegszeit miterlebt hat, bald abtreten wird, kann nichts sinnvoller sein, als diese aus dem unmittelbaren Erleben gespeisten Berichte vor dem Vergessen zu bewahren. Wenn auch mit diesem zweiten Gröber-Bd Sch.s der zeitgeschichtliche Rahmen für das Verhalten des Erzbischofs weiter aufgehellt worden ist, bleibt die geschichtliche Hypothek, die mit seinem Namen verbunden ist, bestehen; sie läßt sich aber jetzt besser bewerten, und der kritische Leser kann sich in der Tat ein zutreffenderes Bild von den Vorgängen der Jahre 1933–1948 bilden. Das schon in der Besprechung des ersten Gröber-Bdes in dieser Zeitschrift vor fünf Jahren geäußerte Desiderat einer umfassenden Biographie des Freiburger Erzbischofs ist mit dieser Veröffentlichung noch dringlicher geworden.

Sankt Augustin Horst Ferdinand

Sitek, Alois: **Das Problem der Übernahme evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der Diözese Opole (Oppeln) nach dem II. Weltkrieg.** Bearb. v. Georg Kosiol. – Paderborn: Bonifatius 1995. 137 S., kart. DM 58,00

Diese Lizentiatsarbeit ist bereits 1985 in polnischer Sprache in Oppeln (Oberschlesien) erschienen. Zehn Jahre später liegt nun, hg. mit Unterstützung des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökume-

[11] Vgl. auch: Hugo Ott: Franz Josef Metzger, in: Badische Biographien IV, hg. v. Bernd Ottnad (in Vorbereitung).

[12] Hugo Ott: Conrad Gröber, in: Badische Biographien I, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1982, 144–148.

[13] Heinz Hürten: Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u. a. 1992, 195–196.

[14] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. 1. 1995.

[15] Reinhard Grohnert: Die Entnazifizierung in Baden 1945–1949, Stuttgart 1991, 503.

[16] Katholischer Widerstand: ein Mythos? Die katholische Kirche Badens in der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in den ersten Nachkriegsjahren, in: Erzbistum Freiburg (wie Anm. 2), 86–90.

[17] Hans-Georg Merz: Herbert Kraft, in: Badische Biographien III, hg. v. Bernd Ottnad, Stuttgart 1990, 157–159.

nik in Paderborn, bearbeitet von G. Kosiol, empfohlen von den Bischöfen A. Nossol (Oppeln) und U. Wilckens (Emeritus in Nordelbien) ihre deutsche Ausgabe vor. Sie kommt durchaus nicht zu spät. Denn das Problem der Überführung evangelischer Kirchen in Nutzung und Besitz der Katholiken in Schlesien ab 1945 ist bisher zusammenhängend in Deutschland nicht bearbeitet worden; konnte auch von Deutschland aus kaum bearbeitet werden, weil es bis zur Wende, ganz abgesehen von der Sprachbarriere, nicht möglich war, an die notwendigen Unterlagen, Gesetze, Verfügungen u. a. heranzukommen, und ist von evangelisch-polnischer Seite nicht bearbeitet worden, weil diese sehr kleinen Gemeinden vor allem personell dazu gar nicht in der Lage waren. So ist diese Arbeit von Sitek sehr zu begrüßen. Zum ersten Mal wird hier versucht, die Hintergründe und Umstände aufzuzeigen, die bei der Übernahme evangelischer Kirchen durch die Katholiken eine Rolle gespielt haben. Darüber hinaus ist sie, wie Bischof Nossol deutlich macht, auch ein „Beitrag zu der Geschichte unserer immer noch jungen Lokalkirche" (9). Denn das Bistum Opole ist ja erst nach dem II. Weltkrieg gegründet worden.

Der Vf. teilt seine Arbeit in drei Kap. Im I. beschreibt er die konfessionellen Veränderungen in Oberschlesien nach dem II. Weltkrieg. Er zeigt, daß es in den Jahren 1927/29 in Oberschlesien 80 evangelische Hauptkirchen, 17 Filialkirchen und 17 Kapellen gegeben hat. Von diesen sind nach dem deutschen Zusammenbruch insgesamt 29 Gotteshäuser und Kapellen, also weniger als ein Viertel, für dauernd in die katholische Kirche eingegliedert worden. Von den übrigen wird ein Teil von evangelischen Gemeinden genutzt, ein Teil wird auch gar nicht mehr kirchlich genutzt oder verfällt.

Im II. Kap. geht es um die zivilrechtlichen und ethischen Aspekte bei der Übernahme. Hier vertritt Vf. die mit der evangelisch-polnischen nicht identische staatlich-polnische Rechtsauffassung, „daß man die evangelischen Gotteshäuser in Oberschlesien als der deutschen Rechtsperson zugehörig ansah und als ehemaliges deutsches Eigentum betrachtete, das der staatlichen Verwaltung unterstand . . . (so) konnte die polnische Evangelisch-Augsburgische Kirche keinen Anspruch auf dieses Gut als Rechtsnachfolger erheben" (23). Die staatlichen Behörden regelten die Übergabe nach S. im allgemeinen „nicht willkürlich" (24). Sie übergaben Kirchen auch an Evangelische, vor allem aber an Katholiken, auch um die Fürsorgepflicht für diese Gebäude loszuwerden, zum Teil unter Eigentumsvorbehalt. Die Katholiken brauchten diese Kirchen für ihre neuzugezogenen Kirchenmitglieder: „Die Übernahme der evangelischen Kirchen und Gotteshäuser bestimmten grundsätzlich dringende seelsorgerliche Bedürfnisse" (41).

Im III. Kap. geht es um die Gestaltung des katholisch-evangelischen Verhältnisses in der Diözese Oppeln. Vf. unterscheidet hier drei Phasen: Einmal die Zeit der weitgehend konfliktlosen Übernahme verlassener evangelischer Gotteshäuser durch die Katholiken in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Dann die Zeit steigender Spannungen zwischen 1952 und 1972, die zugleich Zeit der Neuorganisation der evangelischen polnischen Kirche ist. Schließlich die Jahre ab 1971 mit den Versuchen vermögensrechtlicher Einigungen, die – so wird hier weiterführend anzumerken sein – im Augenblick in eine neue Phase der Verhandlungen mit dem polnischen Staat getreten sind. Für die Zukunft der Evangelischen in Polen sind sie von großer Bedeutung. Man darf gespannt sein, zu welchem Ergebnis sie schließlich führen werden.

Bemerkenswert an dieser Untersuchung von S. ist neben ihrer Gründlichkeit der ökumenische Geist, in dem sie geschrieben ist. S. möchte auf der einen Seite die katholische Kirche von dem Vorwurf des Kirchenraubes reinigen. Das ist ein legitimes Anliegen. Er möchte auf der anderen Seite aber auch den Evangelischen zeigen, daß ein anderes Vorgehen der Katholiken unter den gegebenen Umständen nicht möglich war. Er möchte sie für ein ökumenisch freundliches Miteinander gewinnen. Denn „anders zu glauben, bedeutet nicht, an einen Anderen zu glauben . . . Deshalb sollten wir . . . miteinander als Freunde leben" (70). Auch das kann man nur unterstützen. Hinzuzufügen wäre aber wohl, daß sich dieses Miteinander natürlich vor allem im täglichen Umgang vor Ort, aber auch in der Öffentlichkeit zwischen der großen katholischen und der sehr kleinen evangelischen Kirche in Polen zeigen muß. Ein Zeichen dafür könnte das Anbringen von Hinweistafeln in diesen übernommenen Kirchen sein, auf denen festgehalten wird, daß hier einmal durch Jh.e hindurch evangelischer Gottesdienst in deutscher Sprache gehalten worden ist.

Mainz Christian-Erdmann Schott

Walther, Christian: **Eschatologie als Theorie der Freiheit.** Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XII, 307 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann 48), Ln DM 128,00

Die Geschichte des eschatologischen Denkens in der Neuzeit ist bislang noch nicht geschrieben worden. Das dürfte damit zusammenhängen, daß Eschatologie in der Neuzeit als „Theorie der Freiheit" verstanden wurde. So lautet jedenfalls der Titel des hier anzuzeigenden Buches, der zugleich seine Grundthese ist. Das würde bedeuten: das Thema der Eschatologie ist mit dem Fundamentalthema der neuzeitlichen Theologie (und Philosophie) so eng verflochten, daß eine Rekonstruktion ihrer Geschichte nur im Medium einer Theologiegeschichte der Neuzeit insgesamt zu leisten wäre.

Angesichts dessen stellt die als „Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens" betitelte Untersuchung mit ihrer vorsichtig formulierten Reichweite ein forschungsstrategisch einleuchtendes Unternehmen dar.

Gemessen am Inhalt des Buches ist der Untertitel freilich zu bescheiden. Es stellt nicht nur einzelne Positionen eschatologischen Denkens der Neuzeit vor, sondern diese Vorstellung geschieht im Medium eines systematischen Rahmens, der Kritik und Konstruktion in einem ist. Den Aufhängepunkt dieses Rahmens bildet die These, Eschatologie in der Neuzeit sei als „Theorie einer Freiheit . . .", zu verstehen, „. . . die selbst zum Grund für ein Streben nach einem gelingenden Leben in der vergehenden Welt um des Gottesreiches willen wird" (30).

Die eigentliche Absicht des Buches ist mithin eine genuin systematische: die Durchsicht relevanter Positionen erfolgt zu dem Zweck, die systematischen Konstruktionsprobleme einer solchen Theorie der Freiheit kenntlich zu machen, um daraufhin einen eigenen Ansatz vorzulegen, der Anspruch auf stringente Durchführung jener Theorie erheben kann. Kritik und Konstruktion sollen zugleich im Rahmen einer Betrachtungsweise erfolgen, die theorieimmanente Zusammenhänge übergreifend nach den Wechselwirkungen zwischen eschatologischen Theorien und modernem Selbstverständnis fragt (vgl. 4). Damit ist der Gang der Untersuchung im wesentlichen vorgezeichnet.

In einem ersten Kapitel – „Vorerwägungen" (1ff) – wird die genannte These etabliert und an Albrecht Ritschl exemplarisch vorgeführt. Dabei wird mit Hinweis auf exegetische Einsichten eine systematische Bestimmung eingeführt, die die „Unverfügbarkeit des Reiches Gottes" (26) zum Inhalt hat. Diese Bestimmung gewinnt im folgenden normative Bedeutung gegenüber einer der neuzeitlichen Eschatologie überwiegend unterstellten „Tendenz, das Gottesreich zu einem Gegenstand menschlicher Anstrengung zu machen" (9f). Das Insistieren auf der „Unverfügbarkeit des Reiches Gottes" hat primär den methodischen Sinn, die Augen zu öffnen für den Konstruktions- (und Projektions-)Charakter neuzeitlicher Eschatologie, die dazu neige, aus dogmatischen Füllungen des Reich-Gottes-Begriffs „weitreichende() ethische() Konsequenzen" (25) in legitimatorischer Absicht zu ziehen. Demgegenüber gelte: „In der Perspektive der Unverfügbarkeit erhält die Eschatologie eher den Charakter einer Lehre von der letzten Grenze." (26)

Im zweiten Kapitel – „Rezeptionsgeschichtliche Stadien und Aspekte" (46ff) – wird die so instrumentierte Leitthese an klassischen Gestalten neuzeitlicher Theologie und Philosophie, namentlich an Luther, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher ausprobiert. Bei Luther sieht Vf. das zukunftsweisende Thema der Eschatologie vorgegeben, insofern sie hier als „Reflexionsgestalt eines Subjektwerdungsprozesses . . ." gedeutet werde, „. . . dessen wesentlicher Gehalt ein Bewußtwerden des Herausgenommenseins aus den Bindungen der Welt ist" (51). Leibniz und die nachfolgenden deutschen Idealisten hätten dann jedoch den kategorialen Fehler begangen, den Menschen selbst als Subjekt dieses Subjektwerdungsprozesses einzusetzen. Insbesondere bei Kant und Fichte werde aber zugleich auch deutlich, daß die solchermaßen verabsolutierte Subjektivität nur zur Überforderung des tatsächlichen menschlichen Vermögens (vgl. 69, 81, 176) führen könne. Positiv zu wertende Konsequenzen aus dieser Einsicht ziehe die Eschatologie Schleiermachers, die nicht mehr „direkt zur Begründung absoluter Ziele menschlichen Handelns" (101) diene, sondern – bescheidener – als „Theorie christlicher Lebensführung im Horizont des Gottesreiches" (106).

Im dritten Kapitel – „der Erwartungshorizont und die Probleme der Selbsterlösung" (118ff) – wird die systematische These, die neuzeitliche Eschatologie sei tendenziell auf die Selbstverabsolutierung des Subjekts ausgerichtet, differenziert. Als die der neuzeitlichen Eschatologie zugrundeliegenden erkenntnisleitenden Interessen werden das „Suchen nach dem Glück als gelingendem Leben" (144) und das „Streben nach der Einheit des Menschen mit seinem Wesen" (144), also die „Aufhebung von Entfremdung" (118) identifiziert. – Die auf das erste Interesse gestimmte Linie sieht Vf. überall dort präsent, wo sich die Eschatologie der aristotelischen Lehre vom höchsten Gut (120) bediene, namentlich bei Leibniz, Hegel und Albrecht Ritschl. – Die zweite Linie, die Eschatologie in der Perspektive von „Aufhebung von Entfremdung" betreibe, sieht Vf. insbesondere bei Paul Tillich (vgl. 149ff) gegeben. Hierher werden aber auch Barth (!, 156ff) und in seiner Nachfolge die Linksbarthianer Jürgen Moltmann (158) und Helmut Gollwitzer gerechnet. – In beiden Linien werde die Eschatologie zum Mittel einer Kulturdiagnose funktionali-

siert. In der ersten Linie überwiege ein kulturaffirmativer, fortschrittsgläubiger Zug (vgl. 128ff), der aber in der „Kulturkritik des frühen 20. Jh.s" (131) in eine ausgesprochen kulturkritische und kulturpessimistische Deutung der Eschatologie umschlage. Das lasse sich namentlich an Albert Schweitzer festmachen (vgl. 132ff). – In der zweiten Linie der Eschatologie, die auf Überwindung von Entfremdung ziele, sei diese kulturkritische, näherhin gegenwartskritische Tendenz ebenfalls bestimmend. Zugleich sei hier die „eigentümliche theologische Legitimierung einer auf politische und gesellschaftliche Veränderungen drängenden Bewegung" (151) auffällig. – In beiden Linien meint Vf. ein „Gefälle" (145) entdecken zu können: „Es besteht in einer Zurückdrängung der für die Überwindung der Entfremdung für notwendig erachteten religiös-transzendentalen Voraussetzungen zugunsten von solchen Aktivitäten, als deren unbedingtes Subjekt der Mensch selber angesehen wird" (ebd.). In der Konsequenz einer neuzeitlichen Theologie, so ist diese These zu verstehen, die den Menschen als Agenten der Realisierung des Eschaton aufbaut, müsse es liegen, daß Theorien plausibel werden, die die theologischen Rückbindungen vollends kappten. Vf. denkt hier im Hinblick auf die erste Linie insbesondere an Adam Smith (125), bezüglich der zweiten etwa an Ernst Bloch (165).

Unter der Überschrift „Die Unverfügbarkeit der Zukunft und das Problem der Freiheit" (183ff) vollzieht das vierte Kap. den Übergang von der historischen Kritik zur systematischen Konstruktion. Mit Verweis auf die exegetischen Ergebnisse von Johannes Weiß wird als Grundvorgabe jeder zu konstruierenden Eschatologie festgestellt: „die absolute Transzendenz des Gottesreiches, seine reine Zukünftigkeit und schließlich die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung durch menschliche Anstrengungen." (188) Dieser Vorgabe werde die theologische Eschatologie bei G. Ebeling gerecht, die darum eine „Kehre in der eschatologischen Fragestellung" (195) bedeute. Im Unterschied insbesondere zu jenen Ansätzen, die Eschatologie als politische Theorie zur Überwindung entfremdender Verhältnisse benützten, werde sie bei Ebeling als Lehre von einem „Existential" (ebd.) entwickelt, welche die „Frage nach dem, was das eigentlich Menschliche in allem Tun und Handeln ist" (ebd.), stelle und beantworte. Dieses eigentliche Menschliche sei die Wahrnehmung der Begrenztheit menschlicher Existenz und die Unverfügbarkeit der Zukunft. Die Eschatologie tritt in einen engen „Verein" (211) mit der Rechtfertigungslehre, die ihrerseits zum rechten Umgang mit dem Unverfügbaren anleite, „das sich selber als wirksam und mächtig erweist" (208). – Ein solcher Ansatz der Eschatologie widersetze sich allen Versuchen einer Funktionalisierung der Eschatologie im Sinne einer politischen Theologie. Gleichwohl sei diese Eschatologie ethisch relevant. Als Grundbegriff der Ethik bedient sich Vf. in Anlehnung an M. Weber, T. Rendtorff, H. Jonas und H. Lenk des Verantwortungsbegriffs (vgl. 247ff). Als Kriterien einer solchen Verantwortungsethik kämen nicht dogmatisch postulierte Inhalte eines Begriffs des Reiches Gottes in Frage, sondern lediglich das Kriterium der „Lebensdienlichkeit" (239), dessen konkrete Füllung sich jeweils „nur aus der Prüfung der sich in einer geschichtlichen Situation ergebenden Notwendigkeiten" (203) ergeben könne.

Dem klassischen eschatologischen Topos der „Vollendung" der Welt und des Menschen widmet Vf. sein Schlußkapitel (268ff). Vollendung lasse sich nicht mehr universalgeschichtlich, für die Menschheit insgesamt und als definitive denken, sondern „als relative nur im Nahbereich des Überschaubaren, sicher damit aber auch im prinzipiellen Bereich des geschichtlich immer wieder Überholbaren." (275)

Das vorgelegte Werk beeindruckt durch die Geradlinigkeit, mit der sein Vf. durch das Gestrüpp der Entwürfe neuzeitlicher Eschatologie seine Breschen schlägt. Vor dem Hintergrund der Tendenz der gegenwärtigen Theologiegeschichtsschreibung zu immer größerer Detailgenauigkeit und der daraus resultierenden zunehmenden Unübersichtlichkeit der Forschungslage im Bereich der neuzeitlichen Theologiegeschichte könnte ein Unternehmen wie das hier getätigte hilfreiche Orientierungsdienste leisten. Das dürfte auch im Hinblick auf den Inhalt seiner systematischen These gelten.

Die Grundthese, daß die Eschatologie unter neuzeitlichen Bedingungen in den Dienst einer Theorie der Freiheit gestellt worden ist, ist sicherlich sachgemäß. Ebenso sachgemäß ist es, danach zu fragen, welche Funktion die Eschatologie im Rahmen der jeweiligen Freiheitstheorie konkret auszufüllen hat. So leuchtet insbesondere die Kritik an den Versuchen ein, „materiale Zielvorstellungen für das menschliche Handeln aus dem Reich-Gottes-Begriff abzuleiten" (282). Diese Kritik erscheint zumindest Positionen gegenüber sinnvoll, die ihre systematischen Interessen durch unmittelbare Rückgriffe auf einen aus dem Neuen Testament aufgelesenen Reich-Gottes-Begriff begründen wollen. Allerdings ist die systematische Figur, mit der Vf. seinerseits das Verhältnis von Reich Gottes und menschlichem Handeln strukturiert, von dieser Kritik ebenfalls betroffen.

Abgesehen davon, daß die einfache Entgegensetzung von menschlicher Selbsttätigkeit und der Unverfügbarkeit des Gottesreiches über den durch Joh. Weiß markierten Diskussionsstand nicht hinauskommt, ist diese Figur allzu holzschnittartig, als daß mit ihrer Hilfe erhellende Analyseleistungen in bezug auf die untersuchten Entwürfe neuzeitlicher Eschatologie erbracht werden könnten. Der u. a. gegenüber Kant erhobene Vorwurf, seine praktische Philosophie postuliere eine „absolute() Subjektivität" (69), die das „menschliche Vermögen bei weitem überfordert" (ebd.), wirkt gegenüber dem vielleicht differenziertesten Kritiker schrankenloser Selbstverabsolutierung und eines ungebremsten Fortschrittsoptimismus so wenig überzeugend wie etwa die Kritik an Fichte, dem von ihm konstruierten Begriff des Selbstbewußtseins bleibe „eine letzte gewißmachende Gewißheit versagt" (81). Dem Problembewußtsein dieser Denker und den in ihren Ansätzen enthaltenen Lösungspotentialen werden die hier vorgelegten Analysen kaum gerecht. Schon darum können auch die eingestreuten Überlegungen zum Wechselverhältnis von eschatologischer Theoriebildung und neuzeitlichem Selbstbewußtsein nicht befriedigen.

Auch die im Anschluß an Gerhard Ebeling vorgetragene eschatologische Konzeption des Vf.s wirft letztlich mehr Fragen auf als sie zu beantworten vermag. Zwar ist es sicherlich unstrittig, daß die Eschatologie in der Rechtfertigungslehre zu verankern ist, aber es bleibt im Grunde offen, wie der „Verein" der Rechtfertigungslehre und der Eschatologie näherhin zu denken ist und worin genau der Gewinn einer eschatologischen Begründung der Ethik besteht. Sowenig die in der Rede vom Reich Gottes angelegte Gottunmittelbarkeit des Menschen zum intentionalen Inhalt menschlichen Handelns erhoben werden darf, sosehr dürfte die Aufgabe einer eschatologischen Theorie darin bestehen zu zeigen, inwiefern dieser Sachverhalt allem zukunftsorientierten menschlichen Handeln als Bedingung seiner Möglichkeit immer schon zugrundeliegt und von ihm in der Logik seines Vollzugs faktisch in Anspruch genommen wird. Die Ausarbeitung dieses Grundgedankens dürfte nur in produktiver Anknüpfung an die Entwürfe einer Theorie der Freiheit möglich sein, die die theologische und philosophische Eschatologie der Neuzeit seit Kant hervorgebracht hat.

London Georg Pfleiderer

Baldanza, Giuseppe: **La grazia del sacramento del matrimonio.** Contributo per la riflessione teologica. – Roma: Centro Liturgico Vincenziano 1993. 320 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" „Subsidia", 74), kart. Lit 40.000

Der Subsekretär der vatikanischen Kongregation für das Bildungswesen legt hier, mit einem Vorwort des Liturgikers A. M. Triacca, eine historische und systematische Untersuchung zur spezifischen Gnade des Ehesakraments vor. Msgr. Baldanza hatte dem Thema bereits mehrere gewichtige Studien gewidmet.

Die 8 Kap. dieses Werks folgen einem historischen Ablauf.

Die kenntnisreichen Ausführungen zur Ehelehre des Tridentinums präsentieren zunächst die Auffassungen zeitgenössischer Theologen über die Ehegnade: G. Biel, K. Schatzgeyer, Cajetan, J. Eck, D. de Soto und vor allem J. Gropper. Es folgen entsprechende Aussagen von Diözesan- und Provinzialsynoden des 16. Jh.s vor dem Tridentinum. Der Vf. dokumentiert sodann die Diskussionen in der Bologneser und Trienter Konzilsperiode unter Hinweis auf den Einfluß der Kölner Diözesansynode 1536 und Groppers sowie auf den Fortschritt des Gedankens vom Heilmittel der Konkupiszenz (Bologna) zur Erhebung und Vervollkommnung der naturhaften Ehewirklichkeit (Trient). Die Reflexion über den „klassischen" Ehetext Eph 5,32 ist dabei besonders relevant.

Danach gilt die Aufmerksamkeit „Casti Connubii" 1930 unter Einbeziehung zeitgenössischer Anthropologien bei Scheler, Hildebrand und Guardini sowie der ekklesiologischen Zusammenhänge. Der Vf. konstatiert in der Enzyklika eine ganzheitlichere Gnadenkonzeption, ein Verständnis der sakramentalen Ehe als „Dauersakrament" und eine bemerkenswerte sakramentale Spiritualität.

Die folgende Darstellung ist der Entwicklung zwischen der Enzyklika und dem II. Vaticanum gewidmet. In einer erstaunlichen Sachkenntnis zeigt der Vf. das Nachdenken über das Verhältnis von ganzheitlicher Anthropologie, Ehegnade und traditionellen „Ehezwecken" bei H. Doms, N. Rocholl und B. Krempel auf. Er wendet sich den rein traditionsgebundenen wie den neue Perspektiven aufzeigenden Ausführungen zur Spiritualität der Ehe, den Dogmatiken und ausgewählten Handbüchern des französischen, deutschen, spanischen und belgischen Sprachraums zu. (116 wird Schillebeeckx' Ehewerk mit unterschiedlichem Titel genannt: mistero di salvezza und mistero di alleanza.) Im Kontext der neueren Sakramententheologie werden besonders das Symboldenken und die Ekklesiologie gewürdigt.

Ein eigenes Kap. ist der Vorbereitungsphase des II. Vaticanums zugewandt. Der Vf. weist hier akribisch die Bischofsstimmen, die Inhalte der ersten Schemata und den Verlauf der Diskussion in der Zentralkommission nach.

Ebenso auf genaue Details bedacht registriert er den Perspektivenwechsel im Konzil. Er zitiert nicht nur aus den einzelnen Stadien der Schemata; er bringt in jeweiligen Annexen (nicht nur zu diesem Kap.) sehr ausführliche Texte im Zusammenhang. So werden die Umrisse der Ehelehre

von „Gaudium et spes" in ihrer christologisch-ekklesiologischen Sichtweise (mit den Schwerpunkten auf Bund und Brautverhältnis Christus-Kirche) allmählich sichtbar.

Die abschließenden Kap. sind der endgültigen Konzilsaussage mit ihrer weiteren Vertiefung der Auffassung einer spezifischen Ehegnade, den vom Konzil aus eröffneten neuen Orientierungen und Perspektiven gewidmet.

Dem Vf. liegt die Kontinuität der kath. Ehelehre sehr am Herzen, daher weist er die Zugehörigkeit von „Gaudium et spes" zu einer von Trient und „Casti Connubii" geprägten Traditionslinie nach. Die gnadentheologische Weiterentwicklung sieht er in der Erhebung der ehelichen Liebe in die göttliche Liebe, in der Teilhabe der Eheleute am Liebesbund Christi mit der Kirche und überhaupt in der Verbindung der Ehegnade mit dem Geheimnis der Kirche und in der Erneuerung der Sicht auf das Verhältnis von Natur und Gnade, aus dem eine extrinsezistische Auffassung ferngehalten ist (238). Der letztere Aspekt wäre nach Meinung des Vf.s ebenso zu vertiefen wie eine spezifisch christliche Auffassung der Familie; weitere Aufgaben wären die stärkere Einbeziehung der Pneumatologie und die Weiterentwicklung der Ehespiritualität.

Das Werk imponiert durch seine historische Sachkunde und durch die mit größter Gewissenhaftigkeit zusammengestellte und z.T. systematisierte Dokumentation. Kritische Anfragen betreffen nicht die theologiegeschichtliche Leistung des Vf.s, sondern die noch immer von Triumphalismus nicht befreite Ekklesiologie des II. Vaticanums, deren Metaphern (Braut, Bräutigam, Leib Christi usw.) und Hypostasierungen der Kirche als zu ideologisch abgehoben über der konkret empirischen Realität der Kirche erscheinen. Die Frage, wie „dennoch" und „trotz allem" an die wirksame Gegenwart Gottes geglaubt werden kann, betrifft gleichermaßen die Kirche wie die sakramentale Ehe.

Münster Herbert Vorgrimler

Marienlexikon. Bd 4: Lajtha – Orangenbaum / Bd 5: Orante – Scherer, hg. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS 1993. 703 / 704 S., geb. je DM 148,00

In erfreulich kurzer Abfolge sind die Bände IV und V des „Marienlexikons" erschienen. Auch bei ihnen überwiegen der positive Eindruck und die Dankbarkeit für das überreich dargebotene Informationsmaterial.

Aus Bd IV seien folgende Einzelheiten hervorgehoben:

Generell von optimaler Qualität sind die biographischen Artikel, insbesondere zu den Musikern sowie die zu den neueren Künstlern, etwa *G. von Le Fort, F. Léger, G. Manzù, F. Marc, E. Mataré, H. Matisse, F. Mauriac, H. Moore, E. Munch.* Eigens genannt seien auch die Papstartikel von R. Bäumer und die Biographie *M. J. Metzgers* von F. Courth. Umfangreich und sehr solid sind, von jeweils mehreren Vf.n, die Artikel „*Legenden*", „*Lyrik*" und „*Mystik*". Unter den mehr systematischen Beiträgen ragt derjenige von A. Bodem über „*Mutter der Kirche*" mit detaillierter Diskussion hervor; von den exegetischen Artikeln gilt dasselbe von A. Vögtles „*Menschensohn*". Kritische Akzente setzt J. Stern bei „*La Salette*". Bei den Kunstartikeln erscheinen als besonders wertvoll „*Lotos*" von A. Rzepkowski, „*Lukasbild*" von F. Trenner und „*Nelke*" von G. Nitz. Ein Beitrag ist einer lebenden Persönlichkeit gewidmet: *Chiara Lubich.*

Naturgemäß stehen neben hervorragenden Beiträgen auch andere, und auch die lexikalische Verarbeitung bietet weiterhin zu kritischen Fragen Anlaß. Die (deutschen und romanischen) Marienleben erscheinen unter „Leben". Unkritisch-verstiegen handelt E. H. Ritter über *Ludwig III. von Bayern*; unkritisch und parteiisch verbreitet sich R. Laurentin über *Medjugorje.* Exzessiv ist der Beitrag über *Mistra.* Geradezu hymnisch äußert sich F. Huemer-Erbler über *Oberösterreich.* Der Beitrag über *Michelangelo* ist zu kurz geraten. A. Ziegenaus schweigt unter „*Menschwerdung II. Dogmatik*" über die Problematik des Begriffs und über die vieldiskutierten Grenzen der Begrifflichkeit von Chalkedon. Den Hebräerbrief rechnet er zu den frühen Schriften des NT.

In der gleichen Weise sei auf Eigentümlichkeiten des Bd V aufmerksam gemacht:

Zu den Artikeln auf einem wissenschaftlichen Höchststand ist der sehr umfangreiche, von mehreren Autoren verfaßte über Predigten zu rechnen. Beeindruckend sind auch die Beiträge von W. Hahn über *Paris*, von mehreren Autoren über *Kirchen und Klöster in Konstantinopel*, von A. Winter über *Pistoia*, von A. Ducay über *Rom* sowie von W. Kreutzer über „*Renouveau catholique*". Wiederum sind die Papstartikel R. Bäumers einer eigenen Hervorhebung wert. Und auch in diesem Bd sind die Beiträge über Künstler sehr gut gelungen: *C. Orff, Ch. Péguy, P. Picasso, F. Poulenc, E. Schaper, R. Schaumann.* Von Lebenden wurden der estnische Komponist *A. Pärt* sowie *K. Penderecki* aufgenommen.

Zur lexikalisch-redaktionellen Betreuung sei kritisch festgehalten: *Ottersweier* wird viel zu ausführlich behandelt, desgleichen *Osnabrück* und *Paderborn*, während für *Sardinien* ganze 35 Zeilen zur Verfügung standen. Über *Lk, Mt und Petrus* wird geschrieben, über *Paulus* dagegen nicht! Bei manchen *Orden und Gemeinschaften* wird auf den aktuellen Stand eingegangen, bei anderen, so den *Prämonstratensern* und *Redemptoristen*, dagegen nicht. Die *Prozessionen in Konstantinopel* werden exzessiv behandelt. Lexikalisch und sachlich problematisch ist, daß riesiges Traditionsmaterial verschiedener Landesteile in einem großen Artikel „*Rottenburg-Stuttgart*" zusammengefaßt werden. Wer wird sie dort suchen?

Zur inhaltlichen Problematik: Was rechtfertigt die Behauptung, daß das „neue Rußland wieder zum alten ‚Hl. Rußland' wird, das die russischen Dichter und Schriftsteller vor der Revolution so gern beschrieben haben" (603)? M. Hauke weiß mit Gewißheit, daß Maria die Eucharistie empfangen hat. Man wäre hier (632) für eine Quellenangabe dankbar gewesen.

Münster Herbert Vorgrimler

Kunzler, Michael: **Wir haben das wahre Licht gesehen.** Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. – Trier: Paulinus 1991. 336 S. (Sophia, Quellen östlicher Theologie, 27), kart. DM 39,00

Nicht nur eine leicht und gut lesbare Einführung in die byzantinische Liturgie bietet der Liturgiewissenschaftler der Theol. Fak. Paderborn, sondern zugleich eine allgemeine Einführung in das, was Liturgie überhaupt sein kann. Grundphänomene, Grundhaltungen, Grundbedeutungen und Grundzüge christlicher Liturgie zeigt K. auf und nimmt dafür die byzantinische Liturgie als Ansatz und Zielpunkt. Diese Liturgieform, die mittlerweile viele Menschen durch Kontakte mit östlichen Ländern, in Griechenland, bei Unierten und in Gemeinden in Deutschland erlebt haben, kann ein Anlaß sein, auf grundlegende Strukturen liturgischen Betens und Handelns aufmerksam zu werden. Einerseits führt die byzantinische Liturgie diese Strukturen unverstellter und deutlicher vor Augen, und andererseits kann das Erlebnis des Fremden durch die veränderte Perspektive den Blick leichter öffnen für das, was in der eigenen gewohnten Form liturgischen Betens vom Vergessen bedroht ist. Tatsächlich gewinnt man den Eindruck, daß bei der Erklärung der eucharistischen Liturgie im byzantinischen Ritus schrittweise ganz allgemein in alle liturgischen Handlungen eingeführt und deren Sinn ausgelegt wird – zwar anläßlich, aber letztlich sogar auch unabhängig von der Ordnung der byzantinischen Liturgie. Insofern ist dieses Buch auch eine anschauliche und grundlegende Hinführung zur Liturgie schlechthin.

Der Ritus der byzantinischen Liturgie der Orthodoxen wie insbesondere der ukrainischen Unierten ist der eigentliche Inhalt des Buches.

Nach einer Erklärung dessen, was Liturgie generell und was die Göttliche Liturgie als Vergegenwärtigung der göttlichen Heilstaten ist, beschreibt und deutet K. die Einzelheiten des Raumes, in dem dieses Geschehen der Kirche statt hat. Liturgische Körperhaltungen und Gebetsformen sowie die Frage nach dem Sinn liturgischer Kleidung und die Aufführung der verschiedenen Gewänder folgen in den nächsten beiden Abschnitten, bevor im 5. Kap. die liturgischen Geräte beschrieben werden.

Wenn auch manche Einzelheiten speziell den byzantinischen Ritus betreffen, enthalten gerade diese Kap. doch so zentrale liturgische Grundkategorien, daß sie auch unabhängig vom byzantinischen Ritus mit großem Gewinn gelesen werden können. Überhaupt ist der Ausgangspunkt K.s meist das normale Verständnis eines westlichen Gläubigen, der mit Überraschung und Verwunderung einer ihm zunächst fremden Liturgie begegnet und allmählich lernt, daß in diesem Fremden fundamentale Elemente enthalten sind, welche er auch im gewohnten lateinischen Ritus entdecken kann, die aber im östlichen deutlicher und leichter erkennbar und im westlichen teilweise in Vergessenheit geraten und verschüttet worden sind.

In dieser Weise entfaltet das Buch weiter die Eucharistiefeier des byzantinischen Ritus in ihren drei Abschnitten.

Die Verwunderung oder das Fragen eines unbedarften Besuchers aufgreifend oder unter Verweis auf unverständlich gewordene Haltungen und Gebete im Abendland vor oder nach der Liturgiereform beleuchtet es Momente und Elemente der byzantinischen Liturgie. Dabei gehen die Bezüge in beide Richtungen: teilweise hilft das Beten des Ostens verschüttete Formen des Westens neu zu verstehen oder Verschiebungen zu kritisieren, teilweise erhellen gewohnte Weisen westlichen Betens manche auf den ersten Blick überraschende und fremde Formen des Ostens.

Es fragt sich allerdings, ob diese Analogien immer so einfach zu ziehen und unterschiedlich gewachsene Traditionen und gar kontrovers zugespitzte Unterschiede so einfach harmonisierbar sind. In dieser Hinsicht wirkt K. bisweilen leichtfertig. So würde wohl manches, was für westliches Verständnis sehr einleuchtend ist, für

orthodoxe Ohren befremdlich klingen, weil deren Weise, Liturgie zu erfahren, davon doch deutlich unterschieden ist. Für sie mag das Buch so wirken wie das eigentümliche Einbandbild (darauf ein Priester mit Nimbus) und die Schwarz-weiß-Photographien im Text, die Szenen aus der kleinen byzantinischen Kapelle in Altenbeken-Buke darstellen: richtig, aber in ihrer wiedergegebenen Stimmung doch nicht richtig authentisch. Dem Vf. allerdings merkt man die Liebe zur byzantinischen Liturgie deutlich an, und sie scheint auch seine Liebe zur Liturgie überhaupt zu prägen. Streckenweise wirkt das Buch sehr fromm im guten Sinne des Wortes, denn vieles an Glaubenswahrheiten, von denen heute oft nur skeptisch gesprochen wird, nennt K. mit einer Unbefangenheit und in einer sehr direkten Weise und tendiert zuweilen gar zu einem paränetischen Stil. – Obwohl der Vf. über ein breites Wissen verfügt und aus vielen unterschiedlichen Quellen zu schöpfen vermag, ist manches eher assoziativ und auf Plausibilität ausgelegt. Er spart, obwohl sich etliches in bedeutenden Liturgiekommentaren, Kirchenväterpredigten und historischen Zeugnissen belegen ließe, meist die Verweise oder gibt sie eher vage an. Fußnoten und Stellenangaben unterläßt er völlig.

Anschließend an die Erklärung der Eucharistiefeier wird das Kirchenjahr mit seinen liturgischen Höhepunkten der Hochfeste knapp skizziert.

Hier ist anzumerken, daß es nicht sinnvoll war, *Apolytikia* zusammen mit den *Kontakia* wie einen einzigen Hymnus abzudrucken, da beide nichts miteinander zu tun haben. Die Hymnik überhaupt steht, obwohl sie ein wichtiger Hermeneut liturgischen Geschehens ist, im Vergleich zu den Priestergebeten ziemlich am Rande. Zudem bleibt durch den doppelten Druckfehler des Wortes *Oktoichos* an früherer Stelle (154, 158) die damit gemeinte Sache ziemlich im Dunkeln.

Die vorangegangenen Liturgieerklärungen werden in sehr konkreten Vorschlägen (incl. Adressen) zur Durchführung „ostkirchlicher Tage" in Pfarrgemeinden praktisch. Ein „dies orientalis" kann helfen, den Reichtum des christlichen Ostens kennenzulernen und vergessene Traditionen im Westen wieder mit neuen Augen zu sehen. Da es aber auch längst in den meisten Städten Deutschlands regelmäßige orthodoxe Gottesdienste gibt, liegen Möglichkeiten des Kennenlernens oft näher, als man annimmt.

Der immerhin 50 S. umfassende Anhang schließlich enthält den Text der Göttlichen Liturgie nach dem slawisch-byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Ukrainer zweisprachig mit kurzen Rubriken.

Mittlerweile ist es üblich geworden, daß die Autoren ihre Druckvorlagen selbst herstellen. Doch auch wenn komfortable Computerprogramme vieles erleichtern, kann man den Maschinen das Layout nicht ganz alleine überlassen. Vor allem sollte man das Korrekturlesen nicht sparen, um Fehler in der Typographie und den Seitenumbrüchen und vor allem sinnentstellende Worttrennungen zu vermeiden.

K.s Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie ist ein lesenswertes liturgiewissenschaftliches Werk, welches überkommene liturgische Formen in ihrer geschichtlich gewachsenen Fülle neu erschließt und die byzantinische Liturgie nachvollziehbar erklärt, so daß die Feier der Eucharistie wirklich dazu führen kann, was der pfingstliche Hymnus nach der Kommunion singt: „Wir haben das wahre Licht gesehen, Geist vom Himmel empfangen, den rechten Glauben gefunden. Die unteilbare Dreiheit beten wir an, denn sie hat uns erlöst."

Würzburg Martin Petzolt

Palazzo, Eric: **Les sacramentaires de Fulda.** Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne. – Münster: Aschendorff 1994. XIX, 260 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Studien 77), kart. DM 118,00

Dieses Buch ist die von Eric Palazzo überarbeitete Fassung seiner These zur Erlangung des Doktorats an der Univ. von Paris X-Nanterre vom 16. Februar 1990.

Die Einführung (XVII–XIX) gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des Werkes, das dem Studium der Sakramentare von Fulda, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und ihrer Herkunft gewidmet und in 4 Teile gegliedert ist.

Im 1. Teil „Chronologie" (1–31) untersucht P. durch paläographische Studien (A) die gegenseitigen Beziehungen der Fuldaer Sakramentare und durch stilistische Analysen der Sakramentar-Dekorationen (B) weist er die Bedeutung und den Einfluß der karolingischen künstlerischen Tradition auf die Stile der fuldischen Maler am Ende des 10. Jh.s nach.

Im 2. Teil „Le programme iconographique" (33–108) bietet P. nach einer Hinführung zur sonst meist vernachlässigten Ikonographie (A) eine ikonographische Darstellung der Sakramentar-Bilder gemäß fünf Themen: Christologischer Zyklus (B); Illustration des Kanons und die „Majestas Domini" (C); Ikonographie der Heiligenfeste (D); Liturgische Szenen (E) und Illustration des Kalenders (F).

B) Christologischer Zyklus (39–67): Nach einer übersichtlichen Themen-Tafel zum christologischen Zyklus in den fuldischen Sakramentaren von Gö (Göttingen), Ud (Udine), Ba (Bamberg), Ve (Vercelli), Lu (Lucca) und Mü (München) folgt die Analyse eines jeden Festes in folgenden Schritten: Angabe der betreffenden Sakramentarien mit Verweis auf die Bildtafel (hinten im Buch), Beschreibung und Ikonographie, wobei sich bedeutende Unterschiede zwischen der Sakramentargruppe Gö-Ba und Mü und Lu ergeben. Die meisten Bildtafeln gehen auf Fuldaer Maler (Gö und Ba) zurück, die einem alten, oft gebrauchten Schema treu geblieben sind (67).

C) Illustration des Kanons und die „Majestas Domini" (68–80): Zu Beginn von Gö und Ba stehen die Porträts des Papstes Gelasius und Gregors, die „Autoren" des Sakramentars. Dann folgt die Illustration des Opfers Isaaks, Abels und Melchisedeks sowie die Anbetung des Lammes. Sie haben ihren privilegierten Platz zu Beginn des Meßkanons als eucharistische Symbolfiguren erhalten, um dadurch die Eucharistie darzustellen. Die Bildtafel der „Majestas Domini" am Fest des hl. Martin in Gö, Ud und Ba und vor dem Sanctus des Meßkanons in Mü zeigen die Gemeinsamkeiten zwischen Gö, Ba und Ud und die Differenzen zwischen diesen drei Handschriften und derjenigen von Mü auf (80).

D) Die Ikonographie der Heiligenfeste (81–96): Sie umfaßt die Steinigung des hl. Stephanus und Szenen aus dem Leben des hl. Evangelisten Johannes und des hl. Martin. Die Analyse der beiden Miniaturen von Gö bestätigt die Ergebnisse des christologischen Zyklus und der Kanon-Illustrationen (84). Von besonderem Interesse ist die Illustration des Lebens des hl. Bonifatius, die am Kopf jedes Festformulars des Heiligen zu finden ist, der als Gründer der Abtei Fulda natürlich von besonderer Bedeutung war, nicht zuletzt auch für die schwierige Interpretation der ikonographischen Motive (86). Ist in Gö, Ud und Ba Taufe und Martyrium dargestellt, so findet sich in Lu nur das Martyrium, was auf eine je sehr verschiedene Behandlung dieses Themas hinweist (87).

E) Illustration liturgischer Szenen (97–102): Gö ist das einzige Sakramentar, dessen Bilder liturgische Akte illustrieren. Die erste Szene stellt den Besuch bei Kranken dar, der dann die ‚oratio in introitu visitationis infirmorum' folgt. Eine zweite Szene stellt die Salbung der Kranken im ‚Ordo ad visitandum et unguendum infirmum' dar. Eine dritte Szene zeigt das Bekenntnis der Sünder vor dem Bischof. Die letzte Illustration einer liturgischen Szene beinhaltet die Absage beim Skrutinium am 3. Sonntag der Fastenzeit. – P. weist darauf hin, daß die Zahl und der thematische Reichtum der liturgischen Darstellungen im Sakramentar von Gö für das Ende des 10. Jh.s außerordentlich sind. „Seules certaines oeuvres de l'époque carolingienne ont développée une iconographie liturgique aussi riche et variée que les peintures de Fulda ..." (101). Die sakramentalen Darstellungen von Gö zeugen von einer spirituellen Botschaft dieses Sakramentars – was ich von den liturgischen Texten her nur bestätigen kann –, „essentiellement axée sur l'action pastorale et missionnaire ... par le fondateur du monastère, saint Boniface" (102).

F) Illustration des Kalenders (103–108): Es handelt sich hier um die Illustration des Jahres, der Darstellung der Monate (1), der Tierkreiszeichen und Planetenmedaillons (2).

Zusammenfassend (106–108) hält P. fest, daß das ikonographische Programm in drei Punkten „éclaircissements" bringt: 1. in bezug auf die Beziehungen zwischen den Manuskripten; 2. in bezug auf die Traditionen und die ikonographischen Eigentümlichkeiten, die den Zyklus von Fulda charakterisieren; 3. in bezug auf den Ursprung des ikonographischen Zyklus, der in karolingischen Wurzeln zu finden sein dürfte.

Im 3. Teil „Etude liturgique" stellt der Vf. die wichtigsten Sakramentar-Typen, die den Sakramentaren von Fulda als Basis dienten, vor. Das Sakramentar ist das liturgische Buch des Zelebranten (109–112).

Man unterscheidet bei den römischen Sakramentaren: das leonische Sakramentar, die gelasianischen und die gregorianischen Sakramentare (112–117). Dann untersucht P. die Typologie der Sakramentargruppe von Fulda durch eine vergleichende Studie des Inhalts der Fuldaer-Sakramentare (119–138) in bezug auf die Bezeichnungen der Orationen in den verschiedenen Formularen, den Meßkanon, das Temporale, das Sanctorale, die Votivmessen, die Ritualien, die Benediktionen und den Kalender, um dann zusammenfassend den liturgischen Sakramentartyp von Fulda zu definieren: Die Manuskripte der Fuldaer-Gruppe sind alle gemischte Sakramentare („sacramentaires mixtes"), charakterisiert durch eine mehr oder weniger starke Mischung zwischen verschiedenen Quellen (gregorianische, gelasianische und fränkische) (137). Unter ihnen ragt das Göttinger-Sakramentar als das älteste und wichtigste der Fuldaer-Gruppe durch sein überbordendes euchologisches Material hervor, „une sacramentaire d'une nature très particulière et atypique" (136). Es handelt sich um eine liturgische Kompilation,

die die wichtigsten Schöpfungen der früheren 200 Jahre im Bereich der Sakramentare umfaßt (ebd.).

Aufgrund der Typologie der Fuldaer Sakramentare geht der Vf. ihren wichtigsten Quellen nach (139–157): 1) Die fuldischen Quellen des 8. und 9. Jh.s: angelsächsischer Einfluß, besonders durch den hl. Bonifatius; der hypothetische Beitrag des Rabanus Maurus; 2) die externen Quellen: das Sakramentar Alkuins und die Abtei von Tours; das Sakramentar von Saint-Amand (realisiert auf Initiative Karls des Kahlen in der 2. Hälfte des 9. Jh.s) als die reichste Quelle für die Texte der Handschrift von Fulda, besonders Gö (151). Fuldische Quellen haben direkt ein Sakramentar von Mainz beeinflußt und zwar zu einer Zeit, wo das neue liturgische Buch der Ottonen, der PRG sich durchzusetzen (aufzudrängen) versuchte (156). Die genannten Quellen – so das Fazit P.s aus den Studien des 3. Teils – dienten als Modell für das in der zweiten Hälfte des 10. Jh.s zu konstituierende neue Sakramentar von Fulda: Gö (157).

Im 4. Teil „Iconographie et liturgie: L'exemple des sacramentaires du haut moyen age" (159–172) soll die interdisziplinäre Arbeit des Vf.s und damit sein zentrales Anliegen die erhofften Früchte hervorbringen.

In einem ersten Abschnitt führt er in die gegenseitige Beziehung von Liturgie, Kunstgeschichte und Archäologie ein. U. a. zeigt er am Beispiel der Eucharistie auf, wie damaliges liturgisches Verständnis (der „Privatmesse") sich auf Kunst und Architektur ausgewirkt hat, wie aber auch umgekehrt Bilder von der Eucharistiefeier (z. B. die Elevatio) unsere Kenntnis der liturgischen Praxis der Messe und ihrer Theologie bereichern (163).

Im zweiten Abschnitt geht es um die Illustrationen der liturgischen Bücher in der Geschichte der Illuminierkunst. Der christologische Zyklus (der Hochfeste und Feste) bildet die Basis für die Bilder der Sakramentare (166).

Im dritten Abschnitt zeigt P. auf, daß in den Sakramentaren zum ersten Mal (in der Karolingerzeit) Versuche von Illustrationen liturgischer Bücher verwirklicht wurden. Die Sakramentare von Fulda, insbesondere Gö, zeigen die Bedeutung der ikonographischen Zyklen auf. Dabei erhebt sich die nicht gänzlich beantwortbare Frage, ob zwischen dem Text und den Bildern ein direkter Bezug besteht (169). Auf jeden Fall wollen die Bilder der Sakramentare auch zur Schönheit der sakralen Bücher beitragen, „afin d'honorer dignement la parole de Dieu" (171).

In einem eigenen Kap. innerhalb des 4. Teils: „La place des sacramentaires de Fulda dans l'histoire politique et liturgique de l'epoque ottonienne" (173–182) stellt P. 1) durch die Abgrenzung der Sakramentar-Gruppe und durch die Bestimmung der ikonographischen und liturgischen Quellen den „Ort" der Sakramentare innerhalb der politischen und liturgischen Geschichte der ottonischen Epoche fest, um dann 2) „Die Abtei Fulda im Spiel der Mächte im Hochmittelalter" gleichsam als das „Herz der religiösen Reichspolitik" der Ottonen zu charakterisieren (177). 3) hebt der Vf. die spirituelle und pastorale Botschaft der Fuldaer Sakramentare hervor, wobei die liturgie-kompilatorische Natur von Gö zwar eine politische Bestimmung hatte, nämlich das Sakramentar von Fulda auf dasselbe Niveau zu heben wie den PRG (181), durch die Vielzahl von Votivmessen (für Lebende und Verstorbene), Meßformularen im Sanctorale und der Sakramente aber in der Lage war, „d'assurer un service pastoral et spirituel complet" (181), nicht zuletzt durch die Illustrationen der liturgischen Riten in der Feier der Messe und der Sakramente.

Der 4. Teil wird abgeschlossen mit einer Auflistung sämtlicher Handschriften-Kataloge (183–231), die je gegliedert sind in: A) Description du manuscrit B) Codicologie C) Histoire du manuscrit D) Analyse paléographique E) Contenu liturgique et iconographique F) Etat des questions und G) Bibliographie.

Der Auflistung schließt sich eine Skizzierung der Ausmaße der Handschriften, eine Liste der Bilder, ein Namens-, Personen- , Orts- und Handschriftenverzeichnis an. Im Anhang finden wir die Sakramentar-Bilder abgedruckt.

P. hat in dieser fächerübergreifenden Arbeit vielfältige Aspekte der Ikonographie einerseits und der Liturgie andererseits behandelt und zu einer gelungenen Synthese gebracht. Sein Werk zeugt von einer profunden Kenntnis der fuldischen Handschriften. Die Arbeit ist klar gegliedert und logisch aufgebaut. Dennoch fallen bei näherem Studium zwei Dinge auf:

1) Die Liturgie an den Hochfesten ist in ihren Texten zu wenig berücksichtigt worden. Bei genaueren Untersuchungen derselben wäre der Vf. z. B. auf die oft vorhandene zweite Präfation an Festtagen gestoßen, deren Herkunft nach wie vor unklar ist. Es verhält sich auch nicht so, daß die Orationen im allgemeinen nichts Narratives und Historisches enthalten würden (169). Zahlreiche Orationen an Hochfesten und Heiligenfesten sind sehr narrativ und voll von „historischen" bzw. heilsgeschichtlichen Daten. Beispiele: Präfation am Fest des Evangelisten Johannes (Nr. 85), Präfation am Fest von Epiphanie (Nr. 122); besonders typisch die Präfation bei der Messe zum Abendmahl des Herrn (Nr. 673), wo der dramatische Verlauf vom Abendmahl bis zum Verrat durch Judas erzählt und typologisch interpretiert wird. Sehr ausgeprägt ist das Narrative am Fest des hl. Benedikt. In diversen „Alia"-Gebeten wird stets auf eine Legende aus dem Leben des Heiligen angespielt (Nr. 258–260). Die zweite Präfation am Fest des hl. Bonifatius geht ganz auf sein Leben und Wirken ein (Nr. 1034).

2) P. sieht keinen direkten Bezug zwischen dem liturgischen Text und den Bildern, ausgenommen bei den liturgischen Szenen (170). Wenn auch im allgemeinen die Miniaturen nur auf das Fest als ganzes hinweisen, so gibt es doch auch den direkten Bezug vom Bild zum Text. Einige Beispiele: Fest des Evangelisten Johannes: Bezug von Bild (Gö, fol. 15v) zur Präfation (Nr. 85); Fest der unschuldigen Kinder: Bezug von Bild (Gö fol. 19r) zur Präfation (Nr. 122): alles Dinge, die wohl ein intensives Studium der Textinhalte nötig gemacht hätten, was aber nicht eigentlicher Gegenstand dieser Arbeit war.

Im formalen Bereich vermißt man ein Sachregister, das das Studium des Buches sehr erleichtern würde. Cod. theol. 54 Kassel ist falsch wiedergegeben worden (223). Es gibt keinen „Liber Sapientiae" von Origenes und beim Text des Hildebrandsliedes wurde die S. verwechselt: Der Beginn des Textes war „recto" geschrieben und auf der „verso"-S. fand man den Anfang eines liturgischen Formulars (223 u. 141, vgl. hingegen 3). Der Inhalt des Cod. theol. 54 Kassel soll im folgenden zur Berichtigung vollständig wiedergegeben werden:

1^{r}. 76^{v}	*Hildebrandslied*
1^{v}	*Sakramentar*; Ausz.; Formular zur Messe „contra obloquentes: Sacramentarium Fuldense, hg. von G. Richter, Fulda 1912, Nr. 350/1978, 1979, 1981–1983
2^{rv}	*Prologus in libros Salomonis*; Stegmüller: RB 457 Hieronymus PL 28,1305–1308
2^{v}	*Prologus in libros Salomonis*; Stegmüller: RB 455 Hieronymus PL 29,425–428 (Praefatio Hieronymi in translatione graeca)
2^{v} – 3^{r}	*Prologus in Sir*; Stegmüller: RB 26 PL 29,445f (Vorrede des Enkels von Jesus Sirach zum Ecclesiasticus)
3^{v} – 4^{r}	*Capitula in Sap*; Reihe Aa der Biblia sacra. 12, Rom 1964
4^{v} – 8^{v}	*Origenes: Homilae in Numeros*, lat.; Ausz.; Homilie 23,1–6
9^{r} – 23^{v}	*Sapientia Salomonis*
23^{v} – 24^{v}	*Capitula in Sir*; Reihe Aa der Biblia sacra, s. o.
25^{r} – 76^{r}	*Sirach, Jesus.*

Diese kleinen Mängel mindern aber nicht den Wert dieser Arbeit, die wichtige Einsichten in den historischen, ikonographischen und vor allem liturgiewissenschaftlichen Stand der Fuldaer Sakramentarforschung bringt und durch den unverzichtbaren Bezug von Ikonographie und Liturgie neue Möglichkeiten der Forschung erschließt.

Fulda Anton Thaler

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

Eine Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenrechts der Gegenwart steht nicht zur Verfügung. Von diesem Mangel sind auch gelegentliche Interessenten an diesem Fach aus dem Bereich der evangelischen Theologie betroffen. Von Campenhausen möchte mit einer taschenbuchgerechten Darstellung eine gewisse Abhilfe schaffen.

In einem solchen Rahmen können die problembeladenen Ausgangsfragen des Kirchenrechts in der Gegenwart nicht voll zur Darstellung kommen, insbesondere die dem kirchlichen Recht zugrundeliegende Rechtsvorstellung und sein Verhältnis zur staatlichen Rechtsordnung. Der Vf. hat sich insoweit mit Hinweisen auf die Diskussion in der Phase nach dem zweiten Weltkrieg begnügt.

Auch die Institutionen der Kirchenverfassung können nur eine äußerst knappe Berücksichtigung finden, was dazu führt, daß ein typisch lutherisches Verfassungselement, die kollegiale Kirchenleitung mit dem Bischofsamt und Synode, keine besondere Erwähnung findet und offenbar ohne weiteres der „Kirchenverwaltung" zugeordnet wird.

Der Vf. verweist auf die Fragen des kirchlichen Amtsrechts, die bei jüngeren Theologen stets auf Interesse stoßen, wobei die Besonderheit des lutherischen Amtsverständnisses als Ausgangspunkt deutlich gemacht wird.

Die rechtliche Einordnung der Diakonie und der Beschäftigungsverhältnisse der neben den Geistlichen noch sonst im Dienst der Kirche und ihrer Einrichtungen tätigen Personen wird knapp, aber übersichtlich dargelegt.

Die Rechtsfragen im Zusammenhang mit Gottesdienst und kirchlicher Amtshandlung werden angedeutet, lassen sich aber in dem gegebenen Rahmen nicht recht verständlich machen.

Dasselbe gilt für das ebenfalls angeschnittene Staatskirchenrecht.

Der Verlag hat offenbar für das Kirchenrecht nur ein halbes Taschenbuch zur Verfügung gestellt; die andere Hälfte ist der thematisch jedenfalls nicht nahe benachbarten Religionswissenschaft gewidmet.

Wiessner beschränkt sich im wesentlichen darauf, Hinweise zur Geschichte religionswissenschaftlichen Denkens und Forschens zu geben, wobei er das griechische Denken von Homer und Hesiod und die Behandlung der Religion in der europäischen Aufklärung herausgreift.

Diese Beschränkung erweist sich als vorteilhaft, weil der Vf. dadurch die Möglichkeit gewinnt, Relevantes über die Denkweise jener Epochen und die für die Religionswissenschaft interessanten Autoren zu sagen. Beide Epochen haben besondere Bedeutung für die Religionswissenschaft, weil sie von der Kritik an traditionellen religiösen Vorstellungen geprägt sind und somit die Religion als abstraktes Phänomen in das Blickfeld nehmen.

Abschließend vermittelt der Vf. ein gutes Bild von der Auffächerung der Religionswissenschaft und der Religionsforschung in Sonderdisziplinen wie Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionsphänomenologie.

München Dietrich Pirson

Boni, Andrea: **Vangelo e vita religiosa.** (Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti). – Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1994. 444 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 32), kart. Lit 50.000

Der Vf. des vorliegenden Buches (ein anerkannter römischer Kirchenrechtler) setzt es sich zum Ziel, die Wurzeln des Ordenslebens freizulegen. Er will den Fluß des heutigen Ordenslebens gegen die Strömung zurückverfolgen bis zur Quelle. Da er zudem eine Art (nach rückwärts gewandte) Begriffsgeschichte betreibt, ist von vornherein zu erwarten, daß das Vorhaben von B. nicht nur schwierig ist, sondern zum Teil auch etwas quergeschrieben wirkt. Aber das ist nun mal die Intention des Vf.: „A nostro parere, per l'elaborazione di una vera teologia della vita religiosa si impone di ripercorrere a ritroso tutto il cammino concettuale realizzato della vita religiosa attraverso i secoli, fino a conseguire nei testi della Rivelazione il dato istituzionale della vita religiosa" (8). Nach seiner Untersuchung, die bis auf 1 Tim 5,11–12 und Mt 19,21 stößt – Zwischenruf des Rezensenten: Warum werden eigentlich nur diese beiden Texte herangezogen? In der Geschichte des Ordenslebens haben doch auch andere Texte (z. B. Mt 10,5–16 par; Apg 2,42–44; 4,32–34) eine große Rolle gespielt –, meint B. schließen zu dürfen, das Ordensleben sei göttlichen (nicht nur kirchlichen) Rechts: „Contro l'opinione comune attuale abbiamo sostenuto che la vita religiosa è di istituzione divina (non ecclesiastica)" (8).

Das vorliegende Buch hat 6 Kap. Das erste (*Istituzione ed esplicitazione evangelica della professione religiosa*, 15–82) befragt u. a. die Apostolischen Väter (Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Cyprian, Origenes). Für diese haben die Gelübde eine christologisch-trinitarische und zugleich eine christologisch-kirchliche Dimension. Im zweiten Kap. (*La professione religiosa nei suoi contenuti d'ordine teologico-giuridico*, 83–154) wird nach dem Inhalt der Profeß gefragt. B. antwortet mit dem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis" Art. 5: „Die Mitglieder aller Institute sollen sich bewußt bleiben, daß sie durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte vor allem einem göttlichen Ruf geantwortet haben und dadurch nicht nur der Sünde gestorben sind (vgl. Röm 6,1), sondern auch der Welt entsagt haben, um Gott allein zu leben; denn sie haben ihr ganzes Leben seinem Dienst überantwortet. Das begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt."

Im dritten Kap. (*La professione religiosa nelle implicazioni strutturali della vita comunitaria*, 155–206) geht es um den Zusammenhang der Berufung des einzelnen Ordensmannes (bzw. der einzelnen Ordensfrau) mit den kommunitären Strukturen. Hier meint B. ein Mißverhältnis entdekken zu müssen: Die evangelische Berufung, die an erster Stelle stehen sollte, ist gleichsam verdunkelt worden durch die kommunitären Strukturen. Daran leidet das Ordensleben einen schweren Schaden. Im vierten Kap. (*La professione religiosa nell' evolversi delle „istituzioni di religione"*, 207–283) läßt B. die verschiedenen Arten des Ordenslebens (Orden, Kongregationen, Eremiten, Jungfrauen, Säkularinstitute, Gesellschaften des apostolischen Lebens) Revue passieren und fragt nach dem Zusammenhang von Ziel und Struktur der einzelnen Gruppen.

Das fünfte Kap. (*La professione religiosa apostolica nei suoi contenuti di ordine istituzionale*, 285–341) ist den apostolischen Gemeinschaften gewidmet. Von Bedeutung ist besonders deren prophetische Dimension. Wenn bei deren Tätigkeit gleichsam Kranke geheilt, Tote auferweckt, Aussätzige rein gemacht und Dämonen ausgetrieben werden, dann ist das Himmelreich nahe. Das sechste Kap. (*La professione religiosa nell' evolversi della legislazione della Chiesa*, 343–405) geht dem nach, was man das „konsoziative" Element in der Kirche genannt hat. Die kirchliche Autorität hat die Aufgabe, die göttliche Berufung, die an die einzelnen Ordensleute ergeht, zu regeln. Damit umgibt sie den göttlichen Kern mit einer äußeren und rechtlichen Schale.

Eine Zusammenfassung (407–421), ein Literaturverzeichnis (423–437), ein Namensregister (439–442) und das Inhaltsverzeichnis (443–444) schließen den Bd ab.

Insgesamt ein wertvolles Buch, das mit immensem Fleiß und außerordentlich großer Quellenkenntnis angefertigt ist.

Zum Schluß eine kleine anregende Bemerkung: Vielleicht lag es nicht im Interesse des Vf.s, aber vom Haupttitel (Evangelium und Ordensleben) her hätte es nahe gelegen, die Heilige Schrift (also hier: das NT) nach ihren Aussagen über das Ordensleben zu befragen. B. treibt aber nicht wirklich Exegese, sondern Theologie- und Rechtsgeschichte; zum Teil auch scholastisch anmutende Begriffsgeschichte – was die Lektüre des vorliegenden Buches recht schwierig macht. Insofern bleibt die (für eine Kanonistik fruchtbare) Auslegung der für das Ordensleben grundlegenden Texte des NT weiterhin ein Desiderat. Gegen seinen erklärten Willen beweist so das vorliegende Buch erneut, daß die Fäden zwischen der Exegese und der Kanonistik abgerissen sind und sich offenbar nur mit Mühe wieder anknüpfen lassen.

Frankfurt Reinhold Sebott

Steigleder, Klaus: **Die Begründung des moralischen Sollens.** Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik. – Tübingen: Attempto 1992. 332 S. (Ethik in den Wissenschaften, 3), kart. DM 49,80

Die Arbeit prüft die Probleme der Begründung des moralischen Sollens am Beispiel zweier angelsächsischer Autoren, H. Tristram Engelhardt und Alan Gewirth. Nach Meinung des Autors ist diese Aufgabe im Fall von Engelhardt mißlungen, während er sich der Lösung von Gewirth anschließt.

Engelhardt hat seinen Versuch im Rahmen einer Arbeit zur Bioethik vorgelegt (The Foundations of Bioethics, New York 1986). Seine Thesen erscheinen recht kühn und gewagt, wobei St. allerdings mit Recht E.s primäres Anliegen herausstellt, nämlich einen extremen Relativismus zu vermeiden. Bezüglich der Möglichkeit von Wert- und Verpflichtungsurteilen ist E. extrem skeptisch; nach seiner Meinung (hier folgt er A. McIntyre) ist jede Moral von einer Gemeinschaft abhängig (community). Nur im Rahmen einer solchen community gibt es die gemeinsamen Überzeugungen, die eine Basis für gemeinsame moralische Anschauungen darstellen.

Wie können nun die Menschen aus verschiedenen Gemeinschaften dennoch zu einer gewissen gemeinsamen Koordinierung kommen? Hier ist grundlegend E.s Aussage, mit jedem ethischen Bemühen, also jedem Bemühen um eine rationale Lösung von Kontroversen, sei zumindest nackte Gewalt nicht vereinbar. Auf diese Weise gewinnt E. einen Minimalbegriff von Ethik. Grundlegende ethische Forderung ist der Respekt vor der Freiheit des anderen. Eingriffe in diese Freiheit sind nur erlaubt für den Fall, daß alle den entsprechenden Richtlinien zu einer limitierten Anwendung von Gewalt zugestimmt haben.

Dies erste Prinzip wird von E. auch als Autonomieprinzip bezeichnet. Es ist zu ergänzen durch das Prinzip der Wohltätigkeit. Letzteres gilt allerdings nicht unbedingt, da die Menschen verschiedene Vorstellungen haben über das, was ihr Wohl ausmacht. Die Pflicht zur Wohltätigkeit ist deswegen in zweifacher Weise limitiert: 1. Es darf kein Eingriff in die Autonomie des einzelnen geschehen. 2. Wohltätigkeit darf nicht durch Sanktionen erzwungen werden.

Während das Autonomieprinzip nur Personen umgreift, betrifft das Prinzip der Wohltätigkeit alle empfindenden Wesen. Man kann schon vermuten, daß das Autonomieprinzip nur solche Wesen umfaßt, die ihre Autonomie geltend machen können. Ein Fötus, ein Säugling gehören nicht zum Kreis derer, die nach E. die genannte Autonomie beanspruchen dürfen.

St. referiert, das sei hier schon herausgestellt, die „Grundzüge der Engelhardtschen Ethikkonzeption" (18–63) sachlich und zutreffend, sine ira et studio. Er zeigt anschließend aber auch überzeugend die Schwachpunkte dieser Konzeption auf (64–114). Unterscheidet man mit St. gelebte *Moral* von theoretischer *Ethik*, wird man E. sofort zugestehen müssen, daß sich ethische Kontroversen nicht mit Gewalt lösen lassen. Erkenntnis läßt sich schließlich nicht durch Gewalt vermitteln. Das gilt aber für theoretische Kontroversen jeder Art. Eine solche Aussage wäre demnach trivial (87ff). Aus dieser trivialen Wahrheit ergibt sich jedoch noch nicht die Konsequenz, bei konkreten moralischen Meinungsunterschieden etwa zum Thema Abtreibung sei Gewaltanwendung unerlaubt bzw. dürfe niemals gegen den Willen von Betroffenen entschieden werden. St. betont auch mit Recht, daß eine einverständliche Lösung noch nicht automatisch die richtige Lösung sein muß (91). Gewalt sei zwar kein Mittel, die Fragen der Legitimität eines

bestimmten Handelns zu entscheiden, daraus folge aber nicht die prinzipielle Illegitimität von Gewaltanwendung. Zwar will E. nur nackte Gewalt (brute force) ausgeschaltet wissen. Zur Möglichkeit legitimer Gewaltanwendung drückt sich E. allerdings nicht sehr klar aus (90). Außerdem ist zu fragen, wieso durch den ethischen Minimalbegriff nur handgreifliche Formen von Gewalt ausgeschlossen werden und nicht andere Beeinträchtigungen (112f).

Treffend scheinen mir die Beobachtungen „Zur ‚Dramaturgie' des Engelhardtschen Begründungsversuchs" zu sein (104–110). Aus der von E. behaupteten Unmöglichkeit einer „Hierarchisierung von Werten", damit universal gültiger ethischer Grundsätze scheint sich zunächst ein ethischer Nihilismus zu ergeben. E. bewahrt durch seine Theorie die Menschheit vor dieser Konsequenz; deshalb mag mancher ihm gerne folgen. Ich möchte hinzufügen, daß sich diese „Dramaturgie" auch bei anderen Autoren findet.

St. stellt auch im Prinzip mit Recht die Frage nach der „kriterialen Stellung des ‚agreement'" (96). Woher aber bezieht dieses seine Verbindlichkeit? Kann nicht auch jeder aus diesem agreement wieder aussteigen? Wenn es keine verbindlichen sittlichen Einsichten gibt, wie kann man dann den Verzicht auf Gewalt universal vorschreiben (95)? Diese Frage ist berechtigt; St. beachtet hier aber m. E. zu wenig den nonkognitivistischen Ansatz E.s, den er freilich selbst andeutet: nach E. sei kein vorfindbarer Anspruch gegeben, er sei zu *schaffen* (100). Die Forderung nach dem Verzicht auf nackte Gewalt beruht bei E. in der Tat nicht auf einer vorgegebenen Erkenntnis; sie erhält ihre Gültigkeit also aus dem *Wollen* aller Beteiligten. (Vgl. The Foundations of Bioethics 42: „The moral world can be fashioned through free will even if not on the basis of sound rational arguments with moral content.") Demjenigen, der nicht will, ist kein moralischer Vorwurf zu machen; er darf sich nur nicht beklagen, wenn die anderen gegen ihn Gewalt anwenden. St. betont der Sache nach mit Recht, es gebe keine Selbstverpflichtung (im Fall eines agreement, eines Versprechens). Es müsse im voraus eine Verbindlichkeit bestehen, Versprechen zu halten. (Das engl. „authority" sollte man hier übrigens im Deutschen eher mit ‚Verbindlichkeit' oder ‚Geltung' übersetzen; es hat eine weitere Bedeutung als das deutsche ‚Autorität'.) E. müßte freilich als Nonkognitivist darauf erwidern, für ihn gebe es Verpflichtung nur als Selbstverpflichtung. St. hat also hier von einem kognitivistischen Standpunkt recht, dürfte aber mit seiner Kritik z.T. bei E. offene Türen einrennen. Freilich ist mit Recht zu fragen, ob E.s Formulierungen immer zu dieser Position passen. Wie ist die Behauptung einer „fundamentalen Gleichheit zwischen allen Personen" zu verstehen (97)? Wieso wird die Forderung nach Gewaltverzicht auch formuliert als Forderung des „mutual respect"? Klingt das nicht sehr nach Selbstzwecklichkeit im Sinne Kants?

Kritisch zu E. möchte ich selber noch hinzufügen, daß er sich offenbar keinerlei Gedanken macht bezüglich der Frage, wie denn moralische Urteilsbildung in den „moral communities" vor sich geht, wie hier etwa eine Revision von Überzeugungen möglich ist. Hätte er sich darüber Gedanken gemacht, wäre er vielleicht etwas vorsichtiger mit der Behauptung der „Unausweisbarkeit einer verbindlichen Hierarchisierung von Gütern und Werten".

Der zweite längere Teil der Arbeit (115–322) befaßt sich mit A. Gewirth. Nach St. hat dieser das Problem der Begründung des moralischen Sollens gelöst. An einer Stelle (222) gibt er darüber hinaus zu erkennen, daß es nach seiner Meinung keinen anderen Weg zur Lösung dieses Problems gibt. Da er diesen seinen Gewährsmann verständlicherweise ausführlicher zu Wort kommen läßt als E., kann die Darstellung des Ansatzes von G. natürlich hier nicht ausgiebig referiert werden.

G. versucht nachzuweisen (119), daß in der Perspektive jedes Handelnden bzw. Handlungsfähigen die Brücke zwischen Tatsachen und Werten immer schon geschlagen ist. G.s Hauptthese lautet, „daß jeder Handelnde auf Grund der Tatsache, daß er handelt, logisch genötigt ist, ein in seinem Gehalt fest umrissenes oberstes moralisches Prinzip anzuerkennen. Da jeder Handelnde, der dieses Prinzip in Abrede stellt oder verletzt, sich in einen Selbstwiderspruch verwickelt, stellt das Prinzip unbestreitbar das Kriterium moralischer Richtigkeit dar, und ist es kategorisch verpflichtend, ihm zu entsprechen."

G. geht dabei aus von zwei konstitutiven Kennzeichen des Handelns, Zielgerichtetheit oder Intentionalität und Freiheit. G.s Argumentationsmethode besteht nun darin (125), „eine Sequenz notwendiger Urteile des Handelnden zu entfalten, indem er auszulegen versucht, welche notwendigen Urteile durch das notwendige Urteil (1) ‚ich tue H. um (eines) Z willen' ‚impliziert' sind". Diese Methode der Argumentation wird von G. ‚dialektisch' genannt: er fragt, welche anderen Urteile des Handelnden in dem obigen Urteil impliziert sind. Diese dialektischen Urteile sind von assertorischen Urteilen streng zu unterscheiden.

G. zeigt zunächst, daß Handeln notwendig eine evaluative Struktur besitzt: Handeln impliziert notwendig Wertungen von Seiten des Handelnden. Nicht nur das, es impliziert auch notwendige Wertungen, die kein Handelnder ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann (127), nämlich wenn es um notwendige Güter geht. Diese notwendigen Güter, ohne die ein zielgerichtetes Handeln nicht möglich ist, sind Freiheit und Wohlergehen.

Der zweite Schritt besteht in dem Nachweis, daß das Handeln auch eine deontische Struktur besitzt: jeder Handelnde ist rational zu bestimmten Rechtsansprüchen gegenüber allen Handlungsfähigen genötigt. Auf Grund des logischen Prinzips der Universalisierung muß der Handelnde auch anderen entsprechende Rechtsansprüche zugestehen. Solche Rechtsansprüche beinhalten zumindest, daß der Handelnde negative Rechte, das heißt Rechte auf Nicht-Beeinträchtigung beanspruchen muß, denen die entsprechenden strikten negativen Pflichten seitens aller andern Handlungsfähigen korrespondieren. Gleichwohl kann der Handelnde nach G. auch strikte positive moralische Pflichten anerkennen und sich selbst positive moralische Rechte zuschreiben.

In den hier angedeuteten Gedankenschritten erläutert St. die Theorie G.s. Dabei kommen schließlich auch die „Applikationen des obersten moralischen Prinzips" zur Sprache. In einem dritten Teil (289–322) zieht St. Konsequenzen für die heutige moraltheologische Diskussion, auf die noch zurückzukommen ist.

Im Gegensatz zu St. habe ich einige Schwierigkeiten mit der „Begründung" der Ethik durch G. Diese können natürlich im Rahmen dieser Rezension nur angedeutet werden. Zunächst hat man sich, auch wenn das auf den ersten Blick überflüssig erscheinen mag, zu vergewissern, was denn mit einer „Begründung" hier gemeint ist. Im Rahmen normativer Ethik geht es um die Frage nach dem Kriterium des sittlich Richtigen. Unterscheidet man im Sinne einer vollständigen Disjunktion zwischen teleologischer und deontologischer Normierungstheorie, ergibt sich die Frage, ob die Folgen die einzige „right (wrong) making property" sind. G. versteht die Frage aber zunächst grundsätzlicher; er fragt (Reason and Morality (= RM), Chicago 1978, IX), „wether a substantial moral principle can be rationally justified". Die im Vergleich zur zeitgenössischen Diskussion spezifische Pointe von G. wird nun bei St. nicht recht deutlich; deshalb sei sie hier angedeutet.

Die von G. gestellte Frage kann man zunächst verneinen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Zum einen vom Standpunkt eines Nonkognitivisten (wie Hare, Mackie oder Engelhardt), für den ein oberstes moralisches Prinzip auf einer souveränen subjektiven Entscheidung beruht. Für einen Intuitionisten (im metaethischen Sinn) würde dagegen Inhalt und Geltung dieses obersten Grundsatzes (etwa der Goldenen Regel, des kategorischen Imperativs) auf einer unmittelbaren Erkenntnis beruhen. Der Grundsatz wäre einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig. G. ist nun zwar Kognitivist, aber nicht auf die genannte intuitionistische Weise. Er unternimmt eine Rechtfertigung des obersten Grundsatzes. Er ist sich dabei einer fundamentalen Schwierigkeit bewußt. Wenn man fragt „Why should one be moral?" darf dieses ‚should', wenn die Aussage nicht zirkulär sein soll, nicht selbst moralische Bedeutung haben. Müßte aber ein anderes ‚should' dann nicht notwendig egoistischen Sinn haben, was auf eine egoistische Motivation der Moral hinausliefe? Das würde etwa gelten für einen Eudämonismus, wie Kant ihn versteht, für den die sittliche Forderung ein bloß hypothetischer Imperativ wäre. Aber auch diesen Weg beschreitet G. nicht. Er verdeutlicht seinen Versuch mit einer Analogie zur Naturwissenschaft. Naturwissenschaftliche Theorien lassen sich an empirischen Fakten überprüfen. G. entwickelt nun ein oberstes ethisches Prinzip aus der Analyse der menschlichen Handlung als willentlich und zielgerichtet, also aus einem Faktum besonderer Art. Da dies Faktum bereits eine valutative und deontische Struktur hat, ergibt sich aus ihm für G. ein Sollen, und zwar kategorischer Art.

Eine metaethische Theorie, die ein ‚Ought' aus einem ‚Is' folgern zu können glaubt, pflegt man seit G. E. Moore „naturalistisch" zu nennen. G.s Theorie ist nur ein interessanter Versuch, das vielfach für unmöglich Gehaltene als möglich zu erweisen. Ein entsprechender Hinweis fehlt leider bei St.

Ich kann im Rahmen dieser Rez. nur andeuten, weshalb dieser Versuch m. E. nicht gelingt. Ich habe mich von Anfang an gefragt, warum G. sagt, der Handelnde müsse ein *Recht* auf Freiheit und Wohlergehen beanspruchen. Warum sagt er nicht einfach, der Handelnde müsse einen *Anspruch* auf Freiheit und Wohlergehen erheben? Das wäre jedenfalls wohl nicht zu bezweifeln. Indem G. den Handelnden ein *Recht* beanspruchen läßt, unterstellt er ihn sofort

der Notwendigkeit zur Universalisierung: Wer als Handelnder ein Recht beansprucht, muß dies jedem Handelnden als solchen zugestehen. Der Handelnde könnte aber, solange er nur seinen Standpunkt vertritt, die „language of rights" vermeiden. Wie ich nachträglich finde, wird dieser Punkt auch von zwei andern Autoren herausgestellt. Der eine ist R. M. Hare in dem Aufsatzband über G. „Gewirth's Ethical Rationalism" (ed. E. Regis Jr., Chicago 1984, 53). Hare äußert über die notwendige Beanspruchung eines Rechts auf Freiheit und Wohlergehen durch den Handelnden, sie sei „only valid in a somewhat weak sense or ‚rights', if such a sense exists, in which a right-claim is not necessarily universalizable". Der andere Autor ist W. D. Hudson (der auch im o. g. Aufsatzband vertreten ist). Er schreibt in seinem Buch „Modern Moral Philosophy" (Houndmills ^{2}1988, 283): „It is one thing to say that one *insists* upon having something; another, to say that one is *justified* in doing so."

Von einem Recht kann man hier nur reden, wenn man dem Menschen als Handelnden bereits einen Wert zuerkennt, wenn man also bereits die Idee der Menschenwürde impliziert. Es ist aufschlußreich, daß G. (wie auch St. S. 230) auf diesen Terminus eher beiläufig zu sprechen kommt (RM 103): diese Rede sei oft „another way of saying that human persons are right bearing entities". (Vgl. RM 186: „Such normative characterizations, however, reduplicate the doctrine to be iustified, that all humans have basic equal rights.") Die Menschenwürde ist aber die Grundlage für die Zuerkennung von Rechten. Dann enthält aber die Ableitung von G. eine unausgesprochene Prämisse, nämlich ein Werturteil über die Menschenwürde. Der Schluß vom Is zum Ought entpuppt sich damit auch bei G. als ein Enthymem im Sinne des Aristoteles.

Im übrigen halte ich auch das Konzept eines „prudential right" für fragwürdig. G. weist zwar mit Recht darauf hin, daß es nicht nur moralische Rechte gibt, sondern etwa auch das (intellektuelle) Recht, eine bestimmte These zu vertreten. Nur beruht auch dieses Recht (wie das moralische) auf einem überindividuellen Standpunkt; das gilt aber, wie G. selbst betont (RM 73.80), für das „prudential right".

Trotz dieser Kritik ist festzuhalten: Steiglеders Arbeit weist hohes Niveau auf; die Sprache ist von mustergültiger Präzision. In der Diskussion um G. weist er manche falsche Einwände gegen G.s Position überzeugend zurück und verhilft dem möglichen Leser G.s von vornherein zu einem besseren Verständnis.

Im letzten Kap. bringt St. einen Exkurs „Zur Unhaltbarkeit teleologischer Ethikkonzeptionen" (302ff). Dieser bietet sich an, da G. mit seinem „principle of generic consistency" auch einen Ansatz für die normative Ethik bietet. In dem genannten Prinzip ist die Universalisierungsforderung nicht mehr rein formal, da ja bereits Freiheit und Wohlergehen als notwendige Güter feststehen. Hier möchte ich mir aber nur zu St.s Kritik einen (sehr fragmentarischen) Kommentar erlauben. Zunächst hätte ich Hemmungen, G. unter die Deontologen einzuordnen, wie St. das tut. Die Schwierigkeit wird deutlich, wenn St. (mit G.) von einem „Deontologischen Konsequentialismus" spricht. Die ethische Grundkategorie ist für G. die des Wertes (nicht des Rechtes). Er gehört also nicht zu den Vertretern einer „right-based moral theory". Freilich hat die Kategorie des Rechtes für ihn Vorrang gegenüber der der Pflicht. Auf diese Weise, so meint St. (310) sei die „Unverrechenbarkeit" der Einzelperson gewahrt, während vom teleologischen Standpunkt aus nicht auszuschließen sei, „daß der einzelne (in tragischen Ausnahmefällen) dem Gemeinwohl oder dem Wohl einer Mehrzahl geopfert werden darf und ggf. muß". So ähnlich sieht auch G. die Sache. Aber warum nennt er dann seine Theorie nicht eine Variante einer teleologischen Theorie bzw. des Utilitarismus? Dieser biete, so G. keine Kriterien der Distribution. Man hat den Eindruck, daß dieser Mangel inzwischen nicht mehr ein konsekutives, sondern ein konstitutives Merkmal des Utilitarismus darstellt: Jede normative Theorie, die Distributionskriterien bietet, ist dann ipso facto nicht teleologisch. Nur so kann man erklären, daß dieser alte Ladenhüter immer wieder als „dernier crie" präsentiert wird. Aber wann wird eigentlich der einzelne „geopfert"? Ein Beispiel: Das Deutsche Aussätzigenhilfswerk steht vor der Frage, ob es alle sein Ressourcen für die Therapie von Erkrankten ausgibt oder einen Teil für Vorbeugemaßnahmen. Im letzteren Fall nimmt man in Kauf, daß einige Aussätzige an ihrer Krankheit sterben; sie werden damit dem Wohl der anderen „geopfert". Vermutlich hätten St. und G. dagegen im Prinzip nichts einzuwenden. Das Beispiel zeigt, daß das Problem der „Opferung" sich nur im Fall der aktiven Tötung stellt. Hier wäre dann allerdings die Frage, ob sich mit der Theorie G.s die ethischen Probleme betreffs des Unterschieds zwischen Töten und Sterbenlassen besser erklären lassen; dann hätte seine Theorie ein großes Verdienst. Ich sehe hier aber keine neuen Lösungen. Die Problematik des bekannten Sheriffbeispiels (308f) ergibt sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe (Vom Nutzen der Gerechtigkeit, Kap. 6), aus der Forderung, ein Lebensopfer müsse freiwillig sein. Andererseits sehe ich (mindestens prima facie) gewisse Schwierigkeiten, innerhalb des Ansatzes von G. ein freiwilliges Lebensopfer zu rechtfertigen. Könnte der prospektiv Handelnde auf sein Leben als fundamentales Gut vorzeitig verzichten? G. äußert sich dazu in RM 187ff. Hier verliere der Handelnde Leben und Freiheit nicht ohne seine Zustimmung. Er verzichte auf sein Recht, was ein Werk der Übergebühr bedeute. Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Wenn aus der Struktur des Handelns nur folgen sollte, daß der Mensch Freiheit und Wohlergehen beanspruchen muß (nicht wie G.: ein Recht beanspruchen muß), ist nicht klar, wieso er auf solchen Anspruch verzichtet. 2. Da für G. die Kategorie des Rechts grundlegender ist als die der Pflicht, erscheint als übergebührlich eine Handlung, auf die andere kein Recht haben. Es gibt aber Pflichten, denen kein Recht entspricht. Die entsprechenden Handlungen sind aber noch nicht übergebührlich. Diese (mißverständliche) Kategorie hat ihren Sitz im Leben dort, wo einer etwas tun sollte, aber unklar ist, wer es tun sollte; oder wo eine Handlung wünschenswert ist unter der Voraussetzung, daß nicht alle so handeln (z. B. Ehelosigkeit). Das Problem der übergebührlichen Werke scheint mir also im Ansatz von G. keine überzeugende Lösung zu finden. Problematisch scheint mir auch die Stellung von Kindern und Föten in G.s Ansatz zu sein, insofern diese noch nicht (im vollen Sinn) prospektiv Handelnde sind. Es fragt sich, ob Kindern die volle Menschenwürde noch fehlt. St. deutet S. 278–288 diese Schwierigkeit an.

Salzburg Werner Wolbert

Korff, Wilhelm: **Die Energiefrage**. Entdeckung ihrer ethischen Dimension. Unter Mitarbeit von Stephan Feldhaus, Otto Gremm, Max Hillerbrand. Redaktionelle Gesamtbearbeitung: Stephan Feldhaus. – Trier: Paulinus-Verlag 1992. 379 S. Paperback DM 24,00

13 Jahre nach seiner im Zusammenhang der öffentlichen Auseinandersetzung um das Kernkraftwerksprojekt Wyhl am Oberrhein entstandenen Studie „Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse" (Frankfurt 1979) legt der Münchener Sozialethiker Wilhelm Korff eine weitere, diesmal interdisziplinär angelegte Untersuchung zur ethischen Dimension der Energiefrage als einer gesellschaftlich und politisch brisanten und deshalb die Stellungnahme auch der theologischen Ethik herausfordernden Thematik vor. Angesichts einer vielfach von Emotionen und Ängsten bestimmten Diskussion geht es K. und seinen Mitautoren – seinem Mitarbeiter Stephan Feldhaus sowie den (leider ohne nähere Angaben) als Energiewissenschaftler vorgestellten Otto Gremm und Max Hillerbrand – um einen Beitrag zur Versachlichung der Auseinandersetzung mittels der Bereitstellung von Information einerseits und einer ethischen Kriteriologie zur Klärung der Entscheidungsfragen andererseits.

Die Untersuchung setzt mit einer dreifachen ethischen Problemanzeige in Gestalt von Rechtfertigungsfragen ein (9–26):

Die Frage der Legitimationsfähigkeit des „ungeheuren Energieverbrauchs" (10) beantwortet K. positiv mit dem Verweis auf die neuzeitliche Kultur- und Technikentwicklung, welche ihrerseits in der anthropologischen Grundoption für den Menschen als ein „der Selbsttranszendenz fähiges offenes Bedürfnissystem" gründe (14) und der – von K. vertretenen – Grundannahme der grundsätzlichen Beherrschbarkeit und Verantwortbarkeit der technischen Hervorbringungen durch den Menschen entspreche. Diese von K. wiederholt und entschieden vorgetragene technikfreundliche und – allen in den vergangenen Jahrzehnten vorgebrachten Einsprüchen widerstehende – fortschrittsoptimistische Grundeinstellung ist die Basis der folgenden Untersuchung zur ethischen Legitimationsfähigkeit der eingeschlagenen Wege zur Energieversorgung. K. stellt sie unter die Kriterien von Sozial- und Umweltverträglichkeit (23ff) und formuliert einige Vorzugsregeln der Güter- und Übelabschätzung, an denen die Schlußfolgerungen aus den im folgenden dargebotenen Experteninformationen zur Energieproblematik im allgemeinen und zur Kernenergie-Nutzung im besonderen orientiert sind.

Die Handlungsmaximen lauten: „Ein Tun, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ... ist ethisch nur dann gerechtfertigt, wenn die mit ihm verknüpften negativen Nebenwirkungen jeweils auf das geringstmögliche Maß gebracht werden." Und: „Ein Tun, das einem sittlich guten Ziel dienen soll, ... ist ethisch nur gerechtfertigt, wenn die als Nebenfolge eintretenden Übel geringer sind als die Übel, die aus einem Handlungsverzicht erwachsen würden." (25)

Entscheidungsfindung unter der Vorgabe dieser Maximen bedarf also zunächst der Sachinformation durch Experten. Diesem Ziel dienen daher die folgenden Kap.:

Unter dem Titel „Energieszenarien: Optimierung des Möglichen" (27–146) skizziert Max Hillerbrand einen geschichtlichen Überblick über den Weltenergieverbrauch im Horizont der menschheits- und kulturgeschichtlichen Entwicklung.

Der Bedarfskurve stellt er eine Zusammenschau über die Energievorräte (nicht erneuerbare Energieträger) und Energieströme (erneuerbare Energieträger) gegenüber. Ein dritter Abschnitt erörtert wirtschaftliche Gesichtspunkte der Energieversorgung, denen abschließend eine vergleichende Risikoanalyse folgt.

Der besonderen Problematik der friedlichen Nutzung der Kernenergie gelten die Ausführungen von Otto Gremm „Kernenergie: Testfall der Verantwortungsethik" (147–217).

Hier werden zunächst die Funktionsweise von Kernreaktoren verschiedener Bauarten erläutert und das Gefährdungspotential durch Radioaktivität diskutiert. Sodann werden die entsprechenden Sicherheitsvorkehrungen vorgestellt, wie sie insbesondere in Kernkraftwerkstypen, die nach deutschen Richtlinien gebaut werden, beachtet werden müssen. Schließlich werden die Fragen der Eintrittswahrscheinlichkeit und der Schadenshöhe anhand der Ergebnisse verschiedener Risikoanalysen diskutiert.

Negative Folie ist dabei durchgängig der Reaktorunfall von Tschernobyl, wobei dem Vf. deutlich an dem Nachweis gelegen ist, daß der Fall des sowjetischen Atomunfalls nicht für eine generelle Argumentation gegen die Nutzung von Atomenergie tauglich ist – einerseits wegen des einem internationalen Vergleich nicht standhaltenden technischen Niveaus der Anlage, andererseits aber wegen der grob fahrlässigen Bedienung des Reaktors im unmittelbaren Umfeld der Katastrophe.

„Handlungskonsequenzen für die Energieversorgung der Zukunft" skizziert Stephan Feldhaus auf der Grundlage der energiewissenschaftlichen Erörterungen (218–227).

Sie kulminieren in der Feststellung, aufgrund der Vergleiche von Risikoanalysen für die Nutzung fossiler Energieträger einerseits und Kernenergie (unter Zugrundelegung westlicher Sicherheitsstandards) andererseits, die nach Meinung der Autoren zugunsten der friedlichen Nutzung der Kernenergie ausfallen, „verbiete sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine prinzipielle Ablehnung der friedlichen Nutzung der Kernenergie als ethisch nicht rechtfertigungsfähig." (222) Dem „bedingten Ja" zur Kernenergie steht die Forderung nach „sofortige(r) Reduzierung des weltweiten CO_2-Ausstoßes" gegenüber.

Für deren Verwirklichung wird ein im Zusammenspiel aller gesellschaftlichen Kräfte zu realisierendes Maßnahmenset vorgeschlagen, das aus den Komponenten „Vermeiden", „Rationalisieren" (die Grenze zwischen diesen beiden Komponenten erscheint jedoch als nicht ganz eindeutig), „Umstellen" (verstärkte Nutzung weniger CO_2 freisetzender fossiler Energieträger), „Substituieren", einerseits durch erneuerbare Energieträger, andererseits durch Kernenergie (unter Voraussetzung der westeuropäischen Sicherheitsstandards und bei einem „momentanen Verzicht" auf Einsatz der Brütertechnik) sowie „Kompensieren" durch verstärkte waldbauliche Maßnahmen bestehen soll (222–227).

Gemäß den eingangs genannten Legitimationsfragen folgt auf die von den vier Autoren recht einmütig vorgenommene Güterabwägung die Klärung der Akzeptanzproblematik – eines Schlüsselproblems in der Kernenergiediskussion der vergangenen Jahre. Ihm widmet K. unter dem von J. H. Newman entlehnten Titel „Grammatik der Zustimmung" ein umfangreiches Kap. (229–285).

Vor dem Hintergrund der Erfahrung, daß sich kollektive Überzeugungskonflikte nicht durch Toleranzforderungen oder Kompromißformeln lösen lassen, plädiert K. für die Notwendigkeit einer Verständigung in der Sache, gemäß dem Satz: „Technik muß konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, letztlich die ganze Menschheit" (20, 234). – Von diesem Interesse geleitet, bietet er eine Analyse der „Baugesetzlichkeiten individueller und sozialer Überzeugungsbildung", die durch endogene wie exogene Faktoren bestimmt ist. Die Erörterung der endogenen Faktoren dreht sich im wesentlichen um Fragen der Entscheidungssicherheit als Herausforderung des „prospektiven Gewissens" (etwa angesichts der Entscheidungszumutung, die durch Handlungen mit Doppelwirkung gegeben ist), wobei in K.s Argumentation der Diskussion „neurotischer Irritationen" bzw. Verhinderungen der reifen Gewissensentscheidung erhebliche Bedeutung zukommt: Die vier von K. dargestellten Typen solcher Irritationen: „Legalismus" (in scharfem Ton anhand der Position R. Spaemanns zur Kernenergie vorgestellt), „Fatalismus", „Utopismus" und „Machiavellismus" seien den vier von der Psychoanalyse herausgearbeiteten Neurosenstrukturen – zwanghaft, depressiv, hysterisch, schizoid – zuzuordnen (vgl. 248–255). – Die Hervorhebung der moralpsychologischen Komponenten der Akzeptanzproblematik scheint tatsächlich von erheblicher Bedeutung zu sein. Hingegen bleibt die Frage zu stellen, ob die hier insinuierte Konnotation der nicht-rationalen Faktoren von Überzeugungsbildung mit Krankheit/Neurose der psychischen Struktur des Menschen wirklich voll gerecht wird.

In einem zweiten Gang werden exogene Faktoren erörtert: zum einen das Vertrauen (resp. die Angewiesenheit) auf Expertenwissen und damit die Forderung nach wissenschaftlicher Redlichkeit der Fachleute als „Achillesferse der gesamten Akzeptanzproblematik" (260); sodann die Aufgabe der Medien als „Experten der Vermittlung" mit der entsprechenden Forderung nach „Diskurs statt Demagogie" (vgl. 263); schließlich die Rolle der politischen Verantwortungsträger, die – ihrerseits wiederum auf Expertenwissen angewiesen – den Prozeß der Güterabwägung zu vollziehen, öffentlich zu vertreten und die zu fällenden Entscheidungen argumentativ transparent zu machen haben.

Im Schlußabschnitt dieses Kap.s skizziert K. noch einmal die „Bedeutung des theologischen Menschenbildes", das er vor allem vom Gedanken der (mit)schöpferischen Tätigkeit des Menschen her auslegt (demgegenüber spielt die Perspektive der Geschöpflichkeit als Beziehungsgröße und als Grenze eine untergeordnete Rolle). Damit schließt sich der Kreis der Argumentation, die von einer grundlegenden Bejahung der Technik als Medium der Selbstverwirklichung des Menschen ausgegangen war.

Das abschließende Kap. des Buches – aus der Feder von Stephan Feldhaus – bietet unter dem Titel „Der Fall Kernenergie – ein Glaubensstreit? Kirche und Energieversorgung" (287–347) eine informative Übersicht über Stellungnahmen offizieller Vertreter der beiden großen Kirchen zur Energie- und insbesondere zur Kernenergieproblematik.

Die Gegenüberstellung katholischer und protestantischer Positionen bestätigt dabei, trotz markanter Ausnahmen auf beiden Seiten, Differenzen, die in ähnlicher Weise in der ganzen Bandbreite der öko-ethischen Diskussion beobachtet werden können: Während katholischerseits mehrheitlich ein bedingtes Ja oder – mit Verweis auf die den Experten vorbehaltene Sachkompetenz – eine Urteilsenthaltung zu beobachten ist, plädiert die Mehrheit evangelischer Stellungnahmen eindeutig gegen die friedliche Nutzung der Kernenergie, und zwar meist ohne die Kompetenzfrage zu thematisieren.

In einer theologischen Reflexion geht Feldhaus auf die tieferliegenden Ursachen des dargestellten Befundes ein: Dabei geht es noch einmal um die Frage der ethischen Legitimation des Verfahrens der von bestimmten Kriterien geleiteten Güter- und Übelabschätzung und damit um die Frage nach der Beurteilung des ethischen Kompromisses – als zentraler Achse nicht nur der K.'schen Argumentation, sondern einer breiten Strömung katholisch-theologischer Moraltheologie und Sozialethik, sofern sie sich einer teleologischen Argumentation und damit einer Ethik der Folgenbewertung nicht grundsätzlich verschließt.

Feldhaus verdeutlicht das darin liegende Problem für die ökumenische Verständigung anhand einer Darstellung von drei „klassischen" Positionen der evangelischen Ethik zum Thema des Kompromisses: Thielicke, Barth und Bonhoeffer gelangen in jeweils unterschiedlichen Entwürfen zu einer kategorischen Ablehnung des Kompromisses als Möglichkeit ethischen Handelns, während die Positionen der katholischen Ethiker Schöllgen, Demmer und K. für die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses als Weg der „Verantwortungsethik" zitiert werden. Insbesondere Klaus Demmer hat dabei die reformatorische Position auch als Herausforderung an die katholische Moraltheologie aufgenommen – ein Aspekt, der im Sinne der theologischen Verständigung wie im Hinblick auf die Entwicklung ethischer Konsenspositionen in Fragen wie der hier diskutierten Energieproblematik verstärkt zu werden verdient.

Das Problem der Güterabwägung, das als Kern der ethischen Diskussion am Anfang und am Ende der Studie steht, verdeutlicht den das Energieproblem bei weitem überschreitenden Relevanzrahmen der vorliegenden Untersuchung: Es geht generell um die Bereitstellung ethisch begründeter Entscheidungskriterien und um die Herstellung von Transparenz politischer Entscheidungsprozesse als Voraussetzung gesellschaftlicher Akzeptanz. Hier leisten die Autoren einen für die Weiterentwicklung der theologischen Sozialethik – und insbesondere ihrer Teilgebiete politische Ethik, Technikethik und ökologische Ethik – einen wichtigen Diskussionsbeitrag, der nicht zuletzt durch die bisher eher seltene Form eines interdisziplinär angelegten Buches, das sich gleichwohl von seiner Gesamtanlage her nicht als „Sammelband" präsentiert, richtungweisend für künftige sozialethische Arbeit sein kann. Die von K. dezidiert vorgetragenen optimistischen Grundoptionen zur Bewertung der Technik und des Fortschritts, seine Akzentuierung des „theologischen Menschenbildes", die in toto ein stark „ratiozentrisches" Ideal von Mensch und Welt erkennen lassen, werden nicht unwidersprochen bleiben angesichts der gegenwärtigen Infragestellungen der „modernen Vernunftkonzeption" in Philosophie und Theologie. Wenn sich die Diskussion dabei dem Niveau der hier vorgelegten Argumentation stellt, können die Provokationen, die das Buch zweifellos enthält, der theologischen Sozialethik nur nutzen.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Hengsbach, Friedhelm SJ / **Möhring-Hesse**, Matthias / **Schroeder**, Wolfgang: **Ein unbekannter Bekannter.** Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning SJ. – Köln: Ketteler Verlag 1990. 166 S. (Dokumentationen 2), pb. DM 19,80

O. von Nell-Breuning, langjähriger Lehrstuhlinhaber für christliche Gesellschaftslehre und Ethik an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen sowie lange Zeit Nestor der Kath. Soziallehre, ist am 21. August 1991 im Alter von 101 Jahren verstorben. Die ihn auszeichnenden Charakteristika waren persönliche Integrität, unentwegt wissenschaftliches Forschen und kompromißlose Unbestechlichkeit. Als bisweilen unbequemer Mahner und parteiübergreifend geschätzter Ratgeber hat er stets seine Vorstellungen von einer gerechten, menschenwürdigen Gesellschaftsordnung vertreten und sich unablässig um den sozialen Frieden bemüht. Zeitlebens war er sorgsam darauf bedacht, sich von niemandem vereinnahmen zu lassen. Im über 1800 Titel umfassenden Werkverzeichnis, das die zeitgeschichtlichen Strömungen der sozio-politischen und sozio-ökonomischen Entwicklung in Deutschland widerspiegelt, entwarf er gültige und wegweisende Modelle der Mitbestimmung, äußerte er sich engagiert zu Währungsfragen, zur Vermögensbildung, zum Steuerrecht sowie zur Familien- und Lohnpolitik. Er gilt als maßgeblicher Mitautor der unter Pius XI. veröffentlichten Sozialenzyklika „Quadragesimo anno", in der unter anderem die Sozialverpflichtung des Eigentums reklamiert wird. Nachhaltigen Einfluß übte er, der hochdekorierte Jesuit, aus auf das Erarbeiten der heftig umstrittenen Beschlußvorlage „Kirche und Arbeiterschaft" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der alten Bundesrepublik Mitte der siebziger Jahre; darin werden der Kirche und ihren Amtsträgern unentschuldbare Versäumnisse im Umgang mit den Arbeitern eingeräumt und ihr „Verlust" als ein „fortwährender Skandal" bezeichnet.

Aus Anlaß des hundertsten Geburtstags von P. Nell-Breuning führte die Kath. Arbeitnehmerbewegung (KAB) ein an verschiedenen Tagungsorten abgehaltenes gemeinsames Seminar durch, das sich mit seinem Denken und Wirken, mit ihm als Politiker, Wissenschaftler und kath. Intellektuellen befaßte, um eine seriöse und kritische Auseinandersetzung mit seiner Bedeutung und Aktualität zu ermöglichen. Im vorliegenden Buch sind die Ergebnisse der ersten diesbezüglichen Veranstaltung wiedergegeben.

Der dialektisch formulierte Titel deutet bereits die ihr zugrundeliegende Intention an, die P. Hengsbach, Nachfolger von Nell-Breuning auf dem Lehrstuhl für Gesellschaftswissenschaften, in der Einleitung expliziert: Man kenne den alten Jesuitenpater aus Frankfurt. Mit seinem Namen verbänden „viele sozial und politisch Interessierte feste Vorstellungen: progressiver Kirchenmann, Gewerkschaftsfreund, sozialpolitischer Reformer . . ., also für viele ein Bekannter" (9). Andererseits sei er „ein recht unbekannter Bekannter", was um so mehr erstaune, als fast sämtliche gesellschaftlichen Kräfte sich in irgendeiner Weise auf sein Werk bezögen. Bei politischen Auseinandersetzungen rücke man sich jedoch oftmals „seinen" Nell-Breuning zurecht. Überdies bleibe der „Eigensinn" seiner Positionen häufig verborgen, ja werde vielleicht bewußt verdeckt, wie auch die Geschichte und Logik seines Denkens und Wirkens merkwürdig unbekannt seien (14).

Hengsbach gibt im ersten Beitrag – er basiert auf einem Vortrag, den er während der Thomas-Akademie 1990 in St. Georgen gehalten hat – einen weitgespannten Überblick über das vielfältige und umfassende Schaffen seines bedeutenden Mitbruders (18–61). Das breite Themenspektrum ordnet er verschiedenen Wirkphasen Nell-Breunings zu. und er versucht, darauf eine plausible Antwort zu geben. In den abschließenden Erwägungen weist Hengsbach nach, daß jener letztlich keinem zugehörig war, weder der Kirche, für die er „eine Art kirchlicher Dissident" gewesen sei (52), weder den Gewerkschaften, die ihn als ihren Freund bezeichneten (54), noch gehörte er der SPD an, deren parteipolitische Programmatik er beeinflußt hatte (54f), noch der KAB, die ihn „ihren Professor" nannte (55). Man ist kaum erstaunt festzustellen, daß die gutbürgerliche „Frankfurter Allgemeine Zeitung" Nell-Breuning just in dem Augenblick entdeckte, als seine Beziehung zu den Gewerkschaften sich zu trüben begann (55f). Fazit: Er war eben „vielen zugänglich" (56f).

Schroeder durchleuchtet Nell-Breunings politische Tätigkeit an einem konkreten, äußerst aufschlußreichen Fall: an der innerkath. Kontroverse um die Einheitsgewerkschaft in den fünfziger Jahren (63–75), durch die er, wie überhaupt durch seine Gewerkschaftspolitik, einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurde (63). Die negative Einschätzung der ökonomischen, politischen und ideologischen Auswirkungen der im Katholizismus beheimateten Einheitsgewerkschaft bestimmte die Diskussion über ihre Gefahren und Chancen. Von der KAB als einer der wichtigsten Akteure in der innerkath. Debatte versprach er sich zunächst eine nachhaltige Wirkung „in den gewerkschaftlichen und politischen Raum, jedoch ohne Anlehnung an eine politische Partei" (66). Wenngleich er sich damals gegenüber der Mehrheit im Sozialkatholizismus nicht durchzusetzen vermochte, so ist nach des Vf.s Ansicht inzwischen die Einheitsgewerkschaft in Kirche und Katholizismus als Selbstverständlichkeit akzeptiert (16).

Im Mittelpunkt der Überlegungen von Möhring-Hesse steht die Bedeutung von Nell-Breunings Lebenswerk im Hinblick auf die Vermittlung von pluraler Demokratie und „politischem Katholizismus" (77–107); diesen beurteilt der Vf. in seinem Beitrag ausschließlich aus der Perspektive des kirchlichen Lehramts vorkonziliarer Prägung, nämlich „als Formierung der politischen Praxis katholischer Christen im Interesse der und unter Führung durch die kirchlichen Institutionen" (105). Man habe es wesentlich Nell-Breuning zu verdanken – so das Resümee –, daß die traditionelle Soziallehre der Kirche aus einer integralistischen, eng „katholisch" fixierten Politik behutsam befreit worden sei (92). In seiner „katholischen Soziallehre" vermittle er „traditionelle Orientierungen kirchlicher Soziallehre mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und politischen Bewegungen der westdeutschen Republik" (100).

Die beiden das Buch abschließenden öffentlichen Gesprächsveranstaltungen widmen sich der Frage nach der Geltung von Nell-Breuning für Kirche und Katholizismus. Während die Teilnehmer des ersten Gesprächs einmütig darin übereinstimmten, daß die von diesem unterstützte und vorangetriebene Politik weniger auf seiner scholastischen Theorie als vielmehr auf seinen Erfahrungen und seinem Sachwissen beruhte (108–131), verlief die zweite Gesprächsrunde über das politische Wirken Nell-Breunings in den Nachkriegsjahren dagegen kontrovers (132–157). Die recht unterschiedlichen Stellungnahmen der Disputanten dokumentieren einerseits die zahlreichen Facetten der Wirksamkeit von Nell-Breuning, andererseits aber auch dessen kontroverse Bewertungen. Gerade die Wortbeiträge der zweiten Podiumsdiskussion verdeutlichen, daß Nell-Breuning vielfach „uns noch recht unbekannt und unerschlossen bleibt" (17).

Alles in allem ein informatives und anregendes Buch – ihm sind wichtige Daten zu seinem Werk und Wirken (158f) sowie ein Literaturverzeichnis (160–165) angefügt –, das den Leser mit dem „unbekannten Bekannten" ein gutes Stück bekannter macht.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Zsifkovits, Valentin: **Asylpolitik mit Herz und Vernunft.** Zu einer aktuellen Problematik. – Regensburg: F. Pustet 1993. 110 S. (Soziale Perspektiven 8), kart. DM 24,80

Z. geht in seinem Beitrag zur Asyldiskussion in drei Schritten vor, die mit gewissen Abstrichen dem Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln J. Cardijns (CAJ) entsprechen.

Er beschreibt zunächst die Fakten, die er seiner ethischen Betrachtung zugrundelegt (11–42) und stellt die verschiedenen Kategorien von Flüchtlingen bzw. Fremden vor. Dabei schreibt er ihnen unterschiedliche „Prioritäten der Bedürftigkeit" zu (14–16). „Wenn in einem Land die Toleranz gegenüber den Fremden eine begrenzte ist und die Toleranzgrenze nicht beliebig erweitert werden kann, dann muß man eben mit dem vorhandenen Toleranzspielraum haushalten, indem bei Wirtschaftsflüchtlingen im engeren Sinn und bei Gastarbeitern zugunsten von Kriegsflüchtlingen, politischen Flüchtlingen und Armutsflüchtlingen sozusagen ‚gespart' wird, d. h. Wirtschaftsflüchtlingen im engeren Sinn und Gastarbeitern der Zugang erschwert oder sogar verwehrt wird." (15)

Wodurch die Einstellung zu Fremden und Flüchtlingen in Geschichte und Gegenwart geprägt und beeinflußt werden kann, diskutiert er unter den psychologischen, sozialpsychologischen und ethologischen Stichworten „angeborene Xenophobie" (18–20), „genetischer Egoismus" (20–22), „Revierverhalten" (22–29), „Angst" (29–41) und „Neid" (41–42). Manche ethische Wertungen und Forderungen werden schon in diesem Zusammenhang formuliert, wobei ihm die „Goldene Regel" als Ausgangspunkt zur Formulierung einer humanen Asylpolitik dient (22, 28, aufgegriffen: 43). Im Vatikandokument „Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität" von 1992 mit seiner Betonung der gleichen Würde einer jeden menschlichen Person sieht er eine Bestätigung seiner Position (28f).

In den „ethischen Grundorientierungen" (43–54) greift er diese Argumentationsstränge auf und stellt sie in den Zusammenhang einer christlichen Sozialethik, die sich auf Bibel und gelebte kirchliche Traditionen mitmenschlichen Handelns und sozialer Politik gründet. Wichtig erscheint ihm eine „reale Politik angesichts des Gesetzes der Grenzmoral" (51f), die (nach J. Messner) mit der Möglichkeit rechnet, daß es geboten sein kann, „das Unvollkommenere zu tun, um das Vollkommenere nicht unmöglich zu machen, also das unter den gegebenen Umständen für das Gemeinwohl Zweckdienlichste zu tun. Die Staatsräson gebietet daher die Realpolitik, d. h. eine Politik des Möglichen" (51).

Für die Entwicklung von Strategien einer humanen Flüchtlingspolitik (55–97) baut er auf Bewußtseinswandel durch objektive Information, durch die Vermittlung des Grundwertes der Toleranz sowie durch die „Notwendigkeit emotionaler Arbeit" (56) im Sinne der Motivierung zu einer „Leidenschaft für Humanität" (56). Er sieht ergänzend dazu die friedenstiftende Bedeutung der Institution des innerstaatlichen Rechts und des Völkerrechts und unterstützt die jahrelange Forderung von Völkerrechtlern wie O. Kimminich nach der völkerrechtlichen Einführung eines subjektiven Asylrechts, das als Menschenrecht Anerkennung verdient (57–73).

Zu einer umfassenden Asylpolitik gehören für ihn des weiteren Rückkehrhilfen für Flüchtlinge, Integrationskonzepte, die nicht nur (wie seiner Meinung nach die Idee der „multikulturellen Gesellschaft") ein Nebeneinander von Kulturen wollen, sowie die entschiedene Bekämpfung der Fluchtursachen (78–91).

Er fordert zusammenfassend, daß der politische Einsatz für die Menschenwürde „nicht nur leeres Gerede bleibt ... Es müssen auf breiter Basis und auf vielen Ebenen, auf der Ebene der einzelnen, der Gruppen, einschließlich der politischen Parteien und diverser anderer Institutionen, der Staaten, Staatengruppen und internationaler Organisationen und Institutionen die Voraussetzungen für eine humane Politik auch in der Asylfrage geschaffen werden." (98)

Der Beitrag von Z. stellt eine hilfreiche Zusammenfassung verschiedener Bereiche der Asyldiskussion dar. Humanwissenschaften, Politik und Sozialethik werden ins Gespräch miteinander gebracht. Die völkerrechtliche Seite des Diskurses wird in ihrem historischen Kontext (Francisco de Vitoria u. a.) behandelt. Das Buch ist keine „neutrale" Darstellung, sondern ergreift, wenn auch vorsichtig und nach vielen Seiten kompromißbereit, Partei. Anders als parteinehmend kann christliche Sozialethik auch nicht betrieben werden (präferentielle Option für die Armen). Da Z. sein Werk als „bescheidenen Beitrag" zur Diskussion über die Asylfrage versteht (98), darf ihm natürlich auch widersprochen werden. Reizthemen sind ausreichend vorhanden: multikulturelle Gesellschaft, subjektives Asylrecht, Verhältnis von Ethologie und Ethik (hier K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeld), Identitätswahrung und Überfremdungsangst u. a. m.

Obwohl manche Wortwahl wie der Gebrauch des unseligen Begriffs „Scheinasylant" und die seitenfüllende Zitierung des dem rechten CDU-Flügel Berlins angehörenden Politikers H. Lummer (67f) als nicht ganz angemessen erscheinen, ist die Aussage zu unterstreichen, die der Gesamtausrichtung des Buches von Z. nahekommt: „Ein Asylmißbrauch wird nie ganz auszuschließen sein, wenn überhaupt geholfen werden soll; besser ein Scheinasylant, also ein Asylant, der einen unbegründeten Asylantrag stellt, mehr als ein wirklich Bedürftiger, der zurückgewiesen wird." (71)

Münster Albert-Peter Rethmann

Steinkamp, Hermann: **Solidarität und Parteilichkeit.** Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. – Mainz: M. Grünewald 1994. 317 S., kart. DM 48,00

Um es vorweg zu sagen: Es war eine gute Idee des Grünewald-Verlages, die beiden bei Lambertus 1985 und 1991 erschienenen Werke Steinkamps „Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde" und „Sozialpastoral" zu einem Bd zu vereinigen und neu herauszugeben. Denn nun rückt – so der Eindruck des Rez. – die Sozialpastoral, die von der Zunft der Pastoraltheologen keineswegs nur mit Beifall bedacht worden war, der „Gemeinde am Ort" näher auf den Leib. War St. früher eher für die These bekannt, daß von der „Gemeinde am Ort" im Grunde kein wirklicher am Evangelium und an der Praxis Jesu orientierter Erneuerungsprozeß zu erwarten sei, so relativiert er in dieser Publikation seine Bedenken gegen die „Gemeinde am Ort" und ihre Erneuerungsfähigkeit, indem er einräumt, daß es nicht darum gehen kann, einer Sozialpastoral an der „Gemeinde am Ort" vorbei nachzutrauern und „die je konkrete örtliche Praxis der Kirche gänzlich aufzugeben oder zu vernachlässigen" (157). Bindet St. also auf diese Weise Sozialpastoral und „Gemeinde am Ort" stärker zusammen, was unter Kollegen viel Zustimmung finden wird, so dürfte er auch nach der Seite Zustimmung finden, daß er im Untertitel nicht mehr von einem „Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie" spricht, sondern – dem dargebotenen Stoff angemessener – der Formulierung „Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde" den Vorzug gibt. Denn was St. bietet, ist weniger eine konsistente elaborierte Theorie als ein biographisch geprägtes – aber als solches in jeder Phase überzeugendes – Konzept der Sozialpastoral.

In Teil I geht es um die Grundlegung der Sozialpastoral (23–154). Am Beispiel der „Pastoral da terra" in Brasilien – man darf beim Begriff der „Landpastoral" auch nicht im entferntesten an frühere Formen der „Landpastoral" hierzulande denken, weil man sich sonst eine Verstehensblokkade auferlegen würde, die einem den Zugang zur Sozialpastoral gründlich versperren müßte – werden fünf Wesensmerkmale der Sozialpastoral aufgezeigt: Sie gehe von konkreten Notsituationen aus, reflektiere diese „im Licht des Evangeliums", nehme Partei für Unterdrückte und Entrechtete, leiste Hilfe zur Selbstorganisation der Betroffenen und vergewissere sich an den christlichen Symbolen der Befreiung (44f). In den Schritten *Sehen, Urteilen, Handeln* breitet St. das Projekt der Sozialpastoral näher aus. Mit den Phänomenen der Individualisierung, der „Kolonialisierung der Lebenswelt" (nach Habermas), der Spannung zwischen Disziplinierung und Hedonismus und des Sicherheitsbedürfnisses erhebt St. die wichtigsten gesellschaftlichen Befunde – „Schlaglichter" nennt er sie; ein Hinweis darauf, daß er die Analyse mehr exemplarisch als systematisch versteht –, auf die die Sozialpastoral bei uns trifft. Binnenkirchlich treffe sie auf die volkskirchliche Praxis der „Mitgliedschafts-Pastoral", eine pastorale Praxis, die sich – wie das Wort sagt – auf die Mitglieder und deren Betreuung beschränkt; ein Wort, das St. eine gewisse Schelte eingetragen hat, ein Wort aber, das in seiner markanten Schärfe durchaus „trifft" und für das man St. dankbar sein muß. Im Bereich des Urteilens macht St. deutlich, daß für ihn die „Option für die Armen" und die Option für eine diakonische Kirche für andere den „normativen Kern der Sozialpastoral" (96) darstellen. Als Orientierungshilfen, wie diese Optionen hierzulande in die Tat umzusetzen seien, nennt St. die (komplementäre) Betroffenheit, die Selbstorganisation, die Verbindlichkeit (die aus der Betroffenheit resultiert), die soziale Kreativität und ein neues Verständnis von Bekehrung, wonach sie auf die Bereitschaft zur Bewußtseins- und Verhaltensänderung hinausläuft (98–106). Wie Sozialpastoral im Bereich des Handelns aussehen kann, zeigt St. an der Arbeitslosigkeit, der Jugendarbeit und der Telefonseelsorge auf (110–154).

In Teil II wird auf die diakonische Gemeinde als Ort sozialpastoraler Praxis reflektiert (155–270). Was ursprünglich eine selbständige Publikation war (1985), erhält nun unter der Hermeneutik der vorausgegangenen Darstellung der Sozialpastoral eine gegenüber 1985 neue Qualität. Es steht jetzt unter der neuen Frage, „wie im Rahmen der Sozialpastoral ‚Gemeinde am Ort' ... zu konzipieren ist" (157). Diese Frage schärft sozusagen die gegenüber 1985 nicht weiter umformulierte These an, daß die Diakonie eine Grundfunktion von Kirche und Gemeinde darzustellen habe. Seine ältere Gemeindetypologie aufgreifend (vgl. Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. Greinacher, N. Mette, W. Möhler (Hg.): Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München, Mainz 1979, 77–89) bietet St. eine exemplarische und typologisierende Analyse empirischer Formen der Diakonie: Diakonie in einer Pfarrei als kirchlicher Verwaltungseinheit, Diakonie in einer Gemeinde als Organisation, Diakonie in einer Gemeinde als Gemeinwesen. Mit einer Skizze der Elemente einer Theorie gemeindebezogener Diakonie schließt Teil II ab. An ihnen sind besonders die Konkretisierungen hervorzuheben, daß die Diakonie „*integrativ*" und nicht „additiv" zu gestalten, die *komplementäre Betroffenheit* für sie unverzichtbar und das *Teilen* an die Stelle des Helfens zu stellen sei.

In Teil III – Konkretionen und aktuelle Handlungsfelder (273–303) – versucht der Vf. anhand aktueller Gesellschaftsprobleme – anhand der Fremdenfeindlichkeit, der Wohnungsnot und Obdachlosigkeit – aufzuzeigen, wie angesichts solcher Probleme die „Gemeinde am Ort" zu so etwas werden könne wie einer „Gemeinde als Asyl".

St. hat ein sehr anregendes, inspirierendes Werk vorgelegt, das der der Praktischen Theologie aufgetragenen doppelten Funktion der Kritik realer (gesellschaftlicher wie kirchlicher) Verhältnisse und der Konstruktion neuer, menschen- und evangeliumsgerechterer Verhältnisse in hervorragender Weise gerecht wird. Es bleibt dabei freilich nicht verborgen, daß die Sozialpastoral bei uns nicht einfach harmonisch ins bisherige pastorale Gefüge einzupassen ist, woraus sich erklärt, daß St. nicht den Anspruch einlösen konnte und wollte, eine konsistente elaborierte Theorie diakonischen Handelns zu entwerfen (157). Ja, er räumt sogar ein, gegenüber dem Konzept und den Chancen der Sozialpastoral hierzulande nicht frei von Zweifeln zu sein (19).

Man tut sich einigermaßen schwer, auf Stellen zu stoßen, die im Duktus der engagierten Gedankenführung innere Reibungsflächen und Widersprüchlichkeiten aufweisen. An zwei Stellen scheint das aber der Fall zu sein. Zum einen: Es bleibt nach meinem Eindruck eine deutlich spürbare und offensichtlich von St. nicht genügend aufgearbeitete und reflektierte Spannung zwischen der mit Verve getexteten Pathologie der „Mitglieder-Pastoral" auf der einen und der gleichzeitigen positiven Inanspruchnahme der „Gemeinde am Ort" als Ort sozialpastoraler Praxis auf der anderen Seite bestehen. Denn mit „Gemeinde" bezeichnet der Vf. ja nicht nur Formen der Selbstorganisation Betroffener, sondern eben auch die „konkrete örtliche Praxis der Kirche". Mir stellt sich die Frage, ob aus dem positiven engagierten Interesse an der Sozialpastoral bei der Analyse der Gemeindeverhältnisse nicht eher nur – ohne Frage – zu beklagende Phänomene erhoben werden, darüber aber die auch anzutreffenden, vielleicht bisweilen eher versteckten Formen von Solidarität in der Volkskirche nicht hinreichend erfaßt werden. Zum anderen: Im Blick auf die für die Sozialpastoral fundamentale „Option für die Armen" fordert St. aus theologischen Gründen den „Primat der Glaubensentscheidung vor der ethischen" (95). Mir stellt sich wiederum die Frage, ob hier nicht, kontraproduktiv zu des Vf.s Anliegen, ein obsoleter Glaubensbegriff ins Spiel gebracht wird, indem hier vom Glaubensbegriff der (ethische) Handlungsaspekt abgesprengt wird.

Ungeachtet solcher Einzelfragen legt St. eine Arbeit vor, die man sich in die Hände vieler Leser, aus der pastoraltheologischen Zunft ebenso wie aus dem Bereich der pastoral Hauptamtlichen, wünscht. Denn St. zeigt in seiner Sozialpastoral in der Tat eine Fährte auf, auf der eine neue Praxis für Kirche und Gemeinde entstehen kann.

Mainz Stefan Knobloch

Heine, Ina / **Heine**, Peter: **O ihr Musliminnen** ... Frauen in islamischen Gesellschaften. – Freiburg i. Br.: Herder 1993, 218 S., DM 18,80

Schleier, Polygamie und Unterdrückung – wenn vom Verhältnis des Islams zu „den Frauen" die Rede ist, herrschen meist diese Charakterisierungen vor. Daß diese zwar nicht völlig falsch sind, für eine angemessene Beurteilung jedoch nicht ausreichen, zeigt das vorliegende Buch in ansprechender und verständlicher Weise auf. Die Islamwissenschaftler Ina und Peter Heine, erstere zugleich Ethnologin, legen mit ihrem Buch eine „Momentaufnahme" (12) vor, die nicht den – in diesem Rahmen auch kaum zu realisierenden – Anspruch stellt, das Leben von Frauen in islamischen Gesellschaften *aller* Epochen, Regionen und sozialen Schichten darzustellen. Vielmehr werden diverse Lichter auf entscheidende Bereiche fraulichen Lebens geworfen, die dem „abendländischen" Leser Einblicke in sonst verborgene Lebensformen gewähren. Dabei liegt der Schwerpunkt auf „islamischen *Gesellschaften*", was nicht gleichbedeutend mit dem Islam selbst ist, denn oft entspricht die Alltagspraxis nur wenig der „reinen Lehre", oft hat das Gewohnheitsrecht einen höheren Stellenwert als der Koran (nicht selten zum Nachteil von Frauen: s. S. 36f). Deswegen werden auch Aspekte beschrieben, „über die muslimische Gelehrte nur ungern etwas sagen" (186). Es ist somit verständlich, daß der ethnologische Blickwinkel, geschult durch Forschungsaufenthalte, Literaturauswertung und Berichte von Frauen, wesentlich stärker vertreten ist als der islamisch-theologische und daß vor allem ländliche Gegenden betrachtet werden, die in dieser Hinsicht typischer sind, zumal die „traditionellen Segmente der Gesellschaft eine Mehrheit bilden" (11).

Das Werk behandelt zunächst die religiösen Grundlagen der Stellung der Frau, gibt anschließend einen Überblick über geschichtliche Entwicklungen und Verhältnisse und schildert schließlich ausgiebig die heutige Lage.

Zum besseren Verständnis der koranischen Normen wird im ersten Kap. (13–26) die vorislamische arabische Zeit geschildert, wodurch der – historisch gesehen – Fortschritt deutlich wird, den der Islam für Frauen brachte.

Ob und inwiefern dieser Fortschritt in der Vergangenheit auch Impulse für eine Aufwertung der Frau heute geben kann, bleibt ebenso abzuwarten wie die Konsequenzen aus gesellschaftlichen Umbrüchen in den Städten (die gerade für Frauen nicht immer konfliktfrei verlaufen).

Die beiden folgenden Kap. handeln von der religiösen (27–34) und der rechtlichen Stellung (35–52) der Frauen, wie sie Koran und Sunna vorgeben. Auch bei diesen beiden Grundlagen des Islams gab es weibliche Mitwirkung, namentlich von Mohammeds Gattin A'ischa durch ihre Kritik einzelner Offenbarungen sowie die Sammlung von Prophetenaussprüchen (33).

Sehr wichtig ist der Hinweis (46ff), daß die Verschleierung – oftmals Inbegriff westlicher Islam-Ängste ebenso wie von Re-Islamisierungsbestrebungen – nur unter größten Anstrengungen auf eine koranische Basis gestellt werden kann und somit eher eine Frage des Brauchtums darstellt (vgl. kopftuchtragende Frauen in traditionellen christlichen Gesellschaften). Warum allerdings als sekundäre Rechtsquellen ausschließlich Analogie und Konsens angeführt werden (35), bleibt unklar.

Etwas unglücklich ist die Aussage, Gott werde „auch im Islam als männlich vorgestellt" (29) – waren sich doch zumindest christlicherseits auch frühe Schriftsteller, wie Klemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Irenäus oder Augustinus, bewußt, daß der Titel „Vater" bildlich zu verstehen ist und nichts über das „Geschlecht Gottes" aussagt; eine Sichtweise, der auch islamische Theologie zustimmt (vgl. Sure 112).

Der Rückgriff in die Geschichte beginnt im – auf Grund der Faktenlage kurzen – vierten Kap. über die traditionelle politische Stellung von Musliminnen (53–57) und zeigt im folgenden (58–82) ihre wirtschaftlichen Tätigkeiten.

Daß dabei das Thema „Harem" fast gar nicht angesprochen wird, ist zu bedauern; verbinden sich doch gerade damit oft merkwürdige und häufig unklare Vorstellungen.

Ansonsten erfährt der Leser viel über Frauenberufe, zu denen zeitweise auch Theologinnen und Juristinnen gehörten (66), wohingegen die Institution der Klageweiber keinerlei religiöse Legitimation besitzt. Daß „Sängerinnen" (74ff) unter der Überschrift „Prostituierte" abgehandelt werden, dürfte auf einem Versehen beruhen. Wenig hilfreich ist die Angabe „1500 Dinar" als Lohnsumme für das Küchenpersonal (65) ohne jeden Vergleichswert. Die Begründung der von Frauen (unkoranischerweise) geforderten Abgabe zwecks Erlangung ihres Erbes (79) macht nicht deutlich, warum nur Frauen dazu verpflichtet wurden: Denn daß kein privater Landbesitz möglich war und daher nur ein Nutzungsanspruch geerbt werden konnte, erklärt doch noch nicht, weswegen Männer „gratis" erben konnten.

Die Beschreibung der heutigen Situation erfolgt in vier Kap.n:

Zunächst (83–139) wird auf die einzelnen Lebensphasen eingegangen. Daß dabei das Thema „Heirat" einen breiten Platz einnimmt, macht schon deutlich, daß das Leben größtenteils hierum kreist. Die Heirat ist quasi notwendig, sie beschäftigt Frauen aller Altersstufen (auch als Thema von Klatsch, als Heiratsvermittlerinnen, Mütter etc.), begründet den Eintritt in eine neue Familie, in der sich die junge Frau ihren Platz erkämpfen muß (Konflikte mit der Schwiegermutter sind – wie in den meisten Kulturen – nicht selten), um schließlich als Mutter vieler Kinder in ihrem Alter eine Machtposition ausüben zu können und ihrem Mann „nun heim(zu)zahlen, was sie im Verlauf eines langen Lebens ... erfahren und klaglos ertragen" mußte (126). Bei alldem gilt: „Kinder sind in der Regel der eigentliche Sinn des Lebens" (216) – wobei männliche eindeutig bevorzugt werden, was sich besonders kraß zeigt am Beispiel eines Irakers, der 1990 als Vater bereits vieler Töchter seinem Kind, das schon wieder „nur" ein Mädchen war, den Namen „Khalas – Jetzt reicht es" gab (86).

Das folgende Kap. beleuchtet die „Welt der Frauen" (140–163), die – auf Grund der Trennung der Gesellschaft in eine männliche und eine weibliche Sphäre – zumeist im Verborgenen existiert und dennoch ihre (stark ritualisierten) Besuchsformen kennt sowie Freundschaften, die vielmals Ersatz bieten „für die häufig wenig entwickelten emotionalen Beziehungen zwischen Ehepartnern" (154). Besuche dienen oft als einzige Quelle für Nachrichten und Klatsch, sind daher auch für den Informationsstand der Männer von Bedeutung und führen dazu, daß in der Frauenwelt kaum eine Privatsphäre existiert.

Ein weiteres Kap. behandelt die weibliche religiöse Praxis (164–188), die sehr stark eigene Formen entwickelt hat, in denen nicht selten „die Grenzen zwischen Religion und Magie fließend" sind (182). Eine bessere religiöse Bildung von Frauen – die gerade von islamistischen Kreisen befürwortet wird – könnte hier Änderungen bewirken. Festzuhalten bleibt, daß der heute gelebte Islam „das Ergebnis der ... religiösen Bemühungen von Männern *und* Frauen ist" (188), zumal die Kinder beiderlei Geschlechts bei Frauen aufwachsen. – Daß der Islam dabei als „Händlerreligion" (175) bezeichnet wird, mag dem volkstümlichen Verständnis entsprechen – dem Islam als Religion wird dies jedoch wenig gerecht, setzt er doch an erste Stelle die Barmherzigkeit Gottes und nicht das menschliche Streben. Korrekturbedürftig ist die Bemerkung S. 171, denn am Ashura-Tag erinnern sich nicht „vor allem", sondern nur die Schiiten an den Tod des Prophetenenkels Husain.

Schließlich werden die wirtschaftlichen Möglichkeiten von Frauen thematisiert (189–212), die von traditionellen Tätigkeiten im Haushalt und der ländlichen Produktion, in der Frauen weniger eingeschränkt sind als im städtischen Leben, über spezielle Märkte von und für Frauen bis hin zu Arbeiten in der modernen Wirtschaft reichen.

Frauen in islamischen Gesellschaften haben Männern gegenüber insgesamt ein „Geschick entwickelt, diesen groß gewordenen Kindern aus dem Weg zu gehen" (217). Das Urteil der Autoren, Frauen seien im Islam durch die Entwicklung einer eigenen (aber oft nicht unproblematischen) Religionspraxis „weiter" (218) und die Trennung der Gesellschaft in geschlechtsspezifische Sphären werde „auch weiterhin den Wünschen und Erwartungen der einzelnen gerecht, solange nicht neue Ideen, z. B. westliche Denkweisen, unverändert in die islamischen Strukturen eindringen" (162), wird nicht jeden überzeugen; denn Gleichberechtigung und Partnerschaft – statt Absonderung und statt eigener, der Glaubenslehre oft wenig entsprechender Religionsformen – dürften nicht zu verachtende Werte sein, die auch anderen Kulturen nicht nur schaden müssen. Nichtsdestoweniger wird man das Buch mit Bereicherung lesen und das eigene, möglicherweise zu einseitige Frauenbild korrigieren können.

Mannheim Oliver Lellek

Stein, Edith: **Der Aufbau der menschlichen Person.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 200 S. (Edith Steins Werke, XVI), geb. DM 48,00

Daß sich das merklich gestiegene Interesse für E. Stein über eine zeitweilig fast ausschließlich biographisch-hagiographische Perspektive hinaus wieder ihren theologischen und philosophischen Arbeiten zuwendet, ist spätestens seit der Eichstätter Tagung anläßlich ihres 100. Geburtstages überdeutlich.[1] Bei der jetzt als Bd XVI der Werke veröffentlichten Untersuchung über den „Aufbau der menschlichen Person" handelt es sich um den rekonstruierten Text einer Vorlesung, die St. im WS 1932/33 in Münster gehalten hat und die eine Wiederaufnahme der für sie seit ihrer Diss. bestimmenden und wohl auf den Einfluß W. Sterns zurückgehenden Person-Problematik darstellt.

Tatsächlich fallen auch in den unmittelbaren Umkreis dieser Vorlesung nicht nur die Arbeiten zu ihrer großen Ontologie „Endliches und ewiges

[1] Die Beiträge u. a. von E. W. Orth, K. Schuhmann, K.-H. Lembeck, A. Ales Belo und K. Hedwig sind jetzt veröffentlicht in: Studien zur Philosophie Edith Steins [Phän. Forsch. 26/27] (Freiburg/München 1993); vgl. ferner etwa B. W. Imhof: Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Basel/Boston 1987); Ph. Secretan: Erkenntnis und Aufstieg. Eine Einführung in die Philosophie von E. Stein (Innsbruck 1991); U. Müller: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins (Freiburg/München 1993).

Sein",[2] in diesen Zusammenhang gehört auch ein Werk, das wohl zwischen 1930 und 1932 entstand und unter dem Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung" im Bd VI der Werke[3] ediert ist.

Die Konstanz des Themas – von St. selbst hervorgehoben[4] – schließt indessen keine Identität der Methode ein. Obwohl sich auch noch die vorgelegten Untersuchungen – anders als etwa in der ‚mystischen' „Kreuzeswissenschaft" (1939–42)[5] – im Rahmen systematischen Philosophierens halten wollen, das sich der Husserlschen Wesensphänomenologie verpflichtet weiß (49ff), so ist doch schon hier zu beobachten, wie die philosophische Betrachtung von einer theologischen abgelöst wird.

Das Zueinander beider Wissenschaften wird zweifach bestimmt (194. 196): philosophische Ergebnisse empfangen in Glaubenswahrheiten ihre kritische Norm: jene werden an diesen „geprüft" – nicht etwa umgekehrt (vgl. auch 34.164); andererseits (und der Beziehung zwischen Regionalontologien und den ihnen zuzuordnenden Einzelwissenschaften analog) verhalten sich beide wie offene Möglichkeit und definitive Wirklichkeit zueinander: Philosophie verharrt im Raum ontologischer Reflexion, die in ihrer Einschränkung auf Wesensmöglichkeiten zwar das Denkbare vom Undenkbaren (vgl. etwa 98f) isoliert, darüberhinaus jedoch über so elementare Fragen wie nach der Entstehung der Welt, des Menschengeschlechtes sowie des einzelnen Menschen keine definitive Entscheidung zu fällen vermag; im Hinblick z. B. auf die Frage nach dem Ursprung der Arten (82–100) ist jedoch auch ein einzelwissenschaftlicher „Tatsachenbeweis" (für die Richtigkeit etwa der Deszendenztheorie) nicht zu erwarten, weil Probleme dieser Art – St. nennt sie „Ursprungsfragen" – für den menschlichen Geist von sich aus nicht auflösbar sind, so daß allein die Offenbarung, noch ganz instruktionstheoretisch verstanden als „Enthüllung von Tatsachen durch Gott" (194), hier Aufklärung verspricht: „nur ein Sprung ins Transzendente ‹macht› das Unbegreifliche begreiflich" (165).

Demgegenüber wirkt der Eingangsteil über „Die Idee des Menschen als Grundlage der Erziehungswissenschaft und Erziehungsarbeit" wie eine notwendige Konzession an das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, an das St. erst kurz zuvor – nach den gescheiterten Bewerbungsversuchen in Göttingen bzw. Kiel (1919) sowie Freiburg bzw. Breslau (1931) – berufen worden war. Tatsächlich werden aber Fragen der Erziehung sofort auf eine zunächst philosophische, dann aber – das Ganze vollendend – theologische Anthropologie hin verlängert.

Aus ihrer Perspektive erscheint das Menschenbild des Deutschen Idealismus sowie der Psychoanalyse nur als eine (allerdings verkürzte) Variation der Lehre vom Urstand und Fall des Menschen; demgegenüber figuriert Heideggers daseinsanalytisch ansetzende Seinsfrage – einmal mehr als Philosophie der „Tragischen Existenz" (A. Delp) aufgefaßt – als pädagogischer, weil metaphysischer Nihilismus, dem eine positive, christliche Metaphysik und als deren Konsequenz eine christliche Pädagogik gegenübergestellt werden soll. Deren Legitimation wird weniger begründet als vorausgesetzt; sie gewährt freilich allererst die Einheit und Ganzheit pädagogischen Tuns, das eines letzten Zieles (34) bedarf, so daß Erziehung letzten Endes Erziehung durch Gott heißt. Daß sie zugleich als „Erziehung zur Selbsterziehung" (37) interpretiert werden kann und nicht automatisch den Charakter eines Selbstmißverständnisses besitzt, resultiert aus der offenbar nicht weiter hinterfragten Tatsache, daß, wie Sein überhaupt als endliches, d. h. geschaffenes Sein immer schon auf Gott zurückweist und nur von ihm her begreiflich wird (193), so auch der Mensch wesentlich als ein durch die Frage nach Gott gekennzeichnetes Wesen erscheint (55). Eine Pädagogik, die den *ganzen* Menschen im Blick behalten will, bedarf daher einer durch die theologische Lehre vom Menschen *ergänzten* philosophischen Anthropologie als Grundlage.

Deren regionalontologisch angesetzte Untersuchung nun betrifft die Frage nach dem Aufbau des Menschen und seiner Eingliederung in die Seinsgebilde und Seinsgebiete, denen er angehört (48f).

Dieses Problem wird zunächst als Frage nach den mannigfaltigen Gegebenheitsweisen präzisiert, in denen er in „lebendiger Erfahrung" vor Augen steht. Der Mensch erscheint dabei als „Mikrokosmos", in dem sich alle Stufen des Seienden vereinigen, so daß die Frage nach dem Aufbau der Person zugleich einen Einblick gewährt in den Aufbau des Kosmos (52ff). Die in der Vorlesung selbst nicht weiter reflektierte Vorgehensweise hat durchaus intentionalanalytischen Charakter, d. h. die alltägliche Erfahrung wird aufgefaßt als ein mehrstufiger Komplex einander fundierender und sich miteinander verwebender Akte, die jeder für sich eine besondere intentionale Beziehung und damit einen besonderen intentionalen Gegenstand besitzen und eben darin Thema einer konstitutiven Forschung werden können (vgl. auch 193).

Zu ihren Aufgaben gehört über die bloße Zerlegung in Partialakte hinaus die Frage nach der Weise und den unterschiedlichen Synthesen, durch die sich die Einheit der vorstelligen Gegenständlichkeit („Mensch") nicht „neben", sondern „in" den Teilakten konstituiert. Diese Fragestellung, die auf Husserls frühen Überlegungen zu zusammengesetzten Akten aufbaut, hier jedoch einseitig noematisch-ontisch behandelt wird, setzt voraus, was weniger durch Scheler als vielmehr durch Heideggers Lehre von der Vorhandenheit als einer abgeleiteten Weise der Welterfahrung Berühmtheit erlangen sollte: die Auffassung, daß ein solcher einheitlicher Gesamtakt (zwar nicht notwendig, aber doch im Normalfall) durch den höchststufigen Akt, d. h. durch den sog. *archontischen*, alle anderen Thesen in sich vereinigenden Aktcharakter bestimmt wird. Die Prävalenz, die dadurch innerhalb lebensweltlicher Vollzüge den sog. axiologischen bzw. praktischen Erlebnissen zukommt, wird durch eine besondere Form der *epoché* zurückgenommen, durch welche alle Gemütsintentionen und -apperzeptionen zugunsten einer rein theoretischen Einstellung auf bloße Sachen eingeklammert werden. St. selbst spricht von einer besonderen „Blickwendung" (52), von einer abstrakten Betrachtung (56) und macht gerade so deutlich, daß ihre Frage nach dem Aufbau der Person durchaus noch aus dem Horizont Husserlschen Denkens, genauer: aus der Idee der Einstellung heraus verstanden werden kann. In einem solchen mehrstufigen Aktgefüge aber „kann das dieses Aktgefüge vollziehende reine Ich seinen Blick hierhin und dorthin senden und dadurch die Gegenstände der aufeinander fundierten Akte nacheinander wechselweise erfassen",[6] wobei die konstitutive Ordnung gegenüber der Blickwendung, d. h. gegenüber dem Wechsel des jeweils herrschenden „Themas" invariant bleibt. In der so verstandenen Reflexion[7] zeigt sich der Mensch als materieller Körper, als Lebewesen, Seelenwesen und schließlich als Geist.

Damit ist der Gang der weiteren Untersuchung zumindest grob vorgezeichnet. So wird hier – wie schon in der Diss., aber z. B. auch im Manuskript „Einführung in die Philosophie"[8] – die ontische Struktur der Person ausführlich nach ihrer materiellen, organischen und animalischen Seite hin untersucht (56ff. 68ff), die durch die schon angesprochene Diskussion der Entstehung der Arten durchkreuzt und ergänzt wird. Der Übergang zum spezifisch Menschlichen, d. h. zu dem von unteren Schichten des menschlichen Seins her nicht ableitbaren personalen Charakter, geschieht durch Reflexion auf die besondere leib-seelische Einheit, die der Mensch bildet. Denn deren fortwährende Entwicklung, Umbildung und Gestaltung ist anders als die des Tieres durch das allerdings nicht interpersonal gedeutete Moment der (Selbst-)Verantwortlichkeit gekennzeichnet: der Mensch „kann und soll sich selbst formen" (105). Der Nachweis, daß Leib und Seele im Menschen personale Gestalt haben (120) vollzieht sich durch Analyse dieses grundlegenden Satzes nach seinen einzelnen Bestandteilen („Ich", „Selbst", „Formung", „Können" und „Sollen") (105–121). Demnach gilt: im Menschen wohnt ein Ich, „das seiner selbst bewußt ist und in eine Welt hineinschaut, das frei ist und kraft seiner Freiheit Leib und Seele gestalten kann; das aus seiner Seele heraus lebt und durch die Wesensstruktur der Seele, vor und neben der willentlichen Selbstgestaltung, aktuelles Leben und dauerndes leiblich-seelisches Sein geistig formt" (121).

Das führt zu Fragen nach der Einheit und Einfachheit der Menschenseele sowie nach der Einheit der substantialen Form, die in Auseinandersetzung mit Thomas erörtert werden (122ff); ferner gilt es, das Wesen des Geistes ebenso näher zu präzisieren (129ff) wie das alte Problem der Einheit von Leib und Seele aufzuklären (133ff). Ihr Verhältnis wird zunächst als das der vollständigen Durchdringung des Leibes durch die Seele bestimmt, so daß einerseits Materie als durchgeistigter Leib, Geist andererseits als materialisierter und organisierter Geist begriffen werden kann. Das wird durch eine durchaus eigenständige und originelle Interpretation des Zusammenhanges von physischer und geistiger Kraft deutlich gemacht (137ff).

Der Stufen- bzw. Schichtungsgedanke hat es möglich werden lassen, die bisherige Betrachtung der durch Freiheit und Bewußtheit konstituierten Person (132) abstraktiv, d. h. unter Vernachlässigung ihres sozialen Seins vorzunehmen, das wesensmäßig mit zum Aufbau des Menschen gehört und dem der vorletzte Teil der Vorlesung gewidmet ist (166–192). Andererseits ist das Sein in Gemeinschaft nichts, was als bloße Schicht, als ‚Überbau' den Menschen über sein individuelles Sein hinaus charakterisiert, vielmehr durchdringt es die gesamte Gestaltung des leiblich-seelischen Menschseins und konnte darum auch schon in den vorangegangenen Analysen nie vollständig ausgeblendet werden. Das soziale Sein des

[2] Endliches und ewiges Sein [ESW II] (Louvain/Freiburg i. Br. 1950), 328ff.
[3] Welt und Person [ESW VI] (Louvain/Freiburg i. Br. 1962), 138–197.
[4] Vgl. ESW VII, 359; VIII, 30.32.
[5] Kreuzeswissenschaft [ESW I] (Louvain/Freiburg i. Br. 1950); zu den drei „Phasen" in St.s Denken vgl. K.-H. Lembeck: Zwischen Wissenschaft und Glauben. Die Philosophie E. Steins, ZKTh 112 (1990), 271–287.
[6] B. Rang: Husserls Phänomenologie der materiellen Natur (Frankfurt 1990), 39.
[7] Zu diesem weiten Reflexionsbegriff vgl. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 2 [Ges. Werke 4] (Den Haag 1952), 5.
[8] Einführung in die Philosophie [ESW XIII] (Freiburg/Basel/Wien 1991), bes. 135ff (vgl. ThRv 89 [1993], Sp. 281–283).

Menschen zeigt sich darin, daß er soziale, d. h. kommunikative Akte (wie Frage, Bitte, Befehl) vollzieht, in sozialen Beziehungen steht, als Glied sozialer Gebilde erscheint und schließlich ein sozialer Typus ist.

St. nimmt damit nicht nur ein Problem auf, das für den Pädagogen brennend ist und an dem eine naturwissenschaftliche Anthropologie wegen der notwendig damit verbundenen Wertfrage scheitern muß (42.46f), sie führt gleichzeitig auch Untersuchungen weiter, die sie schon im zweiten Teil ihrer „Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" (1922) unter dem Titel „Individuum und Gemeinschaft" begonnen und in den „Untersuchungen über den Staat" (1925) ausgearbeitet hatte. Spätestens seit K. Schuhmanns Arbeit über „Husserls Staatsphilosophie"[9] wissen wir dabei, wie sehr sich diese Arbeiten mit denen ihres ehemaligen akademischen Lehrers auch späterhin noch berühren sollten.

Gleichzeitig entfaltet sich hier – bei der Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat – auch das kritische Potential der die gesamte Vorlesung latent durchziehenden Theologie: denn der Staat, die Volksgemeinschaft, auch als „Idee", ist nicht der letzte Maßstab für den Wert des Menschen, der eben als Gottsucher immer schon auf Gott verwiesen ist. Dieser Gedanke, der in Schelers Lehre vom notwendig zu vollziehenden, jedoch seiner Intention nach unendlichen religiösen Akt begründet sein dürfte, hat damit bereits jene politische Bedeutung bekommen, die ihm gut ein Jahrzehnt später Karl Rahner geben sollte: denn als Geist, so Rahner, d. h. als unendliche Transzendenz auf das Sein überhaupt steht der Mensch „immer schon vor dem unendlichen Gott, der als Unendlicher immer mehr ist als nur die ideale Einheit der wesentlich endlichen Mächte des menschlichen Daseins und der Welt". Daher kann „von vorneherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt (. . .) als das ‚Göttliche' (. . .) in Betracht kommen".[10] Aber anders als St. war sich Rahner darüber im Klaren, daß eine solche These (mit all ihren politischen Implikationen) von einer sich noch innerhalb der Grenzen der natürlichen Erkenntnis bewegenden (vgl. 55) Anthropologie abhängig ist, die – gegenüber der Religionskritik von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis hin zu Freud – den Nachweis führen kann, daß der Mensch wesensmäßig auf Gott bezogen ist; denn nur so ließe sich dem Verdacht sinnvoll begegnen, die Glaubenswahrheiten, vor allem aber Religion überhaupt sei der bloße Ausdruck einer Selbstentfremdung des Menschen. Darüberhinaus muß sicherlich nach der Berechtigung des schon durch die Idee des „*Aufbaus* der menschlichen Person" implizierten Stufenmodells für eine Exposition des Persongedankens gefragt werden, da auf diesem Wege ein raum-analoges, mithin ein naturales Verständnis der Person zugrundegelegt wird, das gerade vor dem Hintergrund einer wiederentdeckten „Metaphysik der Freiheit" als Kategorienfehler erscheinen muß.[11]

Leider verzichten die Hg. nicht nur auf ein Sach-, sondern auch auf ein Namensregister; bei fremdsprachlichen Ausdrücken (*questio* [31], *visio beatificata* [138], *anima vegetative* [61], *tipos* [170], *telos* [184]) bzw. ihrer Umschrift (Entelegie statt Entelechie [61.88]) ist eine gewisse Nachlässigkeit ebensowenig zu übersehen wie bei dem mitunter systematisch anmutenden Versuch der Namensverfremdung (H. C. van Breda statt H. L. van Breda [20], William Stein statt William Stern [44], Groethungsen statt Groethuysen [50], Conrad-Martins statt Conrad-Martius [65.131]).

Bochum Tobias Trappe

Mozarts Kirchenmusik. Hg. v. Harald Schützeichel mit Beiträgen von Martin Haselböck / Winfried Kirsch / Johannes Krutmann / Franz Karl Praßl / Friedrich W. Riedel / Martin G. Schneider. – Freiburg: Verlag der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 1992. 143 S. (Tagungsberichte der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), kart. DM 21,00

Als Rahmenthema einer – im Mozart-Gedenkjahr des 200. Todestages durchgeführten – Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 21. April 1991 in St. Peter war „Mozarts Kirchenmusik" gewiß ebenso berechtigt wie begrüßenswert; als Buchtitel aber, der – an der vorliegenden Literatur und am Forschungsstand gemessene – Erwartungen weckt, entbehrt diese großzügig umfassende Etikettierung nicht der Kühnheit. Gleichwohl verdient das Bändchen mit seinen vier Tagungsreferaten und zwei Beiträgen, die „zur inhaltlichen Abrundung" (7) ergänzt wurden, durchaus allgemeinere Beachtung.

Primär richtet sich das Interesse auf diejenigen Texte, die sich mit den ganz aktuellen Fragen um die liturgische Verwendbarkeit der Mozartschen Kirchenmusik und, damit zusammenhängend, der großen klassischen Orchestermessen überhaupt beschäftigen. Denn dabei geht es um den notwendigen Versuch, fundiert Standpunkt zu beziehen in einer überaus brisanten, daher leidenschaftlich kontrovers geführten Diskussion über Wesen, Bedingungen und Kriterien „wahrer" Kirchenmusik, einer Diskussion, die wegen ihrer mannigfachen theologischen, historischen, ästhetischen, musikpraktischen und soziologischen Implikationen ebenso schwer zu durchschauen wie zum sinnvollen Konsens zu führen ist.

Hier bietet Franz Karl Praßls Beitrag unter dem aus einer Grillparzerschen Tagebuchnotiz entlehnten Motto „Entkleidet den Katholicismus nicht seiner Kunstgewänder!" sowohl eine vorzügliche Skizze „Zur Praxis katholischer Mozartrezeption vor und nach dem Zweiten Vaticanum" als auch ein besonnen argumentierendes Plädoyer für die liturgische Verwendung der Mozartschen – und der unter den strittigen Gesichtspunkten mit ihr vergleichbaren – Kirchenmusik.

Praßl legt die Probleme dar, die sich aus überkommenen Anschauungen wie aus vehementen Einwänden jüngster Zeit gegen Stücke jenes Repertoires als Musik in der Messe ergeben (dabei weist er zu recht darauf hin, daß die historische Gattungsbezeichnung „Missa concertata" nur sinnverfälschend mit dem abwertend gemeinten Wort „Konzertmesse" übersetzt werden kann, 127). Er dokumentiert die österreichische Praxis anhand von Aufführungsstatistiken (aus den Jahren 1933, 1957–8 und 1963–4); er prüft vor allem aber diese – insgesamt doch orchestermessenfreundliche – Praxis bezüglich ihrer „Zulässigkeit" aufgrund kirchenamtlicher Regularien, besonders der Musikinstruktion von 1967. Er sieht deren Absicht einer „Harmonisierung einander widersprechender Ergebnisse von Liturgiekonzeption" als tragfähigen „Kompromiß", der weitsichtig zu erkennen gebe, „daß mit dem Tun des einen das Unterlassen des anderen noch nicht zwangsläufig verbunden" sei (130). Praßl weist aber auch – nach Meinung des Rez. sachgerecht – darauf hin, daß es keineswegs um ein bloßes „Problem der Musik" gehe, sondern zugleich um „eines der Konzeption und konkreten Gestaltung" des Gottesdienstes, wobei vor allem die „richtigen Proportionen" zwischen „Wort – Musik – ritueller Entfaltung – Raumgestalt – Stille usw." gefunden werden müssen (135).

Mit diesem Beitrag korrespondiert ein kurzer, doch pointierter und auf seine Weise informativer Text von Martin G. Schneider über „Mozart und der evangelische Gottesdienst".

Auch Schneider setzt sich für die Verwendung Mozartscher Werke – nun aber im evangelischen Gottesdienst – ein und beleuchtet die für diesen Bereich bestehenden Schwierigkeiten an den konträren Positionen von Oskar Söhngen („Theologie der Musik", Kassel 1967) und Karl Barth (dessen Mozartverehrung sich nicht nur in theologischen Werken wie der „Kirchlichen Dogmatik", Bd 3,1 und 3, von 1945 und 1950, sondern auch in Ansprachen und Kurztexten niedergeschlagen hat). Aus Schneiders Skizze wird – möglicherweise überraschend – deutlich, daß sich hier Grundanschauungen gegenüberstanden, die durchaus Parallelen mit manchen Argumentationen im katholischen Bereich besitzen: Während Söhngen unverblümt „Mozarts Davonlaufen aus dem Dienst des Salzburger Erzbischofs" als Symptom einer Emanzipation des Künstlers „von der Kathedrale zur Kunstausstellung, von der Gemeinde zum Publikum, von der Gemeinschaft zum Einzelnen" anzusehen geneigt war und dem Komponisten daher schwerlich zubilligen konnte, zur „eigentlichen Kirchenmusik" (die sich von im weitesten Sinn „religiöser", aber auch individuell geprägt „gläubiger Musik" unterscheide) beigesteuert zu haben (108–9), vertrat Barth die Auffassung, „Kirchenmusik" sei nicht lediglich „Wortverkündigung", sondern auch „Anbetung Gottes, Rühmung des Ewigen, absichtloses, freies Spiel mit Tönen für den Schöpfer" (110). Schneider selbst plädiert (als Theologe und erfahrener Kirchenmusiker in einem prominenten Amt) mit Hinweis auf die anzustrebende „dialogische Struktur des Gottesdienstes" dafür, darin auch dem „Künstler" einen „Freiraum" zu gewähren (ebd.), und wünscht sich, daß „noch viel häufiger Mozart musiziert würde, im Gottesdienst, bitte auch im evangelischen Gottesdienst!" (111).

Der langen Vorgeschichte solcher Diskussionen wendet sich Winfried Kirsch im Beitrag „Mozarts Kirchenmusik im Licht der Kirchenmusiktheorie des 19. Jh.s" zu.

Dabei zeigt sich – an etlichen längeren Zitaten aus signifikanten Quellen – überaus plastisch, wie nachdrücklich Reflexionen über Wesen und Ziel der Kirchenmusik gerade die einschlägigen Werke Mozarts einbezogen haben, um – so die überwiegenden Urteile – das unbestreitbare „Genie" des Komponisten in seinem Opern- und Instrumentaloeuvre anzuerkennen, doch seiner Kirchenmusik reserviert bis massiv kritisch gegenüberzustehen; sei es, daß man sie zu eher beiläufigen Gelegenheitswerken herabstufte, sei es, daß man sich an ihrem vermeintlich profan-opernhaften Charakter stieß. Gewiß finden sich in diesen Äußerungen durchaus differenzierende und scharfsichtige Nuancen, doch ist die ablehnende Tendenz unbestreitbar vorherrschend. Kirsch selbst, der diese Rezeptionsgeschichte klar und kundig skizziert, enthält sich der eigenen Bewertung bis gegen Ende seiner Darstellung, wo er äußert, vermutlich wäre wohl „in dem als so verweltlicht geltenden 19. Jh. mehr große, künstlerisch vertretbare und zugleich ‚wahre' Kirchenmusik geschaffen wor-

[9] K. Schuhmann: Husserls Staatsphilosophie (Freiburg/München 1988).

[10] K. Rahner: Hörer des Wortes (München 1941), 87.

[11] Vgl. hierzu Th. Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild (Freiburg/Basel/Wien 1993); ders.: Art. <Sein, moralisches>, in: HWP IX [im Erscheinen begriffen].

den, wenn man nicht immer wieder die Überzeitlichkeit des Kultus mit einer solchen der kultischen Formen verwechselt hätte" (103).

Zum eigentlichen Ausgangspunkt, nämlich der Sache selbst, führt der Beitrag von FRIEDRICH W. RIEDEL: „Mozarts Kirchenmusik. Musikalische Tradition – liturgische Funktion – religiöse Aussage." Er bietet die derzeit beste Kurzeinführung in die Thematik, kann sich dabei auch auf eigene Forschungen stützen, die dem Standardwerk von Karl Gustav Fellerer („Die Kirchenmusik W. A. Mozarts", Laaber 1985) noch nicht zu Gebote standen, und beleuchtet überzeugend, wie liturgisch adäquat Mozarts Stücke seinerzeit waren, was die „kirchenmusikalische Ästhetik – die protestantische wie die katholische –" übersehen habe, „indem sie weder die Intention von Mozarts Kirchenmusik noch die Mittel, mit denen er die Glaubensaussagen darstellen wollte, erkannte" (35).

Diesen je zwei Beiträgen, die sich auf aktuelle Probleme der kirchenmusikalischen Praxis und auf musikhistorische Voraussetzungen ebendieser Probleme konzentrieren, sind zwei weitere Texte hinzugefügt, die beide als Wiederabdruck vorhandener Publikationen gekennzeichnet wurden und sich mit Einzelkomplexen aus Mozarts Kirchenmusik befassen; „Mozart und die Orgel" von MARTIN HASELBÖCK, „Mozarts Litaneien" von JOHANNES KRUTMANN. Bedeutet bereits das Herausgreifen dieser Teilbereiche eine gewisse Willkürlichkeit (gegenüber den nicht eigens behandelten Gattungen Messe, Vesper, Offertorium usw.), so läßt sich auch bei den Texten selbst kaum verhehlen, daß sie substantiell nicht mit den anderen Beiträgen Schritt halten können.

Haselböcks Skizze über Mozart als Organist, über die Orgel als Kircheninstrument und als automatisches Werk („weltliches Instrument") sowie die anschließenden Kurzerläuterungen der Kompositionen sind mit (allzu) leichter Feder hingeworfen, wurden weder auf Konsequenz in den Nachweisen noch auf Abstimmung mit den mittlerweile unumgänglichen Neueditionen der Mozart-Dokumente bzw. -Briefe hin redigiert und nehmen etliche nicht der Orgel zugedachte Stücke mit auf, die lediglich in einer praktischen Notenausgabe (in die Haselböcks Text ursprünglich einführte) als auch auf diesem Instrument ausführbar angeboten werden.

Krutmanns Erläuterungen zum Litaneienkorpus Mozarts – mag auch das in ihnen durchscheinende Engagement für diese Stücke sympathisch sein – gelangen über Deskriptionen, die sich an beliebige Details heften, ohne wirklich Erhellendes zu bieten, nicht hinaus; der Autor, der „keine vollständige Darstellung" geben, sondern „nur überblicksmäßig einzelne Punkte und Aspekte beleuchten" wollte (72), hat diese weder klaren Fragestellungen noch scharfen analytischen Maßstäben unterworfen.

In seinen gewichtigen Partien aber ist das Bändchen für alle Erwägungen über den liturgischen Einsatz Mozartscher (und vergleichbarer) Kirchenmusik zweifellos sehr nützlich und unbedingt zu empfehlen.

Erlangen-Nürnberg Klaus-Jürgen Sachs

Oswald, Ulrike: **Das verlorene Du.** Kommunikation und Kommunikationsverlust im Romanwerk François Mauriacs. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 313 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XIII, Französische Sprache und Literatur, 188), kart. DM 89,00

Das Interesse an dem vor 25 Jahren gestorbenen katholischen Schriftsteller Mauriac nimmt stetig zu. Auch dieser Autor ist keineswegs in Vergessenheit geraten, er wird gelesen und studiert: Gesamtausgaben in der „Bibliothèque de la Pléiade" (5 Bde, 1978–1990) und in der Taschenbuchreihe „Livres de poche", internationale Mauriac-Kolloquien und die Buchreihen „Cahiers François Mauriac" (ab 1974) und „Travaux du Centre d'Études et de Recherches sur François Mauriac" (ab 1972) zeigen dies zur Genüge. Die bei Titus Heydenreich geschriebene Erlanger Diss. von 1993 untersucht die Romane Mauriacs unter dem Aspekt scheiternder oder gelingender Kommunikation. Obwohl Entfremdung und Isolation als Charakteristika der Moderne das Werk Mauriacs entscheidend bestimmen, wurde die Kommunikationsthematik, an deren unterschiedlichsten Facetten, Ausformungen und Entwicklungslinien der Autor unermüdlich arbeitete, bislang noch nicht systematisch untersucht. Die vorliegende Arbeit will diese Lücke füllen und zugleich über die Kommunikationsthematik einen neuen Zugang zu Mauriacs Werk erschließen.

Innerhalb der ihn prägenden geistesgeschichtlichen Epoche nimmt Mauriac eine spannungsreiche Position zwischen Moderne und christlicher Welt- und Existenzdeutung ein. Die Vf.in weist auf die theologische Bedeutung von Kommunikation hin: Der Mensch definiert sich in jüdischer und christlicher Tradition als Sprechender wie als Angesprochener. Er entfaltet sich in der Kommunikation mit dem Du, letztlich in der Kommunikation mit Gott, der die menschliche Gemeinschaft begründet und erhält. Dieses Kommunikationsverständis stützt sich auf Aristoteles, Thomas von Aquin, Martin Buber und Karl Jaspers; von Habermas und Luhmann hält es sich bewußt fern. Unter Vermeidung festgelegter Begriffsraster untersucht die Arbeit die wichtigsten Romane Mauriacs in chronologischer Reihenfolge.

Die sorgfältige Arbeit hat ihr Ziel erreicht: Kommunikation wird erkannt als Sensor feiner gedanklicher Spannungen und Brüche. Der Ertrag für die Forschung liegt in neuen Erkenntnissen in der Deutung einzelner Charaktere, in der Erfassung von Handlungsmotiven, die bisher keine Beachtung fanden, in der Metaphorik und in strukturellen Besonderheiten einzelner Werke. Manche Thesen früherer Arbeiten werden relativiert, differenziert oder widerlegt. Vor allem in den Romanen der mittleren Entwicklungsphase Mauriacs wandeln sich Qualität und Darstellung von Kommunikation in Richtung auf theologische Durchdringung. In der Gemeinschaft der von Gott Geliebten und Gerufenen wird Beziehung wieder möglich. In exponierten Integrationsgestalten, vornehmlich Priesterfiguren, wird die positive Möglichkeit von Kommunikation sichtbar und wirksam.

Aachen Gisbert Kranz

Sudbrack, Josef: **Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?** – Mainz / Stuttgart: Matthias-Grünewald / Quell-Verlag 1994. 183 S. (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus), kart. DM 29,80

Nach langer Beschäftigung mit Mystik und Meditation – fast kann man von einem Lebensthema sprechen – ist S. dafür gerüstet, zu dem heute immer dringlicher werdenden Religionsdialog einen weiteren Beitrag zu liefern unter der Titelfrage: „Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?"

Was als Inbegriff modernistischer Tendenzen vom Glaubensbegriff des I. Vatikanischen Konzils strikt ausgeschlossen blieb, ist heute in aller Mund: Erfahrung. S. rückt sie als „meditative Erfahrung" oder auch einfach als „Meditation" in den Blick. Mit Recht; denn ohne Rückgriff auf religiöse Erfahrung gibt es in dieser pluralistischen Welt keinen ernstzunehmenden Dialog in Sachen Religion. Nur: Was ist Erfahrung? Und: Was hat man sich unter Meditation und, damit zusammenhängend, unter Kontemplation und Mystik vorzustellen? Und nicht zuletzt: Was oder wer wird da erfahren?

Nach einer kurzen Skizzierung pluralistischer Religionstheologie (Kap. I) versucht daher S. zu einer terminologischen Klärung zu verhelfen (Kap. II). Gestützt auf eine wahre Überfülle einschlägiger Literatur folgt eine Bestandsaufnahme der aktuellen Diskussion über meditative Erfahrung (Kap. III u. IV), bei der die Anfragen aus christlicher Sicht den Blick für die zentrale Alternative schärfen sollen: Wird das Selbst oder das Göttliche erfahren? (Kap. V). Wer S.s Veröffentlichungen kennt (er weist selbst in vielen Anmerkungen darauf hin), kennt bereits die Antwort oder jedenfalls die Richtung: Nicht „ungegenständliche" Versenkung oder Verschmelzung entspricht der Wirklichkeit und befähigt so auch zu einem fruchtbaren Religionsdialog, sondern das wagende Sich-Öffnen für das bzw. den Anderen, für das Du. So verstanden, kann meditative Erfahrung sich im Glauben vollenden.

Das bedeutet nicht undifferenzierte christliche Vereinnahmung, so wenig auch S. um den Absolutheitsanspruch jeder, also auch der eigenen, Religion herumkommt. Man muß sogar eindeutig Stellung beziehen, wenn man als Dialogpartner ernstgenommen werden will. Was christliche Gotteserfahrung ist, sucht daher – über verschiedene Zugänge – Kap. VI zu umreißen, allerdings gefolgt von Kap. VII, das die Anliegen anderer Religionen in die Vielfalt christlicher Meditation ausdrücklich einbeziehen will. Erst so kann nach S. der Dialog um die religiöse Erfahrung verantwortlich aufgenommen werden (Kap. VIII): im ständigen Hinhören bei möglichst klar umrissener eigener Position.

S.s Buch ist auf Hoffnung abgestimmt. Damit ist Kritik nicht grundsätzlich ausgeklammert, so wenig sie im Vordergrund steht. Kritische Fragen richten sich z. B. an die Verfechter der „pluralistischen Religionstheologie": Ist ihre Rationalität nicht zu unengagiert, ihr Subjektivismus nicht zu übersteigert, um dialogfähig zu sein? Gegenseitige Verständigung gibt es nach S. jedenfalls nur dort, wo „der reine Begriff sich öffnet ... zum ganzheitlichen Sprechen über Gottesbegegnung, Gottesauffassung und auch zur Theologie als Lehre von Gott" (31f). – Mindestens ebenso wichtig sind die Rückfragen an eine vornehmlich von ostasiatischen Methoden angeregte „gegenstandslose" Meditation, die in ein „Jenseits der verschiedenen Religionen zu gelangen trachtet", was den Religionsdialog auf andere Weise überflüssig machen würde, da Religionen sich doch gerade durch gegenständliche Feststellungen unterscheiden. S. weiß natürlich um die Bedeutsamkeit

„ungegenständlicher" Erfahrung. Er kennt die reiche Tradition christlich negativer Theologie, und auch ihre Aktualität in der Konfrontation mit echter (nicht imitierter oder importierter!) Zen-Meditation ist ihm durchaus bewußt. (Weshalb die grundlegende theologische Auseinandersetzung Friedrich Wulfs mit Karlfried Graf Dürckheim, abgedruckt in „Geist und Leben" 1976–1978, in diesem Zusammenhang nirgends erwähnt wird, bleibt mir allerdings unerfindlich.)

Unbestreitbar ist S.s Verdienst in diesem Buch wie in anderen seiner Veröffentlichungen, unterscheidend hinzuweisen auf die personal-dialogische Offenheit christlich-meditierender Erfahrung. Dafür grundlegend ist – wie auch C. Albrecht, M. Buber, E. Lévinas oder, lange zuvor, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, Martin Luther und noch Teilhard de Chardin auf ihre Weise bezeugen – der „korrelative Charakter religiöser Erfahrung" (in P. Tillichs Theologie spielt „Korrelation" bekanntlich eine zentrale Rolle). Nur wo Erfahrung sich personal von Gott in Anspruch nehmen läßt und damit offen wird für die geschichtlich-kulturelle und soziale Dimension menschlichen Lebens (148–150 u. a.), gibt es den fruchtbaren Religionsdialog. Wo S. die konkrete Geschichte als Ort der Erfahrung des biblisch-christlichen Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, herausstellt, ohne die „schwebende" Erfahrung des Gegenwärtig-Unbegreiflichen zu verkürzen, bietet sein Buch wertvolle Hilfe zur Unterscheidung im Umfeld unzähliger Meditationsangebote und ihrer Deutungen.

Insgesamt stellt das Buch eine beachtliche intellektuelle Leistung aufgrund immenser Literaturkenntnis dar (gelegentlich ungenaues Zitieren wie z. B. auf S. 129 und 130 ist dabei wohl nicht zu vermeiden). Religiöser Vollzug („Ortho-Praxie" im Anschluß an R. Panikkars Wortschöpfung oder auch „Ortho-Empirie" genannt, merkwürdigerweise kaum je „Gebet") wird mit Recht als unverzichtbar postuliert gegenüber abstrakter „Ortho-Doxie". Wie weit persönliche und nicht nur reflektierte (oder auch zitierte) Meditationserfahrung zugrunde liegt, muß die Rez.in offen lassen – nicht viel anders als bei dem großen Augustinus! Die von S. zu Recht gerühmten knapp 11 S. von Klaus Riesenhuber (in: Internationale Zeitschrift Communio 15, 1986, 320–331) zum Verständnis ungegenständlicher Meditation überzeugen demgegenüber nicht nur durch die klarere Diktion, sondern durch die Wort für Wort spürbare, bei P. Lassalle „eingeübte" Meditationserfahrung und die entschiedene Selbstauslieferung im Gebet an den im christlichen Glaubenssatz bekannten Gott Jesu Christi. Nicht als ob dergleichen bei S. völlig fehlte; aber durch seine Neigung zu größtmöglicher Toleranz bleibt es mindestens hie und da – etwa in dem wichtigen Kap. VIII – in der Schwebe.

Niemand wird diesem Buch Fairness und Lernbereitschaft abstreiten können. Nicht durchweg scheint aber die Gefahr vermieden, die unerläßliche Differenz von Glaube und Erfahrung zu verkürzen. Unerläßlich ist diese Differenz deshalb, weil der eigenständige Wert des jeweiligen Gesprächspartners gerade respektiert und verdeutlicht wird durch die *auch inhaltliche* Eindeutigkeit der je persönlich erfahrenen Überzeugung.

Abtei Herstelle Corona Bamberg OSB

Merkelbach, Reinhold: **Isis regina – Zeus Sarapis.** Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt. – Stuttgart: B.G. Teubner 1995. XXVIII, 722 S., mit 9 Farbtaf., 35 Zeichn. im Text und 252 Abb., Ln DM 245,00

Arbeiten über Isis und Sarapis sind in den letzten Jahrzehnten nicht nur in den Dokumentationsbänden der bedeutenden Reihe der „Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain" (EPRO), sondern auch monographisch in relativ großer Zahl erschienen. Merkelbachs voluminöse Darstellung zieht nicht allein daraus die fällige Summa, sondern greift auch in überarbeiteter Form auf seine zahlreichen einschlägigen Einzeluntersuchungen zurück. Die schon fast altertümlich anmutende Titelformel „nach den Quellen dargestellt" muß wohl als Bescheidenheitsgestus und als berechtigte Herausforderung gelesen werden: Mit trotziger Geduld zieht der als Religionshistoriker wie als klassischer Philologe herausragende Vf. immer wieder die antiken Texte selbst heran, um seine methodischen und interpretatorischen Zugriffe abzusichern. Ein Verweis auf oder eine Auseinandersetzung mit kontroverser Forschung scheint sich dadurch weitgehend zu erübrigen.

Der Textteil gliedert sich in drei Abschnitte:

Die „Einführung" behandelt als „Altorientalische Voraussetzungen" (1–55) die altägyptischen Mythen und Rituale des Götterkreises um Isis und Osiris, aber auch Aspekte der mesopotamischen Göttinnen Inanna und Ischtar sowie deren Beziehungen zu den griechischen Vorstellungen von Aphrodite und Persephone.

„Die Religion um Isis und Sarapis in griechisch-römischer Zeit" (57–331) bildet das religionshistorische Kernstück. Hier wird in aller Breite und Systematik die Anverwandlung der ägyptischen Religion an die neuen Bedürfnisse und Verstehensmöglichkeiten außerhalb ihres „nationalen" und kulturellen Entstehungsgrundes in der hellenistisch-römischen Mittelmeerwelt geschildert. Wichtige, weil weiterführende antiquarische Einzelbeobachtungen sind hier ebenso zu finden wie grundsätzliche Beobachtungen zu den Offenbarungsreden der Isis (113ff) und den sog. magischen Papyri (187ff) oder zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen verschiedener antiker Adaptionsweisen der übernommenen ägyptischen Theologien (231ff: „Interpretatio Aegyptica"; 242ff: Philosophische Interpretationen verschiedener Schulen; 252ff: Plutarchs platonische Interpretation) sowie die historische Entwicklung bis zur Zerstörung der Tempel – besonders des Sarapeums in Alexandria (322ff) – durch die Christen. – Man vermißt in diesem Abschnitt bei der Behandlung des Sarapis einen Hinweis auf die aus den Quellen gut begründete Verehrung des Sarapis in Kleinasien, Iran und Mesopotamien unabhängig von seinem Auftreten in Ägypten seit Alexander (z. B. Arrian, Anab. VII 26, 2 über das Sarapeion in Babylon. Vgl. F. Altheim/R. Stiehl: Die Araber in der Alten Welt, Berlin 1964, I 24; A. D. H. Bivar: An Iranian Sarapis, Bull. Asia Inst. 2, 1988, 11–17).

Der dritte Textabschnitt befaßt sich mit den Isis-Romanen (333–485). Da M. – auf K. Kerényis Untersuchung von 1927 aufbauend, wie er schon 1962 in seinem „Roman und Mysterium" betonte – in antiken Romanen einen „religiösen Sinn" erkennt, liest er „die Romane als Schlüsseltexte" (355) und setzt als Kautel davor zugleich das Motto „Ich singe für jene, die es verstehen. Orpheus fr. 334". Begründen kann er seine Lesart dieser sog. Unterhaltungsliteratur, die von vielen Philologen unserer Tage offensichtlich nur noch literaturtheoretisch verstanden werden kann,[1] durch seine Quellensammlung antiker Wahrnehmung von „Oberflächensinn und Hintersinn" (335ff) mit Rückbezug auf entsprechende Beobachtungen in seinem hier schon erwähnten Buch von 1962 (dort S. 55–64) und auf neuere Studien von H. Dörrie (338 Anm. 5). Daß dies der antiken Leserhaltung entspricht, zeigt auch ex negativo schon das Eingeständnis der etwas naiv vordergründigen Figur des Knemon im Äthiopenroman Heliodors: „Die darin eingesäte Theologie habe ich nicht erkannt" (III 12, 3). Im übrigen ist die *Mehrdeutigkeit* scheinbar nur profaner Äußerungen nicht erst ein spätantikes Phänomen, sondern kann auch zur Erfassung bestimmter Texte und Bilder schon der klassischen Zeit beitragen (vgl. Rez.: Eunomia und Aphrodite, Hephaistos 2, 1980, 73–88, bes. 76ff). Neben griechischen Liebesromanen analysiert M. unter diesem Aspekt besonders ausführlich die Metamorphosen des Appuleius (419–484).

Besonders nützlich ist der umfangreiche Abbildungsteil, der in bemerkenswert hoher drucktechnischer Qualität eine Fülle kenntnisreich ausgewählter Bilddokumente zusammenstellt, die in guter Rostovtzeffscher Manier meist mit aussagekräftigen Kurztexten erläutert werden, wobei aber leider fast durchgängig die archäologischen Objekte ohne Datierung belassen sind und die auf ihnen genannten Namen im Index häufig fehlen.

Die Spannweite des Bildmaterials reicht von den bekannten Darstellungen der *Isis lactans* (Abb. 103–105, 247) des 3. und 4. Jh.s, die das christliche *Madonnenbild* vorgeprägt hat, bis zu einer relativ entlegenen Papyrus-Illustration, die den Patriarchen Theophilos als triumphierenden Sieger über Sarapis zeigt (Abb. 223).

Knapp 30 S. Register und ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis erleichtern den Zugriff auf die gewaltige Fülle der Fakten und Interpretationen ebenso, wie die Informationsdichte durch die Gliederung des Textes in 792 durchnumerierte Paragraphen noch gesteigert wird.

Nach seinem Mithras-Buch von 1984 hat der grand old man mit dem vorliegenden monumentalen Werk erneut einen Markstein auf den Feldern sowohl der Erforschung orientalischer Religionen in der griechisch-römischen Welt wie auch des Neoplatonismus – und damit des Umfeldes des frühen Christentums – gesetzt.

Münster Dieter Metzler

[1] „The general view is that he goes too far in tracing specific reference to initiatory rites in the plots of the novels" – so John Morgan in seiner Einleitung zu Greek fiction (Ed. J. R. Morgan / R. Stoneman, London/New York 1994, 8) über M. Schon wegen der angeblichen, aber nicht nachweisbaren Charakterisierung antiker Romane als „Massenlektüre" glaubt Isolde Stark (Der antike Roman, hg. v. H. Kuch, Berlin 1989, 149), den Mysterienbezug abweisen zu können. Von ähnlicher methodischer Selbstbeschränkung läßt sich offensichtlich N. Holzberg leiten, wenn er „the theories of Merkelbach somewhat contrived" nennt (Groningen Colloquia on the Novel III, 1990, 94).

Internationaler Biographischer Index (IBI) / World Biographical Index (WBI). – München: K.G. Saur 1994. (1. CD-ROM Ausgabe), DM 1680,00 ISBN: 3-598-40257-0

1982–1985 erschien im Verlag K. G. Saur das Deutsche Biographische Archiv (DBA I), 1447 Microfiches, auf denen 480 000 biographische Artikel aus 264 zwischen 1700 und 1910 erschienenen biographischen Nachschlagewerken verfilmt sind. Erfaßt sind darin 213 .000 Personen aus dem deutschsprachigen Raum (einschließlich Österreich, Schweiz, Schlesien, Pommern, Ostpreußen und Livland). Die 1986 erschienenen vier gedruckten Registerbände (mit Verweisen auf die Microfiche-Nr. und die ausgewerteten Werke, sowie Kurzangaben zu den Personen) des DBA bilden zusammen mit den Registern des Amerikanischen (ABA I), Britischen (BBA I), Französischen (ABF I), Italienischen (ABI I) und des Spanischen, Portugiesischen und Iberoamerikanischen (ABEPI I) Biographischen Archivs den Datenbestand des Internationalen Biographischen Index (IBI) auf CD-ROM. Aus über 1700 Quellenwerken sind so Angaben zu über einer Million Personen zusammengeführt.

Die CD-ROM bietet gegenüber den gedruckten Registerbänden neue Möglichkeiten der Auswertung: So können mit Hilfe eines (in Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch zu bedienenden) Windows-Recherche-Programms Personen eines bestimmten Zeitraumes und einer bestimmten Berufsgruppe, evtl. noch nach Geschlecht und Sprachgebiet unterschieden, schnell ermittelt werden. Zu Recht hebt der Verlag die Möglichkeit zur Auswertung von Massendaten hervor, die ganz neue Perspektiven für die einzelnen Wissenschaften eröffne.

Ein Problem liegt allerdings darin, daß diese neue Zielsetzung mit einem Material erreicht werden soll, das unter einer anderen Zielsetzung, nämlich der Zugänglichmachung schwer erreichbarer älterer Nachschlagewerke gesammelt wurde. Während die Microficheverfilmung eines in jeder größeren Bibliothek vorhandenen Standardnachschlagewerkes (z. B. Brockhaus, Herder, Meyer) wenig Sinn macht, ist das Fehlen dieser Werke für eine repräsentative Auswertung mißlich. Unter dem Aspekt der Theologie ist so das Fehlen von Wetzer und Welte's Kirchenlexikon und der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche auf der 1. CD-ROM-Ausgabe bedauerlich. Da diese Lexika jedoch in der Zwischenzeit in der Neuen Folge der Micro-Edition ausgewertet sind, dürfte dieser Mangel in der nächsten CD-ROM-Edition behoben sein. Dagegen fehlen (im Blick auf die vor 1910 erschienenen Nachschlagewerke) auch weiterhin: H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos (Innsbruck 1903–1913); A. Räß, Die Konvertiten seit der Reformation (Freiburg 1866–1880); N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563) (Freiburg 1903); P. Gaudentius, Der Protestantismus und die Franziskaner (Bozen 1882). Die Liste könnte weiter fortgesetzt werden.

Doch sollte m. E. zunächst die neue Zielsetzung des Mediums CD-ROM genauer bedacht werden, und zwar nicht nur hinsichtlich der Auswahl der Quellen, sondern auch hinsichtlich der Auswertung: Beim Register dienen die der Person beigefügten Angaben nur der Identifizierung, die volle Information findet der Benutzer dann in den angegebenen Microfiches. Wenn die CD-ROM auch unabhängig von den Biographischen Archiven benutzt werden soll (nur darin liegt ihr eigentlicher Vorteil!), dann sind die vorgesehenen Angaben über Lebensdaten und Berufsklassifikation für eine weitergehende Auswertung zu dürftig, sowohl in der Konzeption wie in der Durchführung.

Für die Lebensdaten sind im biographischen Datensatz der CD-ROM drei Felder vorgesehen, YEB: Geburtsjahr, YED: Todesjahr und YEC: erwähntes Jahr, die gesondert für sich oder zusammen in dem Abfragefeld PRD recherchiert werden können; jedoch fehlt z. B. bei 88% dem Bereich Religion zugeordneter Personen zwischen 1520 und 1570 die Angabe des Geburtsjahres. Für ein Register ist dies verständlich. Hier wäre schon das genaue Todesdatum (mit Tag- und Monatsangabe) unnötiger Ballast, ganz zu schweigen von Angaben über Hochzeit, Ordenseintritt, Berufsausbildung, Regierungszeit etc. Eine CD-ROM-Auswertung hingegen hat ohne einen zuverlässig erfaßten Mindestbestand an biographischen Daten wenig Wert. Bei der Weiterarbeit und der Aufnahme der neueren ohnehin leichter zugänglichen Nachschlagewerke sollte deshalb klar entschieden werden, ob weiterhin der Microfiche (und das dazugehörige Register) das Ziel ist oder die CD-ROM. Wenn es die CD-ROM ist, dann sollten auch die neuen Möglichkeiten genutzt werden, die zu Beginn des Projekts nicht zur Verfügung standen. Sinn für eine Auswertung macht letztlich nur eine breitere Informationsbasis, wie sie durch das Einscannen und Bearbeiten von wenigstens einer Kurzbiographie pro Person in der Länge von Lexikonartikeln zu erreichen wäre. Dabei könnten fehlende Daten ergänzt, falsche Angaben korrigiert und Dubletten – bei ein und dieselben Person in verschiedenen Archiven (vgl. Butzer im BBA, DBA und ABF) und im selben Archiv, wenn sie offensichtlich nicht als solche erkannt wurden (vgl. Bertold Pirstinger / Pürstlinger, Berthold; Argula (von Grumbach); Cano, Melchor; Hernándes und Hernandes Diego, gest. 1550; Johann(es) Dietenberger u. a.) – zusammengeführt werden.

Durch die Einrichtung des Feldes OTN, das andere Schreibweisen und Namensformen enthält, soll dem Problem der Namensvarianten Rechnung getragen werden. Das Ergebnis ist jedoch noch nicht zufriedenstellend: Die Fragestellung geht auch hier wieder zu sehr von den gedruckten Registerbänden aus. Das Problem wird nur gesehen, wenn 1. dieselbe Person in verschiedenen Archiven auftaucht und 2. wenn innerhalb eines Archivs bei einer Person noch andere Namensformen oder Schreibweisen vorkommen. Die faktische Bearbeitung ist jedoch inkonsequent und unkritisch: Bei Eingabe einer der drei Schreibweisen von *Lorenzo Campeggi* (ABI), *Campeggio* (BBA), *Campegio* (ABEPI) werden wohl zweimal zwei, in keinem Fall aber alle drei vorhandenen Einträge gleichzeitig angezeigt. Bei *Farnese, Alessandro I, papa* (aus ABI I) – das Todesjahr ist nicht 1527, sondern 1549! – fehlt der Hinweis auf seinen Papstnamen Paul III. Bei dem aus dem ABF übernommenen Eintrag *Farnèse, Alexandre, évêque de Saint-Pons – pape Paul III* fehlt die Berufsklassifikation (s. u.), so daß der Datensatz bei der Suche im Bereich Religion nicht mit angezeigt wird. Daneben gibt es einen eigenen Eintrag unter *Paulo III* (aus ABEPI I) mit dem Hinweis *n.v. Alejandro Farnece. pontífice.* „*Hartmut von Cronberg*" wird nicht als eigenständige Person geführt, sondern als Pseudonym für Luther ausgegeben. Nicht berücksichtigt werden andere Schreibweisen in anderen Sprachen, wenn der Name nur in einem Archiv vorkommt. So sucht der deutsche Benutzer vergeblich nach Ambrosius Catharinus (Lancellotto de' Politi), obwohl im ABI zwei Einträge vorhanden sind: *Catarino, Ambrogio – OTN: anche: Lancillotto Politi – professore di legge; arcivescovo; teologo* und *Lancillotto, Polito – nobile; domenicano; avvocato.* Wer „Theresia von Avila" sucht erhält eine Fehlermeldung, da sie ohne Zusatzfeld nur unter „Jesús, Teresa María de" geführt wird. Auch die Suche nach „Erasmus von Rotterdam" bleibt ohne Erfolg, bei „Erasmus" allein werden anderseits 300 Namen aufgelistet (für die Zeit 1500–1550 immerhin noch 33), darunter auch Desiderius Erasmus. Wer dagegen nach „Cajetan" sucht, findet in der Liste der 53 Namen den großen Theologen nicht, denn er wird wie folgt geführt: *De Vio, Tommaso – OTN: anche: Tommaso de Vivo – OCC: cardinale; professore di filosofia.* Die Umdrehung des Namens im Zusatzfeld OTN mag bei einem gedruckten Register sinnvoll sein, nicht aber für eine EDV-Auswertung. (Das Geburtsjahr wäre auf 1469 zu berichtigen.) Manchmal findet man auch die in der neueren Literatur übliche Namensschreibweise nicht, z. B. Augustin v. Alveldt (Todesjahr um 1535, nicht 1530) oder Arnold von *Wesel.*

Hinsichtlich der Berufsklassifikation wird das Problem der unterschiedlichen Bezeichnungen in den fünf Sprachen so gelöst, daß den in den Registern aufgeführten und zu Gruppen zusammengefaßten Berufen (Feld OCC) eine dreistellige Zahl zugeordnet (Feld OCL) wird. Zur Ermittlung dieser Zahl steht ein fünfsprachiger Thesaurus zur Verfügung. Für das Gebiet Religion (700) sind folgende fünf Untergruppen vorgesehen: 705 Theologen in Forschung und Lehre; 710 Theologen, Prediger, Seelsorger, Rabbiner; 715 kirchliche Würdenträger; 720 Ordensleute; 725 Sonstige. – Diese Gliederung ist erstens zu grob, zum andern ist die faktische Zuordnung zu den vorhandenen Untergruppen so zufällig, daß eine solide Basis für eine repräsentative Auswertung nicht gegeben ist. So können zum einen nicht einmal katholische, lutherische oder reformierte Theologen gesondert ermittelt werden. Die Gruppe „Kirchliche Würdenträger" (715) reicht vom Papst bis zum Priester. Hier ist eine weitere Untergliederung erforderlich, um im Maskenmodus z. B. eine so simple Aufgabe wie die Auflistung der Päpste oder Bischöfe in einer bestimmten Zeit ausführen zu können. Im Expertenmodus ist dies zwar möglich, aber sehr umständlich, da jeweils alle unterschiedlichen Bezeichnungen für Papst bzw. Bischof in den 5 Sprachen eingegeben werden müssen. Zum anderen wurde die Zuordnung zum Feld OCC in den einzelnen Archivregistern (und so auch auf der CD-ROM) sehr unterschiedlich gehandhabt. So sind

z. B. für die Zeit von 1500 bis 1600 insgesamt 1907 Bischöfe ausgewiesen, davon 1443 im Feld OCC, 504 nur im Namensfeld; im ABI alle 623 in OCC; im DBA 67 in OCC, 94 in NAM und OTN; im ABF dagegen nur 12 in OCC, aber 422 in NAM und OTN. Eine Auswertung über das Feld OCC würde hier zu einem völlig verzerrten Bild führen. Ähnliches gilt für die Ermittlung von Theologen und Ordensmitgliedern. Staupitz wird nicht als Augustiner, Cajetan nicht als Dominikaner registriert. Er ist ebensowenig wie Luther, Erasmus und Julius Pflug unter den Theologen zu finden (die letzten beiden sind überhaupt nicht unter Religion zu verifizieren). Für Ambrosius Catharinus werden unter Catarino, Ambrogio die OCL-Rubriken 331; 715; 710 eingetragen unter Lancillotto, Polito jedoch 905; 720; 333.

Was die regionale Zuordnung betrifft, so ist auch diese mit der Angabe des Landes im Feld COC zu grob (zumindest der Geburtsort, aber auch die Haupttätigkeitsorte wären für eine sinnvolle Auswertung erforderlich), aber selbst diese wird nur in ABEPI vorgenommen und bedeutet nicht den eigentlichen Wirkungsraum, sondern gibt nur einen Hinweis auf die Herkunft, die zur Aufnahme in das ABEPI Anlaß war, wie am Beispiel des Jesuitengenerals *Laínez, Diego* deutlich wird.

Die Zahl von 39 438 Personenangaben für die Zeit zwischen 1520 und 1570, darunter 10 468 für den Bereich Religion, ist beeindruckend (auch wenn man die Dubletten einrechnet); und in der Tat werden viele sonst wenig bekannte (im LThK z. B. nicht genannte) Personen für den Bereich Religion aufgeführt, dennoch fehlen anderseits eine Reihe von bekannteren Theologen (z. B. nur für das 16. Jh.: Bernhard Dappen; Leopold Dick; Hugo von Landenberg; Kard. Stanislaus Hosius; Pedro de Malvenda; Thomas Radinus; Valentin von Tetleben; die Ordensgründer der Kapuziner Ludovico und Raphael de Fossombrone, Matteo de Bascio u. a.).

Diese Anmerkungen wollen nicht die immense Leistung des großen Unternehmens schmälern. Der Rez. hofft vielmehr, daß mit den schon angekündigten überarbeiteten Ausgaben aus dem IBI auf CD-ROM ein wirklich zuverlässiges und brauchbares Arbeitsmittel wird.

Münster Vinzenz Pfnür

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Jesus von Nazaret. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Vorlesungen die in der Zeit vom 25. Juli bis 6. August 1994 an der Universität Salzburg abgehalten wurden, Heinrich Schmidinger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 263 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12283-0: S. 11–24: Sporschill, Georg: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!"; S. 25–56: Jüngel, Eberhard: Der **historische Jesus** – eine Gesamtschau; S. 57–97: Heitger, Marian: Einer ist euer Lehrer – Jesus Christus; S. 99–115: Weiss, Walter: Jesus in der **modernen Literatur;** S. 117–147: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Frauen und Männer am Wege Jesu; S. 149–184: Kessler, Hans: Das **Kreuz** und die **Auferstehung;** S. 185–209: Berger, Klaus: Vom Verkündiger zum Verkündigten – Anfragen an ein Programm; S. 211–235: Gradl, Veronica: Die Botschaft Jesu – ein Weg durch die Angst; S. 237–260: Bachl, Gottfried: Der schwierige Jesus

Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. Konrad Hilpert / Jürgen Werbick. – Düsseldorf: Patmos 1995. 275 S., kart. DM 48,80 ISBN: 3-491-77967-7: S. 15–38: Werbick, Jürgen: **Toleranz** und Vernunft. Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der **Aufklärung;** S. 39–56: Zenger, Erich: Lernprozeß Toleranz. Das neue Verhältnis von **Juden** und **Christen** nach der Schoa; S. 57–69: Weyer, Adam: „Wir verwerfen die falsche Lehre". Über den Umgang mit **Anders-Glaubenden** oder die „Lerngeschichte einer Religion"; S. 70–85: Hagemann, Ludwig: Der **Islam** als Anfrage. Schritte auf dem Weg: **Raimundus Lullus** und **Nicolaus Cusanus;** S. 96–92: Stock, Alex: Tempel der Toleranz. Zur Musealisierung der Religion; S. 95–117: Zirker, Hans: **Monotheismus** und Intoleranz; S. 118–131: Arens, Edmund: Häresie: eine legitime theologische Kategorie?; S. 132–160: Fuchs, Ottmar: „Sein-Lassen" und „Nicht-im-Stich-Lassen"! Zur Pluralismusprovokation der Postmoderne; S. 161–177: Englert, Rudolf: **Religiöse Erziehung** als Erziehung zur Toleranz; S. 179–197: Antes, Peter: Toleranz und die **Missionspraxis** unter den anderen Religionen; S. 198–214: Brück, Michael von: Konflikt im Frieden. Toleranz im Konflikt. Sind die Religionen friedensfähig? Eine Studie unter besonderer Berücksichtigung des **Hinduismus;** S. 215–245: Hilpert, Konrad: Weltweites Ethos und die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen; S. 246–266: Nuscheler, Franz / Rheims, Birgit: Braucht die Politik **Feindbilder?;** S. 267–269: Hilpert, Konrad: Ein persönliches Nachwort: Toleranz und die Kultur der Redlichkeit

Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 289 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 12), kart. DM 36,00 ISBN: 3-925412-17-4: S. 13–77: Keller, Carl-Albert: Religion: Ursache von **Toleranz** oder Intoleranz?; S. 79–164: Jürgenmeyer, Clemens: Koexistenz und Konflikt zwischen **indischen Religionsgemeinschaften.** Das Beispiel Ayodhya; S. 165–215: Meyer, Thomas: **Fundamentalismus** und Universalismus in Moral und Politik; S. 217–266: Waldenfels, Hans: Die Heilsbedeutung **nichtchristlicher** Religionen nach katholischem Glaubensverständnis

Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie (Das **byzantinisch-slawische christliche Erbe**), hg. v. A. Kubiś / M. Rusecki. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 359 S.

Daniluk, Mirosław SCJ / Klauza, Karol: Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia – terminy – instytucje – dokumenty – czaspoisma – sigla (Handbuch des Ordenswesens. Begriffe – Termini – Instituionen – Dokumente – Zeitschriften – Siegel). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 298 S.

ThSt 56, 1995, S. 209–236: McDonnell, Kilian: **Jesus' Baptism** in the Jordan; S. 237–250: Barnes, Michel René: **Augustine** in Contemporary **Trinitarian** Theology; S. 251–275: Walsh, Terrance: Writing Anxiety in **Teresa's** *Interior Castle;* S. 276–300: Jamros, Daniel P.: **Hegel** on the **Incarnation:** Unique or Universal?; S. 301–326: Byrne, Patricia: American **Ultramontanism**

ThZ 51, 1995, S. 183–195: Pfeifer, Gerhard: Denkformen und Denkformenanalyse; S. 196–211: Downing, Gerald: Common Strands in Pagan, Jewish, and Christian **Eschatologies** in the First Century; S. 212–223: Gäbler, Ulrich: Die Kontroverse um das Verhältnis von **Kirche** und **politischer Obrigkeit** in der **Schweizer Reformation;** S. 224–238: Glombik, Ceslaw: **Hus** in der **polnischen Forschung** der letzten Jahrzehnte; S. 239–254: Plathow, Michael: «. . . der alle Welt erhält allein»: Zufall – Freiheit – Vorsehung. Zum theologischen Gespräch mit der **Chaostheorie;** S. 255–277: Schori, Kurt: Die Aufgabe **religiöser Erziehung** auf biblischer Grundlage

ZKTh 117, 1995, S. 265–295: Banning, J. v.: Systematische Überlegungen zur **allegorischen Schriftauslegung** (1. Teil); S. 296–316: Eckholt, M.: Die christologische Vermittlung des rationalen Systems von **Nicolas Malebranche.** Formulierung einer These; S. 317–331: Marucci, C.: Das Gesetz der **Freiheit** im **Jakobusbrief;** S. 332–344: Berger, Teresa: **Liturgiewissenschaft** interkulturell. Beobachtungen aus den **USA**

Bibelwissenschaft

Altes Testament

Schreiner, Josef: Theologie des Alten Testaments. – Würzburg: Echter 1995. 349 S. (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament, 1), brosch. DM 44,00 ISBN: 3-429-01669-X

Zenger, Erich / Braulik, Georg / Niehr, Herbert u. a.: **Einleitung** in das Alte Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1995. 447 S. (Studienbücher Theologie, Bd 1,1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-012037-9

Rendtorff, Rolf: Die **„Bundesformel".** Eine exegetisch-theologische Untersuchung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 104 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 160), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04601-5

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu **Ex 1–19** und **24.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995 (3). VIII, 176 S. (Erträge der Forschung, 191), kart. DM 35,00 ISBN: 3-534-08779-8

*The Theology of **Deuteronomy.*** Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B., translated by Ulrika Lindblad. – Richland Hills: Bibal Press 1994. IX, 302 S. (BIBAL Collected Essays, 2), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0-941037-30-4

Lohfink, Norbert: Studien zum **Deuteronomium** und zur deuteronomistischen Literatur III. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 303 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 20), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06201-0

Nielsen, Eduard: **Deuteronomium.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 311 S. (Handbuch zum Alten Testament, Reihe 1, 6), brosch. DM 88,00 ISBN: 3-16-146253-X

Dietrich, Walter / Naumann, Thomas: Die **Samuelbücher.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XII, 340 S. (Erträge der Forschung, 287), kart. DM 49,80 ISBN: 3-534-10027-1

Koenen, Klaus: Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. **Ps 90–110** als Komposition. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 140 S. (Bonner Biblische Beiträge, 101), geb. DM 64,00 ISBN: 3-89547-091-0

Risse, Siegfried: „Gut ist es, unserem Gott zu singen." Untersuchungen zu **Psalm 147.** – Altenberge: Oros Verlag 1995. 367 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 37), kart. DM 66,00 ISBN: 3-89375-112-2

Cheney, Michael: Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in **Job.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. XII, 323 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 36), kart. SEK 284,00 ISBN: 91-22-01603-1

Scoralick, Ruth: Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der **Sprichwörter** Kapitel **10–15.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1995. IX, 285 S. (BZAW, 232), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-014440-9

MARBÖCK, Johannes: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches **Sirach**, hg. v. Irmtraud Fischer. – Freiburg: Herder 1995. X, 196 S. (Herders Biblische Studien, 6), geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23744-X

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

ZAPFF, Burkhard M.: Schriftgelehrte Prophetie – **Jes 13** und die Komposition des **Jesajabuches.** Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches. – Würzburg: Echter 1995. 379 S. (Forschung zur Bibel, 74), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-01636-3

FEIST, Udo: **Ezechiel.** Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1995. 246 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, H. 138 = Folge 7, H. 18), kart. DM 89,00 ISBN: 3-17-013696-8

NÄGELE, Sabine: Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichtliche Studie zu **Amos 9,11** in der jüdischen und christlichen Exegese. – Leiden: E. J. Brill 1995. XVI, 276 S. (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, 24), Ln US-$ 100,00 ISBN: 90-04-10163-2

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

LAUER, Simon: **Tempelkult** und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Festschrift für **Clemens Thoma** zum 60. Geburtstag, hg. v. Simon Lauer / Hanspeter Ernst. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 265 S. (Judaica et Christiana, Bd 15), brosch. DM 60,00 ISBN: 3-906753-46-8

MCKENZIE, Steven / GRAHAM, Patrick M.: The History of **Israel's Traditions.** The Heritage of **Martin Noth.** – Sheffield: JSOT Press 1994. S. (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 182), geb. US-$ 60,00 ISBN: 1-85075-499-3

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

VANONI, Gottfried: „Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16). Zur **Gottesvorstellung** des Ersten Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 159), kart. DM 39,80 ISBN: 3-460-04591-4

METTINGER, Tryggve N. D.: No Graven Image? **Israelite Aniconism** in Its Ancient Near Eastern Context. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995. 252 S. (Old Testament Series, 42), kart. SEK 192,00 ISBN: 91-22-01664-3

Neues Testament

THÜSING, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Thomas Söding. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 327 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 82), Ln DM 198,00 ISBN: 3-16-146337-4

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

GRIMM, Werner: **Markus** – Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium. Philologische, historische und theologische Klärungen. – Stuttgart: Calwer 1995. 124 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7668-3316-2

HUBER, Konrad: Jesus in der Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten **Jerusalemer Streitgesprächen** des **Markusevangeliums** im Blick auf ihre christologischen Implikationen. – Würzburg: Echter 1995. 499 S. (Forschung zur Bibel, 75), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01641-X

STEYN, Gert Jacobus: **Septuagint Quotations** in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the **Acta Apostolorum.** – Kampen: KOK Pharos 1995. VIII, 290 S., kart. NLG 69,90 ISBN: 90-390-0131-6

REIN, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen **(Joh 9).** Tradition und Redaktion. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. X, 401 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 73), brosch. DM 118,00 ISBN: 3-16-146458-3

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

CHOW, Simon: The Sign of **Jonah** Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions. – Stockholm: Almqvist und Wiksell International 1995. 224 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 27), kart SEK 182,00 ISBN: 91-22-01695-3

KÄHLER, Christoph: Jesu **Gleichnisse** als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von **Gleichnissen** Jesu. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. VIII, 269 S. (WUNT, 78), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146233-5

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Corona Bamberg, Postfach 5127 Abtei Herstelle, D-37683 Beverungen; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabrück, FB Kath.Theol. Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück; Prof. Dr. Jörn Eckert, Buckowweg 6, D-24111 Kiel; Dr. Horst Ferdinand, Fröbelstr. 4, D-53757 St. Augustin; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-86159 Augsburg 1; PD. Dr. habil. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Dr. phil. Ernst Heinen, Dachsweg 62, D-51109 Köln; Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg-Hermannrode; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Stefan Knobloch, Lion-Feuchtwanger-Str. 38, D-55129 Mainz; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Oliver Lellek, Univ. Mannheim, L 13, 17/1, Sem. für Kath. Theologie, Systemat. Theol. und Religionsgeschichte, D-68131 Mannheim; Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Institut für Kirchengeschichte, Schubertstr. 23, A-8010 Graz; Prof. Dr. Dieter Metzler, Inst. f. Didaktik der Geschichte, Pferdegasse 1, D-48143 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München; Prof. Dr. Martin Petzolt, Inst. für Hist. Theologie der Univ. Würzburg, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Dr. Georg Pfleiderer, Kiefernweg 70, D-76275 Ettingen; Prof. Dr. Vinzenz Pfnür, Lange Kuhle 23, D-48163 Münster; Prof. Dr. Dietrich Pirson, Brunnenanger 15, D-82418 Seehausen/Staffelsee; Albert-Peter Rethmann, Görlitzer Str. 27, D-48157 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar Arnold-Janssen-Straße 30, D-53743 St. Augustin; Prof. Dr. Klaus Jügen Sachs, Affalterbach 14, D-91338 Igensdorf; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Pfarrer Dr. Christian-Erdmann Schott, Eleonorenstr. 31, D-55124 Mainz; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, D-97084 Würzburg; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17–19, D-54290 Trier; Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Dr. Hermann-Josef Stipp, Eberhard-Karls-Univ., Kath-Theol.Seminar Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen; Dr. Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. habil. Anton Thaler, Theol. Fak. Fulda, Domplatz 2, D-36037 Fulda; Dr. Tobias Trappe, Ottostr. 18, D-45470 Mühlheim; Oberstudiendirektor i.R. Werner Trutwin, Winzerstraße 85, D-53129 Bonn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D 48143 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

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

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 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