

Hohenlied-Kommentars in Luxeuil gegen Ende des 6. Jh.s, ziehen aus der Häretikerliste des Kommentators wichtige Folgerungen für die Datierung, präsentieren Stellen, die Andeutungen auf das Bußsakrament enthalten, untersuchen den Gebrauch von *maiestas* bei Apponius, weisen hin auf seine Anspielung auf die bekannte Longinus-Legende, seine Identifikation von Teufel und Antichrist und schließlich die Bedeutung, die dem Begriff *epiphania* im Hinblick auf die *pax Romana* zukommt. – V. und N. haben nicht wenige der nach der Veröffentlichung ihrer Edition von 1986 gemachten Anregungen und Verbesserungsvorschläge übernommen, in einem wichtigen Punkt jedoch, der Datierung des Kommentars, haben sie die von ihnen in CCL 19 vorgeschlagene Zeitspanne nur geringfügig modifiziert. In der Tat, sie halten an der Frühdatierung fest, zwar nicht mehr an einer am Fall Roms (410) orientierten Datierung in die Jahre 405–410, wohl aber an der Zeitspanne von 420–430. Damit weisen sie die verschiedenen neueren Spätdatierungen (König: 2. Hälfte des 6. Jh.s; Studer: 7. Jh.; Bouhot: nach Karl dem Gr.; Hamblenne: eventuell erst 8. Jh.) zurück. Für Hildegard König stammt unser Kommentar aus der 2. Hälfte des 6. Jh.s, weil sie die Christologie des Apponius für abhängig von derjenigen Leos des Gr. hält und weil sie dem *silentium* des Cassiodor, der um 551/562 schreibt, großes Gewicht beimißt. Für eine Datierung in die Jahre 420–430 sprechen nach Meinung der beiden Jesuiten vor allem zwei Gründe, einerseits die Art und Weise, wie Apponius auf den von Pelagius ausgelösten Gnadenstreit reagiert, andererseits sein völliges *silentium* über Nestorius. Während Apponius gute Gründe gehabt haben kann, Pelagius nicht einfach unter die Häretiker zu zählen, z. B. eine gewisse Sympathie für die von Pelagius deutlich herausgestellte Freiheit des Menschen, halten es die beiden Jesuiten für schwer vorstellbar, daß ein so deutlich an christologischen Fragen interessierter Autor wie der Verfasser des Hohenliedkommentars auch nach Ephesus noch, also nach 431, Nestorius in seiner Häretikerliste mit Schweigen hätte übergehen können. Eine Reihe weiterer Gegebenheiten, so die Benutzung der Rufinus-Übersetzung des Hohenliedkommentars des Origenes, die nähere Art und Weise seiner Vulgata-Verwendung, der sich im Kommentar spiegelnde Entwicklungsstand der kirchlichen Institutionen usw. passen ihrer Meinung nach besser zu der von ihnen vorgeschlagenen Frühdatierung als zu einer Datierung in spätere Jahrhunderte. – Für Apponius spiegelt sich im Hohenlied das Verhältnis Christi zu seiner Kirche; deswegen deutet er den Dialog der beiden Liebenden als die Entfaltung dieses Verhältnisses in der Geschichte des Heils. Gewiß, Apponius kennt Vorgänger in dieser Weise, den Text auszulegen, so z. B. Origenes, aber alles in allem ist seine eigene Interpretation äußerst originell. Wer diesen von einer begeisterten Liebe zur Kirche geschriebenen Kommentar des Hohenliedes zur Gänze in einer modernen Sprache lesen will, wird zukünftig zu den hier angezeigten Bden der *Sources Chrétiennes* greifen müssen, denn die deutsche Übersetzung aus der Feder von Hildegard König (Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder, *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21, Freiburg 1992, 1–215) umfaßt leider nur die Bücher I–III und IX. H. J. SIEBEN S. J.

WINKLER, DIETMAR W., *Koptische Kirche und Reichskirche*. Altes Schisma und neuer Dialog. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König (Innsbrucker theologische Studien 48). Innsbruck, Wien: Tyrolia 1997. 367 S.

Die vorliegende Dissertation an der Kath.-Theol. Fakultät Innsbruck erwuchs aus einem Forschungsprojekt am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie (Prof. Harnoncourt), das die Christologie und Ekklesiologie der altorientalischen Kirchen und der röm.-kath. Kirche in ihrer Entwicklung in den letzten 20 Jahren untersuchen soll. Für diese Arbeit ist aus den orientalischem-orthodoxen Kirchen die koptisch-orthodoxe Kirche ausgewählt worden, die Kirche von Alexandrien also, die die christologische Definition des Konzils von Chalcedon (451) verwirft. Der ökumenische Dialog ab 1964 hat zu gemeinsamen christologischen Erklärungen geführt. Den Weg zur Trennung und den Verlauf des Dialogs analysiert W. nun in drei Teilen: Die ersten beiden Teile (A: Auf dem Weg zum Schisma, 23–89; B: Das Schisma, 90–200) bieten eine „Analyse der Trennung von Koptischer Kirche und Römischer Reichskirche“ (21), vornehmlich dogmengeschichtlich orientiert, der dritte Teil (C: Der Dialog, 201–334)

stellt eine Aufarbeitung der ökumenischen Bemühungen der Gegenwart dar. Den Weg zum Schisma (*Teil A*) verfolgt W. in drei Schritten: zunächst zeigt er die theologischen Ausgangspositionen zu Beginn des 5. Jh. in den drei Zentren auf, die im folgenden das Geschehen bestimmen, nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien. Danach untersucht er die Christologie um das Konzil von Ephesus: zuerst die Positionen der Kontrahenten Cyrill und Nestorius, dann das Konzil selbst – unter Berücksichtigung der letzten eingehenden Analyse von A. de Halleux in *EThL* 69 (1993) 48–87 –, darauf die eigentliche dogmatische Formel des Konzils, nämlich die Union von 433. Schließlich wird das Christusbekenntnis des Konzils von Chalcedon selbst behandelt. Eine erste Zwischenbilanz zur chalcedonischen Christologie steht am Ende dieses dogmengeschichtlichen ersten Teils. Ein Anhang über den sog. Nestorianismus der persischen Kirche (Assyrische Kirche des Ostens) hat durch die christologische Erklärung vom 11.11.94 und den inoffiziellen Dialog (seit Juni 94), den Pro Oriente organisiert hat, besondere Aktualität. – *Teil B* behandelt zunächst die christologische Entwicklung nach Chalcedon, insofern sie das alexandrinische Patriarchat betrifft (V.). Dabei geht W. ausführlich auf den Mönchsvater Shenute ein (mit kopt. Texten), dessen Christologie bereits durch A. Grillmeier in Band 2/4 von „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ deutlich rehabilitiert worden ist. W. hat auch die anderen Bände 2/1 und 2/2 dieses Werkes eingehend studiert und bietet teilweise Weiterführendes, insbesondere im liturgischen Teil über die Gregorius- und Basiliusliturgie (VI.). Ein eigener Abschnitt (VII.) ist zu Recht den nicht-theologischen Faktoren des Schismas gewidmet. – In *Teil C* werden nach einer Übersicht über die ökumenischen Beziehungen der koptisch-orthodoxen Kirche (IX.) die inoffiziellen und offiziellen Dialoge zwischen orientalisch-orthodoxen und orthodoxen Kirchen bzw. römisch-katholischer Kirche dargeboten und analysiert (X.–XII.), sowie der offizielle bilaterale Dialog zwischen der koptisch-orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche (XIII.) studiert.

Besonders hervorzuheben ist bei dieser Arbeit der Versuch, dogmengeschichtliche und historische Forschung mit der ökumenischen Theologie und Praxis der Gegenwart zu verbinden. Patristische Forschungsarbeit erfährt hier eine praktische Umsetzung für den ökumenischen Dialog. Für einen solchen Brückenschlag ist W. durch Studien im ökumenischen Institut Bossey wie auch durch seine Erfahrung von ökumenischen Begegnungen besonders gerüstet. Er hat bereits die orientalischen Kirchen und die unierten orientalischen Kirchen dargestellt in dem von ihm und K. Augustin herausgegebenen Buch „Die Ostkirchen“. Ein Leitfadensbuch, Graz 1997, für dessen Gesamtedition er verantwortlich war. Der erhebliche Aufwand an Quellen und Literatur wird deutlich am umfangreichen Literaturverzeichnis (338–362), das gegliedert ist in Grammatiken und Wörterbücher (Koptisch, Syrisch), Quellen (Koptisch, Syrisch, Griechisch, Lateinisch, Äthiopisch, Arabisch und Armenisch; dazu eine Zusammenstellung der Quellen zum ökumenischen Dialog, die besonders hilfreich ist) und Sekundärliteratur (sowohl älterer wie auch neuester Literatur).

Das spürbare Interesse am ökumenischen Dialog und zugleich an den Details der theologischen Fragen macht die Lektüre spannend. Hervorheben möchte die Rez., daß der Verf. auch komplizierte Sachverhalte knapp und präzise auf den Punkt bringt. Es gelingt ihm, den Forschungsstand unter Verarbeitung einer Fülle von Literatur, auch der neuesten, mit wenigen Worten prägnant zusammenzufassen. Seine eigene Position läßt W. oft durch die Auswahl von Bewertungen aus der Sekundär-Literatur erkennen, weniger durch eigene Stellungnahmen. Im Sinne einer ökumenisch orientierten Arbeit hat das seine Berechtigung. W. bemüht sich, die Sicht der Altorientalen zu Wort kommen zu lassen (manchmal könnte man noch kritisch hinterfragen, vgl. Zitat Khella, 77). W. läßt oft die Quellen selbst sprechen, wobei koptische und syrische Texte, vor allem aus der Liturgie, zugleich mit deutscher Übersetzung präsentiert werden.

Ein hohes Verdienst der Arbeit liegt darin, all diese Texte der Dialoge theologisch zu durchleuchten. In der theologischen Beurteilung und Wertung würde die Rez. – bei meist weitgehender Übereinstimmung – zuweilen einen anderen Akzent setzen. Weniger als Kritik an der Arbeit als vielmehr wegen der aktuellen Bedeutung dieser ökumenischen Fragen seien hier einzelne dieser Nuancen angeführt. Es könnte mißverständlich oder zu optimistisch klingen, wenn von einer „vollständigen Glaubensübereinstimmung“

mung“ (14) gesprochen wird. Zum einen sind die Unterschiede in der Christologie ja weiter gegeben. Die Frage ist, ob die verschiedenen Ansätze zu einer möglichen Vielfalt des letztlich unaussprechlichen Geheimnisses der Inkarnation gehören oder ob es tatsächlich Defizite sind, Häresie vorliegt. Die Forschungen dieses Jh.s zeigten, daß von einer grundlegenden Orthodoxie bei den Miaphysiten auszugehen ist (vgl. J. Lebon über Severus von Antiochien, A. de Halleux zu Philoxenus von Mabbug). Die christologischen Erklärungen zwischen den beiden Kirchen sind so zu interpretieren. Doch bleiben Gefahren, Schwächen von bestimmten Ansätzen, die nicht übersehen werden sollten. Zum anderen ist für die koptisch-orthodoxe Kirche selbst ja keine volle Glaubensübereinstimmung gegeben, wie die Anfragen im offiziellen Dialog 1986 zeigen (316: geklärt werden sollen außer der Christologie noch 6 weitere Punkte). – Zurückhaltender würde ich die kurze christologische Formel vom 12.2.88 bewerten; sie lautet (316–318): „We believe that our Lord, God and Saviour Jesus Christ, the Incarnate-Logos is perfect in His Divinity and perfect in His Humanity. He made His Humanity One with His Divinity without mixture nor mingling, nor confusion. His Divinity was not separated from His Humanity even for a moment or twinkling of an eye. At the same time, we anathematize the doctrines of both Nestorius and Eutyches.“ (ISPCU 69, 1989/I, 8, vgl. DwÜ II, 575). Nach W. hat sie „ihren Platz als – vielleicht wichtigster – Beitrag zur Versöhnung der beiden Kirchen“; mit ihr und der entsprechenden Erklärung mit der orthodoxen Kirche von 1989 sei „der im 5. Jh. ausgebrochene Streit um den rechten Christusglauben zwischen den Kirchen von Alexandrien, Konstantinopel und Rom überwunden“ (318). Die Erklärung zur Christologie der Gemeinsamen Kommission im August 1976 (DwÜ, 541 f.) aber hielt bereits fest, daß beide Seiten einander Orthodoxie bescheinigten, und zeigte auf, wie die jeweiligen Formeln recht zu verstehen waren. Mit der kurzen christologischen Formel (die nachträglich am 30. Mai – nicht März [317] – 1988 von Papst Johannes Paul II. gebilligt wurde, ISPCU 69, 1989/I, 8), wird nun eine vorchalcedonische Formulierung, die in der Liturgie der koptischen Kirche beheimatet ist, zum gemeinsamen Bekenntnis erhoben; ausdrücklich werden die Lehren der Personen Nestorius und Eutyches verurteilt, anstatt die nach ihnen benannten Häresien. Gegenüber dem im Dialog bereits Erreichten stellt diese Kurzformel aus meiner Sicht hermeneutisch und ökumenisch einen Rückschritt dar, auch wenn nicht verkannt werden soll, daß eine einfachere, für die Gläubigen zugänglichere Form nicht leicht zu finden ist. Diese Problematik klingt zwar auch bei W. an, wenn er voraussetzt, daß die Formel eingebettet sei in das Verständnis, daß „beide Traditionen und Sprechweisen, vor-chalcedonisch und chalcedonisch, als rechtgläubig anerkannt wurden“. Doch befürchte ich, daß in der Praxis diese Voraussetzung leicht übersehen wird. Angesichts der Schwächen der Formel, auf die insbesondere A. de Halleux hingewiesen hat (vgl. Zitat, 318), scheint mir die Bewertung von W. zu euphorisch. – Der ‚Tomus Leonis‘ kann nach W., isoliert gesehen, mißverständlich sein (228); damit will W. sich auf die Sichtweise von Altorientalen einlassen. Aber eine Analyse des Briefs erweist ihn von seiner Komposition her klar als Refutation der Lehren des Eutyches (vgl. Proömium V. 4 und dann V. 152, ausdrückliches Zitat V. 177, Anweisung zum Vorgehen V. 185) und hat darin seinen Anlaß und sein Ziel (vgl. „Irrtümer“ V. 9.205). Vielleicht wird Leo der tatsächlichen Meinung des Eutyches nicht gerecht, wenn er dessen Bekenntnis zu zwei Naturen vor der Einung und einer nach der Einung als „absurdes und perverses Bekenntnis“ bezeichnet. Aber Leo macht so auf das Problem einer solchen Auffassung aufmerksam: damit würde eine Existenz der menschlichen Natur Christi vor der Einung vorausgesetzt. Wie soll dann das Bekenntnis zu einer Natur nach der Einung verstanden werden? Läßt es sich anders als ein Verschwinden der menschlichen Natur erklären? Im Gesamt des Aufbaus des ‚Tomus Leonis‘ geht es darum, gegen Eutyches die Inkarnationslehre gemäß dem Glaubensbekenntnis, also den Taufglauben (V. 11), zu verdeutlichen. Das Ziel ist die Unterscheidung der Naturen, wobei aber doch auch die Einheit der Person (die *una persona* nach Augustinus, V. 55.122, *unitas personae* V. 126) klar, und zwar an Schlüsselstellen des Textes, betont wird. – Das Konzil von Chalcedon wird in Reaktion auf eine Überbewertung des Konzils in der westlichen Forschung bis Mitte dieses Jh.s, aber auch wegen der ökumenischen Ausrichtung dieses Buches, herausgestellt als das, was Spaltung bewirkt hat (91, 331). Die Rez. sieht die dogmengeschichtli-

che Bedeutung Chalcedons vornehmlich in seiner theologischen Weichenstellung, die die theologische Spekulation des 6. bzw. 7. Jh. (vgl. Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem u. a. bzw. Maximus) eingeleitet hat. Eine stärkere Würdigung der theologischen Anliegen des Konzils und des *Tomus Leonis* wie auch der theologischen Probleme der Mia-Physis-Lehre erschiene mir hilfreich. – Bei der Frage der zwei Willen (160, 173, 252), der christologischen Problematik des 7. Jh., scheint ein Mißverständnis gegeben. Es geht um die ontologische Gegebenheit des menschlichen Willens, nicht darum, daß Christus als Mensch sich dem göttlichen Willen gefügt hat; um das vollziehen zu können, bedarf es gerade des menschlichen Willens. – Dioscorus wird präsentiert unter machtpolitischen Gesichtspunkten (185 f., 195) bzw. in Anlehnung an den indischen syr.-orthodoxen Theologen V. Samuel (*The Council of Chalcedon Re-examined*, Madras 1977, 53) als der, der auf Chalcedon die Rede auf die Adverbien (unvermischt, ungetrennt, unzertrennlich) „erstmalig“ gebracht habe (79 f., 217, 268 f.). Der Leser könnte dabei den Eindruck gewinnen, Dioscorus sei quasi der Vater der vier Adverbien, was nicht zutreffend ist. An der angegebenen Stelle (ACO II 1, 1, 112) bekräftigt Dioscorus, daß er die Mia-Physis-Formel nicht im Sinne des Eutyches versteht: „Wir sagen keine Vermischung, Schnitt oder Wandel“. Damit hat Dioscorus jedoch nicht die vier Adverbien gebraucht, freilich der Sache nach drei davon angesprochen (dabei verwendete er zwei Substantive, deren Stamm bei zwei der vier Adverbien vorkommt: *synchysis* und *trope*). Vor Dioscorus jedoch wurde auf derselben Actio I bereits eine frühere Aussage von Basilius von Seleucia (dem mutmaßlichen Redaktor der Definition von Chalcedon) verlesen: wer nach der Einigung nicht von zwei ungetrennten und unvermischten Naturen spricht, führe Vermischung ein (ACO II, 1, 1, p. 93, 30). Als rechtes Verständnis ist die Äußerung von Dioscorus somit durchaus zu würdigen: sie belegt, daß die vier Adverbien in der gemeinsamen Tradition von Alexandrinern und Antiochenern, sowohl im Osten wie im Westen, verwurzelt sind, woran auch W. keinen Zweifel läßt. – Mit Recht tritt W. für die Terminologie Miaphysitismus (anstatt Monophysitismus) ein (197–200), denn die Mia-Physis-Formel („die eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos“) ist in der Tat die grundlegende Bekenntnisformel – ähnlich A. Grillmeier, *Jesus d. Chr.* 2/2, 162, Anm. 370, u. ö. Die Bezeichnung wird auch von den betr. Kirchen selbst akzeptiert. Doch ist angesichts der heftigen Polemik der antichalcedonischen Kirchen gegen die Bezeichnung „Monophysitismus“ (z. B. auf der Patristic Conference in Oxford 1995, bei ökumen. Gesprächen) auch zu bedenken, daß dieser Begriff in der Forschung eingebürgert ist (wichtige Bücher haben diese Bezeichnung in ihrem Titel: Lebon, Frensd, Honigmann) und daß damit keineswegs immer eine Häresie bezeichnet werden soll; dazu auch Allen, *TRE* 23, 219, wonach das Wort einen festen Platz in der christologischen Terminologie bekommen hat, aber in mancher Hinsicht unglücklich und irreführend ist. – Ähnliches gilt für die Bezeichnung „Räuberkonzil“, die man aus den entsprechenden Gründen vermeiden soll (186 f.); andererseits ist es historisch, daß Papst Leo von „latrocinium“ sprach aufgrund der Vorgänge, die ihm von seinem Legaten, Diakon Hilarius (dem späteren Papst), berichtet wurden. Im ökumenischen Dialog müßte es entsprechend ein Anliegen der katholischen Kirche sein, daß die Kopten auf ihre negativen Epitheta bzgl. Papst Leo (als „Häretiker“, vgl. 235) oder Chalcedon verzichten. – 144: Das Zitat von Grillmeier bezieht sich auf die Schriften Justinians bis 536 (nicht 551) – bis dahin vertritt Justinian nach Grillmeier eine streng chalcedonische Position, danach eine gemäßigt nechalcedonische. – 249–254: Die Einigung (W. spricht von „Glaubensübereinstimmung“) zwischen Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen von 1989 birgt ein besonderes Problem, worauf der verstorbene André de Halleux aufmerksam machte (*RTL* 21, 1990, 46–54) und was bei W. noch zu wenig deutlich wird. Die beiden Kirchenfamilien kommen zur christologischen Einigung auf der Grundlage von nechalcedonischen Ansätzen, in denen die Realität der verschiedenen Idiomata nicht mehr gewährleistet ist, sondern nur noch als Differenzen *en theoria mone* gesehen werden. Wichtig scheint mir darüber hinaus die Beobachtung von D. Wendebourg (*ZThK* 92, 1995, 224–228), wonach der Konsens von 1989 noch über den Ansatz einer Neuinterpretation Chalcedons, wie ihn das Konzil von Konstantinopel II (553) vornahm, hinausgeht: Grundlage ist nicht mehr Chalcedon, sondern die Mia-Physis-Formel. In K'pel II wurde nur erklärt, wie die Mia-Physis-Formel richtig verstanden werden muß (can. 8),

im Konsens von 1989 aber wird die Zwei-Naturen-Lehre zu einer partikulären Lehre, die den Orthodoxen gerade mal zugestanden wird. Die besonderen Eigenarten dieser Konsensfindung könnten sich negativ auf den Dialog mit der Assyrischen Kirche auswirken. – Insgesamt: Ein engagierter und lebendig geschriebener Versuch, die Ergebnisse der dogmengeschichtlichen und historischen Forschung im ökumenischen Dialog fruchtbar einzusetzen.

TH. HAINTHALER

ZÖLLER, MICHAEL, *Gott weist seinem Volk seine Wege*. Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias‘ der Hildegard von Bingen (1098–1179) (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 11). Tübingen, Basel: Francke Verlag 1997. XXII/610 S.

Der Autor dieser Tübinger theologischen Dissertation hat sich auf die Fahne geschrieben, „das Werk der Äbtissin vom Rupertsberg in seiner großen Bedeutung für die Theologie wiederzuentdecken“ (XX). Zu Recht legt er den Finger auf die Tatsache, daß in der schon seit Jahrzehnten anhaltenden Hildegard-Rezeptionswelle zu wenige genuin philosophisch-theologische Arbeiten entstanden sind. Diesem Mangel möchte er abhelfen, indem er Hildegard „primär als mittelalterliche Prophetin und Theologin“ verstehen will (ebd.). Nach einem einleitenden Kapitel „Forschungsstand, Thema, Aufbau und Methodik“ (1–26) gliedert sich die Arbeit in vier große Teile: I. „Gott weist durch seine Prophetin seinem Volk seine Wege in Bild und Wort“ (27–156): dort behandelt Z. in einem ersten Abschnitt einige Aspekte der Geschichte des Wege-Motivs in Theologie und Mystik, in einem weiteren Abschnitt trägt er Überlegungen zur Bedeutung des Wortes „Scivias“ vor, schließlich stellt er einige Äußerungen Hildegards in bezug auf ihr prophetisches Selbstverständnis zusammen; II. „Der dreifaltig-eine Gott weist den Gläubigen seine Wege durch die Schöpfung, die Kirche und die Heilsgeschichte“ (157–513): in diesem weitaus umfangreichsten Teil der gesamten Abhandlung entfaltet Z. paraphrasierend den Inhalt, d. h. das Visionsgeschehen des „Scivias“; III. „Gott offenbart sich seinem Volk, belehrt und ermahnt es: Das Buch ‚Scivias‘ innerhalb der Gattungen des zeitgenössischen theologisch-geistlichen Schrifttums“ (514–540): dieser, nach Auffassung des Rez., thematisch eigentlich interessanteste Teil gerät hier leider recht kurz, obwohl der „Scivias“ mit drei Typen theologischer Literatur des 12. Jahrhundert (geistliches Schrifttum, Summenliteratur, Predigten) verglichen wird; IV. „Gott erschließt seine Wege im Glauben: der ‚Scivias‘ im Kontext monastischer Theologie“ (541–585): hier legt Z. seine *relecture* des „Scivias“ dar, die unter dem Verzeichen der Leclercq’schen Kategorie der „monastischen Theologie“ steht. Der Ertrag der Untersuchung wird zusammengefaßt in „Ergebnis der Untersuchung: Die theologisch-systematische Konzeption des ‚Liber Scivias‘ und sein theologisches Profil“ (559–574). Ein ausführliches Abkürzungs- (575–580) und Literaturverzeichnis (581–610) beschließen den Band. – Der sich auf den ‚Scivias‘ beschränkende Forschungsüberblick (2–22) stellt im wesentlichen die derzeit in der Bibliographie vertretenen Positionen dar. Immer wieder kommt Z. auf seine theologiegeschichtliche Intention in dieser Untersuchung zu sprechen, in der Hildegards „Denken zunächst innerhalb des Horizontes ihrer Zeit und ihres Weltbildes erfaßt und verortet werden“ solle (23), dabei „[wird] das Buch ‚Scivias‘ selbst mit Bezug zu seinem Titel in textnaher Untersuchung zum Thema gemacht“ (ebd.). Daraus, daß „in einem Durchgang durch das gesamte Buch das Ganze des ‚Scivias‘ zum Thema gemacht werden“ soll, erklärt sich für den Autor, die Längen im II. Teil seiner Abhandlung seien unumgänglich (24). Durchweg diskutiert Z. bloß in den Anmerkungen die unterschiedlichen, in der Bibliographie vertretenen Auffassungen zum ‚Scivias‘. Angesichts derartiger, oben angeführter Begründungen fragt sich der Rez. besorgt, ob neuerdings etwa eine gewisse Langatmigkeit als spezifisch für die theologiegeschichtliche Methode gelten solle, wo doch aus diesem Jahrhundert und aus neuerer Zeit ganz andere Vorbilder hilfreich sein könnten (Henri de Lubac, Yves Congar, Alois Grillmeier e. a.). Tatsächlich leistet Z. kaum jemals eine kritische Betrachtung: sowohl der ‚Scivias‘ selbst als auch die Hildegard-Literatur werden weitgehend nicht in Frage gestellt, sondern erzählt, diskutiert, beurteilt. Sind die „gewissen Längen“ (24) nicht vielmehr mit dem Mangel an energischem Fragen und kraftvollen Hypothesen zu erklären? Schon in seinem anfänglichen Methoden-Kapitel legt Z. Grundkategorien seiner Betrachtung offen,