theol

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte — VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER — Jährlich DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–

Nummer 1 — 1994 — 90. Jahrgang

Gerhard Ludwig Müller: Pannenbergs Entwurf einer Systematischen Theologie (III) . . . . . Sp. 1
J. Keith Elliott: The Fourth Edition of the United Bible Societies' Greek New Testament . . . Sp. 9
J. Keith Elliott: The Twentyseventh Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece . . Sp. 19

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 23

Zuurmond, Rochus: Novum Testamentum Aethiopice. The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark (Holger Strutwolf)

Hentschel, Georg: Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17 (Ernst-Joachim Waschke)

The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography (Adrian Schenker)

Olofsson, Staffan: God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (Adrian Schenker)

Olofsson, Staffan: The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (Adrian Schenker)

The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (Eduard Lohse)

Capes, David B.: Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology (Heinz Giesen)

Hampel, Volker: Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu (Franz Mußner)

Christoffersson, Olle: The Earnest Expectation of the Creature. The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27 (Nikolaus Walter)

Schiefer Ferrari, Markus: Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen (Gerhard Dautzenberg)

Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 42

Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica-Origenism and later Developments (Maria-Barbara von Stritzky)

Aphrahat: Demonstrationes (Corrie Molenberg)

Bruns, Peter: Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Corrie Molenberg)

Studer, Basil: Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (Norbert Brox)

Eder, Manfred: Die „Deggendorfer Gnad". Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte (Franz Mußner)

Prokop von Templin OFMCap (1608–1680): Encaeniale. Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigten (1671) (Wolfgang Bender)

Reich, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834 (Friedrich Wilhelm Kantzenbach)

Hoeps, Reinhard: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik (Klaas Huzing)

Schulte, Birgit: Die Darstellungen der Wundertaten Christi in der Malerei und Graphik des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur christlichen Ikonographie. Teil 1 / 2 (Alex Stock)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 57

Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen (Michael Sievernich)

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns (Helmut Fritzsche)

Peters, Tiemo Rainer: Mystik, Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes (Jürgen Werbick)

Tracy, David: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik (Edmund Arens)

Nnamdi, Reginald Nnadozie: Offenbarung und Geschichte. Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Johannes Schmid)

Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen (Harald Wagner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 66

Krämer, Peter: Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma (Klaus Lüdicke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 67

Meßner, Reinhard: Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Hans-Christoph Schmidt-Lauber)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 69

Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule (Konrad Hilpert)

Vidal, Marciano: Moral de Actitudes. Tomo tercero: Moral social (Bernhard Fraling)

Privitera, Salvatore: Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica (Werner Wolbert)

Koslowski, Peter: Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft (Anton Rauscher)

Wirtschaft und Ethik (Joachim Wiemeyer)

Spiegel, Yorick: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch? (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie und Religionspädagogik . . . . . Sp. 77

Theories of Preaching. Selected Readings in the Homiletical Tradition (Ferdinand Schumacher)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 78

Der Koran. Arabisch–Deutsch. Bd 4: Sure 3, 1–200 (Peter Heine)

Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 1992/93 . . . Sp. 79

Pannenbergs Entwurf einer Systematischen Theologie (III)[1]

von Gerhard Ludwig Müller, München

Mit dem vorliegenden III. Band beschließt Wolfhart Pannenberg seine 1988 begonnene Darstellung der „Systematischen Theologie". Hinsichtlich des an Umfang und Inhalt imponierenden Werkes kann der Rezensent sein Urteil über den II. Band (vgl. meine Rezension: ThRv 88, 1992, 353–360) bestätigt finden, daß „aufs Ganze gesehen eine kohärente und konsistente Gesamtdarstellung des christlichen Offenbarungsglaubens angeboten ist, die angesichts der epochalen Herausforderungen des Christentums nicht leicht zu überbieten ist" (ebd. 360). Die vom Ende her nun mögliche Übersicht über den Gesamtentwurf mit über 1800 S. „konstituiert und rechtfertigt rückwirkend" – mit P.s Worten zu sprechen – auch meine Einschätzung anläßlich der Besprechung des I. Bandes (ThRv 86, 1990, 1–8), „daß die vorliegende Dogmatik wohl die größte Leistung systematischer evangelischer Theologie in der Gegenwart darstellt" (ebd. 8).

Es versteht sich von selbst, daß die Prinzipien dieser Besprechung die gleichen sind, die für die ersten beiden Bände galten. Eine besserwisserische Detailkritik, wie sie in manchen Rezensionen zum Vorschein kommt, sagt meist mehr über den Rezensenten aus als über das zu besprechende Werk. Maßgeblich muß vielmehr der Respekt sein vor dem auf jeden Fall beeindruckenden Versuch einer intellektuellen Durchdringung des Ganzen des christlichen Glaubens und der Art seiner Darbietung im Kontext der biblischen,

[1] **Pannenberg**, Wolfhart: **Systematische Theologie**, Bd 3. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993. 767 S., kart. DM 125,00 / Ln DM 168,00.

UB Tübingen
Gd 128.4° theol A425 Z1D

historischen und modernen Fragestellungen, die für eine Verantwortung des Christentums vor dem Wahrheitsgewissen der Menschen jeder Epoche unerläßlich sind. Nur unter den genannten Bedingungen entgeht die durchaus mögliche oder gar notwendige Kritik an einzelnen Problemkomplexen dem peinlichen Eindruck, Ausdruck einer verletzten Eitelkeit derer zu sein, die, weil sie mit den großen Schritten nicht mithalten können, glauben, mit „theologischer Wadenbeißerei" den Gedankengang behindern zu müssen.

Dabei kommt es in diesem dritten Band, der sich vor allem der Ekklesiologie und der Eschatologie zuwendet, durchaus auf eine kritische Beurteilung auch einzelner Lehrpunkte an, gerade auch aus der Sicht der katholischen Theologie. Denn in der Ekklesiologie kommen naturgemäß all die klassischen Themen der Kontroverstheologie zur Sprache. Aber es gilt eben, diese Fragen im Zusammenhang der Gesamthermeneutik ökumenischer Theologie zu bedenken, der sich P. als ein führender Theologe im Ökumenischen Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen verpflichtet weiß, insbesondere auch im Hinblick auf die von K. Lehmann und W. P. herausgegebene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I" (1986).

Nachdem im ersten und zweiten Band nach der allgemeinen Grundlegung christlicher Theologie vor allem die Lehre von Gott, seiner Offenbarung und trinitarischen Wirklichkeit, die Schöpfungslehre, die Anthropologie, die Christologie und Versöhnungslehre zur Darstellung kamen, fährt P. im dritten Band in weiterlaufender Zählung im 12. Kap. „Geistaussendung, Reich Gottes und Kirche" (13–113) mit der Pneumatologie fort. Die Pneumatologie bildet die bleibende Voraussetzung der folgenden Ekklesiologie, die „im Mittelpunkt dieses dritten Bandes der vorliegenden Darstellung der christlichen Lehre steht" (9), gerade insofern die Kirche in der Spannung steht, zwischen einerseits der im Heiligen Geist begründeten eschatologischen Präsenz der Heilsgabe und andererseits der Vorläufigkeit als Zeichen für die noch ausstehende Volloffenbarung des Reiches Gottes, mit dem sie sich nicht einfach identisch wähnen darf. Hier erhebt sich auch die für die gesamte Konzeption P.s entscheidende Frage im ökumenischen Gespräch nach der Verhältnisbestimmung von Unmittelbarkeit zu Gott und der kirchlich sakramentalen Vermittlung.

Die Ekklesiologie in dem umfangreichsten 13. Kap. „Die Gemeinde des Messias und der einzelne" (115–472) ist von dieser spannungsvollen Grundperspektive geprägt. Christologisch und pneumatologisch begründete Unmittelbarkeit zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe und damit die eschatologische Präsenz des trinitarischen Gottes in der Welt und im Herzen des Menschen sind in Bezug zu setzen zur Gründung und Sendung der Kirche, aktuelles Zeichen zu sein für die volle Offenbarung der Gottesherrschaft, die am Ende von Gott allein verwirklicht werden kann. Interessant ist es, daß P. die Rechtfertigungslehre an diesem Ort zur Sprache bringt. Indem er sie in seine trinitätstheologische Gesamtsicht des Christentums einbindet, vermag er auch die reformatorisch-katholische Kontroverse mit ihren endlosen Debatten um eine effektive oder forensische Rechtfertigung durch den Hinweis auf die paulinische und johanneische Lehre von der Gotteskindschaft zu entschärfen. Rechtfertigung ist so mehr als bloße Sündenvergebung. Sie ist umgriffen von der Einbeziehung des Glaubenden in die Christusgemeinschaft und bestimmt durch die Teilnahme an der Sohnesrelation im Geist zum Vater (vgl. 238–265).

In den weiteren drei Abschnitten dieses Kap.s behandelt P. die sich aus dem Wesen und der Sendung der Kirche ergebende Vergegenwärtigung des eschatologischen Heils in den wirksamen Zeichen von Taufe und Herrenmahl und einem bestimmten Sinn auch der Ehe, die durchaus als Sakrament bezeichnet werden darf. Hierzu gehört auch das in einer sakramental zu nennenden Ordination verliehene Leitungsamt der Kirche, das in verschiedener Weise als Dienst an der lokalen, regionalen und weltweiten Einheit der Gesamtkirche ausgeübt wird. Hierzu kommt schließlich eine Verhältnisbestimmung von „Kirche und Gottesvolk" (469–472).

Im 14. Kap. (473–567) entwickelt P. unter dem Titel „Erwählung und Gottesvolk" eine mögliche Neuinterpretation der immer problematischen Prädestinationslehre, und zwar in der übergreifenden Perspektive der ewigen Erwählung des einzelnen und der Menschheit im ewigen und im inkarnierten Logos. Gerade diese Neufassung der christlichen Erwählungslehre ermöglicht auch eine Geschichtstheologie, deren Wiederherstellung P. zu Recht als ein Desiderat des theologischen Fachs „Kirchengeschichte" „anmahnt". Denn die nachbiblische Geschichte der Kirche ist keineswegs bloß eine profane Wirkung einer heilsgeschichtlichen Präsenz Gottes, die abrupt mit dem „Tod des letzten Apostels" zu Ende gegangen ist. Wenn man gewiß auch nicht supranaturalistisch von einem quasiphysikalischen Eingreifen Gottes in den natürlichen Ursachenablauf der Weltgeschichte reden kann, so muß die Theologie dennoch ein Gespür entwickeln für die Präsenz Gottes in der Welt und seine Weltregierung durch Gnade und Gericht, und zwar inmitten des Geschichtsprozesses.

Die Systematische Theologie P.s findet ihren Abschluß im 15. Kap.: „Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes" (569–694).

Bei aller Ausführlichkeit der Behandlung der klassischen eschatologischen Themen (auch die Berücksichtigung der nie voll aufzulösenden Spannung zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie und den entsprechenden Stichworten Zwischenzustand, Auferstehung im Tod, Unvergänglichkeit der Seele als Identitätsträger der menschlichen Individualität, auch eine positive Würdigung der katholischen Fegfeuerlehre als Aspekt des Gerichtsgedankens, die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die Parusie Jesu Christi) läßt P. die Eschatologie als den letzten Bewährungsort der Konsistenz und Kohärenz jedes systematischen Ansatzes in der Theologie nicht aus dem Auge. In der Eschatologie handelt es sich nicht um einen regionalen Traktat mit der Lehre von den Letzten Dingen. Hier fügen sich noch einmal alle Themen der Theologie zusammen, angefangen von der Schöpfungslehre, der Erkenntnis des Wesens Gottes aufgrund seiner Heilsökonomie, die in Jesus und dem Heiligen Geist realisierte Gottesherrschaft in der Geschichte als dynamisches Prinzip und Ziel der Geschichte zusammen. Nicht nur von der Christologie, sondern gerade auch von der Pneumatologie her muß ein entscheidender Zugang zur Darlegung der eschatologischen Themen gewonnen werden. In der Eschatologie zeigt sich, ob eine abschließende oder besser eine aufschließende Synthesis des gesamten christlichen Glaubens möglich ist. So beschließt P. seinen systematischen theologischen Entwurf mit dem tröstlichen und auch bestärkenden Bekenntnis, das zugleich die Essenz des christlichen Glaubens aus seiner Sicht wiedergibt: „In der ganzen Ausdehnung ihres Weges vom Beginn der Schöpfung über die Versöhnung bis zur eschatologischen Heilsvollendung ist der Gang der göttlichen Heilsökonomie Ausdruck des Sichzuvorkommens der ewigen Zukunft Gottes zum Heil der Geschöpfe und damit Manifestation der göttlichen Liebe. Sie ist der ewige Grund für das Auseinandertreten der Immanenz des göttlichen Lebens zur heilsökonomischen Trinität und für die dadurch vermittelte Einbeziehung der Geschöpfe in die Einheit des trinitarischen Lebens. Unterscheidung und Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität bilden den Herzschlag der göttlichen Liebe, und mit einem einzigen solchen Herzschlag umfaßt sie die ganze Welt der Geschöpfe" (694).

Im Hinblick auf die verarbeitete Fülle der biblischen, theologiehistorischen, philosophischen und geistesgeschichtlichen Stoffe und Themen und den schier unglaublichen Ideenreichtum muß sich die Kritik auf wenige Fragen beschränken, die angesichts des ekklesiologischen Schwerpunktes im dritten Band hauptsächlich die kontroverstheologisch relevanten Fragen betreffen in der Hoffnung, daß Zustimmung und Einwände dem P. offensichtlich tief bewegenden ökumenischen Dialog förderlich sind.

Zu Recht fügt P. die Kirche in eine christologische und pneumatologische Sicht ein und fordert einen realgeschichtlich nachweisbaren Zusammenhang der Kirche mit dem vorösterlichen Christus. Wenn dabei auch nicht von einer „Stiftung und Gründung der Kirche" (41) in einem vereinsrechtlichen Sinn zu sprechen ist, so ergibt sich dennoch eine in der Sache der Botschaft Jesu und aus der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn und der Geisterfahrung eine innerlich folgerichtige Entstehung der Kirche nach Ostern, die sich darauf berufen kann, im Auftrag Jesu ein wirksames Zeichen der von Jesus verkündeten und verwirklichten Gottesherrschaft darzustellen, deren volle Realisierung am Ende der Zeit zu erwarten ist und die darum für das Heilsverlangen eines jeden Menschen von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Trotz der Beschränkung auf ekklesiologische Themen sei hier nur ausnahmsweise anläßlich der trinitätstheologischen Vorüberlegungen gefragt, ob man exegetisch zu Recht von einer „Konstitution der Person Jesu als Sohn Gottes" (nach Lk 1,35; Röm 1,3f) reden kann. „Sohn Gottes" ist in diesem Zusammenhang doch offensichtlich nicht identisch mit dem (ewigen) „eigenen Sohn" des Vaters, sondern meint Jesus in seinem messianischen Amt. Auch ist es durchaus fraglich, ob man hinsichtlich der Entwicklung der westlichen Trinitätslehre, die auch zum „filioque" führte, innertrinitarisch von einem Geistempfang des Sohnes durch den Sohn reden kann. Konstituierend für die Person des Sohnes ist doch allein die Zeugung durch den Vater bzw. die Geburt aus dem Vater, während der Ausgang des Geistes aus dem Vater erfolgt „durch" oder „auch aus dem Sohn" als Vollzug des mitgeteilten Mithervorgehenlassens des Geistes mit dem Vater, aus dem der Geist ursprünglich hervorgeht. Daß Jesus in seiner Menschheit den Geist empfängt und ihn vom ersten Augenblick seines menschlichen Daseins an hat (wegen der jungfräulichen Empfängnis durch „Kraft und Geist" Gottes), entspringt der Logik der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Gottheit in der Person des göttlichen Logos und hängt zusammen mit der gratia unionis. Das Voraus des Geistes gegenüber dem Logos, insofern der Sohn Mensch wird, darf nicht einfach als eine Prolongation des unumkehrbaren ordo relationis in der Trinität interpretiert werden.

Gegenüber aller geschichtlich so wirksamen Ekklesiozentrik, die an die Stelle des irdischen Jesus einfach die Kirche als quasi-Sohn-Gottes-Stellvertreter setzt, aber auch gegenüber einer ungeistlichen Sicht der Kirche als einer bloß profanen Institutionalisierung und Organisation der christlichen Religion begründet P. die Ekklesiolo-

gie aus der Reichgottesverkündigung Jesu. Die Beziehung der Kirche zum eschatologisch verwirklichten Reich Gottes ist identisch mit ihrem Verhältnis zu Jesus, dem Christus. Interessant ist so die Feststellung, daß der ursprüngliche Korrelationsbegriff zu Reich Gottes nicht die Kirche ist, sondern „der Sohn" (38), näherhin der Gehorsam Jesu gegenüber seinem Vater, der auch noch das Kreuz und die Bundesstiftung in seinem Blut mit einschloß und der so zum Ort, zum Medium und gleichsam zum Sakrament der Verwirklichung und eschatologischen Präsenz des Reiches Gottes in der Welt geworden ist. Darum ist die Kirche nicht einfach selbst Reich Gottes, sondern in der Kirche ereignet sich Reich Gottes, insofern Menschen im Glauben an Jesus den Weg seiner Nachfolge gehen. Die Kirche steht somit in einem dynamischen Bezug zu Jesus Christus und dem in ihm allen Menschen angebotenen Reich. Die Kirche ist gekennzeichnet durch die nicht aufzulösende Spannung zwischen ihrem Sein als Zeichen und ihrem Charakter als Verweis auf die eschatologische Wirklichkeit, die sie nicht selber ist, die sich aber in ihr selbst darstellt. P. definiert das Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes mit dem Stichwort „Vorläufigkeit" (45). Angesichts der einenden und unterscheidenden Rede von Kirche und Reich Gottes im Bezugssystem „eschatologisches Zeichen und eschatologische Wirklichkeit" verwundert hinwiederum die Kritik an der Redeweise des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche, die in Jesus Christus gleichsam Zeichen und Werkzeug der Einheit Gottes und der Menschen und der Menschen untereinander ist, daß also die Kirche in einem bestimmten Sinn als das Sakrament des Gottesreiches bezeichnet werden kann (52). Verantwortlich hierfür kann nur die Vermutung sein, daß hier Reich Gottes doch zu stark mit der Kirche identifiziert zu werden droht. Die Kirche ist ja nicht nur ein äußerliches Zeichen, das auf eine von ihr völlig fremde Realität hinweist, sondern ein Zeichen, das die bezeichnete Wirklichkeit in sich schon enthält bzw. das auf eine Wirklichkeit verweist, die sich im Zeichen selbst vergegenwärtigt. Die öfter an der Zeichenlehre Augustins geäußerte Kritik an einer Trennung von Zeichen und Sache wird bei P. selbst überwunden, indem er S. 342 eine exakte Definition des Realsymbols gibt, das selbstverständlich in einem analogen Sinne auf Jesus Christus, die Kirche oder die Sakramente anzuwenden ist: „Weder beim einzelnen Christen noch bei der Kirche handelt es sich in solcher zeichenhaften Darstellung um eine bloße Illustration, die sekundär zum dargestellten Sachverhalt hinzukäme. Vielmehr wird durch Vermittlung der Darstellung der Sachverhalt selber erst begründet."

An der Spannung von Zeichen und Wirklichkeit im realsymbolischen Sinn nehmen auch Lehre und Bekenntnis der Kirche teil. Deshalb ist die Kritik P.s an der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, des Konzils und unter Umständen auch des Papstes allein mit dem Verweis darauf, daß im Verhältnis zur Zukunft ihres erhöhten Herrn die Form von Lehre und Bekenntnis der Kirche immer vorläufig und daher reformabel sein müssen (138), nicht ganz verständlich, wenn auf der gleichen Seite behauptet wird, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus seinem Wesen nach, weil es angesichts der eschatologischen Zukunft abgelegt wird, stets definitiv und seiner Intention nach umfassend ist. Die Wahrheit des Evangeliums ist der Kirche nur in der geschichtlich und menschlich bedingten Form gegeben, aber das schließt ja keineswegs aus, daß hier auch der Inhalt die Wahrheit der Form verbürgt, wenn auch nicht außerhalb und über der geschichtlich bedingten und damit auch immer begrenzten und innovationsbedürftigen Gestalt ihrer Darbietung. Die Sachkritik kirchlicher Lehrformulierungen und das Prinzip der Dogmenhermeneutik kann darum nicht von einem quasi außergeschichtlichen Standpunkt (auch nicht aus der angeblich objektiv – unter Absehung der Verstehensvoraussetzungen des Interpreten – vorgetragenen Bibelexegese) geleistet werden. Andererseits ist aber auch wegen der realsymbolischen Gestalt der kirchlichen Bekenntnisaussagen, insofern sich im menschlichen Wort der Kirche die Wahrheit Gottes vermittelt, eine quasi agnostische Relativierung der Wahrheit unmöglich, was P. selbstverständlich nicht intendiert. Der Verweis von P. auf die Wahrheitshermeneutik Diltheys und die Möglichkeit eines Zugangs zur Wahrheit nur vom Ende der Geschichte und der darin offenbar werdenden Totalität der Wahrheit her muß ja eben deutlich machen, daß die jetzt erkannte Wahrheit, auch unter den geschichtlichen Bedingungen ihres Erfaßtwerdens, nicht eine bloße Teilwahrheit oder ein Wahrheitsteil ist, sondern die eine und ganze Wahrheit, die sich antizipativ schon wirksam vermittelt, wo immer der Mensch sich erkennend und anerkennend zu dem Anspruch der Wahrheit in ihrer jeweils geschichtlich vermittelten Form verhält (vgl. 193). Das auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens (Gründung, Sendung und Struktur, Grundvollzüge in den Sakramenten, Bekenntnis und Verfassung) sich ergebende Problem von Unmittelbarkeit zu Gott und menschlicher Vermittlung läßt sich an keinem Punkt umgehen. Der absolute Unterschied zwischen Gott und Mensch läßt eine personale, existentielle, intellektuelle und moralische Unmittelbarkeit zu Gott nicht zu. Unmittelbar zu Gott ist nur Gott selbst. Jedes Geschöpf hingegen bedarf des Mittlers und der Vermittlungsweisen. Auch die scheinbar innerlichste Gottesbeziehung ist immer noch durch das Medium welthaft vermittelter Ideen, Impulse und Intentionen abhängig und damit gerade auch bei der unausweichlichen Interpersonalität durch menschliche Personen vermittelt. Es gibt darum nur eine Vermittlung in die Unmittelbarkeit, wobei die in dem Vermittlungsprozeß beteiligten Personen, Medien und Strukturen nicht trennend zwischen Gott und den Menschen treten, sondern die personale Unmittelbarkeit zu Gott bedingen, eröffnen und tragen. Letztlich ist diese durch die Unmittelbarkeit Gottes getragene Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung durch die in der Inkarnation gipfelnde geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes verwirklicht, so wie P. es selber formulieren kann (174). Darum kritisiert er auch zu Recht die weltlose Subjektivität bei Descartes und behauptet die Notwendigkeit einer Gegenkritik von seiten des Empirismus her, in der zumindest die leibhaftige und soziale Vermittlung aller personalen Vollzüge und damit letztlich auch der Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin zur Sprache gekommen sind, wenn zum Teil auch mit der Tendenz der gegenläufigen Behauptung einer Unmöglichkeit der Unmittelbarkeit zu Gott. P. macht diese unlösbare Verbindung von Unmittelbarkeit und Vermittlung zum Ausgangspunkt seiner ökumenisch bedeutsamen Überlegungen im Zusammenhang von Rechtfertigung auf der einen und der kirchlich sakramentalen Vermittlung auf der anderen Seite, deren problematische Verhältnisbestimmung ja am Anfang der Auseinanderentwicklung von katholischer und reformatorischer Theologie stand. Eine kritische Neuinterpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre und der Auffassung von Trient hat die zeitbedingten Grenzen in der Formulierung gezeigt und die Möglichkeiten einer wechselseitigen Anerkennung des Versuchs, den gemeinsamen Glauben auszudrücken, ins Licht gehoben, so daß sich weitgehend die konfessionellen Gegensätze zu theologischen Schuldifferenzen zurückgebildet haben (vgl. 263). Es ist klar, daß „beide die Gemeinschaft mit Jesus Christus als entscheidend für die Teilhabe am Heil zu beschreiben versuchen, bei der Durchführung aber auch beide der Korrektur vom Zeugnis der Schrift her bedürfen" (263). Deutliche Kritik übt P. an einer bestimmten Interpretation der forensischen Rechtfertigung, als ob es dabei bloß um eine Annahme eines göttlichen Rechtfertigungsurteils ginge, „während bei Paulus umgekehrt das Rechtfertigungsurteil Gottes den Glauben zum Gegenstand hat" (254). In Wirklichkeit geht die Glaubensgerechtigkeit und darum die reale Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, dem forensischen Urteilsakt voraus. Somit ist die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus die Teilnahme an seiner Sohnesrelation zum Vater nicht die äußerliche Folge der Gerechtsprechung durch Gott, sondern ihr innerer Grund und übergreifender Horizont. Zu Recht weist P. darauf hin, daß die Spannungen und Aporien in den klassischen theologischen Konzeptionen der Rechtfertigung hätten überwunden werden können durch eine innere Beziehung von Rechtfertigungslehre und Tauftheologie. In einer Erneuerung der Lehre von der Taufe sieht er darum einen wichtigen Beitrag zur Überwindung von konfessionellen Lehrdifferenzen und die Möglichkeit zu einer weiteren ökumenischen Annäherung der Kirchen im Verständnis der kirchlichen und sakramentalen Vermittlung und Vergegenwärtigung des in Christus geschenkten Heiles.

Erhellend sind hier auch die Möglichkeiten, die P. sieht, von einer erneuerten Tauflehre her evangelischerseits eine mit der Taufe in Zusammenhang stehende Sakramentalität von Firmung, Buße und Krankensalbung anzuerkennen. Auch in bezug auf das Herrenmahl (314–369) kommt es zu einer weitgehenden Annäherung. Von einem „Kelchentzug" (325) sollte man allerdings nicht reden, da die Form der Kommunion unter einer Gestalt eher das Ergebnis einer sich einstellenden Gewohnheit als einer kirchlichen Vorschrift war. Auch ist natürlich der tatsächliche Empfang der Heiligen Kommunion, und zwar unter beiden Gestalten, sehr wünschenswert. Dennoch gehört nach katholischer Lehre nur der Vollzug der Eucharistie in beiden Gestalten zur Integrität der Eu-

charistiefeier, jedoch nicht der tatsächliche Empfang der eucharistischen Gaben unter beiden Gestalten durch jeden einzelnen Teilnehmer hinzu (außer daß mindestens der Priester unter beiden Gestalten die Eucharistie feiert und empfängt). Bezüglich der Transsubstantiationslehre ist sicher auch zu sagen, daß Berengar von Tours nicht einfach ein Tradent des patristischen Symbolismus ist, sondern von einem entleerten Symbolverständnis geprägt ist, demgegenüber sich die massiv realistischen Aussagen einiger Synoden gegen ihn erklären lassen, jedoch nicht ohne im Sinn einer späteren besseren theologischen Erklärung im Sinne der Realsymbolik interpretiert werden zu müssen (vgl. 328f). Der Begriff der Transsubstantiation ist keineswegs widersprüchlicher als der der Konsubstantiation, denn bei letzterem ist kaum zu erklären, wieso dieselben Akzidentien unmittelbare Präsentation zweier so grundverschiedener Substanzen sein sollen und wie eine wirklich innere Verbindung der Brotsubstanz und der Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi zustande kommen soll. Die Analogie zur hypostatischen Union ist zwar oft genannt worden, aber falsch, weil Gottheit und Menschheit sich anders zueinander verhalten als Brot und Wein zu „Fleisch und Blut" Jesu. Hier geht es um das Verhältnis von Zeichen und Sache und nicht um das Verhältnis von zwei Naturen. Auch die spätmittelalterliche Frage, wie Akzidentien ohne Substanz fortbestehen sollen, ist ja nur unter der Voraussetzung der Verwechslung von „Substanz" mit dem materiellen Träger einer Substanz möglich. Das metaphysische Verständnis von Substanz in der Hochscholastik hat es ja gerade ermöglicht zu zeigen, wieso das in den Akzidentien gegebene Zeichen der Speise des Brotes die Darbietung einer inneren und unsichtbaren Wirklichkeit, nämlich der sich durch sie mitteilenden realen Gemeinschaft mit Jesus Christus, gedacht oder besser gesagt als nicht innerlich widersprüchlich geglaubt werden kann. Mit P. ist allerdings festzuhalten, daß unter den heutigen Voraussetzungen andere Verstehensmodelle entwikkelt werden müssen, die allerdings auch nur eine Nichtwidersprüchlichkeit des Glaubens an die Realpräsenz erläutern können, ohne daß sie eine positive Darstellung des Vorgangs als solchen und damit eine Überführung des Glaubens in Wissen sein können. Erhellend sind besonders auch die Ausführungen P. zum Verhältnis von Messe und Opfer. Gerade im Rückgriff auf die Mysterientheologie zeigt sich, daß das Opfer der Eucharistie nicht ein eigenständiger Akt der Kirche ist am Wirken Jesu vorbei oder zusätzlich zu ihm, sondern daß es sich dabei um die sakramentale Anamnese des einen Opfers Jesu Christi handelt. Das Opfer der Kirche ist darum nicht eine äußere menschliche Reaktion auf die Selbstgabe Gottes an uns im Opfer Christi, sondern die Entfaltung und Vergegenwärtigung all der im historischen Kreuzesopfer Jesu Christi gelegenen und für immer gültigen Aspekte des Dankes, der Anbetung, der Verwirklichung der Sühne in seinem Blut und der Stiftung des neuen Bundes, insofern sie in der existentiellen Grundhaltung in Glaube, Hoffnung und Liebe des Christen in den Vollzug seiner Existenz als Anteilhabe an der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater aufgenommen werden (vgl. 348ff). Dazu gehört aber auch eine wesentliche Umorientierung im Opferbegriff. Es geht nicht um eine Beeinflussung Gottes durch den Menschen. Opfer hat nur einen Sinn in einem personal orientierten Neuverständnis im Horizont der Trinitätstheologie, Christologie und Pneumatologie.

In Beziehung auf das dornigste Problem aller katholisch-reformatorischen Ökumene, nämlich den Bezug von Eucharistie und Amt ist es natürlich erfreulich zu hören, daß „die öffentliche Verkündigung des Evangeliums ebenso wie der Vorsitz bei der Feier des Herrenmahles dem ordinierten Amt der Kirche anvertraut" (369) ist. In dem Abschnitt über das Leitungsamt als „Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche" (404–472) bietet P. eine Amtstheologie von beachtlicher Konvergenz. P. räumt mit der lange vertrauten Vorstellung auf, daß Luther das Amt einfach aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet habe. Man könne dagegen Luther nur von seiner Intention her richtig verstehen, nämlich der Widerlegung einer Vorstellung vom Priestertum, das gegenüber den Laien einen eigenen Gnadenstand darstelle und durch die Vollmacht, das (unter dem Vorzeichen der Werkgerechtigkeit interpretierte) Versöhnungsopfer der Messe für die Laien darzubringen, eine quasi-kausale Vermittlungsinstanz zwischen Gott und den Menschen besitzt. Allerdings habe Luther in anderen Zusammenhängen durchaus die Bedeutung der Ordination und der durch sie verliehenen Aufgaben würdigen können und in diesem Zusammenhang eben das Amt nicht als eine bloße Ausübung des allgemeinen Priestertums, sondern als eigenständig wahrgenommenen Auftrag Christi anerkannt. Man wird hier aber zur Klärung hinzufügen müssen, daß auch das Tridentinum (DS 1767), aber auch schon das Florentinum (DS 1326) nicht von einem seinsmäßig höheren Grad des Christseins zwischen Priester und Laien gesprochen haben. Die Wirkung des Weihesakraments bleibt allerdings nicht rein fiktiv, sondern ist real und besteht in der „Mehrung der Gnade, damit einer ein geeigneter Diener sei". Um die Unterscheidung zwischen Priester und Laien zu beschreiben jenseits der Ebene der Gleichheit im Gnadenstand, greift P. auf die Unterscheidung publice und private, wie sie in der Reformationszeit üblich war, zurück. Dies scheint mir allerdings zu unspezifisch zu sein. Durch diese Termini läßt sich der Unterschied theologisch wohl kaum fassen. Denn Laien können durchaus beauftragt werden, im Namen der Kirche öffentlich zu lehren und auch in der Öffentlichkeit die Kirche zu repräsentieren. Andererseits hat P. aber auch Recht, daß man nicht einfach den Priester als Stellvertreter Christi bezeichnen kann, denn auch jeder nicht ordinierte Christ ist in gewisser Weise Repräsentant Christi und der Kirche. Die klassische Tradition der katholischen Theologie spricht darum vom Priester nicht undifferenziert so, daß er in der Person Christi handeln kann, sondern daß er aufgrund seiner Weihe und Sendung bestimmte Grundvollzüge der Kirche als Repräsentant Christi, des Hauptes der Kirche, vollziehen kann, um so den Primat des Handelns Christi sakramental im Raum der Kirche darzustellen. Dadurch stellt aber auch die ganze Kirche und jeder einzelne Christ in ihr das Handeln Christi dar, der sich durch die Kirche als seinem sozialen Leib in der Welt vergegenwärtigt.

Eine Differenz in der katholischen und evangelischen Amtsauffassung besteht weiterhin in der genauen Zuordnung von Presbytern und Bischöfen und damit hinsichtlich der nach katholischer Vorstellung den Bischöfen ausschließlich zustehenden sakramentalen Befugnis der Ordination. P. vertritt hier die These einer grundsätzlichen Gleichheit zwischen Presbyter und Bischof und damit nur eines kirchenrechtlich relevanten Unterschiedes. Er beruft sich dabei auf die noch in den Pastoralbriefen und in der Apostelgeschichte erkennbare Analogie der Gemeinden mit einer Leitung durch ein Presbyterkollegium und der Gemeinden mit Episkopen, die den Presbytern mehr oder weniger entsprechen, und den Diakonen. In diesem Zusammenhang rekurriert er auch auf die bekannten Hinweise von Hieronymus, daß gemäß den Pastoralbriefen Bischof und Presbyter ursprünglich auf einer Ebene gestanden haben, wie auch auf die von hier ausgehende Tradition in der mittelalterlichen Kanonistik, in der der Unterschied von Presbyter und Bischof minimalisiert wurde. Allerdings kann diese Tradition nur in Verbindung gesehen werden mit einer extremen Übersteigerung der päpstlichen Vollmachten, woran P. sicher kein Interesse haben kann. Dennoch muß auch in der westlichen Tradition die andere Linie gesehen werden, die ein eigenständiges sakramentales Profil des Bischofsamtes kennt, und in der der Unterschied von Bischof und Presbyter nicht einfach auf eine positive Anordnung des menschlichen Kirchenrechts reduziert werden darf. Gerade in der Frühzeit hat die Kirche in dem entwickelten dreistufigen Amt einen authentischen Ausdruck einer ihr Wesen repräsentierenden Verfassung von Christus her erkannt, analog auch zur wachsenden Erkenntnis ihrer Grundstrukturen, ihres Bekenntnisses, der hermeneutischen Grundfaktoren ihrer Entwicklung, in der Schriftgebundenheit, Traditionsbezogenheit und der Verwiesenheit auf die sich in den Bischöfen realisierende Repräsentation der Gesamtkirche. Mit P. wird man sicher an einer Einheit des kirchlichen Amtes festhalten. Dies bedeutet jedoch nicht eine sachliche Identität von Bischöfen und Presbytern (vgl. 454). Vielmehr ist der Bischof der Repräsentant der Einheit seiner Kirche in der Gemeinschaft und Kollegialität mit den ihm zugeordneten Amtsträgern, vor allem den Presbytern. Insofern der Bischof die Einheit des Kollegiums der Amtsträger darstellt, ist er kollegial mit allen Amtsträgern verbunden; als Repräsentant ihrer Einheit ist er jedoch in seinem Amt von ihnen verschieden. Dies ist auch die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wenn das Konzil einer längeren Phase der Ausformung der Grundstruktur des einen Amtes in der frühen Kirche Rechnung trägt, so sagt es doch zugleich auch, daß die Dreistufigkeit des Amtes zu seinem sakramentalen Wesen gehört und nicht lediglich eine beliebige, menschlicher Verfügungsgewalt unterliegende Variante darstellt. Darum kann die Zuordnung der Ämter des Pfarrers, Bischofs und des Papstes zu den Ebenen der Kirche (lokal, regional, universal) nicht ganz überzeugen, weil zum einen auch das Amt jedes Bischofs wie auch des Bischofs von Rom überregional nur wirksam ist, weil es gerade ein lokales, in Gemeinschaft mit anderen

Amtsträgern wahrgenommenes Amt ist und weil zum anderen auch noch aufgewiesen werden müßte, wieso diese verschiedenen Ebenen nicht einfach rein menschlichen Rechtes sind, sondern, wenn sie zum Wesen der Kirche gehören, auch den ursprünglichen Willen Jesu zu seiner Kirche repräsentieren. Wenn aber Jesus die Kirche in ihrem Wesen und ihrer Sendung gewollt hat, dann sind die ihnen entsprechenden Grundstrukturen des Amtes, einschließlich der Differenzierung in verschiedene Träger und Ausübungsweisen des einen Amtes mitgewollt. Darum ist die Gliederung des Amts im bestimmten Sinne auch „göttlichen Rechts".

Ein ähnlich zwiespältiger Eindruck bleibt bei P.s Bemerkungen zur Möglichkeit eines Amtes im Dienste an der Einheit der Gesamtkirche (Papsttum) bestehen (457–469). P. geht sicher für protestantische Verhältnisse sehr weit, wenn er eine Anerkennung der „Tatsache dieses Vorranges der römischen Gemeinde und ihres Bischofs in der Christenheit" (458) anzuerkennen empfiehlt und dieses Amt insgesamt für notwendig und wünschenswert erklärt, andererseits ihm nur den Status „menschlichen Rechtes" (468) zuerkennt. Der katholische Christ ist aber gehalten, den spezifischen Dienst des römischen Bischofs an der Einheit der Kirche im Bekenntnis und der communio ecclesiarum (etwas mißverständlich Jurisdiktionsprimat genannt) als einen Aspekt des im Glaubensakt miterfaßten Wesens der Kirche zu akzeptieren. Im Sinne der Gesamtauffassung des Verhältnisses der Offenbarung zu ihrer Vergegenwärtigung im Leben und in der Geschichte der Kirche wird er darum auch die einzelnen Faktoren, die zur Ausbildung der dogmatischen Aussagen zum römischen Bischofsamt geführt haben, grundsätzlich anders beurteilen. Das Bewußtsein von der geschichtlichen Bedingtheit grundsätzlich aller Glaubensaussagen, inklusive derer über das Papsttum muß darum nicht zu einer sachlichen Relativierung führen, sondern vermag von einer inneren Sachkritik die Richtung in ein Verständnis und in eine Ausübung des römischen Bischofsamtes zu lenken, die mit dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entworfenen Kirchenverständnis, der Kollegialität der Bischöfe, der Mitverantwortung aller Christen an der Tradition und Vergegenwärtigung des Glaubens mehr konform ist als so manche fragwürdige theologische und kirchenpolitische Darbietung des konkreten Papsttums und durchaus auch manche Papalismen, die eigentlich eine ekklesiologische Häresie darstellen. Erwähnenswert erscheint mir auch noch, daß ganz exakt theologisch formuliert der Bischof von Rom nach katholischer Lehre nicht allein eine universalkirchliche Verantwortung hat, sondern daß die universale Leitung der Kirche dem Bischofskollegium zukommt, das in Einheit mit dem Bischof von Rom handelt, wobei unter Umständen allerdings auch der Bischof von Rom in seiner Person allein handeln kann, jedoch nur im Namen dieses Kollegiums, aber prinzipiell nicht isoliert von ihm. Im Sinne der Darlegungen P.s zur Tradition und Rezeption der normativen Gebundenheit aller kirchlichen Lehraussagen an das ursprüngliche Schriftzeugnis kann zugestanden werden, daß das Grundverhältnis der Überlieferungsträger (Schrift, Tradition, Lehramt, Theologen, Glaubenssinn des Gottesvolkes u. a.) in ihrem unterschiedlich funktionalen Zueinander und im Verhältnis zur Offenbarung selbst für eine gemeinsam zu entwickelnde theologische Prinzipienlehre grundsätzlich neu durchdacht werden muß. Nicht durch eine subjektiv beliebige Anerkennung, pragmatische Ausweitung oder Limitierung von Führungsansprüchen kann die Frage der Legitimität und der evangeliumsgerechten Ausübung von Leitungsämtern in der Kirche geklärt werden, sondern nur von einer gemeinsamen Reflexion auf das Wesen, die Sendung und die im Christusereignis und in der Geistsendung wurzelnde Grundverfassung von Kirche in ihrem Dienst, die Heilsbotschaft Christi für alle Menschen zu bezeugen und in ihrem eigenen Leben zu realisieren. Das ist im ganzen gesehen aber auch der ökumenische Ansatz P.s. So wird man trotz einiger einschränkender Hinweise insgesamt sagen können, daß P. mit seiner Konzeption ein ökumenisch weit fortgeschrittenes Bewußtsein einer voll zu verwirklichenden Einheit der Christenheit im Bekenntnis und in kirchlicher Existenz repräsentiert.

Wer heute Theologie studiert oder in einem kirchlichen Beruf steht, der ständig auf theologische Arbeit angewiesen ist, wird an der Theologie P.s nicht vorübergehen können und wollen. Er begegnet hier einem Dokument der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts.

The Fourth Edition of the United Bible Societies' Greek New Testament[1]

von J. Keith Elliott, Leeds

The United Bible Societies' Greek New Testament (= UBS) was first published in 1966 followed by a second edition in 1968, which incorporated minor changes. The third edition appeared in 1975 and offered a changed text which was adopted by Kurt Aland for the 26th edition of the Nestle text (= NA[26]). A corrected third edition (3A) made minor changes, especially to the apparatus in the light of the publication of NA[26].[2] The UBS texts are intended primarily for translators but the edition has established itself throughout the world as a convenient and reliable hand edition for students and teachers. Now we have a fourth edition which is qualified as 'revised' (the major changes in UBS[3] were not so described). This edition was anticipated in the 3rd edition's Preface of 1975. The delay in the appearance of UBS[4] seems to have been due to technical not academic considerations; I gather the revised edition had been prepared and ready for some time. In this article we shall concentrate on the new features in the 4th edition.

The first change that strikes a reader on opening the new edition is the different typeface. The distinctive, and clear, 11 point Porson of the earlier editions has been abandoned. The second obvious change is that the old punctuation apparatus has been significantly revamped. Advances in discourse analysis have resulted in rethinking matters of punctuation, hence this reshaped apparatus (now restyled the "Discourse Segmentation Apparatus"!) in which differences in the segmentation of the text at different levels (e.g. sections, paragraphs, clauses) are noted. These are taken from several editions of the Greek text (including the TR, Westcott and Hort and the Patriarchal text[3]) and from a selection of modern versions, English, French and German. The editors of this apparatus, principally Roger Omanson and the UBS Translations Department in New York, have been concerned to concentrate only on punctuation that affects the interpretation of the text.

The introductory matter has been rewritten and the Bibliography extended to include the editions of manuscripts referred to in the Introduction. After the text come the Index of Old Testament quotations in OT and NT order, and the Index of allusions and verbal parallels in OT order only. On pp. 903ff and on a loose card inserted into the book appears a convenient list of the principal manuscripts and versions cited in the apparatus and also symbols and abbreviations. On p. 904 and on the loose card Codex Sinaiticus is given the siglum ,a' whereas in the list of uncials (10*ff) and in the apparatus the usual aleph ℵ is found. The lists of symbols and abbreviations no longer explain the use of parentheses within the text. Although this device was abandoned at John 4:9; Luke 2:35 parentheses still survive at 1 Tim 3:5 and John 20:16.

We are told on p. 1* that the text itself has not been altered since UBS[3A] and that it claims to be identical with NA[26] apart from some punctuation and capitalization (cf. also the paragraphing at Col 1:11).

At Mark 10:51; John 20:16 Ραββουνι [Διδάσκαλε] are capitalized in UBS not NA; Χριστός is always capitalized in UBS, in NA only when it is a proper name; Mark 3:17 Υἱοὶ Βροντῆς is capitalized in UBS not NA. A closer inspection reveals that there are at least two places where UBS[4] has reversed changes found in UBS[3A] that did indeed make the UBS and Nestle texts identical in other respects. At 1 Cor 9:1 UBS[4] (= UBS[1–3]) reads ἑώρακα, UBS[3A] (= NA[26]) reads ἑόρακα. At Acts 7:16 UBS[4] (and UBS[1–3]) reads Ἐμμώρ, whereas UBS[3A] reads Ἐμμώρ which is the same as NA[26] and is the form favoured by Bauer,

[1] **The Greek New Testament.** Fourth Revised Edition. Hg. v. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce Metzger. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies 1993. 926 S., geb. DM 38,00.

[2] My reviews of the earlier editions may be seen in *NovT* 15, 1973, 278–300; *Bible Translator* (*BiTr*) 26, 1975, 325–332; *NovT* 20, 1978, 242–277; *BiTr* 30, 1979, 135–138; *NovT* 26, 1984, 377–379.

[3] In this and in other ways (such as the citation of lectionaries) the needs of Orthodoxy are addressed in this edition. The cooption of Johannes Karavidopoulos to the editorial committee for this edition and of course the contribution he and his colleagues at Thessalonica have made are intended to increase this edition's sales and broaden its influence.

the arbiter recommended in the Preface p. ix for standardizing orthography. A minor change at Acts 18:8 Κρίσπος in UBS[4] brings the UBS texts back to the form in NA (cf. UBS[3A]).

The more substantial changes are to the first, text-critical, apparatus and it is to these that we turn for the bulk of this review. Although we have a similar number of variation units (1437 according to the Preface, 1438 according to p. 2*![4]) many of these are new. Some 284 variation units appear here for the first time in the UBS editions. Some 293 units (not 273 as stated on p. 2*) previously included have been removed[5]. We shall examine the character of these changes shortly. Suffice it here to applaud the new committee[6] for having reexamined its original selection and for having decided to select what I think will be agreed is a wise set. Several reviewers expressed serious reservations about the original choice: certainly many units did not meet the declared intention expressed in the Preface to the first edition that only those variants that were of relevance to translators are to be included.

Variation Units

1). Additions. Not surprisingly, several new variants in the edition were among the 600 additional variants Bruce Metzger included for discussion in his companion volume, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek NT (third edition) – London, New York: United Bible Societies 1971 (= *Commentary*). These include Matt 19:24 (cf. Mark 10:25; Luke 18:25); 20:16,22; 23:9; 25:13; 27:9,35; Mark 10:13; Luke 6:4; John 2:24; 4:3; 7:52; 16:16; 21:23; Acts, where the bulk of Metzger's additions occur, now accounts for some 43 variants; Rom 7:14; 8:38; 13:12; 1 Cor 3:5; 6:14; 11:24; 2 Cor 3:3; 5:3 (uncharacteristically given a rating letter by Metzger ("D" – it is now "C"); 12:9, 19; Gal 5:23; 6:15; Eph 3:20; 4:6; 6:24; Col 1:12; 1 Thess 4:1; 1 Tim 6:17; 2 Tim 4:22; Heb 11:23; Jas 3:9; 1 Pet 2:19; 5:13; Jude 4; 12; 24 (although that same *v.l.* at 1 Tim 1:17 has not been considered!); Rev 11:12 (rated "C" in Metzger and UBS[4]); 18:2 (rated "C" in both). At least for these additions one can consult Metzger's *Commentary*[7]. We remain puzzled why some other significant variants added by Metzger such as at 1 Pet 2:5 have not been added to UBS[4]. Among newcomers I was pleased to see the important *v.l.* at Acts 3:14.

I had suggested in a review of the earlier editions that this should have qualified, but a reply by one of the former editors, Matthew Black, in *BiTr* 28, 1977, 118 rejected my suggestion stating that variants at Acts 3:14 are certainly not appropriate or eligible: the reconstituted committee has different views.

J. M. Ross' review in *JBL* 95, 1976, 112–121, esp. pp. 113f justifiably regretted the absence of other variants, among them those at Matt 27:35 (added in *Commentary*) and Heb 9:1,17; over 25 years and three editions later these are now included, although some other valuable *v.ll.* are still ignored. I still regret the omission of doctrinally significant variants at Luke 2:5,41,43. The unique use of the plural ὄχλοι at Mark 10:1 is not firm in the MS. tradition, but this edition, regrettably, does not provide an apparatus here. Such examples could be multiplied. In his *Bible Translator* article (*op. cit.* 118) Matthew Black stated that the *v.l.* πίστεως/χάριτος at Acts 6:8 would be included in UBS[3]: it appeared neither there nor in UBS[3a] and has still not appeared except as an addition in *Commentary*. In any selection it is difficult to get it right. But what is clear is that the new edition has striven to produce a better selection of variation units.

Among the important new additions the following are striking, because they seem to have been included in order to display particular readings of particular manuscripts: Mark 1:6 τρίχας *v.l.* δέρριν added because of D; Mark 6:45 +/– εἰς τὸ πέραν added to reveal the reading of P^{45}; Luke 5:39 (καί) to record the omission by P^4 $\aleph^c$ B; Luke 6:4 to show the famous agraphon in D (cf Luke 15:1 [W]; 1 Cor 2:16 [*l*165 *l*593!!]; 3:2 [P^{46} B]). At 2 Cor 11:17 the variant serves to display the readings of *l*170 and of 69! Other variants seem to have been added to match a similar variant in a synoptic parallel e.g. Luke 7:32 cf. Matthaean parallel and see also Luke 9:49; 13:35; 17:3. That seems a good practice, although there is scope for expansion in this area e.g. the *v.l.* at Mark 13:32 is not shown although the Matthaean parallel (24:36) is included: as we have just seen, a reading by a minority of MSS. is no bar to inclusion in this revised apparatus. A very significant reason for the addition of new variants has been the recognition that words enclosed within square brackets in the text (when this involves a choice between a longer and a shorter text, rather than the rare use of brackets in the text to indicate doubt about the position, not the presence, of the word bracketed) deserve an apparatus in the edition. The lack of such provision was a justifiable criticism against the earlier editions, as in my *NovT* review of 1978, 255f. I warmly applaud this change.

The variants are at Matt 18:19; 20:10,23; 24:38; 28:15; Mark 4:28; 6:51; 10:31,36; 12:26; 12:34; Luke 5:39; 9:62; John 1:19; 2:12; 10:39; 16:18; 19:24; 20:21; 21:23; Acts 8:5; 11:22; Rom 7:20; 8:34; 11:25; 1 Cor 4:17; 11:15; 13:4; 2 Cor 8:19; Gal 5:24; Eph 1:18; 3:1; 4:9; Phil 3:12; Col 4:12; 1 Thess 4:11; 1 Tim 6:13; Heb 2:8; 4:3; 9:1; Jas 4:12; 1 Pet 1:9; 3:1; 1 John 2:6; Rev 18:2; 21:12. Most of them qualify for a "C" rating letter. (Further on the rating letters below.) An apparatus has been provided for [αὐτῇ] at 1 Cor 11:15 but not for [αὐτῷ] at Matt 9:27; Mark 8:20 nor for [ταύτη] at Luke 17:6.

It is still a cause for regret that not all bracketed words in the text merit an apparatus, but this edition has taken, albeit belatedly, a brave step in the right direction in helping readers and translators cope with the confusion brackets often cause.[8]

2). Deletions. As one may see in footnote 5 above the gospels have shed the highest proportion of variants, Matthew loses one third, Mark one quarter, John one quarter compared with, say, Hebrews which loses only 3/44 or James 1/23. Taking Matthew as a test case the majority of those variation units now deleted in the 4th. edition are understandable given the aims of the apparatus in this edition, e.g. those at 3:12; 4:23; 5:13,25,37; 7:18; 8:8 etc., and one is left wondering why these were ever included in the first place. Many less significant variants in Revelation have been jettisoned and that too is wise. But not all the deletions are welcome. Given the likelihood that μαθητής was likely to have been qualified by a possessive in the gospels[9] it is disappointing that several variants that treat of this matter have been removed (at Matt 14:22; 15:36; 16:5; 17:10; 19:25; 20:17), especially as comparable variants have been retained at Matt 8:21; 19:10; Mark 6:41; Luke 12:22; John 20:30, where the possessives are bracketed in the text.

The Critical Apparatus

It is not only the selection of variation units that makes this edition different from its predecessors. The units have in many cases been redrafted and betray a greater clarity in presentation. Some (e.g. Mark 4:20; the endings to Mark; John 6:1; 18:13–27; Tit 3:15) have been significantly expanded or refined; others have given the variants a more logical sequence within the unit in order to achieve a better impact (compare for instance the new Matt 19:9 or John 8:25 with the earlier). Some additional variants now appear within retained units e.g. John 1:3–4, 13). Many minor variants, especially of an orthographical nature, have been subsumed within the wider variant. These are all welcome, and Klaus Junack is deserving of our congratulations as the one who (according to the Preface) drafted the materials in the apparatus. The work of K. Witte and his coworkers at Münster is acknowledged in the Introduction. Only occasionally does the rewriting create queries:

[4] My own count agrees with the Preface. The figures are as follows and give an indication where the variants are concentrated: Matt. 159; Mark 142; Luke 167; John 155; Acts 202; Rom 85; 1 Cor 61; 2 Cor 40; Gal 28; Eph 35; Phil 21; Col 28; 1 Thess 15; 2 Thess 8; 1 Tim 19; 2 Tim 8; Tit 4; Phm 5; Hebr44; Jas 23; 1 Pet 38; 2 Pet 24; 1 John 32; 2 John 6; 3 John 2; Jude 13; Rev 73.

[5] This is the distribution of the gains and losses throughout the NT. Deleted variants: Matt 50; Mark 44; Luke 29; John 46; Acts 40; Rom 20; 1 Cor 10; 2 Cor 4; Gal 1; Eph 1; Phil 4; Col 1; 1 Thess 1; 2 Thess 1; 1 Tim 1; 2 Tim 2; Heb 3; Jas 1; 1 Pet 2; 2 Pet 1; 1 John 1; 3 John 1; Rev 29. Added variants: Matt 25; Mark 16; Luke 19; John 30; Acts 47; Rom 14; 1 Cor 12; 2 Cor 10; Gal 7; Eph 13; Phil 9; Col 7; 1 Thess 5; 1 Tim 9; 2 Tim 2; Phm 1; Heb 9; Jas 6; 1 Pet 13; 2 Pet 5; 1 John 8; Jude 7; Rev 10. There have thus been significant overall increases in Eph, 1 Peter and Jude.

[6] Barbara Aland*, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos*, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Asterisked names replace old committee members Matthew Black and Allen Wikgren.

[7] For other new variants we await a revised companion volume that will be based on the variation units in UBS[4]. I understand Bruce Metzger is preparing a revised *Commentary*.

[8] See my "The Use of Brackets in the Text of the United Bible Societies' Greek New Testament", in: *Bib.* 60, 1979, pp. 575–577.

[9] See my "μαθητής with a Possessive in the New Testament", in: J.K. Elliott: Essays and Studies in New Testament Textual Criticism. – Cordoba: El Almendro 1992 (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), 139–145.

At Rev 18:3 it is difficult to see which MS(S). read πέπωκαν. In UBS[3a] that reading is shown to have been printed in the text on the authority of 1828 alone! That MS. is not cited in the new edition and the apparatus does not specify which MSS. support πέπωκαν / πέπωκεν or πέπωκασιν.

An even more fundamental change is that all the MS. evidence in the apparatus has been revised or checked. Work on the continuous text Greek MSS. (in Münster) and on a more scientifically based selection of lectionary texts (in Thessalonica) has resulted in a more reliable display of evidence. The Introduction p. 1* tells us that all MSS. were repeatedly collated and double checked against photographs and films: one must conclude that this applies even to those MSS. noted in the handlists as "lost", and to those MSS. for which the Münster holding of microfilms, as listed in their various publications, is deficient (such as 0159, 0229, 0234, unless photographs survive elsewhere). In addition the versional and patristic evidence has been completely reevaluated with the help of several world experts (named in the Introduction and Preface). Such revision is warmly welcomed. It was long felt that these areas were not as reliable or as consistently displayed as one would wish. For this evidence alone the 4th. edition is to be recommended.

It therefore behoves us to turn to the MSS. and to the versional and patristic evidence in some detail.

Papyri

94 papyri[10] are listed on pp. 903f and on the loose card under the heading "Principle Manuscripts . . . *Cited in the Apparatus*" (italics mine). The following papyri are added to a UBS text for the first time: 7, 9, 12, 14, 17, 20, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 42, 43, 44, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 69, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97[11].

K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament* e.t. 2nd. Edition (Grand Rapids: Eerdmans / Leiden: Brill, 1987) (= *Text*[2]) does not give Category numbers (about which more below) for the papyri numbered 89 onwards. Despite the apparent intention that all the papyri are to be found in an apparatus I have located only 60 of these 94, in other words over 1/3 are absent.

Obviously many are tiny fragments and they are extant at verses for which there is no variation unit, but the question must be asked: What is the point of merely window-dressing in the introductory matter as if these lists were registers of MSS.? We are given a warning on p. 4* not to expect all papyri to be cited in the apparatus but that does not adequately explain their inclusion in the introductory lists of MSS.

The papyri missing from the apparatus are Papyri 2, 6, 7, 9, 12, 19, 28, 29, 31, 32, 34, 42, 43 (despite there being several *v.ll.* given for Acts 15:8–16:2 where this MS. is extant), 44, 52, 53, 55, 56, 57, 68, 73, 77, 80, 82, 83, 85, 86, 89[12], 90, 92, 93, 95, 96, 97. In some cases a papyrus was cited in an earlier edition but in the 4th. edition the relevant variant has been deleted.

One anomaly has now been removed. UBS[3a] cites P^5 at John 3:31–2 but this MS. is not extant in John 3!. P^{36} was intended (as in UBS[3]). NA[26] cites P^5 *and* P^{36} for the *v.l.*![13]

The introductory lists do not give the precise contents of the papyri, merely stating if they are e (Gospels), a (Acts), p (Paulines), c (Catholic epistles), r (Revelation). This is of little value for fragmentary texts. We need to seek the details elsewhere, which is unfortunate. The same criticism can be levelled against the list of uncial MSS. and for the same reasons. Non-experts may be misled expecting a MS. that contains the gospels to be complete even when it is a fragment with only a couple of verses.

Uncials

Unlike the papyri, only a selection of uncials is included. The Introduction lists 188 MSS. up to 0300 (excluding those MSS. now identified as forming part of another MS. and whose number has now been subsumed under another[14]). Unlike the papyri, the category numbers allocated to the MSS. by the Alands has determined the way in which uncials are selected and cited. These categories (I–V) are explained to a certain extent in their *Text* 159ff. Basically, category I = a MS. of "special quality", II = "important", III = a MS. of distinctive character, IV = the D text-type, V = the Byzantine text-type. The edition makes use of all MSS. in categories I–IV, but category V MSS. are represented by the symbol *Byz* (that also covers minuscules of this text-type), the more "important" uncials when agreeing with *Byz* are included in square brackets after that siglum.

Those uncials classified III/V (067, 078, 097, 0105, 0130, 0132, 0161, 0209, 0249, 0269) are included. 0246 is now category V (according to Aland and Aland, *Text* in the second edition of the English translation- and it is to that edition we are referred (4*) in this particular context) but is still being treated as if it were III, i.e. it is not bracketed in the list and is cited as a non-Byzantine witness! M. Holmes in his review of Aland and Aland *Text* in *JBL* 108, 1989, 139ff pointed out difficulties in the way the categories have been arrived at. With Holmes, we await the long-promised experts' companion volume on textual criticism that may inform the professionals how the categories were formed. In the meantime we must take the results on trust especially as the drafting of this apparatus is based on these categories.

Uncials newly listed in a UBS edition are:

057, 069, 072, 077, 089, 094, 098, 0101, 0118, 0127, 0145, 0147, 0160, 0163, 0164, 0166, 0167, 0169, 0173, 0184, 0185, 0188, 0198, 0199, 0200, 0204, 0205, 0213, 0218, 0219, 0222, 0227, 0228, 0231, 0233, 0239, 0240, 0241, 0244, 0245, 0247, 0249, 0251, 0252, 0254, 0256, 0259, 0260, 0261, 0262, 0266, 0269, 0270, 0271, 0274, 0275, 0276, 0277, 0298, 0299, 0300[15]. (I exclude MSS. now known by another number, e.g. 0123 = 095.) Aland and Aland *Text* do not give us the categories of uncials with a number above 0274. We assume none of those included in the list is V. 0293, subsumed together with 092a under 089, is the only MS. from the recent Sinai find included. The Sinai MS.0285 is found under that number (thereby subsuming the old 081, and thus creating another example where the higher number has survived) in *NT auf Papyrus* II,1. In that volume 081 is renumbered 0285 in 2 Cor 1:20–2:12. Oddly, 0285 is not referred to in UBS[4] although 081 is included and cited as such in 2 Cor. Why is 0285 ignored in the lists in UBS[4]? And why do two different Münster publications treat 081 = 0285 differently?

Not all the uncials in the lists are cited in the apparatus. The earlier criticism must be repeated: Why list a MS. if a reader is not going to encounter it in the apparatus?

The extensive 014 (H) and 036 (Γ) seem not to be in the apparatus. (H was linked with LP in UBS[3] at Acts 21:8, but is not in UBS[4]; 036 is now absent even from the apparatus to the *Pericope de Adultera*). Similarly, the following do not appear in the apparatus – in most of these cases the MS. is a small fragment extant for verses without variation units in this edition: 057, 069, 071, 072, 077, 089, 094, 0101, 0114 (? = *l* 965), 0127, 0128, 0143, 0145, 0147, 0155, 0160, 0163, 0164, 0166, 0169, 0173, 0175, 0182, 0184, 0188, 0200, 0204, 0213, 0214, 0216, 0221, 0222, 0225, 0227, 0228, 0231, 0236, 0238, 0239, 0240, 0244, 0245, 0247, 0252, 0254, 0260, 0271, 0275, 0277, 0299. There are thus 52 uncials of the 188 listed that are not cited in the apparatus. In some cases earlier editions used the evidence of these fragments in a variant now deleted in UBS[4] (e.g. 071, 0128, 0143, 0155, 0175, 0214, 0236). 0182 was included in the lists in the earlier editions but not used there; 0238 had been used in UBS[1–3] but not in UBS[3a], although it remained in the introductory lists.

If an uncial MS. is used, it is used consistently in those sections where it does not generally support the Byz. text-type. Also, where a MS. covers more than one section of the NT, it is to be found in the apparatus to all the sections whatever its category.

I have found the following in all the named sections: ℵ 01 eapcr(I), A 02 e(III–V)apcr(I), B 03 eapc(I), C 04 eapcr(II), D 05 ea(IV), K 018 pc(V), L 020 apc(V), P 025 a(V)pc(III)r(V) (the fact that the MS. contains Revelation is omitted in the Contents column of the list!), Ψ 044 eap(III)c(II), 048 apc(II), 0209 pc(III/V).

[10] If we take $P^{11} = P^{14}$. The link is queried in the lists but the old P^{14} is now cited as P^{11} at e.g. 1 Cor 6:14. We also exclude P^{58} and P^{67} now subsumed under P^{33}, and P^{64} respectively. The only variant where the fragment originally numbered P^{64} occurred in UBS[1–3a] (Matt 26:14) has been removed.

[11] P^{60} *was* included in UBS[1–2]: a correction is needed in my: A Survey of Manuscripts used in Editions of the Greek New Testament. – Leiden: Brill 1987 (Supplements to Novum Testamentum 67), 280 S. (= Survey).

[12] Note that the contents of the MS. are wrongly given in NA[26]. The MS. is extant at Heb 6:7–9,15–7.

[13] *Survey* needs correction (xxv) on this point.

[14] Thus 070 is used throughout for sections of text previously allocated numbers 070, 0110, 0124, 0178, 0179, 0180, 0190, 0191, 0193, 0202. 0194 is not referred to – this MS. = 0124. On p. 9* we are told related fragments are noted in the list under the fragment with the lowest number. This is usually the case but on p. 13* we encounter 0149, a Ms. now normally known as 0187.

[15] The following, listed but not cited in UBS[3–3a], are found in the apparatus of UBS[4]: 035, 075, 0150. 075 and 0150 are now to be seen in the newly added apparatus at Phil 3:15. My *Survey* was wrong to state that 060, 0175 were not cited in earlier editions. 0238 should have appeared in *Survey* as a MS. not cited in UBS[1–3a].

We have noted at the end of the section on papyri that the contents column for uncials is not sufficiently detailed, but in addition it is confusing as far as the uncials are concerned.

It is helpful to have the fivefold division of MSS. (eapcr) as used to be the case only for the Old Latin, but it is not always consistent. It is not helpful when a is used for a and/or c. In UBS[3a] p. 913 and the loose card in the Introduction) ℵ for instance was shown to contain eapcr, now UBS[4] has only eapr (cf. A 02 is eapcr; B 03 is eapc; C 04 is eapcr). K 018ap is actually pc; L 020 ap is apc; P 025 cp is apc and r as we have noted; Ψ 044 eap is eapc. The conventional sequence whereby p precedes c is wrong in the case of 048 and 0209, but this is a mere quibble because 0209cp in the new edition is more helpful than 0209ap given in the previous edition.

Introduction p. 5* allows for MSS. to be cited occasionally in the apparatus but which are not included in the lists. As far as uncials are concerned I have spotted 046 (V) at Rev 19:11 and 061 (V) at 1 Tim 3:16. Others may lurk.

The Byzantine uncials (i.e. category V) are itemized on p. 4* and included within square brackets in the lists. This is a representative selection of Byzantine uncials ("the most important", 4*); the majority of uncials not listed in this edition are category V. The list on p. 4* does not tally completely with the MSS. bracketed on pp. 10*f.

Was there confusion in the editorial ranks? It is significant that 014 and 036, not found in the apparatus, are bracketed on pp. 10*ff but excluded from the examples on p. 4*. F(010) is bracketed on p. 10* as if it were category V; in fact it is II and is so used in the apparatus. P (025) by contrast should be brakketed on p. 10*; this MS. is category V in ar according to *Text* and as such it is frequently to be seen following *Byz* in brackets in Acts (as one would expect), but also in Paul (as predicted on p. 4* despite its category III !) and, very strangely, in the Catholics where p. 4* cannot be appealed to and where again it is category III in this section; in Rev it is not treated as *Byz*.! Page 4* is not quite clear in implying that the "important" Byzantine uncials are only to be found in brackets after the siglum *Byz*. because obviously if the uncial is independent of *Byz* its attestation will support an alternative reading. Thus at 1 Pet 3:18 (*pr*) L stands apart, and at 1 Pet 3:18(*sec*) KL are independent.

Another anomaly – again in the Introduction – is confusing. We are warned on p. 9* that a new numbering system is under way to cope with those MSS. that were originally allocated the same number as another and that this renumbering anticipates the registration in the long-awaited second edition of Aland's *Liste*.

The example given is 0121a to be known as 0121, and 0121b in the future to be assigned the number 0243 (as part of the Venice MS. – included in this edition). We are informed that the traditional numbers are used in UBS[4]. The compiler of the apparatus and the writer of that note seem not to have consulted one another because at Heb 2:7 we find not 0121b as promised but 0243 (cf. 0121 not 0121a at 1 Cor 15:54)! For accuracy and consistency p. 13* should include "0121b cf. 0243" and p. 16* "0243 p Venice; Hamburg" and "+0121b".

I have criticized the lack of precise, detailed contents. A similar complaint may be levelled at the somewhat exiguous information under "Location": occasionally one is told the MS. is in Oxford and elsewhere, or in St. Petersburg and elsewhere.

A minor corrigendum: p. 12* 092a and 092b flush left.

Minuscules

Unlike the earlier editions the 4th. prints only one list of cursives. 81 are included. The following are new to a UBS edition: 597, 1067, 1292 (in no other printed Greek NT to my knowledge), 1409, 1506, 1709 (f^{13}), 1735, 1846, 2200, 2377, 2427. The following now in UBS[4] were listed but not cited in the apparatus in earlier UBS editions: 180, 610, 1243, 1573, 1678, 2050. Unlike the lists of papyri, uncials, and Old Latin MSS. the locations of the minuscules are not given.

These are carefully selected and consistently cited throughout the apparatus. Many reviewers criticized the mesmeric effect the long chains of minuscule MS. numbers in the apparatus of the earlier editions may have had on the uninitiated reader. The actual number of minuscules in the new apparatus may not be conspicuously reduced, but those that are there are logical and carefully controlled, even if the Introduction does not altogether divulge just how well edited this section is.

All the minuscules that are category I and II are included; there is a small selection from category III (ten for each of the sections eapcr according to p. 5* – although we dispute that figure as will be shown below). There are no category IV minuscules. Category V minuscules appear under the siglum *Byz*. There are some anomalies. 180 e is included although it is V. So too are 597, 1010 (Aland and Aland *Text*[2] demoted it to V. cf. first German ed. [Perhaps the apparatus was compiled when this MS. was still deemed to be III]), 1292, and 1505. I have bracketed these numbers in the category III subheadings below. 424 appears as 424^c in the lists but simply as 424 in the apparatus.

The window-dressing of the earlier lists has gone. The MSS. included now are all to be found in the apparatus, with the understandable exception of the constituent MSS. of family 1 and family 13[16]. They are indeed "regularly (*scil.* consistently) cited" (p. 5*). Our earlier criticisms in this matter concerning papyri and uncials do not apply here.

In the list under "Contents" only those sections of a MS. are given that qualify for inclusion because there they are category I or II (or possibly III). Thus 1891 which is II in a but V in cp is quoted only in a and its contents are so described in the list; 1854 (a MS. containing apcr) is said to contain r because here it is category II, its other sections are V. So "Contents" here covers only those contents made use of in this edition. Where several sections of the NT are included under "Contents" the apparatus in all these sections cites the MSS.[17]

The reader is not told which MSS. belong to which category. The following may be deduced:

Category I (no letter follows the MS. number below if the MS. contains only that relevant section. If letters follow one may trace to see if any other section is found in this or in a different category. If a section does not appear under I, II, III then one may assume the other section(s) are in category V):
e: 2427
a: 33eapc, 1175apc,
p: 33eapc, 1175apc, 1739apc
c: 33eapc, 1175apc, 1241eapc, 1243eapc, 1739apc, 2344 apcr
r: 2053, 2062, 2344apcr
Category II:
e: 33eapc, 579, 892, 1292eapc, 1342
a: 36ac, 81apc, 610ac, 945eapc, 1409eapc, 1739apc, 1891apc, 2464apc
p: 81apc, 256apcr, 1506ep, 1881pc, 1962, 2127eapc, 2464apc
c: 81apc, 322apc, 323apc, 945eapc, 1067apc, 1292eapc, 1409eapc, 1735apc, 1852apcr, 1881pc, 2464apc
r: 1006er, 1611apcr, 1841apcr, 1854apcr, 2050, 2329.
[442 upgraded from III to II in Aland and Aland *Text*[2] is not included despite the statement on pp. 4*f, thus providing another indication that the apparatus and introductory matter are out of step]
Category III:
e: 1eapc, 13, 28, 157, (180e;apr), 205eapcr, 565, (597), 700, 1006er, (1010), 1071, 1241eapc, 1243eapc, (1292eap), 1424eapcr (in Mark only according to *Text*[2]), (1505eapc)
a: 181apc;r, 307, 453, 614, 1678eapcr, 2344apcr
p: 6eapc, 104apcr, 263eap, 365eapc, 424apcr, 436, 459apcr, 1319eapc, 1241eapc, 1573eapc, 1852apcr, 1912, 2200eapcr
c: 436, 1243eapc, 1505eapc, 1611apcr, 1846apc, 2138apcr, 2298apcr
r: 205eapcr, 209e(f^1)ap;r, 2030, 2351, 2377

(Not all these sections have the ten representatives promised on p. 5*)

[MSS. designated III are not used in the following sections: 6c, 36c, 69p (although it appears as a 'sundry' at 2 Cor 11:17), 104c, 180a, 181pc, 322ap, 323ap, 424acr, 1243ap, 1505ap, 1611ap, 1678epcr, 1735ap, 1846p, 1852a, 2138ap, 2200ac, 2298a, 2344p. These sections are as a consequence not included in the "Contents" in the Introduction. Other MSS. categorized as III are excluded from the representative sample. These include 88, 451p, 849, 1910, and several others – about 46 in my count.]

Some of the 'sundry' MSS. which occur in a particular apparatus are 274, 304 in the endings to Mark; 61, 221, 429, 629, 918, 1846, 2138 for the *Comma Johanneum*; 407, 435 at Luke 9:2 (although it is not clear what is so special about these two cursives: one could equally well have cited other minuscules such as 2643 or 2766 as sundry witnesses here).

Among minor adjustments required: p. 18* add "2818 (cf. 36a)". On p. 16* add a note similar to that given under the subheading 'Uncials' to alert readers to the impending new numbering of some MSS., albeit in the case of 36a for a different reason.

Lectionaries

This edition marks a major advance in the display and reliability of this often neglected evidence. The work has

[16] 1, 13, 828 appear, as p. 6* tells us, in certain circumstances in the apparatus in their own right. Note that 1582 has now been added to the MSS. making up family 1 (cf. UBS[3a])

[17] These MSS are 33, 81, 205, 209 (f^1 in e), 436, 945, 1006, 1175, 1241, 1243, 1292, 1409, 1505, 1611, 1739, 1852, 1881, 2344, 2464.

been undertaken by the Lectionaries Research Center at Thessalonica. A good, representative, sample of lectionaries that are normal and Byzantine stand alongside some lectionaries that display a measure of independence. To make the figures on p. 20* more precise we need to show that 69 lectionaries are listed. (29 are Gospel lectionaries, 39 Apostolos lectionaries and one, *l*751 is ea). All are cited in the apparatus, although frequently all or most are in agreement and as a consequence are subsumed under the sigla *Lect* or *Lect*^{pt}. This consistent display of lectionary evidence is welcome. The Patriarchal text is now also included.

Some lectionaries have daily lessons, others Saturday/ Sunday lessons, and one MS. has only weekday lessons "for this period", to quote the enigmatic statement on p. 20*. This far from the Introduction. What the Introduction fails to do is to tell us which lectionaries in its list belong to each type. The information seems to be as follows: The 14 Gospel lectionaries with Saturday/ Sunday lessons are *ll* 127, 253, 524, 547, 563, 672, 751, 858, 859, 866, 899, 1016, 1074, 1627. The 13 apostolos lectionaries with Saturday/ Sunday lessons are *ll* 60, 597, 598, 599, 751, 895, 1021, 1298, 1356, 1365, 1439, 1443, 1977. (Page 20* states that these 13 Apostolos MSS. correspond with readings from Matthew and Luke) The one MS. with weekday lessons is *l*596. The rest contain daily lessons.

Of the Gospel lectionaries collated by Antoniades for his Patriarchal text of 1904 the following are in UBS^4: *ll* 384, 672, 770, 773, 1552, 1780 and of his Apostolos lectionaries the following are used: *ll* 884, 895, 921, 938, 1154, 1156, 1159. A few of the lectionaries were met in other UBS editions, and a few are in the IGNTP volumes of Luke[18], but the selection here was made *ab initio*.

A few minor points:

i) *l*1780 is a Gospel lectionary. p. 21* is wrong to describe its contents as a.
ii) *l*883 in this edition is the Apostolos lectionary listed under the Gregory-Aland number. In previous editions *l*883, rather confusingly, was the Gospel lectionary *l*1761 cited under the old Tischendorf number 883evl.
iii) On p. 571: *l*4141 should read *l*1441
iv) On p. 347 note 11: the sequence of lectionaries needs to be adjusted to place *l*184 before *l*211.
v) *l*69 is given as an example on p. 22* of how lectionary MSS. are cited in the apparatus. Unfortunately that lectionary is not one those used in this edition!

Versions

A radical pruning of this evidence has meant that in this edition we find evidence from Latin, Syriac, Coptic (including now the Proto-Bohairic and Middle Egyptian), Slavonic, Ethiopic, Georgian (though not for Revelation) and Armenian. A thorough revision by the appropriate authorities means that we have more reliable and judiciously selected evidence, often from better critical editions and MSS. The Diatessaron is given special treatment; its peculiar problems are well set out on pp. 38*–39*. Gothic, Nubian, Arabic and Persian have now been jettisoned. So too have the Old High German and Provençal – thus no longer are these two Medieval versions used to support the conjectural reading printed in the text at Acts 16:12. Note that Sahidic is misspelt on p. 27*.

The separate MSS. of the Old Latin are listed on pp. 24*ff: 63 items are included. All are to found cited in the apparatus in each of the sections of the NT as shown in the Contents column pp. 14*–16*, although frequently the Old Latin evidence appears *en bloc* under the siglum 'it'. The evidence has been culled from the files of the Vetus Latina Institut in Beuron and is based on editions of the MS. or from a standard critical edition, the names of the editors are added to the list on pp. 24*ff.

Only ρ 88, and w 58 lack an edition. My own investigations into the whereabouts of w have drawn a blank. It is said to be in Prague at the old Comenius Faculty, but this is apparently not the case.

Among Old Latin MSS. newly cited in this edition are the Pauline readings from the Balliol Pelagius (B) MS., w 32, sa 60, ro 62, sin 74, μ 82, s 87, ρ 88, comp 109, λ, μ, and the newly discovered b 89 and φ.

The Contents column in the Introduction gives only those sections where the MS. has an Old Latin text, thus dem 59 is not shown as containing cr, where its text is Vulgate (cf. also ar 61 e, c 6 pcr, d 5 c, div c, g^1 apcr, gig 51 epc, l 67 pr, p 54 pcr). This is really a tidier and more precise designation of the contents by comparison with the earlier editions, which cited those MSS. in the sections where the text is predominantly Vulgate. MSS. r^2 28, e 76, w 83, haf, x$^{(2)}$ have been deleted from the list for the same reason.

(Ps-Augustine) Speculum is now included with the Patristic witnesses not the Old Latin MSS.

[18] The New Testament in Greek. 3: The Gospel According to St. Luke. Edited by the British and American Committees of the International Greek New Testament Project. 2 Vols. – Oxford: University Press 1984/1987, 314/ 266 p.

The Introduction gives the location of the MSS. (in their English form) rather than as previously, the Latin name of the MS.

We congratulate Dr. Frede of Beuron for the conspicuous care he has lavished on this part of the enterprise.

Fathers

This is another major area where the evidence has been carefully revised. There has been an attempt, particularly for the Greek fathers, to restrict citations up to the 5th century.

Instead of the previous total of about 200 fathers, now just over 100 Greek and about 60 Latin are included. (No Syriac or other Eastern fathers are included, but this is understandable given the particular problems they add to an already difficult area to handle within the context of a critical apparatus to a Greek testament.) Special attention has been given to the work of Irenaeus, Clement of Alexandria, Origen, Hippolytus, Methodius, Eusebius, Didymus, Epiphanius and Cyril of Alexandria. Later fathers, which generally cite the Byzantine text are only included sporadically for significant places. John of Damascus is however regularly cited because of his importance in the Orthodox church, whose interests are again being considered in this edition. The number of fathers has been significantly increased in the apparatus, and all have their name written in full at each mention. Thirteen early texts or fathers are listed separately as yielding no citations significant for this edition. These include Papias, Ignatius and Aristides, all of whom figured in the earlier UBS editions.

Despite the splendid efforts that lie behind the patristic evidence in the apparatus I am unhappy with the use of the time-honoured practice of using fractions after a father's name to indicate the relative frequency with which he supports a particular variant. If we were confronted with a Gildas or an Optatus there is a chance one could track down the citations, but if it were an Origen or an Augustine one is at a loss. Origen^{vid} and the like is similarly unhelpful. The only solution to this, and a solution to the citing of all patristic evidence would be to do as is done in the IGNTP Luke, namely to give the source of the patristic citation together with a reference to a printed edition. Only then can one trace the alleged citation and see its validity within its own context. This would obviously increase the size of the apparatus. In the meantime we have to take the evidence on trust – it is reliable as far as it goes, and for that we must be truly grateful!

Ratings

The bizarre and often criticized system of allocating rating letters to each variation unit has been preserved. These letters (A, B, C, D) indicate the editors' judgement on the certainty of the text printed. ('A' indicates "certain" down to 'D' a "high degree of doubt").

The new editorial team voted on all the variation units and not merely on the ones new in this edition. As a result many of the rating letters in UBS^{3a} have changed, thereby confirming our already formed opinion about the arbitrariness of the whole procedure.

Many readings in the first two editions were downgraded in the 3rd. edition. In the 4th. edition there are fewer 'D' rated variants. This however must not be understood that the text as a whole is to read and accepted with a greater confidence in the editors' decisions. Some of the variation units rated D in the previous edition(s) have been deleted, for example at Mark 5:32. An uncertain reading is thus merged unidentified into the text, thereby increasing the overall unreliability of the text. Other D readings have survived (Matt 23:26; Mark 7:9; John 10:29; Acts 16:12; Rom 14:19; 1 Cor 7:34; 2 Pet 3:10; Jude 5; Rev 18:3). Some readings previously B are downgraded (e.g. Mark 4:20). An A reading at Mark 7:24 is now B. Generally though there have been more upgradings than downgradings. Taking Matthew's gospel as an example we have some B readings in UBS^{3a} transformed with a wave of the magician's wand into an A reading (1:11,16; 4:10,17; 7:14; 9:8; 14:3; 17:20 (*bis*); 18:26; 19:16,17; 21:39; 23:13; 27:4; 28:9,20); readings transmogrified from C to B are at 1:18; 2:18; 5:22,32; 7:13; 9:4,34; 11:9,15,17; 13:9,43; 15:4; 17:22,26; 19:9(*bis*); 20:26; 22:30; 23:19,38; 24:36; 25:1,15–16; 26:27; 27:2,10,40. Upgrading from D to C occurs at 5:11; 6:15; 11:23; 14:24; 15:6; 16:2–3,12; 20:30. At Mark 1:41 we can witness a spectacular leap from D to B without any real change in the attestation.

To be told that the ratings result from a simple majority vote among members of the committee does not satisfy the requirements of a critical edition which, in the words of A. E. Housman (Introduction to his edition of Manilius, *Astronomicon* p. xxxiii), is an inappropriate name if an editor is not "called to account and asked for his reasons". Until Metzger's revised *Commentary* is published to reveal the reasons for some of these changes in the voting for

the rating letters, we are left wondering what the new committee's motives were.

In the previous edition we read that Matt 21:44 was omitted with a C rating; now the verse is included with a C. The *Pericope de Adultera* seemed to be included with an A despite the double brackets; now the apparatus makes it clear the omission merits an A (cf. also Luke 23:34a omitted with A but previously included with A). Those were perhaps due to careless drafting. More pertinent here is the rethinking about the so-called Western non-interpolations that has caused the following big upgradings: Luke 24:12,36,40,51,52 all up from D to B.

We noted above that some D rated variants are no longer included in the revised apparatus. This disproves the mistaken assurance given readers in the introductions to the earlier editions (e.g. UBS[1] p. xi) that the bulk of the text for which no *v.l.* is printed may be presumed to be of an A degree of certainty. The bluff of this over-optimistic statement is called when we look at several of the newly added variants, many of which show that the text printed is revealed as uncertain.

Many are rated C (e.g. Matt 18:19; 20:10; 23:23 etc.). I have counted some 55 such additions, 46 of them deal with words bracketed in the text.

These rating letters are an unnecessary intrusion. It seems unlikely that a translator (or student), able to read the critical apparatus would base his judgement on the arbitrary and fluctuating rating letters.

Let us suppose that he is not sure what to do about νῦν at Rom 11:31. In UBS[1,2] he could accept it as a B rated variant; if he bought UBS[3,3a] where the same variant is D he might be more hesitant; the new edition has a C rating. What is the poor man to deduce from all this?

Other fluctuating rating letters set to confuse the reader who purchases each edition of the UBS testament as it appears are at Matt 11:9 (B-C-B); 11:23(*sec*) (C-D-C); 16:2–3 (C-D-C); 19:9 *bis* (B-C-B); 23:38 (B-C-B) etc.

Apparatus

To sample the drafting of the apparatus I took 6 variation units in 1 Peter 3:15–4:1 and 9 from Luke 8:37–9:3. Spot checks revealed accuracy of presentation and documentation.

All the MSS. extant and eligible for citation were included as constant witnesses. A comparison with the equivalent apparatus in UBS[3A] shows just how precise and controlled the new edition is.

In UBS[4] I think it is relatively safe to assume that if one of the apparently constant witnesses is absent from a given variation unit it is either not extant or legible, or that at this point its reading is a nonsense unworthy of being recorded.

Conclusions

This edition is to be welcomed as a worthy replacement for the earlier editions. The sheer amount of work behind the revised edition is self evident. The text itself is of course still open to earlier criticisms, but even here the editors acknowledge (vi) that this *quondam* "standard text" is in flux and may be changed when the time is right (but not before NA[27] appears!). We may therefore still query the inclusion in the text of certain readings, we may still doubt the wisdom of incorporating double-bracketed passages within the text proper, and we still dislike the rating letters, but as far as this edition's apparatus is concerned we have nothing but praise. The main problems outlined in this brief review result from an imperfect Introduction. With these qualifications we commend the revision and congratulate all those concerned with the enterprise, particularly the editorial committee and their co-workers, the printers and proofreaders. UBS[4] is likely to maintain the preeminence of the Bible Societies' editions in the world market.

The Twentyseventh Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece[1]

von J. Keith Elliott

1993 saw the publication of the 4th edition of the United Bible Societies' *Greek New Testament* (= UBS[4]) and this 27th edition of the Nestle-Aland text (= NA[27]). The Greek text remains unaltered in these new editions, so, once again, the two are virtually identical in this respect. There are a few minor differences between NA[27] and UBS[4] involving punctuation, paragraphing and capitalization (e.g. at Mark 3:17; 10:51; John 20:16). Two orthographical differences at Acts 7:16; 1 Cor. 9:1 survive. It is surprising that the opportunity was not taken to make the Greek text in these two influential editions completely identical.

The *major differences* in both basically concern their respective *apparatus*. As is well known, the purpose of the UBS texts is to serve translators; NA has a wider readership in mind. These aims are preserved in the latest editions (see my review above). My purpose here is to examine the main changes to be seen in NA[27].

The immediate and obvious physical difference is that NA[27] is some 4 cm (1″) wider and 3 cm (1″) longer. This change in format is welcome. The page numbers for the text remain the same. The number of textual variants (given by Kurt Aland in the Black Festschrift as c. 15,000) remains the same; the quantity of textual witnesses cited is about the same. What we have therefore is a rather more spacious layout, and with it increased legibility. This has been a wise move; the text is still a hand edition.

There has been a slight rearrangement in the way some variation units are set out (e.g. Mark 7:30; Rom. 15:18; Jude 5) and occasionally some old variants have been jettisoned and some new ones introduced, but overall the selection of variants remains as before. We are told (46*) that with rare exceptions "paragraphing and punctuation remains (*sic*) the same" (as NA[26]).

What is it therefore that qualifies this as the *27th.* edition and not merely a modified reprint like the 4th and 7th printings of NA[26]?

First, it is clear that there has been a major overhaul of much of the *material in the apparatus*, especially the Greek, Latin, Coptic and Syriac evidence, as well as the Patristic citations. This results in many small but important changes.

For instance for the *papyri* some evidence now disappears (e.g. Matt. 19:17; 23:37; 26:38; Mark 2:4 or a [vid] appears e.g. Matt. 26:43; 26:44); at other times the evidence of a papyrus (with or without [vid]) is added to the *apparatus* (e.g. P^{86} now appears in the *apparatus* at Matt. 5:13; P^{87} now appears in the *apparatus* at Phm 25. Likewise P^{83} now appears at Matt. 24:1. P^{84} is added at Mark 2:3. P^{45} at Mark 6:16 now supports the text; in the previous edition this witness appeared against *txt.*)

The *patristic* evidence is more closely controlled. There are significant changes in the evidence of the oldest, Greek-based, versions (e.g. Latin, Coptic, Syriac).

All such changes, however modest many may seem to be in isolation, add up to a significant number of alterations, all of which makes the citation of witnesses that much more relevant and accurate. In so verifiable and scientific an instrument as a critical *apparatus* we always need to consult the most reliable information. For this reason alone readers of *Novum Testamentum Graece* will require this latest edition. The bulk of the work of assembling, verifying and organising this work fell on the capable staff at the Institute for New Testament Textual Research at the University of Münster in Germany.

The *Introductory chapter* (in German and in English) has been completely rewritten. Gone are the penny lectures, the bombast and the self congratulation. Instead we have a splendidly lucid and objective explanation of and reference manual for the text, *apparatus* and other marginalia, and the appendixes. The Introduction reads well and is a model of clarity. There is no further talk of the text being "standard"; instead there is a more honourable and realistic expectation that the text will be seen as a useful base which together with the *apparatus* will serve readers well even where they disagree with the editors' chosen text. We read on p. 45*: "(The edition) is not to be considered as definitive, but as a stimulus to further efforts toward defining and verifying the text of the New Testament", and on p. 46* that this is to be a working text which provides through the *apparatus* the means whereby a reader can verify the editorial decision or alternatively correct it. This in practice is of course how many users treated the text anyway but it is now to be applauded that the Introduction recognises the reality. This honesty will be rewarded: readers who would have preferred other editions, such as the Majority Text lobby as well as more open-minded scholars, should now feel comfortable using the NA text in the way that its editors now commend.

[1] Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece. 27. Aufl. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993. 89* + 810 S., geb. DM 32,00

The Introduction spells out very clearly the *categories* into which many MSS. cited are classified.

The classification is based on the level of their difference from the Byzantine, majority (= *M*), text-type. As before, we have the *"constant witnesses"*, which are at furthest remove from *M*. These are always included in all variation units, even though the warning is sensibly given (50*) that one must not try to reconstruct the text of an individual MS. on the evidence of the text and *apparatus* in this edition: the evidence here is not exhaustive – this is a select *apparatus*. The first order witnesses appear in the Appendix with an asterisk next to their number and they are listed on pp. 58*–63*. MSS. with an asterisk enclosed in round brackets are cited only when their reading differs from *M*: these are constants "of the second order" and are also listed on pp. 58*–63*. MSS. with an asterisk enclosed in square brackets in Appendix I are cited as "constant witnesses of the first order" in only part of their contents, or as "constant witnesses of the second order" in only part of their contents, the relevant parts being identified with * or (*). These too appear on pp. 58*–63*.

In addition there are some MSS. which are cited frequently because of their importance for the history of the text or because they have readings of significance: those falling into this category are given on p.59* for Acts, on p. 61* for Paul and on p. 62* for the Catholics. This category does not occur in the Gospels and Revelation. (Erroll Rhodes' otherwise impeccable English translation of the Introduction lets him down here when he renders the unambiguous German "No *witnesses are cited only frequently* for Revelation" (63* italics his).) Other MSS. found in the *apparatus* are listed only in the Appendix. There is also a list of *M* MSS. in the Appendix (see further on this below).

It is inevitable that a select *apparatus* must function in this way, although the selection differs somewhat from that used in the UBS editions. The categorization outlined in the Introduction, and summarized here, seems to be consistently applied: spot checks throughout the *apparatus* reveal no inexplicable deviations, and we must congratulate those who assembled the *apparatus* on their organizational abilities.

All the *papyri fragments* regardless of age (!) are now given the status of constant witnesses, and many of their singular readings are recorded. This reflects the importance the Alands attach to this category of witnesses, although (48*) they recognise one must not be mesmerized by the writing material alone. As yet the uncials have not been treated in quite so thoroughgoing a manner. P^{7} P^{73} P^{83} P^{84} are upgraded to Class 1 since NA^{26}.

There are one hundred and seventy two *uncials of the first order*, including 025 for the Catholic letters and 075 for 1 Cor., Phil., Col. (newly promoted), and eleven of the second order, including 025pr.[2] All the uncials newly added in this edition i.e. those numbered between 0277–0301 are of the first order[3] except 0292 which is of the second. 0244, 0269 and 0270 have been upgraded to first order in this edition. Correctors of ℵ A B C 05 06 are shown in a simplified manner.

The reshaped *apparatus* takes into account the different classifications and the addition or subtraction of MSS. All these changes reflect the Institute's concern to display all the relevant evidence not only as economically as possibly but in order to show the major differences from the Majority text-type.

For the Gospels there are nine extra constant papyri (all Class 1): 7, 73, 83, 84, 90, 93, 95, 96, 97 in Matthew; four additional uncials of Class 1 (0277, 0281, 0293, 0298) and five deletions (064, 0104, 0135, 0136, 0197). 0292 is added as a second order uncial in Mark (but is not cited in the *apparatus* – despite its special mention on p. 47*!) Minuscule 33 is upgraded to Class 1 throughout the Gospels. 1010 is now no longer cited as a second category MS.; 579 now appears as a second order witness throughout. 2542 is added as a second order witness in Mark and Luke. Lectionaries 844 and 2211 become second order witnesses throughout the Gospels. For Mark we lose 064 0103 0104 0134 0135 0255 0263. 28 appears as a second class MS. in only Mark. In Luke we gain first order MSS. 0279 0291 and lose 027 053 063 0253 0265 0267 0272. In John we gain class 1 MSS. 0299 0301 and lose 054 063 065 0264 0268 0273. In Acts we gain P^{91}, 0294 as a Class 1 MS.; 0120 disappears; 33 and 1739 become first order, 1505 becomes Class 2; 2495 is demoted. In Paul we gain first order MSS. P^{94} 075 (for 1 Cor., Phil., Col.) 0278 0282 0285 0289 0296 33 1739 1881 and lose 061 0174 0230; in the second order we gain 1505 *l*249 *l*846 and demote 2495. In the Catholics we gain Class 1 MSS. 0296 33 1739 and lose 093; 2495 is demoted. In Revelation we gain Class 1 MS. P^{98} and lose 052 as Class 1. 025 and 046 are cited now only when they differ from M^{A} and M^{K} respectively.

The *appendixes* (written in Latin) cover 1) Greek and (Old) Latin codexes; 2) the differences between the Nestle text and other major printed editions (repeated from NA^{26}); 3) OT citations and allusions found in the NT (repeated from NA^{26}); 4) sigla and abbreviations. There is a *new* appendix of twenty eight closely printed pages: *Variae Lectiones Minores*. This is a welcome addition because it gives the reading of those MSS. printed within parentheses in the *apparatus* proper. One is often curious about the nature of a minor difference read by a bracketed MS.: now we can find out. This appendix explains only Greek readings. We remain in the dark about other bracketed material in the *apparatus*. Thus we are not shown what Clement of Alexandria actually reads when his qualified support is printed as (Cl) at Matt. 5.36. Nor is it obvious why Baldensperger's name is bracketed at John 3:25.

In the appendix of abbreviations the explanation of vg^{st} (808) is still out of step with the Introduction (65*) which is literally more up to date.

The *appendix of Greek and Old Latin MSS.* (Appendix I) is still somewhat of a register of MSS. Date, library and contents are all up to date. Thus we see that 0220 has changed location, now being split between Oslo and London (cf. UBS^{4}).

The MSS. listed are:

Papyri: There are ninety six papyri with P^{98} being the highest numbered (two MSS. given a number in earlier listings, P^{58} and P^{67}, have now been subsumed under other numbers, but P^{11} and P^{14} are treated as two, despite ANTF 12, xxxiv). NA^{26} listed eighty eight separate papyri with P^{92} being the highest numbered. The newly added papyri are $P^{90, 91, 93–98}$. P^{7}, newly upgraded as a constant witness, is dated as 3rd–4th century on the enclosed card, although the age is queried in the list in Appendix I and given as 4th.–6th century in UBS^{4}. There are new fragments of P^{41} (including Luke 1:54–5; 2: 29–32; Acts 20: 28–35; 21: 26–7) and P^{75} (including John 13:2–7; 14:31–15:6,9–10) and the Cologne fragments of P^{66} although it is not clear from the contents column of Appendix I where the additions in P^{66} occur.

Although all papyri appear in the list in Appendix I the following seem not to be in the critical apparatus: P^{14} (identified here as a MS. in its own right) P^{29} P^{42} P^{43} P^{73} (upgraded to Class 1 in NA^{27}!) P^{80} P^{82} P^{93}. Most are very small fragments but presumably they were examined as constant witnesses even if their evidence was not usable in the variation units printed or (as seems to be the case with P^{42} at Luke 1:55) the papyrus supports *txt* (= the reading printed as the text) in places where the edition prints a negative *apparatus* i.e. only the evidence against the reading of the printed text.

Uncials: There are two hundred and thirty nine separate MSS. listed (twenty nine others are now subsumed under different, usually lower numbered, uncials) and there are MSS. that were previously numbered as uncials but which are now identified as lectionaries (0100 = 0195; 0114, 0129, 0276); these numbers and their new lectionary numbers are printed in this Appendix[4]. The highest numbered uncial is now 0301, sixteen MSS. (0150, 0277ff.) having been added since the last edition. NA^{26} listed two hundred and fifty six uncials (including six added after the 1st printing), twenty seven of the MSS. there are subsumed under other numbers. Among the uncials omitted from the list in NA^{27} are of course those originally wrongly assigned a number among the uncials (055, 0152, 0153), and those which are inaccessible (0144, 0154, 0157, 0158, 0258). The absence of 0205 is less explicable.[5] The Sinai MSS. 0280 0283 0284 0286 0287 0288 0290 0295 are absent although eleven others from the same (decreasingly) recent find are included. I am not sure why we lack 056 0142 0149[6] 0211 0248 0257 0297 0300 (in UBS^{4}). Some seem to be absent because they are representatives of the Byzantine, majority, text but surely they should have been added to the list of *M* text MSS. on p. 713 (about which see below). Also there are other Byzantine type uncials in the list which are absent from the *apparatus* (see below). These too could have appeared under *M* on p. 713: this siglum need not be reserved exclusively for minuscules, especially as p. 51* tells us that *M* in an *apparatus* subsumes all Koine witnesses. Aland, *Synopsis*[1–12] and the old Nestle *apparatus* included uncials and minuscules under the siglum *K* (= Koine). 0194 is part of 0124 (= 070) so its absence from the list, even under 070, is explained.

MSS. which are in Appendix I but which do not occur in the apparatus are the following: 027* *031 045* 052* 053* 054* *057* (Class 1) 061* 063* 064* 065* *077* (Class 1) *080* 093* 0103* 0104* *0118* (Class 1) 0120* 0133* 0134* 0135* 0136* *0155 0164* (Class 1) *0166* (Class 1) 0174* 0197* *0200* (Class 1) 0230* 0253* 0255* *0256* (Class 1) *0259* (Class 1) 0263* 0264* 0265* 0267* 0268* 0272* 0273* 0292 (Class 2). We are warned on pp. 46*–47* that twenty eight of these uncials, asterisked above, are "no longer cited" (i.e. since NA^{26}), but we may well ask why they are still in the main list in the appendix. Many of the

[2] It is not obvious from p. 692 that 026 is a constant of the second order only in Luke, although p. 59* is clear about this.

[3] We are told (47*) that these MSS. claim our attention because of the text, age or (!) the circumstances of their discovery.

[4] That is because NA^{26} included these in its list of uncials. Thus 0192 = *l*1604; 0195 = *l*983 or 0203 = *l*1515 are not given because those uncials were not included in the earlier edition. 0129 *vide l*1575 is once again given, presumably because this lectionary is included in this appendix among the lectionaries used for the edition. On p. 712 *l*1575 should carry a reference to 0129 as is the case with other "*vide*" references. The bi-lingual 0276 is now to be known as *l*962; there has been hesitation about this MS. for some time- *ANTF* 3 pp. 7 fn. 2, 17 seemed to be suggesting it was to be identified as another Paris lectionary *l*963 (+ *l*1353). UBS^{4} was happy to maintain 0276 as a Gospel uncial!

[5] This is added in *UBS*[4] (cf. 3rd ed.). The MS. is published by J. K Elliott in *NT* 36, 1994, under the title „A Greek-Coptic (Sahidic) Fragment of Titus-Philemon (0205)". The Introduction (46*) advises us to consult Aland, *Liste*[2] to check on uncial numbers missing from the current list.

[6] = 0187, a rare example of the lower number being identified now by the higher: this MS. is added in the list in UBS^{4}.

twenty eight are *M* MSS. in Aland, *Synopsis*[13]. We may be perplexed that 0133 is included on p. 46* because that MS. was not previously Class 1! Some are indeed small fragments and it is right that we know, as with the papyri, that their readings were considered by the editors. But not all these twenty eight are tiny fragments (*pace* 46*). Most have been demoted from having previously been constant witnesses because they are now seen as being predominantly related to *M*. It is interesting to note that 0155, a lost MS., is not in the *apparatus*, but that 0156 and 0159, which are also lost, are in. The uncial numbers italicized in my list above were absent from the *apparatus* in NA[26] so their continuing absence is no surprise.

Some uncials have been upgraded to class 1 since the previous edition: 0244 0269 (absent from the *apparatus* in NA[26]) 0270.

Some of the uncials that are not identified as first or second class constants are to be found in passages of special textual importance such as the pericope of the adulteress or Matt. 16:2–3 for example.

Minuscules: Two hundred and nineteen separate minuscules are listed (plus five subsumed under other numbers), the highest number now being 2818, but, as 2814ff. are used for renumberings of MSS. previously allocated to other numbers, the highest "new" number is 2805. Four separate MSS. are of the first order (33 1739 1881p 2427 [Mark]) as well as fam. 1 and fam. 13. Thirty two are of the second order including nineteen which are second order constants in only part of their contents. There were two hundred and three minuscules in the previous edition. 1r 2ap 4ap 7p 36a are given their new numbers in the Appendix but the old numbers are retained in the *apparatus* (e.g. Rev. 15:3; Acts 17:18; 1 Tim 2:8). In the future we would expect these numbers to change. Old 0121b is now part of 0243 by which number the MS. is to be known and it is cited as such at Heb. 2:7; this leaves 0121a to be known as 0121 (see for instance at 1 Cor 15:54).

Newly added MSS. are 71 72 137 (also in *M*) 185 (also in *M*) 206 242 485 547 (in *M*) 1555 1574 1689 1709 2412 2427 (as Class 1) 2542 (as Class 2 in Mark and Luke) 2805. Most of them are in UBS. I am not sure why some MSS. are listed twice, once in the main list and once under *M*.

As noted above 33 1739 1881 are raised to be constant witnesses. 2344 and 2377 are constants in Revelation. 579 is upgraded to a second order witness. 1505 becomes second order in apc and 2495 is demoted. (These changes result from work explained in B. Aland, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung* I, 41–90).

All asterisked minuscules and fam. 1 and fam. 13 are to be found in the apparatus as specified. Of course MSS. may also occur in parts of the NT not singled out for special attention, e.g. 2464 is a second order witness in Paul but as an "ordinary" minuscule it is also to be seen in the *apparatus* of 1 John. The bulk of the remaining minuscules appear only intermittently in the *apparatus*, many are to found only in variations units of special significance such as the endings of Mark, the pericope of the adulteress, or the Comma Johanneum. The constituent members of fam. 1 and fam. 13 are listed but are generally not cited in their own right in the *apparatus*.

Lectionaries: Nine lectionaries are listed compared with five in NA[26]. The four newcomers, all second order, are *l*249 *l*844 *l*846 *l*2211 and are all found as specified in the *apparatus*. The number of lectionaries used in the NA edition remains remarkably low, especially when one observes the great progress that work in this area has achieved in the latest UBS edition.

M. Page 713 displays all the minuscules that are subsumed under the siglum *M*, meaning the majority text-type. This list has not grown as quickly as in the past despite the work of the Institute in its work for the Münster series *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* which has as one of its benefits the demonstration of MSS. that conform to the majority text, but according to p. 81* the lack of expansion in this list is deliberate. There are now eight hundred and ninety five minuscules listed here (eight hundred and ninety eight in NA[26] 7th printing, compared with six hundred and twenty two in the original printing), including newcomers 1170 (replacing 1177, which was perhaps a misprint in NA[26]) and 1515. Absences in NA[27] compared with the list given in the 7th printing of NA[26] are 1876 2090 (which certainly should be deleted according to K. Aland, *Liste*) 2378 2568 in addition to 1177. One wonders why they were included in the earlier edition. *M* has the status of a constant witness of the first order. When divided within itself *pm* and other less precise abbreviations *pc al rell* are used as explained in the Introduction.

Old Latin: Twenty one e, eleven a, fourteen p, nine c and 5 r MSS. are listed (as in NA [26]). Two MSS. appear in the list in Appendix I under new sigla: a (Paul) is now ar although in the *apparatus* a is still used, as at 1 Cor. 14:10; m (Paul) is mon in the list but m at Rom. 7:3, as before.

Fathers. The number of patristic references to be found in a Nestle edition has never been great. In NA[27] the total number listed is slightly lower (c. 70), but all "critically significant" evidence is presented. Only Greek and Latin patristic evidence is used, and those only sparingly. The Introduction admirably sets out the limitations and the principles behind this selection. This narrower focusing is cautious but wise: patristic evidence is notoriously difficult to interpret. Fuller patristic evidence may be seen in the variation units in the UBS text. In both editions we may take the evidence with a high degree of confidence.

Other Evidence: The apocryphal text known as the Fayyum fragment is no longer cited, but another NT apocryphal text, P. Egerton 2 appears at John 5:39. Some warning about this appearance could have been given in the Introduction or in the Appendix of abbreviations.

Apparatus: The overall construction of the *apparatus* is basically as before. Some punctuation *v. ll.* survive (e.g. at John 1:3). Generally the clarity and precision of the variants and readings are even better, although some ambiguities occur (e.g. it is difficult to determine which MSS. support *txt* at Rev. 18:3; it is not obvious what we should deduce from Ψ h.t. at Philm. 11 or 630 h.t. at Rom. 7:17). I still have doubts about the need to include in a critical edition a number of conjectures. Such speculations by past scholars may have their place but only in an historical commentary. Nestle[25] contained nearly 250 conjectures from over 90 authors. Despite his general misgivings over the matter of conjectural emendation, Kurt Aland maintained this bizarre tradition although he reduced the number of conjectures in the *apparatus* of NA[26] to *c.* 130 but even he added some new ones (e.g. at Matt. 5:6). The latest edition has maintained most of the conjectures found in the 26th edition although that at Luke 19:41 has been removed.

Card Insert: As usual a selection of MSS. and other sigla is reproduced on a loose card inserted into the volume. Unlike the appendixes from which the selection is abstracted the card is in German.

Errata: 2 Pet. 3:10 read Bradshaw. At Rev. 19:2 015 ought to be 051.

Conclusions: Obviously the changed printed text made the differences from NA[25] to NA[26] greater than the more technical changes made for the 27th edition, but we applaud the new edition for the clarity of its Introduction, for the refinements to the *apparatus*, the greater precision in its use of Greek MSS. and its rechecking and reviewing the versional and patristic citations. That the text remains the same may be a case for regret in some quarters although to leave it as it is means that the companion concordance, lexicon and synopsis text remain in tandem. Aland and Aland, *The Text of the New Testament* which in many ways is an introduction to NA[26] is, however, now out of step insofar as copious examples there are drawn from the Introduction and *apparatus* to the old edition: that textbook will need updating to take account of the changes. In time we await a new text but "for a variety of reasons" (43*) – none given! – no textual changes are introduced. One possible explanation may be found on p. 49* namely that the time has not arrived for a comprehensive theory of the textual tradition to be formulated that accommodates the results of recent textual research. Perhaps Eldon J. Epp was not wrong to speak of the twentieth century interlude in textual criticism after all! Meanwhile the Foreword encourages readers to communicate suggested further improvements to the editors.

The Foreword also gives generous and appropriate praise to various named individuals and bodies who have worked on or supported the edition. In turn we congratulate and thank Barbara Aland and her predecessor Kurt Aland. Without their guidance, expertise and sheer enthusiasm this edition would never have seen the light of day.

Leeds J. Keith Elliott

Zuurmond, Rochus: **Novum Testamentum Aethiopice.** The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark. – Stuttgart: F. Steiner Wiesbaden 1989. XV, 740 S. (Äthiopistische Forschungen, Bd 27), Ln DM 148,00

Die Ausgabe des äthiopischen Markusevangeliums, die im Rahmen einer Edition der synoptischen Evangelien von R. Zuurmond als deren erster Bd erschienen ist, erfüllt ein wesentliches Desiderat der Erforschung des äthiopischen NT-Textes: Außer der Edition der Apokalypse (J. Hofmann, Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse, CSCO 281, 55, Louvain 1967) existierte vor ihrem Erscheinen keine kritische Edition von ntl. Schriften in Ge'ez. Dieser Mangel berührt die ntl. Textforschung besonders schmerzlich, denn die gedruckten unkritischen Ausgaben des äthiopischen NT sind für die Erhellung der Textgeschichte des griechischen NT im wesentlichen unbrauchbar, da sie nicht als vertrauenswerte Zeugen der ältesten Textstufe, nach Z. die direkt aus-

dem Griechischen übersetzte *Versio Antiqua*, gelten können, sondern spätere Überlieferungsstufen des äthiopischen Textes repräsentieren. Daher ist es zu begrüßen, daß mit dieser Edition der Versuch unternommen wurde, den ältesten uns erreichbaren Text der äthiopischen Evangelienübersetzung kritisch zu edieren.

Die Edition enthält nun in Teil I dankenswerterweise eine ausführliche „allgemeine Einleitung, in der das zur Verfügung stehende Material im Blick auf eine kritische Ausgabe zusammengestellt, geordnet und beschrieben wird" (279).

Diese informiert in einer kritischen Übersicht über die gedruckten Ausgaben (§ 1) und die handschriftliche Überlieferung (§ 2) des äthiopischen NT, die Beigaben einer Evangelienhandschrift wie Argumenta, den Brief des Euseb an Carpian, die eusebianischen Canones, die Tituli, die Überschrift des jeweiligen Evangeliums und nach dem eigentlichen Text stichometrische Angaben. In der Mehrheit der späteren Handschriften finden sich darüber hinaus Kurzbiographien der Evangelisten und Postscripte mit Datierungen der einzelnen Evangelien (§ 3). Zum anderen wird beschrieben, wie die Interpunktion und Textunterteilung in den Handschriften üblicherweise vorgenommen wurde (§ 4).

Die Forschungsgeschichte kann in der Einleitung relativ kurz abgehandelt werden, da die meisten und gerade die besten der für die neue Ausgabe benutzten Handschriften den früheren Forschern nicht bekannt waren (vgl. S. 90 Anm. 1 und S. 282). Das Hauptgewicht dieser Einleitung liegt daher auf der Gewinnung einer Grundtheorie der Textentwicklung, von welcher her es möglich sein soll, das Chaos der äthiopischen Texttradition in eine überschaubare Ordnung zu bringen. Z. unterscheidet fünf (im Mt.-Ev sechs) verschiedene Texttypen, die er mit den Sigla A bis E und M bezeichnet (§ 5). Z. geht mit den meisten Forschern davon aus, daß der ursprüngliche äthiopische Text eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt, die zwischen dem 4. und 6. Jh. entstanden ist. Diese älteste Textform (von Z. Aa-Text genannt) wird besonders rein von den Handschriften Abbā Garimā I und III (Nr. 1 und 2 nach der Numerierung von Z.) vertreten. In den §§ 6–11 werden dann die verschiedenen Textgruppen in weitere Untergruppen eingeteilt und näher charakterisiert.

Nach dieser eher thetischen Darlegung des der Ausgabe zugrundeliegenden Bildes der Textgeschichte werden die Argumente für diese Texttheorie und das sie stützende Material in den folgenden Paragraphen ausgebreitet:

§ 12 legt die Argumente für den griechischen Ursprung der äthiopischen Evangelienübersetzung vor: Zunächst bietet er eine Liste von Transkriptionen von Namen und Lehnwörtern (95–99), die zeigt, daß in vielen Fällen einfach die griechische Form, manchmal sogar mit der griechischen Kasusendung kopiert wurde. Z. räumt aber auch ein, daß es daneben Fälle gibt, in denen die hebräischen Laryngale, die im griechischen NT nicht wiedergegeben werden, in einigen Namenstranskriptionen der äthiopischen Version zu finden sind, daß also das Ergebnis der Analyse der Transkriptionsmethode der äthiopischen Übersetzer ambivalent bleibt (104–106). Daher argumentiert Z. darüber hinaus einmal mit der historischen Wahrscheinlichkeit – Griechisch war eine offizielle Sprache des aksumitischen Reiches (124) – zum anderen mit textkritischen Belegen, welche seiner Meinung nach die historische Wahrscheinlichkeit einer griechischen Vorlage zur sicheren Erkenntnis erheben.

Besonders im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der These von Vööbus über den syrischen Ursprung der Übersetzung (119–122) macht sich der durch die Benutzung älterer Handschriften erreichte Fortschritt in der Quellenlage bemerkbar: Z. kann öfters darauf verweisen, daß Belege, die Vööbus als Hinweise auf den syrischen Ursprung der Übersetzung angeführt hat, sich nicht in den ältesten, sondern erst in späteren Textformen finden. Insgesamt scheint mir die These von einer griechischen Vorlage, deren „Semitismen" durch einen „Übersetzer/Bearbeiter" eingebracht wurden, der „mit der jüdischen Tradition einigermaßen vertraut war" (284), dem Materialbefund eher zu entsprechen als die umgekehrte Theorie einer syrischen Vorlage, die sekundär gräzisiert wurde.

Die Bestimmung der verschiedenen Textformen und die Zuordnung der einzelnen Handschriften zu ihnen wird anhand von Probekollationen, die im wesentlichen den Anfang und das Ende des Matthäus- und Markusevangeliums betreffen, geleistet, von denen 60 besonders signifikante Stellen, an denen sich die Textüberlieferung charakteristisch teilt, aufgelistet werden (§ 16). – Vielleicht hätte man die Probekollation der Handschriften auch auf ein Stück aus der Mitte beider Evangelien ausweiten sollen, um die Materialbasis zu sichern. Der Anfang einer Schrift weist ja erfahrungsgemäß weit weniger Varianten auf als der folgende Text, ist also für die Textform der gesamten Handschrift nicht unbedingt repräsentativ.

Die angenommenen Textformen werden dann in einer synoptischen Zusammenstellung von Mt 1,18–20; 5,17–24; 27,55–58; Mk 15,40–43 und Lk 1,1–4 in fünf Spalten eindrücklich vor Augen geführt (§ 17). Hier kann der Benutzer die von Z. beschriebenen Eigenarten der verschiedenen Textformen (besonders im Mt.-Ev) deutlich beobachten: die unterschiedliche Nähe der verschiedenen Texttypen zur Wortstellung des griechischen Textes, die Tendenz zur Konflation bei den früheren, bzw. zur Dekonflation bei den späteren Texten. Der § 18 schließlich bietet Listen von Katalogen, äthiopischen Evangeliendrucken und Evangelienhandschriften.

Die eigentliche Textedition basiert auf 25 ausgewählten Handschriften, deren Auswahl in § 14 begründet wird: Das gesamte Variantenmaterial aller Handschriften bis zum frühen 15. Jh. soll geboten werden. Dies ist möglich, weil die Masse der Handschriften späteren Datums ist. Daneben sollen Varianten aus einer Auswahl von Handschriften, die eine Schlüsselstellung in der Textüberlieferung einnehmen, dokumentiert werden. Den beiden Aufgaben, die sich diese Edition gestellt hat, zum einen den ältesten Text, d. h. den Text der Versio antiqua, kritisch zu edieren, zum anderen, den Forschern, die sich mit dem Text der äthiopischen Evangelien beschäftigen, ein Hilfsmittel an die Hand zu geben, mit dem sie feststellen können, welche Textformen sie in den verschiedenen Handschriften vorfinden mögen, wird bei dieser Auswahl vorbildlich entsprochen.

Der zweite Teil des Bandes bietet nach einer speziellen Einleitung in die Edition des Markusevangeliums, die u. a. die Methode der Textkonstitution, den Aufbau des Apparates erläutert und eine Beschreibung der benutzten Handschriften enthält, den Text mit kritischem Apparat und textkritischem Anhang. Hierbei ist darauf hinzuweisen, daß der Text der Edition im Normalfall, d. h. außer wenn die Handschrift 1 lückenhaft ist oder offensichtlich einen korrupten Text bietet, dem Text der Handschrift 1 folgt. Man muß also, wenn man etwa die mögliche Vorlage der Ge'ez-Version untersuchen will, immer den Apparat mit heranziehen (§ 22).

Als „Epilog" ist der Edition eine Kollation der äthiopischen Version gegen den griechischen NT-Text des Greek New Testament (3rd. ed. 1975) beigegeben. Hier offenbart sich, daß – auch was das Verhältnis des äthiopischen zum griechischen Evangelientext angeht – ein sehr problembewußter Editor am Werk ist. Z. macht den Benutzer ausdrücklich und gründlich mit den Problemen und Grenzen eines Rückschlusses auf den Text der griechischen Vorlage vertraut. Allerdings stellen diese Kollationen – auch nach Ansicht des Editors – nur eine erste und vorläufige Vorarbeit dar, die eigentliche Arbeit der textkritischen Auswertung des äthiopischen Markusevangeliums für die ntl. Textkritik bleibt noch zu leisten.

Bei einer so großen Arbeit können kleinere Versehen nicht ausbleiben. So ist z. B. in Mk 4,8 der Bezug zum Griechischen wohl anders zu sehen, als Z. meint (283). Seine Analyse, der alte äthiopische Text habe hier jeweils vor ἔν[2] und ἔν[3] „et quod est" und dann statt der Zahl die Präposition gelesen (353), beruht m. E. darauf, daß er an dieser Stelle zu sehr Wort-für-Wort-Entsprechungen zwischen griechischer Vorlage und äthiopischem Text sucht, während m. E. einfach idiomatische äthiopische Ausdrucksweise vorliegt. In Mk 1,2 wird die Lesart des A-Textes (westa nabiyāt) nicht allein von den griechischen Zeugen A W etc. geboten, während die Lesart Cd mit der Mehrheit der griechischen Handschriften geht (165), sondern die A-Lesart ist die Mehrheitstextlesart.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Edition des Markusevangeliums durch Z. einen Durchbruch in der Erforschung des äthiopischen Evangelientextes darstellt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die Einleitung, die allerdings in ihrer Gliederung nicht immer ganz durchsichtig ist, informiert gründlich über die Probleme der äthiopischen Textüberlieferung und gibt dem Benutzer Material an die Hand, das er so sonst nirgends findet. Die Kriterien der Handschriftenauswahl sind einsichtig und nachvollziehbar, die Edition in ihrer Vorgehensweise klar und gründlich. Man spürt ihr auf jeder Seite die jahrzehntelange Beschäftigung des Editors mit dem äthiopischen Evangelientext ab.

Leider wurden beim Druck nicht die Möglichkeiten des Computersatzes genutzt. Die äthiopischen Texte in der Einleitung und leider auch im Text und im Apparat der Edition sind handgeschrieben, so daß das Lesen des Äthiopischen oft mühsam ist. Zumal für den ntl. Textkritiker, der sich nicht ständig und primär mit der äthiopischen Sprache beschäftigt, wird dadurch die Benutzung dieser ansonsten vorbildlichen Edition unnötig erschwert. Um der dieser Arbeit gebührenden weiteren Verbreitung willen wäre es wünschenswert, diesen Mangel bei einer eventuellen zweiten Auflage dieses Werkes zu beseitigen.

Münster Holger Strutwolf

Hentschel, Georg: **Gott, König und Tempel.** Beobachtungen zu 2 Sam 7,1–17. – Leipzig: St. Benno 1992. XIII, 99 S. (Erfurter Theologische Schriften 22), kart. DM 32,00

Die von dem Erfurter katholischen Alttestamentler vorgelegte Studie behandelt einen Text, der, obgleich häufig genug Gegenstand der Forschung, noch immer zu den in der atl. Wissenschaft umstrittenen Texten gerechnet werden muß. So betrachtet ist es sicher sinnvoll, daß H. bei seiner Untersuchung nicht mit den historisch-

kritischen Analysen einsetzt, sondern für eine erste Verständigung Anleihen bei modernen Erzähltheorien aufnimmt (4ff).

Nach Übersetzung und Gliederung wird der Text zunächst kritisch gesichert (12ff), wobei in der Regel dem masoretischen Text der Vorzug gegeben wird. Ausnahmen bilden die Änderung von לשמי in לי (V 13) mit 1 Chr 17,12, die Streichung von שאול (V 15) mit LXX und 1 Chr 17,13 sowie die Suffixänderung von לפניך in לפני mit LXX (V 16).

Die Erstellung einer Zeittafel und die Bestimmung des Erzählverlaufs dienen der synchronen Betrachtung des Textes (22ff). Dabei geht es zum einen um die Zeitbezüge innerhalb der Erzählung selbst, um Rückschau auf vorausgegangene geschichtliche Ereignisse (VV 6–11aα) und um Vorausschau auf die Zukunft der davidischen Dynastie (VV 11bβ.12–16). Zum anderen soll die narrative Analyse den inneren Aufbau der Erzählung im Blick auf Exposition, auf Höhepunkte und Abschweifungen vom Erzählverlauf erhellen.

Schon auf der synchronen Betrachtungsebene zeigen sich Unebenheiten, Spannungen und Differenzen, die H. mit den folgenden Fragen anzeigt: „Warum desavouiert der Herr seinen Propheten, nachdem dieser dem König bereits den Beistand des Herrn zugesagt hat (V 3)? Lehnt der Herr den Bau eines Tempels rundweg ab (V 6) oder hält er nur die Zeit für seine Errichtung noch nicht für gekommen (V 13a)? Warum wird das geschichtliche Summarium der Heilstaten zugunsten Davids (VV 8d–9) von Reflexionen über die Sicherheit des Volkes abgelöst, die weder etwas mit dem Tempelbau noch etwas mit den königlichen Verheißungen zu tun haben (VV 10–11b)? Warum wird die Rede des Herrn urplötzlich von Natans Worten unterbrochen (VV 11c.d)? Warum stehen die Zusagen für das Haus David und den Thron Salomos so unverbunden nebeneinander?“ (48).

Es ist hier nicht der Ort, die sehr diffizilen Analysen ausführlich zu referieren. Literarkritisch werden nicht weniger als 11 Einzelelemente sondiert, aus denen die Erzählung „im Laufe der Zeit zusammengefügt worden ist“ (56).

Am Beginn steht für H. als „eine alte, eigenständige Erzählung“ (58ff) das Gespräch zwischen König und Prophet (VV 1a.2.3). Diese Grunderzählung ist dann, so seine Hypothese, in zwei verschiedenen Kreisen des davidisch-salomonischen Hofes tradiert worden. Zum einen wurde sie von „konservativen Verehrern Davids“ mit der Dynastieverheißung (VV 11b.16) verbunden. Zum anderen wurde das Palastgespräch von „‚modernen‘ Anhängern Salomos“ um die „Rede des Herrn an Natan“ (VV 4.5.8aβ.b.9a.12–14a.15a) erweitert. Erst als der Konflikt zwischen den alten Hofparteien verblaßt war, konnten die beiden konkurrierenden Erzählungen miteinander verbunden werden.

Diese Erzählkomposition hat dann nur noch spärliche Bearbeitungen erfahren. H. rechnet (85ff) dazu: 1. den Vergleich mit Saul (V 15b), 2. die Möglichkeit der Bestrafung der Davididen (V 14b), 3. die sog. Ruheformel (VV 1b.11aβ) in spätdtr. Zeit, 4. die Zusage der Sicherheit für Israel (V 10.11a), 5. die Infragestellung des Tempelbaus (V 7aβ.b) als Reaktion auf 587 v. Chr. sowie 6. die gänzliche Ablehnung des Tempels (VV 6–7a) und 7. den Schlußvers (V 17).

Ausgehend von modernen Erzähltheorien unter Einschluß gattungsgeschichtlicher Überlegungen (41ff) und eigener literarkritischer Beobachtungen formuliert H. eine Hypothese, die er redaktionsgeschichtlich zu erhärten versucht. Dieser Versuch einer Problemlösung scheint zunächst legitim zu sein. Legitim sind sicher auch die kritischen Anfragen an jene Forscher, die 2 Sam 7 allzu schnell der dtr. Redaktion zuschreiben. Mutig ist ganz gewiß, daß H. nicht davor zurückschreckt, möglichst für die einzelnen Erzählelemente jeweils Zeit und Vf. zu benennen. Die Frage muß allerdings gestellt werden, ob diese Hypothese einen gewissen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Hierfür sehe ich in der Beweisführung H.s kaum hinreichende Anhaltspunkte.

Selbst wenn man der subtilen literarkritischen Analyse folgt, wäre es bei dem derzeitigen Stand unseres Wissens besser gewesen, sich in der Redaktionsgeschichte von der Endgestalt der Erzählung her nach ihren Vorstufen und ihrem Ursprung zu tasten als umgekehrt. So kommt z. B. das „Gebet Davids“ (2 Sam 7, 18ff), das für die Gesamtredaktion dieses Kap.s eine erhebliche Bedeutung besitzt, so gut wie nicht in den Blick. Dagegen werden zweieinhalb Verse (VV 1a2.3) als eigenständige Grunderzählung postuliert, die – abgesehen von dem formgeschichtlichen Problem einer solchen „Erzählung“ – m. E. keinen sicheren Anhaltspunkt für eine Datierung geben. Die literarkritisch oft diskutierte Spannung des doppelten ויהי in V 4 wird nicht notiert, obgleich sie ein Hinweis darauf sein könnte, daß die VV 1–4a ursprünglich eine andere Fortsetzung hatten als im jetzigen Kontext.

Wenn H. in der „Rede des Herrn an Natan“ nicht nur realistische Züge in der Beurteilung des Königs (V 12), sondern geradezu theozentrische Anschauungen feststellt (74ff), dann spricht dies eher für einen Vf. im Umkreis der Deuteronomisten und jedenfalls nicht für einen Zeitgenossen Salomos. Die literarkritischen Argumente, um eindeutige dtr. Hinweise wie z. B. den Ehrentitel עבד für David (V 5a. 8a) zu streichen oder לשמי in V 13 mit 1 Chr 17,12 in לי zu ändern, überzeugen so betrachtet nicht recht. Ebensowenig leuchtet es ein, daß die theologische Diskussion um den Ursprung und den Erbauer des Jerusalemer Tempels notwendig auf die davidisch-salomonische Ära selbst zurückgeführt werden muß. Den Hintergrund dafür könnte genausogut, wenn nicht sogar besser, die Auseinandersetzung um die Alleinverehrung JHWHs im Zusammenhang mit der Kultzentralisation in Jerusalem bilden, und diese Auseinandersetzung vollzog sich mit Sicherheit noch nicht in der frühen Königszeit.

Was den Ursprung und eine mögliche alte Überlieferungsgeschichte von 2 Sam 7 angelangt, hat H. den Rez. jedenfalls nicht von seinem früher postulierten „Ignoramus“ (4; vgl. ZAW 99, 1987, 164) abbringen können.

Halle/Saale Ernst-Joachim Waschke

The Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography, hg. v. Takamitsu Muraoka. – Atlanta: Scholars Press 1990. 136 S. (SBL. Septuagint and Cognate Studies Series, 28), kart. US-$ 14,95

Am 17. August 1987 fand an der Univ. Melbourne ein Symposium über Probleme der Lexikographie der Sprache der Septuaginta statt. Die dort gehaltenen Referate sind hier veröffentlicht. Das Symposium gehört in das seit den 70er Jahren laufende Projekt der „International Organization of Septuagint and Cognate Studies“, ein neues Lexikon der Septuaginta-Gräzität herauszugeben. An diesem Vorhaben waren und sind Forscher wie S. P. Brock, S. Jellicoe, W. Eisenbeis, R. A. Kraft, E. Tov, F. M. Cross, M. Goshen-Gottstein, R. Hanhart, J. W. Wevers, J. Lee, T. Muraoka u. a. beteiligt. Das Symposium war so konzipiert, daß alle Referenten Wörter ihrer Wahl als Artikel eines zukünftigen Septuaginta-Lexikons vorlegten. Anhand dieser ihrer konkreten Lexikon-Artikel werfen sie dann die grundsätzlichen Fragen für ein solches Wörterbuch auf.

Die Beiträge sind die folgenden: In der Einleitung zeigt Muraoka den Anfang und derzeitigen Stand des Projektes eines LXX-Lexikons auf und berichtet über das Symposium von Melbourne. J. A. Lee (Univ. Sidney) untersucht συνίστημι; Muraoka (Univ. Melbourne) skizziert fünf Problemkreise: die Lexikographie von Funktionswörtern (Präpositionen, Konjunktionen, Artikel, Pronomina, Adverbien u. a. m.), Bedeutungsdefinition und Wortgebrauch, Bedeutungsfeld, spezifischer Septuaginta-Gebrauch, die Septuaginta als Dokument der griechischen Sprache; S. P. Swinn (Univ. Mecquarie) behandelt ἀγαπᾶν; E. Tov (Hebräische Univ. Jerusalem) betitelt seinen Aufsatz „*griechische Wörter, hebräische Bedeutungen*“. Darin untersucht er δικαίωμα, die Wortgruppe ὁμολογέω, ἐπιφανής und ὀρθρίζω.

In allen Beiträgen vergleichen die Autoren ihre Behandlung der gewählten Lexeme mit derjenigen der bekannten Wörterbücher wie dem Thesaurus Schleusners, dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, Bauers Wörterbuch zum NT, Moulton-Milligan und Liddell-Scott-Jones sowie mit lexikographischen Monographien zu bestimmten Wörtern des LXX-Sprachschatzes. So treten die Unterschiede zwischen diesem Projekt und der gängigen Lexikographie deutlich hervor.

Das Werk gewährt einen guten Einblick in die komplexen Probleme eines Wörterbuches der LXX. Unter den Beiträgen gibt es Nuancen in der Konzeption. Swinn und Tov bleiben streng bei der Bedeutungsdefinition, Muraoka nähert sich mehr einem Thesaurus an, d. h. einem Wörterbuch, das den konkreten Wortgebrauch in den Kontexten auflistet. Swinn, Muraoka und Tov formulieren sehr klar methodische Sachfragen.

Das Buch selbst führt die Schwierigkeiten des Unterfangens vor, z. B. bestimmt bei Lee eine textkritische Option zu Lev 15,3 die Wortbedeutung mit, während eine andere, m. E. wohl wahrscheinlichere Option (die Rahlfs vertritt) zu einer andern Bedeutungsdefinition führen würde (12f). Das Geschäft der Bedeutungsdefinition ist schwierig. So weist Tov ohne Begründung die Bedeutung „loben“ für ὁμολογέω und Komposita zurück (102). Trifft das zu? Wie will man denn eine scharfe Grenzlinie zwischen „loben, preisen“ und „danken“ ziehen, so daß die genannte Wortgruppe exklusiv das zweite, nie das erste bedeuten kann, und das trotz Kontexten und Parallelen, die die erste Bedeutung durchaus nahelegen, z. B. Job 40,14 (das Präsens empfiehlt ausgesprochen „preisen“, denn das Danken setzt

im Prinzip eine schon ergangene, geschehene Wohltat voraus)? Oder trifft die Definition „man's immaterial, inner existence and strength" wirklich die Bedeutung von ψυχή in Jon 2,6.8? Hier liegt metaphorischer Sprachgebrauch vor, und es geht nicht an, die Wortbedeutung von der Bedeutung der Metapher abzuleiten. Das sind zwei Beispiele, um die eigentliche, anspruchsvolle Kunst des Lexikographen, die Bedeutungsdefinition, hervorzuheben. Vielleicht wäre eine entschiedenere Differentialmethode, wie sie J. P. Louw und E. A. Nida, Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, United Bible Societies, New York 1988, 2 vol, entwickeln, von Gewinn. Muraoka erwähnt sie durchaus zustimmend (33, sie fehlt jedoch im Index, 135).

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Olofsson, Staffan: **God is my Rock.** A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. IX, 208 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 31)

Dieses Buch ist der für die Veröffentlichung überarbeitete Hauptteil einer Diss. von Uppsala (1988). Der andere Teil erschien im gleichen Jahr als Band 30 der Coniectanea Biblica, O.T. Series 30 unter dem Titel: The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (s. Rez. oben). Thema ist die überraschend freie Wiedergabe mancher göttlicher Namen und Titel in der Septuaginta (LXX). Unmittelbarer Ausgangspunkt sind zwei frühere Arbeiten zu diesem Thema, deren These es war, daß sich diese Wiedergaben aus theologischen Motiven erklären. Demgemäß wollten LXX anthropomorphe und dem hellenistischen religiösen Empfinden widerstrebende Gottesbezeichnungen der hebräischen Bibel vermeiden. O. situiert seine neue Untersuchung des Dossiers der Gottesbezeichnungen in LXX v. a. in Auseinandersetzung mit diesen beiden Arbeiten: C. T. Fritsch, Studies in the Theology of the Greek Psalter, in: B. Z. Luria, Hg., Zalman Shazar Jubilee Volume, 1973 (O. verzeichnet in seiner Bibl., S. 175, den Ort der Publikation nicht), S. 741–729 (das Buch ist als hebr. Buch paginiert), und die Diss. von Princeton: H. M. Erwin, Theological Aspects of the Septuagint of the Book of Psalms, Princeton 1962. Dabei nimmt er gelegentlich auch Bezug auf die parallele Diskussion der Anthropomorphismen im Targum.

Methodisch geht O. so vor, daß er mit Recht eine isolierte Betrachtung eventueller theologisch motivierter LXX-Übersetzungen der Gottesbezeichnungen ablehnt. Er fügt die Untersuchung dieses Spezialkapitels vielmehr dem Gesamtrahmen der „Übersetzungstechnik" der LXX ein.

Er stellt zwei Gruppen von Gottesbezeichnungen zusammen. Die erste Gruppe von Gottesbezeichnungen umfaßt solche Metaphern, die alle in den Psalmen vorkommen und Gott mit leblosen Dingen vergleichen (35–86) wie Felsen, *ṣûr*, Stein, *ṣela*ᶜ, Schild, *mâgên*, Feste, *mâᶜôz*, Zuflucht, *maḥᵃsê*, Wohnung, *mâᶜôn*, Burg, *mᵉṣûdâ*, Fluchtburg, *misgâb*. Die zweite Gruppe besteht aus Metaphern, die z. T. im Psalter und z. T. außerhalb des Psalters gebraucht werden, und die Gott mit Namen lebloser und lebendiger Realitäten bezeichnen (87–126). Unter diesen Bezeichnungen finden sich u. a. der Name *Schadday* und die Epitheta *ᶜelyôn* und *JHWH Ṣebâ'ôt*.

Jeder dieser Bezeichnungen widmet Vf. ein eigenes Kap., in dem er die Wiedergaben in LXX, Herkunft und Bedeutung dieser hebräischen Bezeichnungen Gottes, die Unterschiede in der Behandlung der Ausdrücke, je nachdem, ob es sich um Metaphern für Gott oder um einen anderen Gebrauch des Wortes handelt, sowie die Variationen und möglichen Interpretationen der LXX-Wiedergaben ausführlich diskutiert.

Als Einleitung zum Ganzen werden die früheren Behandlungen des Themas referiert und die Theorie theologisch motivierter Übersetzungsoptionen der LXX für diese Gottesbezeichnungen einer einschneidenden Kritik unterworfen (5–33). Am Schluß des Kap.s über die Gottesbezeichnungen mit Metaphern unbelebter Realitäten (81–86) und am Schluß der ganzen Abhandlung (127–147) folgen die zusammenfassenden Ergebnisse, nochmals als Überblick im abschließenden Summary dargeboten (149–151). Sechs sehr nützliche Tafeln, die Bibliographie und acht Indices sind eine ausgezeichnete Hilfe, um die komplexen Daten zu überblicken.

Die Wiedergaben in LXX sind nicht durchwegs einheitlich. Manche Variationen lassen sich aus der Übersetzungstechnik der LXX erklären (z. B. Vermeidung von Wiederholungen des gleichen Wortes). Andere Wiedergaben sind schwer deutbar. Eine andere Vorlage der LXX mag an einigen Stellen die Erklärung sein. Aber beweisen läßt es sich meistens nicht.

Vor allem die Frage, woher die nicht-wörtlichen Wiedergaben kommen, z. B. für Felsen, *ṣûr*, ὑεός, oder für *YHWH ṣebâ'ôt* κύριος παντοκράτωρ, ist schwer zu beantworten. O. zeigt, daß eine genaue Kenntnis der ganzen LXX-Übersetzungstechnik in den Psalmen vorausgesetzt werden muß, bevor Urteile über die Gottesbezeichnungen sinnvollerweise gemacht werden können. Das ist die These des ganzen Buches. Aber auch die Anwendung dieser Methode erklärt die auffällige Übersetzungsweise der Gottesbezeichnungen in der LXX nicht eindeutig. O. vermutet zwei theologische Gründe dafür. Es sollte die Einzigkeit JHWHs und seine Transzendenz gegenüber der hellenistischen Götterwelt hervorgehoben werden (151). Die besonderen Gottesbezeichnungen der LXX könnten aus dem Psalmengebet und der Schriftlesung der Synagoge herrühren. Dies würde erklären, warum in diesem Punkt alle Bücher der LXX ähnliche Wege gehen. Die Wiedergaben der Gottesbezeichnungen in LXX vernachlässigen im allgemeinen die Bildseite der Metapher, um das Verglichene auszudrücken. Dies ist v. a. der Schutz, den Gott gewährt.

Zum Schluß einige kritische Glossen und Anfragen.

1. Zur Auswahl der Bezeichnungen: *ṣᵉbâ'ôt* ist keine Bezeichnung wie die andern, weil sie stets als Genitiv-Determination oder Apposition, nie als selbständiges Nomen allein auftritt. JHWH ist nicht „Macht", ihm eignen die Mächte. Dieser Titel muß als bes. Kategorie behandelt werden.

2. Vf. verliert in seinen zahlreichen Erklärungen kein Wort über die Tatsache, daß die Mehrzahl der LXX-Wiedergaben (grob geschätzt mehr als zwei Drittel) Personenbezeichnungen sind (*nomina agentis*, Appellative, Epitheta in der maskulinen, also persönlichen Form). Im Hebräischen sind die ausgewählten metaphorischen Gottesbezeichnungen in ihrer großen Mehrzahl dagegen unpersönliche Realitäten, Sachen. Eine wichtige Dimension der Übersetzungstechnik der LXX scheint daher das Bestreben zu sein, Personenbezeichnungen als Gottesbezeichnungen den Vorzug zu geben.

3. Das Bestreben erklärt sich vielleicht aus Dt 32,18: „dein Fels, der dich gezeugt hat", und Dt 32,37 „die Götter, ihr Fels, ..., die essen ... und trinken". Die Verbindung der Metaphern „Fels" und „zeugen" und „essen und trinken", also einer leblosen Sache mit Aktivitäten lebender Personen ist ungewöhnlich. Wenn eine der beiden Metaphern eliminiert wird, entsteht eine weniger surrealistische Wendung. Die Motivation dafür ist nicht eine theologische Rücksicht, sondern eine stilistische Vereinfachung und stilistisches Empfinden. Die Wiedergabe der Metapher *ṣûr* in den Psalmen mag von Dt 32 inspiriert sein.

4. O. nimmt an, *maḥᵃsê*, Zuflucht, das in LXX als ἐλπίς, „Hoffnung" wiedergegeben ist, hätten LXX nicht als Metapher verstanden (68). Dies scheint mir unwahrscheinlich, weil LXX das Wort auch konkret als σκέπη, καταφυγή übertragen.

Somit läßt sich Folgendes festhalten: Bestimmte metaphorische Gottesbezeichnungen werden in LXX überhaupt nicht übersetzt, sondern durch den Namen Gott, θεός ersetzt. Das ist der gewöhnliche Fall mit „Fels". Andere werden als Metaphern beibehalten, aber eine *personalisierte* Dimension kommt hinzu, z. B. ὑπερασπιστής, Beschützer für Schild. Weitere Bezeichnungen bleiben als *abstraktere* Metaphern erhalten, z. B. *maḥᵃsê*, „Zuflucht" wird durch ἐλπίς, „Hoffnung" repräsentiert.

5. Vf. hält es für leicht möglich, daß die Übersetzer der LXX den Konsonantentext frei vokalisieren konnten (17). Nimmt man jedoch mit O. zu Recht an, daß die Psalmenübersetzung unter dem Einfluß des Synagogengottesdienstes geschaffen wurde, dann müssen wir mit einer festen Aussprache- (und Sing-) Tradition der Psalmen rechnen, der gegenüber Übersetzer wohl nicht frei waren. Es handelt sich bei den LXX-Übersetzern nicht um private Schreibtisch-Übersetzer, die nur vor einem Text saßen, sondern um Juden, die den Text als phonetisch bestimmte Größe aus dem Synagogengottesdienst kannten.

6. Einige kleine Fehler und Unklarheiten sind stehengeblieben: S. 1, Absatz 2 Ende ist ein Durcheinander entstanden; S. 29 und in den Indices wird Ezra angeführt, ohne Präzisierung, ob es sich um Esdras α' oder β' handelt; Gen 18,22 ist wohl ein unechtes *Tiqqûn*, wie C. McCarthy in ihrem Werk über die *Tiqqûnê Soferîm* gezeigt hat.

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

Olofsson, Staffan: **The LXX Version.** A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. VIII, 105 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 30), kart. skr 122,00

Dieses Buch hält mehr, als sein Titel verspricht. Es ist eine regelrechte Einleitung in die Septuaginta, etwa vergleichbar solchen Werken wie S. Jellicoe, The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968, N. Fernández Marcos, Introducción a las versiones griegas de

la Bíblia, Madrid 1979, M. Harl – G. Dorival – O. Munnich, La Bible grecque de la Septante, Paris 1988. Freilich liegt hier ein Schwerpunkt auf der Diskussion der Übersetzungsweise der Septuaginta (LXX). Das Werk bildet zusammen mit: God is My Rock vom gleichen Vf. (s. u.) ein Diptychon, den allgemeinen Rahmen zur besonderen Untersuchung.

Jedes der sechs Hauptkapitel besteht aus einer Anzahl von dichten Einzelreferaten zu den Hauptfragen der LXX-Forschung. Wir werden informiert über Herkunft und Milieu der Übersetzung der LXX, ihre Eigenart im Rahmen hellenistischer Übersetzungen; sehr instruktiv ist sodann die eindringende Untersuchung und Typologie von wörtlicher und „freier" Übersetzung. Dann folgen Studien zu den Hebräischkenntnissen und zum Griechischen der Übersetzer, sowie zum Problem der Entstehung des LXX-Textes (Diskussion der Theorien von Lagarde und Kahle). Das folgende 2. Kap. ist den Konsequenzen gewidmet, die sich aus der detaillierten Kenntnis der antiken hebräischen Handschriften aus Qumran (3. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr.) für die LXX ergeben. Schrift, Worttrennungen, Zeilen, Orthographisches, Kontext- und Endformen von Buchstaben entsprechen ja dem, was die LXX-Übersetzer vor sich hatten, und die ältesten der Qumran-Handschriften sind mit der LXX zeitgenössisch.

Kap. 3 diskutiert die Textgeschichte des hebräischen Bibeltextes (kurze Erörterung der 4 Theorien: Urtext, allmählich durch Rezension vereinheitlichter Text (Kahle), lokale Texte (Cross), mündlich überlieferter Text). Im nächsten Kap. werden die Probleme der LXX-Rezensionen diskutiert, während Kap. 5 mit großer Sorgfalt die Methodenfrage der Rückübersetzungen der LXX ins Hebräische aufrollt. Vf. folgt hier den Prinzipien von E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, Jerusalem 1981. Das abschließende 6. Kap. bespricht die Arbeitsinstrumente der LXX-Forschung (Konkordanzen, Wörterbücher, Ausgaben). Eine ausführliche Bibliographie und ein Autorenverzeichnis vergrößern den Wert des Buches.

Vf. referiert überall ausführlich den Forschungsstand. Die Fülle der herangezogenen Lit. macht aus dem Buch einen hervorragend dokumentierten Forschungsbericht. Namentlich die Diskussionen der linguistischen Fragen, z. B. der verschiedenen Parameter einer wörtlichen Übersetzung, die unter anderer Hinsicht gleichzeitig zu einer freien Übersetzung führen, sowie die methodische Reflexion über die Beurteilung der LXX als Übersetzung des gleichen Textes wie MT oder aber als Spiegel einer anderen hebräischen Textbasis sind m. E. besonders wertvoll und lehrreich. Darin ist der Einfluß von James Barr und Emmanuel Tov hervorzuheben. Die Positionen O.s sind ausgewogen und gut argumentiert.

(Zwei Schönheitsfehler sind stehengeblieben: Prof. Würthwein ist überall des h in seinem Namen beraubt worden, und es ist unfein, in Verbindung mit Personen „inter alia", Neutrum, anzutreffen.)

Freiburg/Schweiz Adrian Schenker

The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, hg. v. James H. Charlesworth. – Minneapolis: Fortress Press 1992. 597 S.

Der tatkräftigen Initiative von James Charlesworth war es zu danken, daß ein Kreis von Fachgelehrten aus verschiedenen Ländern und Konfessionen sich im Oktober 1987 in Princeton zusammenfand, um eines der wichtigsten Themen zu erörtern, das die endzeitlichen Erwartungen des antiken Judentums und die Anfänge christlichen Bekenntnisses betrifft: Wie hat sich die Hoffnung auf künftiges Heil in jüdischen Vorstellungen ausgeprägt? Und in welcher Weise haben die ersten Christen an diese Gedanken angeknüpft und ihnen im Zusammenhang ihres Glaubens neuen Ausdruck verliehen? 25 gehaltvolle Beiträge von jüdischen und christlichen Verfassern – unter ihnen so bekannte Namen wie S. Talmon, L. H. Schiffman, M. Black, A. F. Segal, J. D. G. Dunn, N. A. Dahl, M. Hengel, W. D. Davies und der Hg. – sind in Princeton vorgetragen und diskutiert worden, so daß am Ende einige Ergebnisse im Blick auf die Beschreibung der zentralen Fragen, aber auch ein Bündel unterschiedlicher Antworten formuliert werden konnten (XIVf). Der Ertrag dieser Tagung wird in diesem Band der gelehrten Welt vorgelegt und verdient aufmerksame Kenntnisnahme.

Die Referate, denen eine zusammenfassende Einführung des Hg.s vorangestellt ist, sind zu folgenden Gruppen zusammengefaßt worden: Messianic Ideas and the Hebrew Scriptures – Messianology in Early Judaism and Early Rabbinics – ‚Messianism' in Social Contexts and in Philo – ‚The Messiah' and Jesus of Nazareth – ‚The Messiah', ‚The Christ' and the New Testament.

Es wäre kaum sinnvoll, über alle Beiträge knapp referieren und jeweils einzelne Rückfragen anmerken zu wollen. Dazu sind die vorgetragenen Erwägungen zu vielgestaltig und zu unterschiedlich bestimmt. Doch sollen einige Grundzüge hervorgehoben werden, die sich auf Beobachtungen verschiedener Autoren stützen und für den Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion von besonderer Bedeutung sind.

Zunächst ist die nüchterne Feststellung zu beachten, daß der Begriff des Messias in den atl. Schriften durchweg auf einen gegenwärtigen politischen oder religiösen Führer bezogen ist, der von Gott zu seinem Amt bestimmt wurde – König, Priester oder auch Prophet (XV). Doch taucht der Ausdruck nicht im Zusammenhang endzeitlicher Erwartungen auf, wie sie sich 2 Sam 7 und in den einschlägigen prophetischen Texten finden. Daraus folgt, daß Eschatologie weiter zu fassen ist als Messianismus und beide nicht als identisch betrachtet werden dürfen. Hoffnung, die sich auf zukünftige Erfüllung richtet, ist durchaus in den Schriften des AT ausgesprochen. Doch kann sie auf unterschiedliche Weise artikuliert werden, wie insbesondere Talmon und Schiffman in ihren instruktiven Beiträgen ausführen: einerseits als „restorative messianism", der sich auf die Wiederkehr vergangener Zeiten richtet, andererseits als „utopian messianism", der sich auf das Kommen paradiesischer Herrlichkeit bezieht (86, 129 u. ö.). Beide Linien gehen aus biblischen Aussagen hervor, laufen nebeneinander her und können einander auch gegenseitig durchdringen. Nur läßt sich nicht von einer einheitlichen messianischen Erwartung im strengen Sinn des Wortes sprechen, die als Ergebnis der atl. Prophetie angenommen werden dürfte. Wie aber ist es dann zur Ausbildung einer messianischen Hoffnung gekommen, die das Erscheinen einer von Gott gesandten Rettergestalt zum Inhalt hat?

Der Befund im nachbiblischen Schrifttum des Judentums ist überaus komplex. Viele Bücher unter den sog. Pseudepigraphen erwähnen einen Messias überhaupt nicht. Doch tritt eine künftige Rettergestalt in den Psalmen Salomos und in den Bilderreden der Henochapokalypse deutlich hervor (24). Die makkabäische Erhebung richtete sich gegen hellenistische Überfremdung und kämpfte für ein gehorsames Leben der Juden nach den Weisungen des Gesetzes, hatte aber offensichtlich keinen messianischen Charakter. Doch die verweltlichte Herrschaft der Hasmonäer, die es auch zu Verunreinigung priesterlichen Dienstes kommen ließ, rief dann den Widerspruch frommer Kreise hervor und weckte in ihnen messianische Erwartungen, die zukünftiger Verwirklichung galten. Hierfür sind die Texte aus Qumran ein besonders wichtiges Zeugnis.

Auch in den Schriften der Gemeinde von Qumran findet sich kein einheitliches Bild, wie vor allem Charlesworth und Schiffman aufzeigen. In etlichen Schriften und Fragmenten ist von messianischer Hoffnung überhaupt nicht die Rede, in anderen begegnen teilweise voneinander abweichende Züge (25, 116–129). Wo auf das Vorbild Davids zurückgegriffen wird, gewinnt die Hoffnung restaurative Züge. Wo aber auf eine priesterliche Gestalt als Gesalbten Gottes verwiesen wird, ist stärker utopisch bestimmter Charakter endzeitlicher Erwartung zu erkennen (129). Besonders auffällig ist das Nebeneinander eines Messias Aarons und eines Messias Israels, wie es mehrfach erwähnt wird. Diese Form einer Messianologie wurde offensichtlich in Aufnahme von Traditionen aus dem Buch Sacharja ausgebildet, wie Talmon zeigt (104–115). Sie ist möglicherweise mit Charlesworth so zu erklären, daß die ältere Zeit der Qumrangemeinde noch keine messianischen Vorstellungen kannte, dann aber infolge der polemischen Auseinandersetzung mit den Hasmonäern sowohl die Bedeutung der Eschatologie wuchs wie auch messianische Hoffnungen Gestalt annahmen, ohne jedoch eine einheitliche Fassung zu erhalten (25).

Die verschiedenen Beiträge, die der Erhellung jüdischer Messiasvorstellungen gelten, führen zu der Erkenntnis, daß es zwar im Judentum des 1. Jh.s v. Chr. eine erstaunliche Vielgestaltigkeit eschatologischer Vorstellungen gab, nicht aber eine einheitliche messianische Erwartung, an die dann die Christen einfach hätten anknüpfen können: „Messianology does not easily flow into christology" (33). Dann aber stellt sich die Frage: Wie konnten die Anhänger Jesu alsbald nach seinem Kreuzestod von ihm bekennen, er sei der Messias, der Christus?

Eine denkbare Antwort skizziert N. A. Dahl in seinen gedankenreichen Überlegungen zu „Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus" (382–403), indem er einerseits auf die Mannigfaltigkeit im zeitgenössischen Judentum vorhandener Gedanken und andererseits auf das Kreuzesgeschehen verweist. Wie wurde dieses Ereignis mit Hilfe vorhandener Deutungsmöglichkeiten interpretiert? Dahl weist auf den titulus über Jesu Kreuz hin, der die gegen ihn erhobene Beschuldigung dahin zusammenfaßt, er habe der König der Juden sein wollen. Da kein Ausdruck späteren christlichen Bekenntnisses verwendet wird, spricht hohe Wahrscheinlichkeit für die Historizität dieser Angabe. Gegen den Vorwurf, Jesus sei ein falscher Messias gewesen, stellten die Christen, die sich zum Gekreuzigten als dem Auferstandenen bekannten, den Satz, er sei der Gesalbte Gottes. Man wird daher sagen dürfen „that the title itself was the basis of the developing tradition" (390), zugleich aber zu beachten haben, daß jüdische Messiasbezeichnungen „received new meanings when they were applied to Jesus Christ and used in a new context" (396).

Anhand einer eingehenden Analyse dreier hymnischer Texte in Joh 1, Hebr 1 und Phil 2 legt M. Hengel dar, daß die Ausbildung urchristlichen Messiasbekenntnisses in sehr früher Zeit erfolgt sein muß, da die paulinischen Briefe bereits eine ausgeprägte Christologie voraussetzen: „This thoroughly bold dynamic way of thinking took place in the astonishingly short space of hardly more than fifteen years" (447), wobei innerhalb des Kanons ntl. Schriften eine erstaunliche Konsistenz vom ältesten christlichen Bekenntnis bis zum Prolog des vierten Evangeliums zu erkennen ist (ebd.).

In der hier dargebotenen knappen Übersicht konnten nur einige besonders wichtige Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die neue Aspekte aufzeigen, aber auch neue Fragen im Blick auf die Ursprünge der Christologie aufwerfen. Der reichhaltige Band enthält darüber hinaus viele weitere Beobachtungen und Anregungen, die die exegetische Diskussion fördern. Wenn jüdische und christliche Gelehrte miteinander das ihnen gemeinsame – verbindende wie auch trennende – geschichtliche Erbe studieren, können sie einander mancherlei förderliche Hinweise geben und in gegenseitigem Respekt sich darum bemühen, die historischen Zusammenhänge zwischen antikem Judentum und frühem Christentum zu erhellen. Dem Hg. dieses Bandes ist dankbare Anerkennung auszusprechen – sowohl dafür, daß er die Voraussetzungen zu schaffen verstand, dieses Symposium in Princeton zu veranstalten, wie auch dafür, daß er die Veröffentlichung des Berichtbandes auf das beste besorgt hat.

Göttingen Eduard Lohse

Capes, David B.: **Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. VII, 220 S. (WUNT 2. Reihe 47), kart. DM 69,00

Ziel der vorliegenden leicht überarbeiteten Diss. bei E. E. Ellis am Southwestern Baptist Theological Seminary in Fort Worth, Texas ist es, die christologische Verwendung atl. Texte in den Paulusbriefen zu untersuchen, die ursprünglich für Jahwe reserviert waren. Zu den Paulusbriefen zählen laut Capes auch der Kolosser-, Epheser-, der zweite Thessalonicherbrief und die Pastoralbriefe. Sprachlich-stilistische Unterschiede zwischen den Pastoralbriefen und den übrigen Paulusbriefen schätzt er als unbedeutend ein, weil Paulus einem Sekretär relativ freie Hand lassen und vorgeformte Traditionen, Hymnen und Lehrstücke benutzen konnte (7f.).

In seinem ersten Kap. geht C. auf die neuere Forschungsgeschichte zum christologischen Hoheitstitel Kyrios ein (9–33).

Die religionsgeschichtliche Schule ging davon aus, daß es den aramäischsprachigen Gemeinden Palästinas aufgrund ihres exklusiven Monotheismus unmöglich gewesen sei, Jesus als Kyrios anzurufen, und führte deshalb den Titel Kyrios auf die griechischsprachigen hellenistischen Gemeinden außerhalb Palästinas zurück. Nach W. Bousset ersetzten die hellenistischen Gemeinden mit dem Kyriostitel die palästinischen Titel „Menschensohn", der vor allem auf die Wiederkunft Christi zielte, und „Christus". Die Heidenchristen brachten mit ihrem Bekenntnis zum Herrsein Jesu die gegenwärtige Erfahrung ihres Herrn in der betenden Gemeinde, in der Taufe und in der Feier des Herrenmahls zum Ausdruck. Der Kaiserkult und die Mysterienreligionen hätten die Bezeichnung Jesu als Herr gefördert. Die These W. Boussets wurde von F. Hahn weitergeführt. Ihm zufolge hat die frühe palästinische Gemeinde zwar den Herrentitel verwendet, ihn aber nicht mit seinem Gottsein oder seiner Anbetung in Verbindung gebracht. Herr sei hier wahrscheinlich mit Lehrer gleichzusetzen. Der Kyriostitel veränderte erst in den heidenchristlichen Gemeinden seinen Inhalt, als man Christus auf dem Hintergrund von Kaiser- und Mysterienkult als den Herrn anbetete.

Die These der religionsgeschichtlichen Schule fand jedoch nicht nur Zustimmung, sondern auch Ablehnung. So führten einige Autoren den Kyriostitel auf die frühen palästinischen Gemeinden (so J. G. Machen, A. E. J. Rawlinson und O. Cullmann) zurück und betonten, daß die Verehrung Christi als des Herrn den Monotheismus nicht aufhebt: Die These für eine Entstehung des Kyriostitels außerhalb der palästinischen Gemeinden übersieht, daß Palästina zur Zeit Jesu schon längst hellenisiert war, wie W. D. Davies und vor allem M. Hengel gezeigt haben. Zudem ist zu berücksichtigen, daß es auch in heidenchristlichen Gemeinden immer auch vereinzelte ehemalige Juden gegeben haben wird, die – sollte die These der religionsgeschichtlichen Schule richtig sein – mit dem Kyriostitel Schwierigkeiten gehabt haben müßten. Gegen eine späte Entstehung des Kyriostitels sprechen schließlich, daß die dafür in Anspruch genommenen Quellen aus späterer Zeit stammen als der ntl. Gebrauch des Kyriostitels für Christus, daß die Mysterienkulte erst seit dem 2. Jh. größeren Einfluß gewannen, sowie der religiöse Antagonismus des Paulus zum Heidentum.

Auch das Argument, der Kyriostitel für Christus ließe sich mit dem exklusiven jüdischen Monotheismus nicht vereinbaren, ist nicht stichhaltig. Denn Paulus war Monotheist. Seine jüdischen Gegner griffen ihn im übrigen nicht wegen seiner Christologie an. Schon der vorchristlich jüdische Monotheismus ließ im übrigen göttliche Manifestationen zu, die zugleich mit Gott identisch und von ihm unterschieden sind.

Im zweiten Kap. behandelt C. den Gebrauch von Kyrios in der LXX und in den paulinischen Briefen (34–89).

Die LXX übersetzt verschiedene hebräische Wörter, die Menschen mit einer bestimmten Autorität bezeichnen, mit Kyrios. Besonders häufig aber gibt Kyrios den Gottesnamen Jahwe wieder (mehr als 6000mal), so daß Kyrios für griechischsprachige Juden für Jahwe steht. Auch Paulus benutzt Kyrios unterschiedlich: für Menschen, die eine Autoritätsstellung innehaben, für den Gott Israels, für heidnische Götter (= Dämonen), vor allem aber für Jesus Christus.

Als wahrscheinlich ältestes Zeugnis für den christologischen Gebrauch gilt C. das Maranatha in 1 Kor 16,22, das auch in der bisherigen Forschungsgeschichte eine große Rolle gespielt hat. Im Licht von Offb 22,20 versteht er das Maranatha mit der Mehrheit der Interpreten als einen Ruf, der um die Wiederkunft Christi bittet (43–47).

Demgegenüber läßt sich zeigen, daß der Kontext von 1 Kor 16,22 die Auflösung von Maranatha in maran atha („Unser Herr ist gekommen", „Unser Herr ist da" bzw. „Unser Herr ist im Kommen" [Partizip]) nahe legt (vgl. N. Baumert, Maranatha – Gegenwart oder Ankunft des Herrn: GuL 58, 1985, 445–454, hier 446; H. Giesen, Johannes-Apokalypse [SKKNT 18], Stuttgart ^{3}1992, 179f.).

Auch wenn das Maranatha kein Gebetruf ist, sondern feierlich proklamiert, daß der Herr in der Gemeindeversammlung den Seinen nahe ist, bleibt bestehen, daß hier ein vorpaulinisches Zeugnis dafür vorliegt, daß Christus „Herr" genannt wird, und beweist, daß das Bekenntnis „Jesus ist der Herr" nicht erst von Paulus, der Christus 275mal Herr nennt, eingeführt wurde.

Nach Paulus und der frühen Kirche begründet die Auferstehung und Erhöhung Jesu sein Herrsein über Lebende und Tote (Röm 14,8f.). Als Herr ist Christus auch Mittler bei der Schöpfung und Erlösung (1 Kor 8,6). Die Wendung „Gott der Vater und unser Herr Jesus Christus" bringt zugleich die Beziehung zwischen ihm, dem Sohn, zum Vater und sein Herrsein über die Kirche zum Ausdruck. Sie zeigt eine funktionale Identität zwischen dem Vater und dem Herrn Jesus Christus an.

Kyrios wird Christus besonders auch in ethischen Ermahnungen genannt. Während Paulus den Indikativ des Evangeliums in der Regel mit der Wendung „in Christus" verbindet, verbindet er den ethischen Imperativ mit der Wendung „im Herrn". Im Zusammenhang mit dem Herrenmahl spielt der Kyrios-Titel für Christus ebenfalls eine große Rolle. Daß die Wendung „ich habe vom Herrn empfangen" (11,23) sich auf den irdischen Jesus bezieht, wie C. meint (74), ist jedoch wenig wahrscheinlich, auch wenn der Text an den Einsetzungsbericht erinnert, wie er uns in den synoptischen Evangelien überliefert ist. Paulus spricht auch vom irdischen Jesus als dem Kyrios, und zwar vor allem in zwei Weisen: Er spielt auf bestimmte Worte des Herrn an, und er spricht von „Brüdern des Herrn". Der Herr Jesus kommt auch in der paulinischen Eschatologie vor. Der „Tag Jahwes" aus dem Alten Testament wurde „der Tag unseres Herrn Jesus Christus". Er spricht zudem vom Kommen des Herrn und dem Endgericht.

Im dritten Kap. behandelt C. die Jahwetexte in den paulinischen Briefen (90–183).

Von den 14 zitierten Jahwetexten wendet Paulus sieben auf Gott und sieben auf Christus an.

Die Anspielungen auf Jahwetexte bezieht er immer auf Christus. Für Gott gebraucht er Jahwetexte im Zusammenhang mit der Rechtfertigung (Röm 4,7f.), mit Gottes Weisheit und Souveränität (Röm 11,33; 1 Kor 3,20), mit Gottes Vatersein (2 Kor 6,18) und besonders im Zusammenhang mit der Beziehung von Juden und Heiden zu Gottes Heilsplan in Christus als dem wahren Volk Gottes (Röm 9,27.29; 15,9.11).

Nach der Behandlung der sieben Zitate von Jahwetexten und der Anspielungen auf Jahwetexte, die auf Jesus bezogen sind, stellt sich der Vf. den sich daraus ergebenden Implikationen für die paulinische Christologie. Die Bezeichnung Jesu als des Herrn und die Anwendung von Jahwetexten auf ihn beweisen, daß die frühen Christen ihn anbeteten und über ihn denken wie man über Gott denkt. Die Grenzen zwischen Theozentrik und Christozentrik sind im Frühchristentum demnach fließend. Deshalb stellt sich die Frage, wie Paulus als Monotheist Jahwetexte auf Jesus anwenden konnte. Wie war es ihm möglich Gott und Christus zu identifizieren und zugleich zu unterscheiden?

Paulus glaubte nicht nur, daß Jesus Stellvertreter Gottes war, sondern Gott selbst in der Manifestation des Messias. Hintergrund für eine Identifizierung Jesu mit Gott dürften die jüdischen Vorstellungen von Hypostasen und Stellvertretern Gottes in der Welt (Wort Gottes; Weisheit, Name Gottes u. a.), vor allem aber die hebräische Konzeption von Jahwe als einer korporativen Persönlichkeit sein, die es bereits den palästinischen Christen ermöglichte, in Christus die Gegenwart und Manifestation Gottes zu sehen. Zwei weitere Katalysatoren mußten jedoch hinzukommen, nämlich die eigenen religiösen Erfahrungen des Paulus vor Damaskus, wo er in Jesus der Herrlichkeit Jahwes begegnet ist, und seine Überzeugung, daß der Auferstandene identisch ist mit Jesus von Nazareth. Die „Bekehrung" des Paulus versteht C. im Anschluß an S. Segal, Paul the Convert, New Haven–London 1990, analog zur Umwandlung in der

Merkabah-Mystik und Christus in Parallele zur kabod im Rahmen dieser Theologie.

Man wird den Argumenten C.s im einzelnen nicht immer folgen können. Das gilt z. B. auch für seine traditionelle Sicht der Naturwunder und Totenerweckung und seine Annahme, daß schon der irdische Jesus selbst auf sich Jahwetexte anwandte (179). Grundsätzlich aber wird richtig sein, daß die Worte und Taten Jesu zusammen mit dem Glauben, daß er von den Toten erweckt wurde, letztlich der Katalysator für die Überzeugung war, daß Jesus der Messias denselben göttlichen Status einnimmt wie Jahwe. Die These von der Entstehung des christologischen Hoheitstitels Kyrios schon in der palästinischen Gemeinde erhält durch die Untersuchung C.s zusätzliche Stützen. Insgesamt ist diese Monographie Capes als ein wichtiger und beachtenswerter Beitrag zur Entstehung der frühchristlichen Christologie zu werten.

Hennef Heinz Giesen

Hampel, Volker: **Menschensohn und historischer Jesus.** Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. XIV, 418 S., Ln DM 68,00

Das Buch, bemerkt sein Vf., „ist keineswegs eine lediglich überarbeitete Fassung" seiner gleichbetitelten Diss., „sondern eine auf dieser aufbauende Untersuchung, in der ich meine damaligen Ergebnisse fortführe und – in der Diskussion mit der in jüngster Zeit erschienenen Literatur – neu darlege und begründe" (VII).

I. Grundthesen des Buches:

1. Dan 7 bildet nicht die Grundlage für das messianische Selbstverständnis Jesu als „Menschensohn". Der „Menschensohn" in Dan 7 sei vielmehr das Volk Israel, also eine Kollektivgestalt.

2. Es müsse streng unterschieden werden zwischen dem designierten, vorläufig verborgenen Messias und dem inthronisierten Messias.

3. Jesus ging zunächst als designierter, aber verborgener Messias unter der Chiffre, dem „Rätselwort" „Menschensohn" durch das Land Israel, jedoch in der Hoffnung, in Jerusalem inthronisiert zu werden.

4. Jesus dachte dabei noch nicht an einen gewaltsamen Tod in Jerusalem; erst als er die Erfahrung machte, daß die führenden Schichten ihn ablehnten, rechnete er mit diesem.

5. Jesus verstand seine von ihm angesagte Auferweckung von den Toten als „Aufstellung" zum inthronisierten Messias auf Erden.

6. Erst die nachösterliche Gemeinde übertrug den von ihr als Individualgestalt verstandenen danielischen „Menschensohn" auf Jesus und unterschied zwischen seiner himmlischen Inthronisation zur Rechten Gottes und seiner Parusie am Ende der Zeiten, dies jedoch nicht aufgrund spekulativer Reflexion, vielmehr aufgrund ihrer Erfahrungen, die es ihr erlaubten, genuine Jesusworte im Licht ihrer Erkenntnisse entsprechend zu interpretieren.

H.s Buch zeugt von großer Gelehrsamkeit, Selbständigkeit des Urteils in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, umfassender Literaturkenntnis, philologischer Schulung (Aramäisch!) und souveräner Handhabung der textanalytischen und traditionskritischen Methoden. Das ermöglicht ihm, überzeugend eine ganze Reihe von Menschensohnlogien in ihrem „Urtext" als genuin jesuanisch zu erweisen.

Während Bultmann „bekanntlich zwischen den Logien (a) vom kommenden, (b) vom leidenden und auferstehenden und (c) vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn" unterschied, schlägt H. folgende, dem Aufbau seiner Studie zugrundeliegende Einteilung der Menschensohnlogien vor (vgl. 186f):

1. Die Logien von der zukünftigen Hoheit des Menschensohns; 2. Die Logien von der gegenwärtigen Hoheit des Menschensohns; 3. Die Logien von der gegenwärtigen Niedrigkeit des Menschensohns; 4. Die Logien vom Leiden und von der Auferstehung des Menschensohns.

II. Besondere Beachtung verdienen die zahlreichen und z. T. umfangreichen Exkurse in der Arbeit von H., die wegen ihrer bedeutsamen und oft in der Forschung kontrovers beantworteten Thematik hier aufgezählt werden sollen:

Jesus – Apokalyptik, Daniel, Dan 7 (unter vorläufiger Ausklammerung der Menschensohnworte) / Der verborgene Messias im Judentum / „Menschensohn" als Chiffre für „Messias" im Neuen Testament / Das messianische Selbstverständnis Jesu in der Spannung zwischen Designation und Inthronisation – unabhängig von der Menschensohntradition / Die Inthronisation (Aufstellung) des Messias / בַּר אֱנָשָׁא – ein anderer als Jesus oder Umschreibung für „ich"? / Zum Verhältnis von Menschensohn bzw. Messias und Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu / Die ἦλθον-Worte Jesu / ὁ ἐρχόμενος und ὁ ἰσχυρότερος im Mund Johannes des Täufers / Das messianische Leiden – ein Offenbarungsfortschritt in der Erwartung Jesu / Kannte das vorchristliche Judentum einen leidenden und sterbenden Messias? (Diese Frage wird von H. mit einem Nein beantwortet.) / Zur Traditionsgeschichte der Logien vom Leiden und von der Auferstehung des Menschensohns.

III. Einige, z. T. kritische Bemerkungen zu der Arbeit:

1. H. scheidet die joh. Menschensohnlogien aus seiner Untersuchung aus; denn sie seien „ausnahmslos in reflektierender Weiterbildung der synoptischen entstanden" (3; auf S. 100 kommt H. kurz auf die „johanneischen Belege" zu sprechen). Ich bin davon nicht ganz überzeugt; z. B. mit Blick auf Joh 1,51; 3,14; 6,32; 12,23. Jedenfalls liegt im Joh-Evangelium eine höchst eigenwillige und selbständige Interpretation der Menschensohntradition vor, in unlösbarer Verbindung mit der übrigen joh. Christologie, und zwar weniger in dem Sinn: Messias = Menschensohn, vielmehr: Menschensohn = Sohn Gottes. Vgl. zum joh. „Menschensohn" etwa E. Ruckstuhl, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn (FS für Anton Vögtle), Freiburg/Basel/Wien 1975, 314–341, und weitere Beiträge in dieser FS.

2. Zu Mk 2,10 par (s. dazu 188–199): m. E. manifestiert sich hier wesentlich mehr als ein messianisches Selbstverständnis Jesu, vielmehr ein göttliches. Der Menschensohn Jesus übernimmt mit dem Anspruch, auf Erden Sünden vergeben zu dürfen, eine Prärogative des „Einzigen", worin seine Gegner „Blasphemie", d. h. Gotteslästerung, sehen – V. 10 steht ja in eindeutiger semantischer Relation zu V. 7!

3. Das Menschensohnlogion Jesu in Lk 18,8b scheint mir einen ganz anderen Sinn zu haben, als H. meint: mit ihm empfehle der Evangelist (!) den Christen, „immer wieder zu überprüfen, ob sie noch den wahren Glauben besitzen, jene Treue, die allein vor dem Menschensohn Bestand hat" (51f). Davon steht nichts im Text. Vielmehr liegt m. E. ein echtes Logion Jesu vor, mit dem er in resignierendem Ton fragt, ob er bei seiner Wiederkunft „den Glauben" antreffen wird, den er einst als Menschensohn gestiftet hat. Seine bittere Erfahrung beim Zusammenbruch des „galiläischen Frühlings" prolongiert er in die Zeit seiner Parusie.

4. Zu den Fragen des Hohenpriesters bzw. des Synedriums beim Prozeß an Jesus: H. vertritt, ähnlich wie ich, die These, Lukas verarbeite hier eine von Mk unabhängige Tradition (vgl. dazu 174–185). „Daß Lukas bei seiner Darstellung der Passion Jesu insgesamt nicht nur Markus-Stoff, sondern darüber hinaus Sondergut verwendet, das in manchem Detail historisch bessere Informationen enthält, läßt sich meines Erachtens nicht bestreiten" (176). Ob diese besseren Informationen aus Q stammen, kann m. E. nicht bewiesen werden. Was die Fragen an Jesus über die von ihm beanspruchte Würde angeht, so scheint mir sowohl die Frage des Hohenpriesters in Mk 14,61 als auch die Frage des Synedriums an Jesus in Lk 22,70 („Du also bist der Sohn Gottes?") einen nur messianischen Sinn weit zu transzendieren in Richtung einer von Jesus beanspruchten göttlichen Würde. Das heißt: „der zur Rechten der Macht Gottes sitzende Menschensohn" (22,69) ist mehr als der Messias; er ist „der Sohn Gottes", was Jesus bejaht („ich bin es"). Das liegt im übrigen ganz auf der Linie der joh. Christologie (vgl. dazu Joh 5,18; 10,33; 19,7). Vgl. dazu auch F. Mußner, Der Prozeß gegen Jesus von Nazareth, in: ThRv 84, 1988, 353–360; hier auch die grammatischen Analysen).

H. hat zweifellos ein bedeutendes Werk vorgelegt, an dem kein Lehrer des NT vorübergehen darf. Freilich: Die Fachdiskussion über den Menschensohn wird trotzdem bis zu seiner Parusie weitergehen.

Passau Franz Mußner

Christoffersson, Olle: **The Earnest Expectation of the Creature.** The Flood-Tradition as Matrix of Romans 8:18–27. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1990. 174 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 23), kart. skr 160,00

Die Diss. aus Uppsala, die uns hier in der traditionsreichen Serie der „Coniectanea Biblica" vorgelegt wird, setzt sich zum Ziel, für den im Titel bezeichneten, bedeutsamen Abschnitt des Römerbriefs einen kohärenten Traditionshintergrund aufzuweisen, der ebenfalls schon im Titel benannt wird: die Flut-Tradition. Das ist angesichts der Allgemeinheit, mit der in den Kommentaren von „apokalyptischer Tradition" hinter Röm 8,18ff gesprochen wird, schon begrüßenswert. Und gegenüber der üblichen Auskunft, daß diese apokalyptische Tradition letztlich auf Gen 3,17ff zurückgehen soll, verspricht die Arbeit einen Neuansatz im Verständnis der Römerbriefperikope.

Christoffersson beginnt mit einem Forschungsüberblick (Chapter 1), der zunächst die allgemein in der Exegese des Abschnitts behandelten Probleme kurz auflistet, wobei schon der besondere Akzent auf den Fragen nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund liegt; sodann folgt ein Überblick über die Geschichte der Auslegung, der bis in die Alte Kirche zurück-

greift, aber natürlich in der „Modern Era" stärker ins Detail geht. Dabei treten schon die für Ch. wichtigen Fragen heraus, die natürlich zum guten Teil mit den immer wieder an diesen Text zu stellenden Fragen identisch sind: Was meint Paulus mit κτίσις? Was mit der „Offenbarung der Söhne Gottes"? Wer ist der ὑποτάξας in V. 20, wie soll man im gleichen Vers das οὐχ ἑκοῦσα deuten? Und schließlich (dies mag vielleicht zunächst verwundern): Wie ist die Rede vom „Eintreten des Geistes für uns" zu verstehen? – Chapter 2 widmet sich nun dem Traditionszusammenhang, der es mit der Sintflut zu tun hat, also der Tradition, die sich um Gen 6–9 gebildet hat, vor allem natürlich in äthHen 6–11, d. h. also innerhalb des „Buchs der Wächter", das die Sintfluterzählung ganz von Gen 6,1–4, dem rätselhaften „Engelfall", her deutet. So kommt für Ch. plötzlich das Thema „Engel" ziemlich beherrschend in die Auslegung von Röm 8,18ff hinein. Zunächst einmal vergleicht er aber sehr genau die Einzelmotive in Gen 6–9 einerseits und äthHen 6–11 andererseits, versucht recht geschickt, mit einer Art Synopse das Verhältnis beider Fassungen zueinander klarzumachen (51), und diskutiert dann die einzelnen Motive im Vergleich. Aus den beiden genannten Textkomplexen (re)konstruiert er eine „Primäre Flut-Tradition" (49f), wobei es mir fragwürdig erscheint, diese beiden in ihrem Skopus sehr verschiedenen Texte so eng aneinanderzubinden – geht es doch dem einen um das Schicksal Noahs und der Menschen, dem anderen vor allem um die gefallenen Engel und ihr Schicksal. Darauf folgt dann eine Betrachtung der Flut-Perikope im Jubiläenbuch, das nach Ch. von beiden zuvor besprochenen Fassungen abhängig ist. – Was dann über den späteren, besonders den dogmatischen und ethisch-paränetischen Gebrauch der Sintflut-Tradition in der Kirchengeschichte sowie über die „Techniken" beim Gebrauch der Flut-Tradition ausgeführt wird, muß hier aus Platzgründen übergangen werden.

Es folgt das zentrale Chapter 3, in dem es um den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Röm 8,18–27 im einzelnen geht. Zunächst – nach kurzen Betrachtungen über den Kontext des Abschnitts im ganzen Römerbrief – zeigt Ch. den Gedankengang in Röm 8,17(sic)–27 auf, indem er ihn in lauter kleine Einheiten (Thought-Elements genannt und TE abgekürzt) zerlegt, 12 (oder 17) an der Zahl. Er ist sich der Problematik dieses Vorgehens bewußt; aber da es um das Aufspüren von Motiven geht, sollte man hier nicht gleich kritisch sein. Nun erscheinen die gleichen 12 (oder 17) TEs ein zweites Mal, aber jetzt gegliedert nach solchen, die (nach Ch.) Motivparallelen nur in der Flut-Tradition haben, solchen, die nicht ausschließlich auf die Flut-Tradition zu beziehen sind, und solchen, die dort keine Parallelen haben (von jeder Kategorie finden sich etwa 6 TE – man kann also Ch. nicht nachsagen, daß er einer Monomanie in Richtung auf seine These verfallen wäre). – Chapter 4 faßt dann relativ kurz die Schlußfolgerungen zusammen.

Diese sind ja nach Art und Anlage der Arbeit im großen Ganzen klar: Paulus ist in Röm 8,18–27 von der apokalyptischen Flut-Tradition abhängig. Das muß dann noch im einzelnen an Beispielen etwas eingehender erörtert werden. Aber zunächst eine allgemeine Vorbemerkung. Paulus habe – so nimmt Ch. an (138) – keinen spezifischen Text der (rekonstruierten) Flut-Tradition vor sich gehabt, als er Röm 8 schrieb. Gewiß richtig! Denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß er bei seinem zweiten Korinthaufenthalt ein solches im Gepäck gehabt oder daß sein Gastgeber, in dessen Wohnraum er den Brief diktierte, ein solches zur Hand gehabt hätte. Es kann sich – und das will ich keineswegs ausschließen – auf seiten des Paulus nur um allgemeine Reminiszenzen gehandelt haben, die hier mit eingeflossen sind. Das aber läßt schon die Frage aufkommen, wie sehr bestimmte Assoziationen zur Flut-Tradition – um mehr kann es sich kaum handeln – bis in Einzelheiten hinein aufgespürt werden können. Die Frage verstärkt sich, wenn man an die Leser in Rom denkt. Wieviel Bibelkenntnis kann man voraussetzen, sofern es sich nicht um Judenchristen oder „Gottesfürchtige" mit längerer Synagogenerfahrung handelt? Aber auch bei solchen Gemeindegliedern wird man doch wohl nur Gen 6–9 wirklich als bekannt annehmen können. Wie sollten sie beim Lesen von Röm 8 die Motive erkennen können, die Ch. voraussetzt? (Es sei hier bemerkt, daß diese kritischen Überlegungen natürlich keineswegs nur die vorliegende Arbeit betreffen! Wir sind in unserer „Zunft" ja alle mehr oder weniger gewöhnt, so zu arbeiten.)

Ein Beispiel: Für Ch. ist die Exegese von 8,19 wichtig (16f und 120–124). Wer sind die „Söhne Gottes" in diesem Vers?

Nicht etwa dieselben, die von V. 13ff her als „Söhne Gottes" im Bewußtsein sind, nämlich die „Glaubenden" = „wir". Denn von diesen werde im NT nirgends das ausgesagt, was in V. 19 ausgesagt wird: daß ihre „Offenbarung" erst noch bevorstehe (der Hinweis Bultmanns auf 1 Joh 3,2 wird von Ch. diskutiert). Und „Offenbarung" richte sich sonst an (glaubende oder nichtglaubende) Menschen, nicht an die „Kreatur". Schließlich stehe in V. 19 nichts, was die „Söhne Gottes" als (glaubende) Menschen kenntlich mache. So weit – so gut. Oder doch nicht; denn das letzte Argument trägt natürlich nur etwas aus, wenn man von vornherein überzeugt ist, daß V. 19 von V. 14–18 strikt getrennt zu lesen ist. Aber das ist schon wieder ein Gedanke, auf den kein römischer (oder sonstiger unbefangener) Leser kommen könnte, für den Paulus eben mit großem Nachdruck „Söhne Gottes" und „wir" gleichgesetzt und somit „definiert" hatte. Für Ch. aber heißt das Ergebnis: die „Söhne Gottes" sind die Engel aus äthHen 6–11, freilich dann aber doch nicht die gefallenen Engel, die einem bei diesem Text zuerst in den Sinn kommen, sondern die Erzengel bei ihrem eschatologischen Offenbarwerden. Gewiß, das gibt auch Ch. zu: in dem Fluttext werden die Engel nirgends als „Söhne Gottes" bezeichnet (123). Aber anderwärts (z. B. in Qumran-Texten) sei das doch belegt – was richtig ist. Und in 1 Thess 4,15f spreche doch auch Paulus vom eschatologischen Auftritt des Erzengels mit der Posaune.

Bleibt nur die Frage: Wie sollte ein Leser von Röm 8 das erkennen? Aber noch mehr: Wie sollte Paulus, der ja wohl noch weiß, was er eben diktiert hatte, ohne jeden erklärenden Übergang mit den „Söhnen Gottes" ganz andere Gestalten meinen als eben zuvor?

Viel zu sagen wäre natürlich auch zum Thema „κτίσις", das für Ch. deutlich einen Hauptpunkt seiner Arbeit ausmacht. Selbstverständlich will er mit seiner These, daß sich Paulus auf die Flut-Tradition beziehe, gerade auch diesen Punkt klären, daß mit κτίσις die nichtmenschliche „Kreatur" gemeint sei. Ich leugne durchaus nicht, daß Paulus bei der Abfassung des Römerbriefes die Sintflut-Erzählung im Sinn gehabt habe; ich habe das selbst für Röm 3,20, d. h. für die Ersetzung von πᾶς ζῶν durch πᾶσα σάρξ in dem Zitat aus Ps 142,2 LXX, behauptet mit der Meinung, daß er dabei auf die Sintflut-Terminologie von „allem Fleisch, das seinen Weg (vor Gott) verderbt" habe (Gen 6,12), anspielt und daß sich in gewissem Sinne gerade auch Röm 8,18ff auf dieses Fazit des Eingangsteiles zurückbezieht (so in dem Aufsatz „Gottes Zorn und das Harren der Kreatur", in: Christus bezeugen [FS für W. Trilling], Leipzig 1989, 218–226). Und so hatte mich die These Ch.s im Buchtitel durchaus gespannt gemacht. Aber nun ist mir doch fraglich, ob man mit Hilfe der Flut-Tradition das Rätsel von Röm. 8,18ff wirklich klären kann. Man kann schon fragen (wie oben angedeutet), ob äthHen 6–11 überhaupt die Bezeichnung „Flut-Tradition" verdient; es ist weit stärker eine Tradition von den gefallenen Engeln. Und das ganze „Buch der Wächter" ist an diesen Engeln und ihrem Schicksal sowie am Schicksal der von ihnen ins Unheil gestürzten Menschen weit mehr interessiert als an dem der „Natur", genauer: der Erde. Die kommt ins Spiel als um Erbarmen rufende Nährmutter der Menschen (äthHen 7,6; 9,2; 9,9f) – aber es geht letztlich nicht um ihre (der Erde) Heilung oder Rettung, sondern um die der Menschen. Daß die apokalyptischen Texte die Tröstung, Warnung und Ermahnung von Menschen im Sinn haben, ist natürlich auch Ch. bekannt (70f); man muß sich nur klarmachen, daß gerade auch die mythologischen Motive, die in die Erzählung einbezogen werden, sich nicht unmittelbar in „gültige" Aussagen übertragen lassen, also in solche Aussagen, wie Paulus sie in seinem Traktat (der ein ganz anderes literarisches Genus ist) macht. Gewiß, bildliche Aussagen kann gelegentlich auch Paulus machen – dann müssen sie aber auch als solche interpretiert werden. In äthHen 10,14 wird tatsächlich nach dem Untergang der Erde (10,2) auch ihre Heilung angekündigt, aber nicht um der Erde willen, sondern um den durch die Sintflut hindurch geretteten Menschen wieder Lebensraum zu geben, wie sofort gesagt wird und wie es dem Gang von Gen 6–9 entspricht. Aber was ist damit wirklich „gemeint"? Wieviel kommt auf das Konto der Tatsache, daß auf der Textoberfläche eben doch Gen 6–9 nachgestaltet wird? (Ich meine also, daß das „Buch der Wächter" kein selbständiges, sondern nur ein instrumentales Interesse an der außermenschlichen Schöpfung hat – beim slavonischen Henochbuch sieht das durchaus anders aus.) Paulus jedenfalls hat eine andere Vorstellung von den eschatologischen Ereignissen (von 1 Thess 4,16f über 1 Kor 15,42–46 bis 2 Kor 5,1–10 – in dieser Hinsicht einheitlich), für die er keine erneuerte Erde „braucht". Daß ihn die außermenschliche Kreatur nicht „kümmert", sagt er selbst deutlich genug (bzw. er sagt: Gott kümmert sich nicht um sie; 1 Kor 9,9). Das ist so ziemlich das Sicherste, was man in der Diskussion um die „Kreatur" in Röm 8,19ff an belegter paulinischer Aussage beisteuern kann. Denn daß das Wort selbst von Paulus in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird (darunter eindeutig auf Menschen bezogen in 2 Kor 5,17; Gal 6,15), ist zur Entscheidung an einer Einzelstelle nicht hilfreich. Dagegen scheint es mir wichtiger, zu fragen, welche Deutung sich in das Gesamtkonzept des Röm (wonach auch Ch. erfreulicherweise fragt – S. 94f) am besten einfügt. Und da scheint es mir am nächstliegenden, daß Paulus am Ende seines ersten Hauptteils sich noch einmal zurückbesinnt auf das, was er an dessen Anfang (1,18ff mit 3,20 – s. o.) über die nichtglaubende Menschheit gesagt hat. Jetzt fügt er hinzu, daß auch sie nicht ohne jede Hoffnung oder doch wenigstens „Erwartung" ist, wenn auch nur mit einer, die von

der Hoffnung der „Kinder Gottes" auf eschatologische Herrlichkeit abgeleitet ist. Wer sagt – und das ist ja ein häufiger Einwand –, daß sich nirgends sonst bei Paulus dergleichen findet, der muß denselben Einwand erst recht bei der Deutung der κτίσις auf die nichtmenschliche Kreatur erheben.

Ein anderer Punkt, an dem Ch. meint, die paulinische Ausdrucksweise sei nur unter Rückgriff auf die Flut-Tradition zu erklären, ist die Rede vom ὑποτάξας in V. 20. Hier scheint es zunächst einleuchtend (und liegt ja nicht weit ab von der immer auch vorgetragenen Erwägung, es könne der Satan gemeint sein), daß man an die von Gott abgefallenen Engel denkt, die die Menschen zur Sünde verführt haben (131). Überlegt man aber dann, daß Paulus dem Menschen nirgends sonst die Entschuldigung erlaubt, er sei ja gar nicht selbst schuld an seinem Sündenstand (Röm 5,12ff; auch das Reden von der ἁμαρτία als knechtender Macht etwa anstelle Satans Röm 6,6ff), dann wird man kaum annehmen, daß Paulus ein paar Seiten weiter nun doch den Menschen (bzw. die „Kreatur") in solcher Weise entschuldigt. Wenn wirklich für ihn die Flut-Tradition im Hintergrund stünde, dann würde er an dieser Stelle eher zeigen, daß er in der Lage ist, sie umzudeuten. Und das gilt auch für den folgenden Fall. Daß Paulus in V. 26f von dem Geist spricht, der für die zum Gebet nicht fähigen Menschen eintritt, ist nach Ch. wiederum nur als Aufnahme eines Motivs aus dem äthHen (40,4–7.10) zu verstehen (119f): da sind es freilich die Engel, die für die gequälten Menschen die Funktion des Fürbittens wahrnehmen. Sieht man das Zugrundeliegen der Henoch-Tradition für den Kontext als gegeben an, dann leuchtet diese Erklärung ein. Es würde sich aber eben daran, daß Paulus nicht von Engeln, sondern vom Geist spricht, zeigen, mit welcher Selbstverständlichkeit sich Paulus von vorgegebenen Motiven oder Sachaussagen frei macht, wenn sie zu seinem theologischen Denken nicht passen.

Man sieht: das Urteil ist zwiespältig. Es handelt sich bei der vorgelegten Arbeit um eine sehr sauber geführte und gut lesbar dargebotene Untersuchung. Daß sie einer ganz bestimmten Hypothese folgt, ist keineswegs ein Fehler, sondern eher ein Vorzug. Auf jeden Fall ist es gut, daß die in vielen Kommentaren nebenher geäußerte Behauptung, Paulus greife in Röm 8,18–27 auf „apokalyptische Tradition" zurück, wirklich einmal konkret durchgespielt wird, um den Nebel dieser pauschalen These etwas zu lichten. Daß ich von dem Erfolg dieser Aktion nicht ganz überzeugt bin, tut an sich dem Verdienst der Arbeit gar keinen Abbruch. Man wünschte sich, daß vielleicht einmal die Gegenthese ähnlich solide durchgeprüft würde, nämlich jene, die besagt, daß der religionsgeschichtliche Hintergrund in Gen 3,17ff (und eventuell daran anknüpfenden frühjüdischen Texten?) zu suchen sei. Aber bis dahin haben wir Ch. für seinen mutigen Versuch zu danken, der in jedem Falle (also auch, wenn seine These zu Röm 8 nicht überzeugen sollte) für die Flut-Tradition in der zwischentestamentlichen Literatur eine solide Darstellung erbracht hat.

Naumburg (Saale) Nikolaus Walter

Schiefer Ferrari, Markus: **Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. X, 501 S. (SBB 23) kart. DM 49,00

Diese Münchener Diss. (1990; Referent: Prof. Dr. J. Gnilka) verfolgt ein doppeltes Ziel: eine befriedigende Bestimmung der Gattung „Peristasenkatalog" und in Anlehnung an neuere hermeneutische Entwürfe und Postulate (Weder, Berger) eine von der Gegenwart ausgehende Erschließung der paulinischen Texte. Letzteres zeigt sich programmatisch und für eine exegetische Arbeit sehr unüblich an den der Arbeit vorausgeschickten Zitaten von F. Dürrenmatt, P. Celan und S. Weil und an dem abschließenden „Epilog: Versuch einer Konfrontation der paulinischen Peristasenkataloge mit einer modernen Vorstellung von Lyrik" (353–370).

Hermeneutische Fragen bestimmen den ersten Abschnitt der Arbeit: „Leid als hermeneutischer Ausgangspunkt" (6–22). Darauf folgt ein eher vernichtender „Forschungsbericht zu traditionsgeschichtlichen Parallelen der paulinischen Peristasenkataloge" (23–148).

Auf den S. 83–108 eine die Angaben der Sekundärliteratur zusammenfassende Aufstellung von „Peristasenkatalogartigen Texten bei griechischen und römischen Autoren", im AT, in frühjüdischer Literatur, im NT usw. Die Überfülle der Texte aus den verschiedensten literarischen Kontexten läßt Sch. folgern: „Bei den peristasenkatalogartigen Texten handelt es sich offenbar um ein Phänomen, das so allgemein in der Antike verbreitet gewesen sein dürfte, daß Fragen nach Herkunft und Abhängigkeiten kaum eine Antwort finden dürften" (122). Die Liste sei deswegen so umfangreich, weil die Zahl der Vergleichskriterien so gering sei. Werde die Anzahl der beiden Vergleichskriterien, 1. Aufzählung von 2. Lebensumständen, um ein weiteres erhöht, etwa um den Gebrauch der 1. Person oder um die antithetische Struktur, verringere sich die Zahl der Texte deutlich (124). Orientiere man sich dagegen an den weitere gemeinsame Merkmale aufweisenden paulinischen Peristasenkatalogen, lasse sich unter den peristasenkatalogartigen Texten der Umwelt keine sinnvolle Auswahl von Texten treffen, die mit den paulinischen Katalogen über das allgemeinste Vergleichskriterium – die Aufzählung von Lebensumständen – hinaus gemeinsame Merkmale aufweisen (126). Sch. hält daher die Annahme, es bestehe ein gattungsmäßiger und gewissermaßen genealogischer Bezug zwischen den paulinischen Katalogen und Texten der Umwelt für unbeweisbar (127). Der Unterstützung dieser These dient eine „Exemplarische Untersuchung der peristasenkatalogartigen Texte bei Epiktet" (129–144): unter 500 Aufzählungen finden sich 74 peristasenkatalogartige Texte; wenn man bei Paulus konstanten Gebrauch der 1. Person berücksichtigt, sind allenfalls 10 Texte vergleichbar, wenn man die paulinische Antithetik berücksichtigt 13 Texte; beide Merkmale treten nur in 6 Texten auf, die jedoch keine Sondergruppe unter den übrigen Texten bilden. Es bleibt noch ein Vergleich des Wortbestandes der Kataloge Epiktets und der Paulusbriefe; das Ergebnis: ein Viertel der Worte, ein Drittel der Wortstämme sind gleich, ein ähnliches Zahlenverhältnis ergibt sich nach Sch. auch bei einer Auszählung der verglichenen Texte aus der LXX. „Mittels der peristasenkatalogartigen Texte bei Epiktet ist daher ein Nachweis einer Beeinflussung oder Herleitung der paulinischen Peristasenkataloge von Seiten der stoischen Philosophie nicht zu führen" (144).

Ich sehe in der hier begründeten Skepsis gegenüber einem zu einlinigen religionsgeschichtlich orientierten Auslegungsverfahren den eigentlichen Ertrag der Arbeit.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit der „Einzelanalyse der paulinischen Peristasenkataloge" (149–293: 1 Kor 4,10–13a; 2 Kor 4, 8f; 6,4b–5.8–10; 11,23b–29; 12,10a; Phil 4,12; Röm 8,35b; eine vergleichbare Textauswahl bei: M. Ebner, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus, Würzburg 1991 – s. dazu meine Rezension in der BZ), jeweils nach dem gleichen Schema: Kontextanalyse, formale Analyse (Aufbau, Grammatik, rhetorische Mittel – unabhängig wie man zu den weiteren Ergebnissen der Arbeit stehen mag, jeweils wertvolle Zusammenstellungen), Funktion und Wirkungsweise, Art des sprachlichen Umgangs mit Leiden.

Im Rückblick auf alle Einzelexegesen sind deren Grundzüge und Grundthesen bereits in jener von 1 Kor 4,10–13a enthalten. Kontextanalyse: Neben einem apologetischen Interesse des Paulus sei vor allem der Versuch zu erkennen, das in 1 Kor 1–3 theologisch Ausgesagte noch einmal verständlicher zu machen, d. h. es an der eigenen Person zu konkretisieren. Begriffs-, Motivanalyse: eine gewisse Neigung zur Verwendung vorgeprägter Ausdrücke und Topoi sei unverkennbar – dieser Spur wird aber nicht weiter nachgegangen (vgl. auch 230 zu 2 Kor 6,10b); die Bedeutungsbreite und Allgemeinheit einzelner Leidensbegriffe erleichtere beim Leser den Vergleich mit eigenen Leidenserfahrungen. Funktion und Wirkungsweise: der Text sei im Vergleich zu den vorangegangenen Kapiteln aufgrund des Stils und der Wortwahl für den Leser wesentlich leichter zugänglich und habe damit einen höheren Grad der affektiven Wirksamkeit; gleichzeitig werde es auf der kognitiven Ebene schwieriger, die Inhalte zu erfassen, da die Aussagen und die Ausdrucksdichte es nicht mehr zulassen zu trennen und zuzuordnen. Art des sprachlichen Umgangs mit Leiden: die Sprache dieser Verse sei mehr dem unvermittelten, semantischen Sprechen als dem beweisenden apodiktischen Sprechen zuzuordnen; Paulus beschreibe nicht nur seine Leiden, sondern sage die in seinen Leiden erfahrene Wirklichkeit gegen die Wirklichkeitssicht der Korinther aber auch gegen die begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Sprache und Logik aus; Paulus teile – gleichsam ausbruchartig – den Korinthern das ganze Ausmaß seiner leidvollen Existenz mit; anschließend könne er, erleichtert, wieder das besondere Verhältnis zu den Korinthern betonen.

Mag dieser Ansatz für 1 Kor 4 zutreffen, er ist für die Passagen aus dem 2 Kor ungeeignet. Ohne in eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung eintreten zu wollen, möchte ich doch auf die Problematik der in der abschließenden „Zusammenschau der paulinischen Peristasenkataloge" formulierten Regeln aufmerksam machen. Offensichtliche Grundlage für sämtliche „Kontextanalysen" waren, wie sich dort (336, Anm. 27) herausstellt, Annahmen von T. Schmeller, Diatribe 419ff, über „diatribenartige Passagen" und die Funktion von Peristasenkatalogen in solchen Passagen. Die auf Schmeller zurückgehende Zuordnung der Kataloge 2 Kor 4,7–12 bzw. 6,3.10 zu 4,1–6.13–18 bzw. zu 5,11–6,2 ist mir nicht einsichtig, auch nicht weshalb es sich z. B. in den so unterschiedlichen Stükken 4,1–6 und 4,13–18 um eine „Art Diatribe" handeln soll, ebensowenig die damit verbundene Funktionsbeschreibung der Kataloge als „Zusätze" und die damit einhergehende Vermutung Schmellers: „Abschnitte, die einen solchen Zusatz aufweisen, müssen ihn nach Auffassung des Paulus nötig gehabt haben. Es muß sich dabei um

Stücke gehandelt haben, bei denen das volle Gelingen der Kommunikation ... für Paulus besonders wichtig war und ihm gefährdet erschien". Kurzum, die Thesen, daß „Peristasenkataloge von der Tendenz her am Ende einer größeren Texteinheit" stehen (296), daß es in ihnen regelmäßig um eine Auseinandersetzung mit gegnerischen Kreisen gehe (297), daß sich in den Kontexten der paulinischen Kataloge die Sicht der Welt und die Sicht des Glaubens gegenüberstehen (300), daß Paulus die Notwendigkeit verspüre das theoretisch Dargelegte noch einmal klarer zu machen und dies durch eine subjektivierende Vereindringlichung und eine Konkretisierung an der eigenen Person erreichen wolle (301), verdecken allesamt die tatsächlichen Differenzen der Texte und ihre je eigene Aussageabsicht (zu Phil 4,12 von Sch. selber wahrgenommen). Der Gebrauch der 1. Person ist zwar kennzeichnend für die von Sch. behandelten Kataloge, jedoch handelt es sich in den Katalogen des 2 Kor um ein exklusives „Wir", welches nur den Paulus meint, in Röm 8 dagegen um ein alle Christen von vornherein inkludierendes „Wir". Schiefers Interesse am Thema „Sprachlicher Umgang mit Leiden" führt dazu, daß diese Unterschiede zugunsten von allgemeinen theologischen Formeln verschleifen (zu 308f.337.346.349). Erlaubt ein Text wie 2 Kor 4,7–15 es tatsächlich, die „Erfahrung der" oder „das Offenbarwerden der Herrlichkeit" in den Leiden zu einer leitenden Kategorie der Deutung der paulinischen Kataloge zu machen, nachdem die Kontexte die Doxa jeweils in der Christusoffenbarung (2 Kor 4,4.6) oder in der eschatologischen Vollendung (Röm 8,18.21; 2 Kor 4,17) lokalisieren?

Viele gute Einzelbeobachtungen, die sich in der Arbeit finden lassen (z. B. 215.342 zur Funktion von 2 Kor 4,13; 326 zu den begrifflichen Problemen, die Paulus im Umgang mit seinen Leidenserfahrungen hat), zeigen, daß Sch. unabhängig von seinem hermeneutischen und methodischen Prämissen elastischer mit dem Text umgehen und ihm neue Perspektiven abgewinnen kann. Textinterpretation sollte allemal den Vorzug vor sprach- und textwissenschaftlichen und hermeneutischen Postulaten haben.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Holtz, Traugott: **Geschichte und Theologie des Urchristentums.** Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. 492 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 57) Ln. DM 248,00

Der Sammelband, aus Anlaß seines 60. Geburtstages von zwei Schülern des Vf.s zusammengestellt, enthält die wichtigsten Aufsätze, die Traugott Holtz in 25 Jahren zur Geschichte und zur Theologie des Urchristentums geschrieben hat. Der älteste Beitrag stammt von 1964, der jüngste von 1990.

Die Studien werden in fünf Abteilungen präsentiert, die das breite Spektrum der exegetischen Arbeit des Vf.s widerspiegeln.

Die erste Abteilung versammelt fünf ganz verschiedene Untersuchungen zur „Überlieferung und Geschichte des Urchristentums": 1. Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu. Eine Skizze zum Verhältnis zwischen historisch-philologischer Erkenntnis und historisch-theologischem Verständnis (1979); 2. Jesus-Überlieferung und Briefliteratur. Zur Frage des Ortes der Jesus-Überlieferung in der frühen Gemeinde (1985); 3. Überlegungen zur Geschichte des Urchristentums (1975); 4. Die Standespredigt Johannes des Täufers (1964); 5. Christliche Interpolationen in „Joseph und Aseneth" (1968).

Die zweite Abteilung ist thematisch stärker konzentriert: „Das Alte Testament im Neuen Testament." H. ist an diesem Problemfeld, das in den letzten Jahren gespannte Aufmerksamkeit geweckt hat, seit langem interessiert. Vier Beiträge sind ausgewählt: 6. Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament (1974); 7. Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus (1989); 8. Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7 (1965); 9. Zur Bedeutung der judengriechischen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments (1980).

In der dritten Abteilung sind elf Arbeiten zu „Paulus" vereinigt: 10. Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus (1966); 11. Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus (1974); 12. Der Antiochenische Zwischenfall. Galater 2,11–14 (1986); 13. Theo-logie und Christologie bei Paulus (1985); 14. Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus (1981); 15. Die Hoffnung der Kreatur bei Paulus (1980); 16. Das Kennzeichen des Geistes. 1. Kor 12,1–3 (1972). 17. Traditionen im 1. Thessalonicherbrief (1983); 18. „Euer Glaube an Gott". Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f (1977); 19. Der Apostel des Christus. Die paulinische „Apologie" 1. Thess 2,1–12 (1982); 20. Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels. 1. Thess 2,15f und Röm 11,25f (1989).

Die vierte Abteilung enthält zwei Arbeiten zur „Johannes-Apokalypse": 21. Gott in der Apokalypse (1980); 22. Die „Werke" in der Johannesapokalypse (1989).

Die fünfte Abteilung „Überblicke" vereinigt wiederum eine bunte Sammlung sehr verschiedener Arbeiten zur Hermeneutik und zu Themen ntl. Theologie: 23. Grundzüge einer Auslegung der Bergpredigt (1977); 24. Einführung in Probleme des Hebräerbriefes (1969); Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem Neuen Testament (1979); 26. Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde (1990); 27. Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana (1980); 28. Die deutsche Bibel. Erbe Luthers und Auftrag (1983).

Ein Nachweis der Erstveröffentlichungen, ein Stellenregister und ein Namen- und Sachverzeichnis beschließen den sorgfältig gedruckten Band.

Der Schwerpunkt liegt auf den Studien zu Paulus und besonders zum 1 Thess, den der Vf. kommentiert hat (EKK 13, 1986. ²1990). Darüber hinaus sind die Geschichte des Urchristentums und die Rezeption des AT im NT von besonderem Interesse. Alle Beiträge zeigen die umsichtige, abwägende, sorgfältige und nüchterne Art des exegetischen Arbeitens, für die auch die Monographien des Vf.s bekannt sind. Viele Beiträge haben ihren festen Platz in der exegetischen Diskussion bereits gefunden. Andere, die zuerst an abgelegener Stelle veröffentlicht worden sind, harren einer neuen Entdekkung.

Manche Untersuchung, die wieder abgedruckt worden ist, wird weiter kontrovers diskutiert werden: Geht die Standespredigt wirklich auf den Täufer zurück (zu Nr. 4)? Läßt sich das Christusbekenntnis der Urchristenheit tatsächlich einfach als Erfüllung der atl. Verheißungen verstehen (zu Nr. 7)? Hat Paulus tatsächlich auch als christlicher Missionar zunächst die Beschneidung propagiert (zu Nr. 11)? Wird durch das Evangelium die ethische Ordnung der Tora tatsächlich bestätigt (zu Nr. 14)? Ist der Kolosserbrief wirklich – selbst in einem weiteren Sinn – als paulinisch einzuschätzen (zu Nr. 15)? Hat es tatsächlich vom 1 Thess zum Röm keine Entwicklung des Paulus in seiner Einschätzung Israels gegeben (zu Nr. 20)?

Diese Fragen, wie immer zu beantworten sind, sollen freilich nur zeigen, daß die Beiträge des Vf.s nach wie vor aktuell sind und die exegetische Diskussion voranzutreiben vermögen. Der Sammelband erlaubt einen guten Überblick über das Forschungsgebiet von H. Die Beiträge verweisen, gerade im Zusammenhang gelesen, auf H.s besondere theologische Interessen: Neben der Erforschung der Geschichte Jesu und des Urchristentums bestehen sie nicht zuletzt in der Frage nach der Gottesrede im NT. Die Aufmerksamkeit für ihre Relevanz neu zu schärfen, ist nicht der geringste Vorzug des Bandes.

Die Aufsätze zeigen einen unbestechlichen Forscher, der sein Können und sein Engagement in den Dienst der Heiligen Schrift stellt.

Wuppertal Thomas Söding

Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica – Origenism and later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14–18 August 1989). Hg. v. Robert J. Daly. – Leuven: University Press 1992. XVIII, 635 S. (BETL 105), kart. bfr 2700

In der vorliegenden Publikation faßt der Leiter des Colloquium Origenianum Quintum, R. J. Daly, 62 Vorträge und Diskussionspapiere zusammen, in denen Wissenschaftler in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache ihre Forschungsergebnisse vorstellen, wodurch das weitgefächerte internationale Interesse an dem lange Zeit verkannten, aber doch wohl bedeutendsten frühchristlichen Theologen repräsentiert wird.

Obwohl der Hauptakzent des Kongresses auf dem Thema „Origenes und die Philosophie" lag, dem 17 Beiträge gewidmet sind, tragen auch die übrigen Referate, die der Hg. schwerpunktmäßig den Bereichen des historischen Kontextes, der Methode der Text- und Schriftinterpretation, der Theologie und der weiteren Entwicklung zum Origenismus zuordnet, nicht unerheblich zum Kristallisationspunkt der Tagung bei, da Philosophie und Theologie im Werk des Origenes so eng miteinander verzahnt sind, daß eine Betrachtung anderer Aspekte diesen Hintergrund nicht ausblenden kann, sondern notwendigerweise miteinschließt und stets zu ihm zurückgeführt wird. Gleichzeitig erhält der Leser damit einen Leitfaden, um sich in der Vielfalt der sich teilweise überlagernden Thematik zurechtzufinden.

Da es nicht möglich ist, auf alle Beiträge einzeln einzugehen, möchte ich einige bedeutende Punkte hervorheben, die einen Fortschritt und zugleich einen Anstoß für die weitere Forschung beinhalten.

Dazu zählt die Beleuchtung der Schöpfungstheologie des Origenes, die nach der Verabschiedung des Newtonschen Weltbildes durch die moderne Physik überraschende Perspektiven für einen Dialog mit den Naturwissenschaften eröffnet.

Die Erörterung der unterschiedlichen Denkwege gegen Ende der Antike, als deren Exponenten Origenes und Plotin fungieren, wirft die Frage nach der Bewahrung und Weiterführung der Denkansätze des genuinen Platonismus auf.

Nicht minder bedeutsam ist die Erhellung der Rolle, die Origenes für die Kenntnis der Gedanken der uns nur namentlich bekannten Platoniker und Stoiker seiner Zeit spielt.

Weiterhin ist die Darstellung des Problems der Di- und Konvergenz zwischen philosophischer Textinterpretation und der Schriftexegese des Origenes aufschlußreich für seine Haltung als Bibeltheologe.

Von Interesse ist ebenfalls die Wirkung, die Origenes durch das Hauptwerk des Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, und durch dessen im 12. Jh. entstandenen Auszug im *Clavis physicae* auf die beginnende Scholastik ausgeübt hat.

Insgesamt betrachtet stellen die Referate nicht nur ein für den Origenesforscher nützliches Instrumentarium dar, das zudem durch gut gegliederte Indices erschlossen wird, sondern vermitteln dem interessierten Leser den Eindruck, daß die Beschäftigung mit einem frühchristlichen Vf. nicht den Eintritt in ein verstaubtes Antiquitätenkabinett bedeutet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Aphrahat: **Demonstrationes** (Unterweisungen). Aus dem Syrischen übers. und eingel. v. Peter Bruns. Teilband I/II. – Freiburg: Herder 1991, S. 1–280 S. / VI, 281–629 S. (Fontes Christiani 5/1 / 5/2), geb. DM 44,00 / DM 53,00

Die syrisch geschriebenen *Demonstrationes* oder „Darlegungen" Aphrahats, des persischen Weisen, gehören zu den wichtigsten uns überlieferten Schriften des syrischen Christentums im vierten Jh. Von diesem Werk gab es bisher nur eine, auf einer älteren Edition von Wright basierende, deutsche Übersetzung von Bert (Leipzig 1888). Am Anfang unseres Jh.s war der Text von Parisot in der Patrologia Syriaca – unter Verwendung mehrerer Manuskripte und mit einer lateinischen Übersetzung versehen – neu herausgegeben worden. Bruns (B.) hat sie jetzt neu ins Deutsche übersetzt und damit das Werk vielen – Theologen, Studenten und sicher auch interessierten Laien – zugänglich gemacht.

Die 23 Unterweisungen sind einem breiten Themenspektrum gewidmet und enthalten z. B. Darlegungen über den Glauben, die Liebe, das Fasten, das Gebet, die Auferweckung der Toten, den Messias, den Sohn Gottes, den Sabbat, die Armenversorgung, die Bundessöhne, die Büßer, die Verfolgung, die Beere usw.

Die Edition ist mit einer Einleitung versehen. B. behandelt darin die Überlieferung des Werkes, die Datierung und seine literarische Integrität sowie die Form und den Stil der Darlegungen. Er schildert – soweit bekannt – das Leben und die Person des Verfassers. Weiter geht B. auf die literarischen Quellen und Traditionen ein, die von Aphrahat benutzt worden sind: die heilige Schrift und ihr Umfeld sowie die kirchlichen Traditionen und untersucht das geistige Umfeld der syrischen Kirche, besonders Aphrahats Beziehungen zum heidnischen Perserreich und zum Judentum. Im folgenden stellt B. die theologischen Grundzüge heraus und legt kurz das Verständnis des christlichen Lebens nach Aphrahat dar mit einem besonderen Augenmerk auf Ethik und Frömmigkeit sowie auf die Sakramente. Anthropologie und Eschatologie Aphrahats sind Themen eines weiteren Kap.s. Die Einleitung schließt mit einigen Bemerkungen zur Übersetzung.

Hier und da wirft B.s Übersetzung Fragen auf, z. B. in der Darlegung V,1, wo das syrischen Perfektum t't' (Bd I, S. 157; Parisot, Sp. 184,11) als Präsens übersetzt worden ist. 'tt wird von Bruns als „kommt" übersetzt, gleichwie das Imperfekt 'tt in dem vorangehenden Agraphon. M. E. deutet Aphrahat das Agraphon hier nicht in seinem allgemeinen Sinn, sondern in bezug auf die historische Situation im römischen und im persischen Raum. Er bringt den Kontrast zwischen dem Guten, das schon zum Volk Gottes gekommen ist ('tt), und dem Bösen, das durch das vom Bösen zusammengezogene Heer geweckt worden ist, zum Ausdruck. Das Gute ist das Christentum, dessen Segen bei demjenigen bleibt, durch den es gekommen ist, d. h. den gerade gestorbenen römischen Kaiser Konstantin. Er, der erste christliche Kaiser, ist für Aphrahat der Repräsentant der göttlichen Verheißung, die zu den Menschen gekommen ist. Der persische Großkönig hingegen vertritt mit seinem heidnischen Heer das Böse, dessen Unheil nicht nachlassen wird.

Auch die Übersetzung des Syrischen *b'rz* (Darlegung V,2) durch „im geheimen" (Bd I, S. 158; Parisot, Sp. 185,4) ist fraglich. Im Kontext wäre verdeckt wohl besser gewesen – nicht nur, weil deutlich ist, daß Aphrahats Darlegungen nicht für einen einzelnen Leser bestimmt waren und daß die Drohung den Persern gegenüber Vorsicht forderte, sondern besonders auch, weil Aphrahat manche Beispiele gibt, die diese Interpretation unterstützen.

B.s Anliegen war es, das syrische Original dem Sinngehalt nach verständlich zu machen und den Text auch im Deutschen lesbar wiederzugeben. Es ist ihm gelungen, die den meisten westlichen Lesern unbekannten aber wertvollen Gedanken Aphrahats zugänglich zu machen. Dafür verdient er unsere Anerkennung.

Utrecht Corrie Molenberg

Bruns, Peter, **Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen.** – Bonn: Borengässer 1990. XXIV, 243 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 4), geb. DM 48,00

Das Christusbild des im 4. Jh. lebenden christlichen Autors und angeblichen Mönchs Aphrahat, der als der „Persische Weise" bekannt geworden ist, wird von Peter Bruns in diesem wichtigen Beitrag über die Theologie und besonders die Christologie im syrischen Sprachbereich dargestellt.

Im Anschluß an die früheren Studien zu den 23 *Demonstrationes* – Darlegungen oder Unterweisungen – Aphrahats (verfaßt zwischen 337 und 345) wird das darin erkennbare Christusbild von B. als ein solches bewertet, das „räumlich und sprachlich abseits von der römisch-hellenistischen Kulturwelt" entwickelt worden und „auf einem eigenen semitischen Wege der Christusdeutung" entstanden ist.

Die Einleitung, in der die Forschungsergebnisse seit dem 19. Jh. dargestellt werden, zeigt schon B.s Interesse am Verhältnis Aphrahats zum zeitgenössischen Judentum und an der relativen Eigenständigkeit der syrischen Theologie gegenüber der – westlichen(?) – Orthodoxie, wie auch seine besondere Aufmerksamkeit für den praktisch-asketischen Charakter der Darlegungen Aphrahats.

Das erste Kap. stellt die Christologie Aphrahats – „des ersten großen Schriftstellers der persischen Kirche" – in den größeren historischen und religionspolitischen Zusammenhang.

Schriften aus den ersten Jh.en des syrischen Christentums sind nur spärlich vorhanden. Wenn B. aber am Anfang des ersten Kap.s in bezug auf Aphrahats Werk sagt, daß „die Quellen zur ältesten Geschichte der ostsyrischen Kirche äußerst spärlich fließen", introduziert er einen Anachronismus: Von einer Trennung zwischen den beiden syrischsprachigen Kirchen, der westsyrischen monophysitischen (Jakobitischen) Kirche und der ostsyrischen dyophysitischen (Nestorianischen) Kirche, ist in diesem Jh. Aphrahats noch gar nicht die Rede, wie es auch aus der Fortsetzung des ersten Kap.s deutlich wird. Ebenso wirken Ausdrücke wie „Assyrien" verwirrend.

Aphrahat hat, so bemerkt B. im zweiten Kap., als Hauptquelle die Heilige Schrift benutzt. Er wußte sich der Tradition der Gesamtkirche verpflichtet.

Ob die Andeutung „unsere weisen Meister", wie Aphrahat sie gelegentlich verwendet, auf mündliche Traditionen hinweist – wie B. annimmt – ist fraglich. Der Titel „Weiser" kann sowohl auf einen christlichen als auch auf einen jüdischen Gelehrten deuten. Noch in der exegetischen Literatur im 8. und 9. Jh., z. B. bei Išoᶜ bar Nun und Išoᶜ dad, werden derartige Andeutungen benutzt, die unbedingt auf geschriebene Quellen hinweisen.

Anschließend diskutiert B. die Christologie einiger frühsyrischer Quellen: die Überreste der Werke Tatians und Bardaiṣans, die Oden Salomos, das Thomasevangelium, die Thomasakten und die syrische Didaskalie, deren Herkunftsort der Raum östlich von Antiochia sein soll. Dieses Gebiet war damals durch Zweisprachigkeit und wechselseitige Beeinflussung gekennzeichnet. Teilweise stimmen die Christusbilder dieser Quellen überein, teilweise sind sie unterschiedlichen Charakters. B. sieht eine Bandbreite „vom überschwenglichen Pathos der Volksfrömmigkeit bis hin zur kühlen und berechnenden Diktion der kosmologischen Spekulation" und spricht von einem Zurücktreten der geschichtlich irdischen Erscheinungsweise Christi „zugunsten eines kosmologischen Prinzips, das als Schöpfungsmittler zwischen Einheit und Vielheit oder als ordnendes Wort Gottes verstanden werden kann".

Die Thomastradition und die Oden Salomos entwerfen nach B. „ein sehr volkstümliches Christusbild, das stark an der alltäglichen Praxis und der Spiritualität des einzelnen Gläubigen orientiert" und von Mystik geprägt ist. Es ist die Rede von der Einheit von Erlöser und Erlösten, häufig verbunden mit dem Bild des Brautgemachs, einem Leitmotiv der frühsyrischen Literatur. Christus trägt die Züge eines Lehrers der erlösenden, göttlichen Erkenntnis, die eine radikal-asketische Ethik hervorruft.

Der volkstümliche Charakter dieser Christusverkündigung – so B. – bringt es mit sich, daß „mehr zu Christus gebetet als über ihn reflektiert wird". Die Frömmigkeit der Thomasakten sei ausgesprochen christozentrisch. B. zufolge übernimmt die frühsyrische Literatur das reiche Erbe orientalischer Lyrik. Er stellt weiterhin heraus, daß „die häufige Verwendung von Bildern und mythi-

schen Stoffen der Christusverkündigung eine besonders farbige Note verliehen hat" und diese „in der theologischen Erkenntnislehre der syrischen Väter einen hervorragenden Platz" hat.

Plädiert seine Bemerkung nicht eher für statt gegen jede theologische Reflexion in dieser Literatur, und sei es auch nur im Hintergrund? Ist die erzählende Literatur, besonders die der Thomasakten, die ein sehr radikal-asketisch geprägtes Christentum repräsentieren, überhaupt volkstümlich? Man kann sich fragen, ob das Absprechen der Reflexion nicht viel mehr unsere Vertrautheit mit dem griechischen Denken und der westlichen Theologie als das Verstehen semitischer Ausdrucksart mit ihren reichen Bildern und ihrem narrativen Charakter widerspiegelt. Das gleiche gilt für den Vorrang von Doxologie und Heilsökonomie vor der metaphysischen Spekulation.

Das Geheimnis der Einheit und Vielheit Gottes wird in der behandelten Literatur nicht wie im Westen mit dem Begriff der Person zum Ausdruck gebracht, sondern mit der Redeweise von den drei Namen Gottes. Die Wesenseinheit ist aktuell im Willen, in der Kraft und der Herrlichkeit Gottes.

Neben der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus, die in den Oden Salomos schon in einer Zwei-Söhne-Christologie ausgeführt und im 4. und 5. Jh. weiter durchreflektiert wird und schließlich in die Zwei-Naturen-Lehre der ostsyrischen Kirche mündet, ist es die Idee der Präexistenz Christi, die in der frühsyrischen Literatur in verschiedener Weise aufgegriffen wird. Diese Präexistenz wird im Denken Gottes, aus dem der Logos beim Schöpfungsakt hervortritt, verankert. Dazu kommt die enge Verschränkung von Pneumatologie und Christologie. Der Logos ist der Schöpfungsmittler, der Messias, der Schöpfungs- und Heilswille Gottes oder sogar, wenn mit Moses identifiziert, das wahre Gesetz. Christus ist – von der Adam-Christus-Typologie her verstanden – der wahre Mensch, wie er im Anfang von Gott konzipiert worden ist, sowie jener Mensch, zu dem jeder Gläubige am Ende erlöst werden soll. Durch strenge Askese wird die Bipolarität in den Menschen aufgehoben, d. h. Anfang und Ende fallen zusammen. Nur die Ideen Bardaisans sind hier die Ausnahme.

Die literarische Arbeit des Aphrahat, der in der Vergangenheit schon viele Studien gewidmet worden sind, wird im dritten Kap. vorgestellt. Form und Stil der Auslegungen, das Leben und die Person des Verfassers, seine Beziehungen zum heidnischen Perserreich und seine Beziehungen zum Judentum sind Themen der Untersuchung.

B. folgert schon aus den Titeln der einzelnen Darlegungen, daß Aphrahat sich nicht besonders mit dem persischen Heidentum auseinandergesetzt hat. Nur mühsam – so B. – sind in Aphrahats Werk polemische Untertöne gegen die persische Religion zu hören und auch Auseinandersetzungen mit dualistischen Strömungen sind selten. Die politische Lage im Perserreich soll nach B. eher als die religiösen Auffassungen für die syrische Kirche problematisch gewesen sein.

B. stellt sich auf die Seite derjenigen, die in den *Demonstrationes* nicht nur antijüdische Polemik, sondern auch einen großen Gehalt jüdischer Traditionen vorfinden. Aphrahat sei besonders bemüht, den Heilsanspruch jüdischer Gebräuche abzuweisen zugunsten des christlichen Glaubens. – Es ist jedoch zu fragen – auch wenn man Aphrahat seine Vertrautheit mit dem Alten Testament und den jüdischen, auch exegetischen, Traditionen nicht absprechen kann und will –, ob Aphrahat seine Kenntnisse nicht zum größten Teil durch die eigene christliche Tradition, die so viele Charakteristika mit der jüdischen Tradition teilt, erworben hat. Fraglich ist ferner, ob Aphrahat seine Kenntnisse für eine direkte Auseinandersetzung mit dem jüdischen Teil der Bevölkerung angewendet hat, oder ob er nicht eher durch eine dem Anschein nach antijüdische Polemik den Glauben seiner Mitchristen stärken wollte. War es nicht gerade die religiöse Lage im Perserreich mit ihrer dualistischen, jedoch weltbejahenden Religion, die Aphrahat aufforderte, die Differenzen zwischen den beiden monotheistischen Religionen Judentum und Christentum sichtbar zu machen?

Asketik und Christusnachfolge als die wichtigsten Aspekte gelebter mönchischer Frömmigkeit werden im vierten Kap. diskutiert neben Hymnen, Doxologien und Glaubensbekenntnissen. In der typologischen Exegese Aphrahats sieht B. – so eine wichtige Feststellung – sowohl ein apologetisches Mittel gegen jüdische Einwürfe als auch die nahtlose Fortführung des Judentums und zugleich seine eschatologische Überbietung.

Gegenüber der Welt des AT enthält die ntl. Realität ein Mehr an Heil. In der Heilstat Christi wird die Heilsmacht Gottes verwirklicht, und sie wird fortgesetzt in den Sakramenten der Kirche. – Es ist eine sehr wichtige Feststellung von B., daß bei Aphrahat atl. Typus und ntl. Wahrheit nicht auf einer Ebene liegen. Die Geschichte – weltliche Geschichte und Heilsgeschichte werden nicht unterschieden – hat zwei Niveaus, die gleichzeitig gegenwärtig sind und deren höchste Ebene (die göttliche Wirklichkeit) sich in der unteren (unsere „historische" Wirklichkeit) spiegelt. Gerade dieser Aspekt der Typologie ist es, der in der Exegese der späteren ostsyrischen Kirche von besonderem Gewicht ist.

Die christologischen Themen sind Inhalt des fünften Kap.s: die Gottheit Christi (mit einem Exkurs zur Gottheit Moses'); die Präexistenz Christi: sein vorirdisches Leben, die Rezeption der johanneischen Logoslehre, die Trennung von der Wesenheit des Vaters und die Naturen Christi, der *kyânâ*-Begriff bei Aphrahat.

B. zeigt, wie Aphrahat die Kontinuität von Judentum und Christentum betont, wie er, so wie auch später Ephräm (Comm. in Diat. XIX,15 [arm.]), den Gottesnamen nicht nur für Gott verwendet und im Rahmen seiner anthropologischen Ausführungen zur Adam-Christus-Parallele auf die wechselseitige Bezogenheit von Gott und Mensch verweist, und wie eng Anthropologie und Christologie bei Aphrahat verknüpft sind. Die christliche Verehrung Jesu wird von der heidnischen Verehrung des Königs abgegrenzt, die – so B. – von manchen Juden gepflegt wurde.

Polemisiert Aphrahat hier nur gegen Juden, die den Perserkönig zwar nicht als ihren Schöpfer verehren, ihn jedoch als Gott anbeten? Sind die „Adamskinder" nur als die Juden zu verstehen? Aus einer Fußnote von B. in seiner deutschen Übersetzung der *Demonstrationes* (XVII,8) geht hervor, daß die Perser selber einen terminologischen Unterschied zwischen dem Hochgott und dem sterblichen Großkönig kannten. Es läßt sich denken, daß Aphrahats Polemik hier indirekt gegen die Praxis der Perser gerichtet war und zum Ziel hatte, die Christen, die dem König diese Verehrung verweigerten – eine Verweigerung, die in der Zeit Schapurs II leicht zur Verfolgung führen konnte (vgl. das Zitat Schapurs, S. 22) –, zu ermutigen und sie zum Disput auszurüsten. Die 21. Darlegung zur Verfolgung der Christen zeigt uns, wie der Disput mit einem Juden tatsächlich zu diesem Ziel angewendet wird.

Christus war – so Aphrahat – wie Adam und alle Menschen vom Anfang bei seinem Vater, er wurde vom Anfang her – men q^{e}dim – von ihm gezeugt, und als Sohn Gottes wohnte er im Denken des Vaters. Er ist nicht Sohn Gottes im ontologischen Sinn als Hypostase der Trinität. Wort Gottes ist er, insofern er mit der den Menschen zugewandten Seite identisch ist. Das Wort Gottes ist aber nicht unbedingt mit ihm verbunden. Man kann sich fragen, ob nicht dieses unnizänische Bild Christi, nach dem der Sohn durch die Zeugung dem Menschen völlig gleich gemacht worden ist, einen guten Nährboden geformt hat für die Entwicklung des späteren Dyophysitismus, in dem das völlige Menschsein neben dem vollen Gottsein Christi herausgestellt wurde. Gottessohnschaft ist daher bei Aphrahat im wesentlichen das Ergebnis göttlicher Erwählung und der realisierten Nachahmung Gottes. Die Fähigkeit dazu ist dem Menschen aufgrund seiner exponierten Stellung in der Schöpfung gegeben, ein Aspekt der Anthropologie Aphrahats, der im siebten Kap. dieses Buches wiederaufgenommem wird.

Diesem anthropologischen Ansatz entsprechend bildet „Christus das Höchstmaß des menschlich Möglichen", und so hat der Mensch die Möglichkeit, die Erkenntnis des Schöpfers zu erwerben. Es wird deutlich, daß diese Gedanken nicht in unbearbeiteten Boden fallen, wenn kaum ein Jh. später, Theodor von Mopsuestia den Menschen als Gipfelpunkt der Schöpfung bezeichnet; wenn er dem angenommenen Menschsein Christi Anteil an der Sohnschaft zuschreibt und glaubt, daß die Gerechten zusammen mit dem homo assumptus bei der endgültigen Auferstehung der Adoptivsohnschaft aus Gnaden teilhaft werden.

Aphrahat verwendet – so B. – eine „noch untechnische Begrifflichkeit" in der trinitarischen Diskussion. Auch zeigt sein Werk gewisse inhaltliche Übereinstimmungen mit syrischen Autoren, z. B. dort, wo die Trennung von Vater und Sohn mit der Ausbreitung und Verteilung von Lichtpartikeln verglichen wird. Er zeigt kein metaphysisches – ontologisierendes – Interesse, sondern benutzt eher die Ansätze und die Begrifflichkeit, die er in seiner Umwelt vorfand. So hat sein *kyânâ*-Begriff keine spezifisch abstrakte Bedeutung. Er deutet sowohl auf eine typische Eigenschaft oder die Natur einer Sache als auch auf ein konkretes Individuum.

Im christologischen Kontext heißt es, daß Christus seine Natur (*kyânâ*) verläßt, um sich mit unserer Natur zu bekleiden (lbs). Wir können letztlich an seiner Natur teilhaben, wenn wir ihm nachfolgen. B. verweist hier auf das Ankleiden, das in den Peschitta verwendet wird, und auf die starke Typisierung und Personifizierung Adam/irdisch und Christus/himmlisch.

Auch hier wird aus B.s Untersuchungen deutlich, wie oft Aphrahat Begriffe verwendet die in der späteren syrischen Literatur, z. B. in den Dezennien um die Wende vom 8. zum 9. Jh., von Theodor bar Koni und Išo^{c} bar Nun häufig angewendet werden.

Die Bedeutung der Namen und Bilder des Erlösers wird im ersten Teil des sechsten Kap.s, das den christologischen Namen gewidmet ist, behandelt.

B. verweist auf die Hochschätzung des Namens als Wesenszug des orientalisch-semitischen Denkens. Der Name bildet einen wesentlichen Bestandteil der Person und sagt etwas über seinen Träger aus. Die Anwendung des Namens sei oft mit dem Gedanken der Bevollmächtigung verbunden. Die enge Beziehung zwischen einem Namen und dessen Träger ist evident. Ephräm wird als wahrer Meister in der Verwendung des Namens als Mittel zur innerkirchlichen Polemik bezeichnet. – Dazu muß bemerken werden, daß Ephräms Anwendung der christologischen Namen wohl auf einen griechischen Einfluß hinweist (siehe Molenberg, Corrie: An Invincible Weapon. Names in the christological Passages in Ephrem's „Hymns on Faith" XLIV–LXV, in: OCA 236, V Symposium Syriacum 1988, Rom 1990, 135–142). Wie in den

Thomasakten und bei Ephräm benutzt Aphrahat den Namen – so B. – als Pendant zum westlichen *persona-prosopon*-Begriff. Aphrahat hätte so die ersten Ansätze für eine Theologie der Namen Gottes entwickelt.

Der Glaube ist – nach Aphrahat – nur fähig, Aussagen über die kommende Welt zu machen mit Bildern und Symbolen, die der sinnlichen Welt entnommen sind. Diese Symbole und Bilder, wobei die Bilder wie die Namen zur Erkenntnislehre Aphrahats gehören, weisen über diese Welt hinaus auf die göttliche Ebene und bilden so eine Brücke zwischen Immanenz und Transzendenz Gottes. B. zufolge kann die Welt Gottes, wie Aphrahat sie beschreibt, nur in einer unauflöslichen Einheit von Theologie und Poesie, Dogma und Spiritualität, nicht jedoch im spekulativen Denken erfaßt werden. B. schreibt Aphrahat einen bewußten Antirationalismus zu, aufgrund dessen dieser jedes Erforschen des göttlichen Geheimnis ablehnen würde. Dies sei auf die Aversion nichthellenisierter Kreise Syriens der griechische Philosophie gegenüber zurückzuführen, die der Meinung waren, Theologie sei eine Sache des Herzens oder des Empfindens, nicht des kühlen Verstandes. B. ist der Meinung, daß die Namen und Bilder Christi der „Christologie" Aphrahats einen offenen Charakter verleihen, weil die prinzipielle Unerschöpflichkeit seiner göttlichen Wirklichkeit nur annähernd durch eine Aufstapelung von Symbolen ausgesagt werden kann. Jede Definition schießt über das Ziel hinaus. Jedoch wird in diesen Namen und Bildern Christi nicht nur etwas über sein Wirken, sondern auch Ontologisches über ihn ausgesagt.

Die Bilder und Symbole Aphrahats sind, so stellt B. heraus, nicht nur geeignet, den spirituellen Gehalt seines Werkes zu vermitteln, sie laden den Gläubigen auch zum existentiellen Nachvollzug der christlichen Botschaft ein. Aphrahats soteriologische Bildsymbolik „wird zum Movens einer radikalen, auf Weltentsagung hingerichteten Ethik". Der eine Christus wird den Gläubigen in mannigfaltigen Bildern vorgeführt, die den menschlichen Erfahrungsbereichen entnommen sind. Mit Hilfe dieser Bilder wird der Glaube der Menschen geweckt und gestärkt, und es wird für sie – und letzten Endes auch durch sie – die Universalität des Heilswerkes Christi sichtbar.

Die großen heilsgeschichtlichen Themen – Christus als Träger und Mittler des Geistes, die Inkarnation und der Hinabstieg Christi zur Scheol – bilden die Themen des siebten Kap.s.

Der Mensch soll – Aphrahat zufolge – den durch die freie Tat der Sünde verlorenen Geist Gottes, der nur von Christus vermittelt wird, wiedergewinnen. Bei der Taufe wird ihm der Geist wieder zuteil, wenn auch nur vorläufig. Nur durch ein weiteres, gottgefälliges Leben, durch Reinheit und asketische Enthaltsamkeit und mit Hilfe der Fürbitte Christi ist es einem Gläubigen bei der Auferstehung möglich, des göttlichen Geistes (rwhᶜ) teilhaft zu werden und den paradiesischen Urzustand wiederzugewinnen. Der Geist ist das Medium durch das Gott bzw. sein Gesalbter im Menschen Einwohnung nehmen.

Die Inkarnation Christi oder – der syrischen Terminologie entsprechend – das „Anlegen des Leibes" (lbs pgr'), das von Christus übernommen ist, ist in der frühsyrischen Literatur auch in anderen Schriften auf diese Weise vorgestellt worden, z. B. in den Thomasakten und den Doctrina Addai. Auch in der späteren syrischen Literatur, der monophysitischen westsyrischen sowie der dyophysitischen ostsyrischen, ist diese Formulierung, wenngleich mit unterschiedlicher Bedeutung, übernommen worden. Von Aphrahat, bei dem das Bekleidungsschema besonders als die Bekleidung mit der Herrlichkeit und Ehre Gottes verbunden ist, wird die Menschwerdung Christi nur mit Hilfe dieses Schemas ausgedrückt. Nur mittels des Leibes Christi ist für den Menschen die Erlösung, das Anziehen des himmlischen Gewandes möglich.

Der Hinabstieg Christi zur Scheol ist ein weiteres, von Aphrahat benutztes, heilsgeschichtliches Thema. Dieser Hinabstieg bedeutet für Aphrahat das Ende jeder menschlichen Aktivität. In der Scheol befindet der Mensch sich in einem schlafähnlichen Zustand, der erst am Tage des endgültigen Gerichts endet. Der Tod wird personifiziert dargestellt als derjenige, der im Kampf nicht nur mit Christus, sondern bereits mit Elija, Elischa und Jona durchfällt. Die Scheolfahrt Christi, die eine rein soteriologische Bedeutung hat, wird mit dem Durchzug durch das Rote Meer verglichen. Christus siegt über den Tod und wird zusammen mit einigen erweckten atl. Gerechten ausgespieen. Wie diese sind es nur die Gerechten, die des Gerichtes teilhaft werden sollen.

Im achten Kap. zieht B. die Schlußfolgerungen aus seinen Untersuchungen zu dem Christusbild Aphrahats.

Der ersten Teil ist dem Verhältnis von syrischem Sprachdenken und nizänischem Dogma gewidmet. B. versucht, Aphrahats Position gegenüber den zentralen Aussagen des Konzils zu orten. Er ist der Ansicht, Aphrahat sei von der hellenistischen Sprach- und Denkwelt unberührt geblieben. Sprachliche Barrieren standen – so B. – der Rezeption von Konzepten wie „Logos", „*melta*" oder „*itya*" durch Aphrahat im Wege. Die vom Konzil verwendeten griechischen Begriffe wurden „nicht bloß rezipiert, sondern wirklich übersetzt" in einen anderen Kultur- und Denkhorizont. Besonders der dynamische Charakter des frühsyrischen *kyânâ*-Begriffs hatte die Idee vom Erlösungswerk Christi als dynamischen Prozeß, der sich zwischen dem Hinabstieg in die irdische Natur und der Aufnahme Christi in den Himmel vollzieht, hervorgerufen. In diesem Prozeß ist die Menschheit Christi als Unterpfand für die endgültige Erlösung schon bei Gott angekommen. Sprachliche Gründe hätten die Beeinflussung des Gedankenguts der östlichen Kirchen durch die Entscheidungen von Chalkedon verhindert.

Man kann sich fragen, was hier primär war: War es die syrische Sprache, die der Übermittlung der Ideen des Chalkedon-Konzils im Wege stand oder waren es die theologischen Konzepte, die sich innerhalb der syrischsprachigen Kirche schon geformt hatten, die diese Übermittlung verhinderten? Und welche Einflüsse haben zur Formation dieser Konzepte beigetragen? Es ist wahr, daß Aphrahat die Terminologie Nizäas nicht verwendet. Es ist auch wahr, daß seine Christologie in Beziehung zur christlich-monastischen Spiritualität und Praxis steht. Wenn man aber Aphrahats „semitischem Glaubensverständnis" jede systematische Reflektion abspricht und ihm nur „einen Bilderbogen christologischer Impressionen" zuschreibt, tut man dem syrischen Vf. wohl unrecht. B. selbst betont mit Nachdruck in seinen Schlußbemerkungen die starke Verankerung der Pluriformität der frühsyrischen Aussagen über Jesus Christus in der Eigenart des frühsyrischen Denkens. Die Eigenart dieses frühsyrischen Christentums im Vergleich zur westlichen Tradition findet in den letzten Dezennien mehr und mehr die Anerkennung, die sie verdient. B. zeigt seinen Lesern, wie das Christusbild Aphrahats gerade in diesem frühsyrischen Christentum seinen Platz hat. Da Aphrahat in seiner Ausarbeitung dieses Christusbildes ausgiebig atl. Traditionen und Symbole benutzt, sie jedoch durch sein typologisches Verfahren auf eine andere, höhere Ebene bringt, macht deutlich, daß er ein christlicher Theologe ist, dem das atl. Gedankengut sehr vertraut ist. Darüber hinaus verwendet er Bilder und Themen, die nicht nur aus der syrischsprachigen Literatur stammen, sondern auch z. B. aus Tatians *Oratio ad Graecos* bekannt waren. Ihm eine „semitische Christologie" oder eben eine „Christologie im semitischen Kontext" zuzuschreiben, ist m. E. nicht angebracht. Aphrahat ist ein Repräsentant der christlichen syrischsprachigen Kirche, einer Kirche also, die sich einerseits im oströmischen Gebiet, andererseits im sasanidischen Bereich weiterentwickeln sollte. Dieses syrischsprachige Christentum der ersten vier Jh.e bildet den Kontext der Christologie Aphrahats und nur im Rahmen einer Gesamtstudie der Christusbilder dieser spezifischen Gestalt des Christentums im vorderen Orient wird es möglich sein, Aphrahats Christologie richtig einzuordnen. Zu einer derartigen, wünschenswerten Studie hat B. das seinige beigetragen.

Utrecht Corrie Molenberg

Studer, Basil: **Dominus Salvator.** Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1992. 551 S. (Studia Anselmiana, 107), kart. Lit. 82 000

Die 15 Aufsätze dieses stattlichen Sammelbandes waren in den Jahren 1972–1990 bereits publiziert und sind hier chronologisch gereiht. Natürlich haben ihre Ergebnisse durch den Fortgang der Forschung inzwischen einiges von ihrem Neuheitscharakter eingebüßt. Aber der Band zeigt, wie bedeutend Studers Arbeiten allein im Themenbereich der patristischen Soteriologie sind und wie groß seine Kompetenz für das 3./4. Jh. Bemerkenswert auch die Veranlassung und Anlage der meisten Beiträge: St. nimmt seinen Ansatz jeweils an konkreten Punkten der gegenwärtigen Forschung, arbeitet Anregungen, Hinweise und offene Fragen anderer auf, gewinnt dabei immer interessante Neuigkeiten und macht dadurch den jeweiligen Fortschritt in der Erkenntnis für den Leser erkennbar und nachvollziehbar. – Man kann Aufsatz-Bände dieser Art nicht wirklich rezensieren, weil das notwendigerweise zu pauschal oder aber endlos wird.

Ich will indes auf St.s gesammelte Arbeiten nicht nur hingewiesen haben, sondern stichwortartig doch wenigstens für den Leser notieren, was er sich thematisch und ergebnismäßig von der Lektüre erwarten darf, zumal die Aufsätze jetzt so bequem greifbar sind.

I. Die Untersuchung über das „Consubstantialis Patri – Consubstantialis Matri" (29–66) zeigt die Herkunft der Rede vom doppelten *consubstantialis* Christi (sc. *Patri et matri*) bei Leo I. und anderen aus der apollinaristischen Polemik gegen den Arianismus.

II. Als besonders hilfreich hat sich seit seiner Erstveröffentlichung (1972) der Aufsatz „Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis" (67–89) erwiesen. Seine Verdienste um die Rekonstruktion der Dogmatik des Origenes (hinter dem Rufinschen Origenes) sind unbestritten (in dem mir vorliegenden Exemplar der Sammlung sind die Seiten 80–97 falsch gebunden). Unbefriedigend finde ich allerdings das Endurteil über Rufins Übersetzerarbeit, das dahin lautet, daß Rufin auch ohne apologetische Tendenz zugunsten des Origenes allein aufgrund der inzwischen stattgefundenen Entwicklung der Theologie zu einer adäquaten Übersetzung nicht imstande gewesen wäre: „Seine Übersetzung wäre in jedem Fall eine Interpretation, eine

'traditio', ein Verrat gewesen, oder sagen wir treffender, eine lebendige, persönlich erlebte Überlieferung" (89). Da hätte der Leser eine entschiedenere, hermeneutisch abgestützte Beurteilung begrüßt.

III. In seiner anti-arianischen Auslegung von Ps 23,7–10 in *de fide* IV, 1–2 folgte Ambrosius der griechischen Tradition, insbesondere Origenes (91–119).

IV. Auf die Predigt-Exegese Leos d. Gr. hat Augustins Exegese weitreichenden Einfluß gehabt. Im Vergleich der beiden Ausleger wird Leos Arbeit „eine Note orthodoxer und liturgischer" und rhetorisch besser eingeschätzt, für Augustin indes „theologische Tiefe und menschliche Frische" reserviert (121–139).

V. Die subtile Studie zur augustinischen Antithese von *sacramentum* und *exemplum* (141–212), zumal in *trin. IV*, bewegt sich weitgehend im selben Problembereich wie die vorausgegangene über Augustin und Leo und demonstriert den von St. favorisierten Weg vom methodologischen Interesse an der patristischen Argumentationsweise zur theologischen Thematik (Soteriologie) der analysierten Texte.

VI. Die Bedeutung der Auferstehung Jesu in PA des Origenes ist, bei ungleicher Verteilung des Themas auf PA einerseits, auf die übrigen Schriften des Origenes andererseits (in PA sehr spärlich, ansonsten einigermaßen häufig), in der apologetischen und der soteriologischen Perspektive zu sehen, unter denen sie bei Origenes bei nur mäßigem theologischen Rang, aber immerhin akzentuiert ist (213–250).

VII. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob in der Rezeption des Logos-Begriffs aus der Philosophie für die Christologie im 2. Jh. (Justin) eine differenzierte christologische Kalkulation eingeführt wurde, deren Postulate rekonstruierbar sind, deren Motive heute wie damals einleuchten und deren apologetische Überlegungen sehr weitsichtig waren. „Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers" ist St.s Überschrift zu dieser Problematik (251–268). An den Facetten des Logos-Begriffs, wie Justin ihn entwarf (Christus als Lehrer) illustriert St. dessen Eignung, das Geschichtsbild, die Gegenwart Gottes in der Welt seit je, die Präexistenz Christi, seine Besonderheit („wirklich Gott und trotzdem vom Vater verschieden") zu interpretieren und zu verteidigen.

Es folgen zwei Untersuchungen zur Funktion der Begrifflichkeit „gerechter, Gerechtigkeit" (VIII: „Le Christ, notre justice, selon saint Augustin", 269–325) und „Gnade" (IX: „Grace in the Works of St. Augustine", 327–346) und der Soteriologie Augustins: Es handelt sich um weniger bedeutend bleibende, aber doch nicht bedeutungslose Elemente seiner Niedrigkeits-Christologie, deren größere Ausdehnung in der Theologie Augustins durch Nikaia und dessen Christologie vom Logos des Universum, vom Topos Exemplum und dem erdrückenden Gewicht der Gnade verhindert wurde.

Im Artikel X über den „Personbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre" (347–368), der zum Vergleich auch den trinitarischen Personbegriff Augustins einbezieht (359–367), werden sehr merkwürdige Zielsetzungen und Zusammenhänge in der frühen Entwicklung des Personbegriffs offengelegt.

XI. Die interessante Frage: „Augustin et la foi de Nicée" (367–400) wird auf dem Boden der Vorarbeiten von H. J. Sieben u. a. gestellt. Augustin behandelt das Symbolum von Nikaia, mit dem er dogmatisch ohne Abstrich übereinstimmt, als sehr genaue Vorgabe des Glaubens, zieht aber dem Buchstaben die inhaltliche Aussage als Form des persönlichen Glaubens vor.

XII. Seine Darlegungen zum „Gottesbegriff des heiligen Augustinus" (401–430), die St. zu Beginn dieses Artikels geschickt in der Vorliebe heutiger Theologen für dieses Thema bei Augustin sich brechen läßt, sind betont spirituell gehalten und sehr sorgfältig differenziert. Am neuplatonischen Gottesbegriff entschlossen, aber kritisch orientiert, gewinnt Augustin das kirchliche Profil seiner Gottesvorstellung von den beiden biblischen Gottesnamen her, wie er sie mit seinen Augen in Ex 3,14f versteht und unterscheidet (Gott „der ist" und „Gott der Väter").

XIII. Einen Ansatz von H. I. Marrou weiterführend, bringt die Abhandlung über „Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese" (431–461) das Binom *delectare et prodesse* aus dem zeitgenössischen Literatur-Betrieb für die christliche Bibelauslegung zum Einsatz, wobei sie ausdrücklich die bisherige Vernachlässigung dieser Thematik dokumentiert. St. rückt hier das bemerkenswerte Verhältnis der patristischen Exegese zum zeitgenössischen Literatur-Betrieb ins Licht bzw. die Einsicht, „daß man die patristische Bibelerklärung allein vom antiken Schulbetrieb her voll verstehen kann" (460); wie in der griechisch-römischen Wissenschaft „der Kommentar die Grundlage des Unterrichts und der wissenschaftlichen Diskussion bildete, so gründete auch die Unterweisung in der *schola christiana* ganz auf der Lektüre und dem Studium der Heiligen Schrift" (460). Das ist exemplarisch daran zu studieren, wie sich in der christlichen Textauslegung die „Spannung zwischen Ausdruck und Inhalt, zwischen *verba* und *res*" wiederholt: Die *delectatio* übersteigt die Kategorie des Schönen und Gefälligen im Text, „um bei den *res* zu verweilen" (christlich: beim Mysterium Christi) (461). Das zeigt das Interesse am *prodesse* und der *utilitas* der patristischen Text-Kommentierung.

XIV. Weiter wird „der geschichtliche Hintergrund des ersten Buches *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa" nach der kirchen- und theologiegeschichtlichen Seite hin zum Thema (463–498). Es geht um Gregors Kirchengemeinschaft bzw. Gruppenzugehörigkeit zum fraglichen Zeitpunkt, um sein volles Einverständnis mit Nikaia, um seine theologische Methode und ihre philosophischen Quellen u. a.

XV. Im letzten Aufsatz schließlich über „Augustine and the Pauline Theme of Hope" (499–533) sind drei Texte Augustins zu Glaube, Hoffnung und Liebe gewählt (*Soliloquia, En. in Ps 91; Encheiridion*). Sie sollen, zumal am Thema Hoffnung, zeigen, wie massiv Augustin sich bei dieser Thematik von Paulus beeinflussen hat lassen. Dieser Einfluß zeigt sich auch in der Unschärfe bei der Unterscheidung der drei zentralen Begriffe bzw. der durch sie signalisierten Realitäten.

Etwas seltsam mutet an, wie dieser reichhaltige Band präsentiert wird. Vom Vorwort, das Gerard J. Békés in einem eigentlich unüblichen Maß persönlich stilisiert hat, hätte man eher erwartet, daß es dem Leser und nicht dem Vf. St. gesagt wäre. Vorwort, Einleitung von St. und auch das Publikations-Verzeichnis St.s erwecken den Eindruck, St. sei Jubilar und bekomme daher diesen Band aus seinen Arbeiten gewidmet, aber S. 17 erfährt man, daß es sich bei der Einleitung einfach um einen „Rückblick" St.s handelt, und S. 18 dann, daß St. seinerseits diesen Band jemand anderem (sc. Abt Leonhard Bösch) zu dessen 80. Geburtstag widmet (dto. die lateinische Widmung auf dem ersten Blatt des Buches). Das verwirrt zunächst, tangiert aber den Inhalt der gesammelten Arbeiten natürlich nicht.

Regensburg Norbert Brox

Eder, Manfred: **Die „Deggendorfer Gnad"**. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Franz Mußner. – Passau: Passavia Verlag 1992. 775 S. (Deggendorf. Archäologie und Stadtgeschichte, Bd. 3) geb. DM 48,00

Im Jahr 1337 soll von Juden in der Stadt Deggendorf eine Hostienschändung geschehen sein. Jedenfalls steht geschichtlich fest, daß 1338 die Deggendorfer Juden ermordet wurden, zur Strafe für ihren angeblichen Hostienfrevel. Im Zusammenhang damit entstand und entwickelte sich in Deggendorf eine bis in die jüngste Zeit dauernde Hostienwallfahrt zur „Deggendorfer Gnad", die ihren Ort in der Grabkirche, auch „Gnad-Kirche" genannt, besaß. Diese Wallfahrt hatte bis in unsere Tage herein einen antijudaistischen Charakter, den auch Inschriften, Plastiken, 14 Tafelbilder und Fresken bezeugen und der sonst vielfältig zur Geltung kam, etwa auch in einer bis in die Aufklärungszeit regelmäßig gebeteten „Juden-Litanei". Zudem hielt bis vor kurzem das sog. Mirakel – eine Kapsel mit den angeblich von den Juden geschändeten Hostien, eingebaut in eine Monstranz – die Erinnerung an die „Freveltat" wach.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Stimmen immer lauter, die „Gnad-Wallfahrt" von allen antijudaistischen Reminiszenzen zu befreien und sie umzufunktionieren, etwa in eine „Eucharistische Sühnewallfahrt", was z. T. auch mit Erfolg geschehen ist, besonders hinsichtlich der jährlich stattfindenden „Gnad-Woche". Auch wurden der „Judenstein" unter der Empore der „Gnad-Kirche", auf dem der Hostienfrevel plastisch dargestellt war, und die Tafelbilder im Presbyterium entfernt. Aber immer noch erinnerte auch die umfunktionierte „Gnad-Woche" mehr oder weniger an die angebliche Freveltat.

Um endlich historische Klarheit zu schaffen, faßte die Regensburger Bistumsleitung auf Anregung des Weihbischofs Karl Flügel am 18. September 1984 den Entschluß, den Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Donauraumes in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Regensburg, Prof. Dr. Karl Hausberger, um die Vergabe und Betreuung einer wissenschaftlichen Untersuchung zur „Deggendorfer Gnad" zu bitten. Hausberger fand in seinem Assistenten Manfred Eder, einem gebürtigen Deggendorfer, den richtigen Mann zur Erledigung dieser Aufgabe. Die Untersuchung liegt nun in Buchform vor, mit einem Vorwort des Deggendorfer Oberbürgermeisters und einem Geleitwort von mir. Wer sich die Mühe macht, das umfangreiche Werk, das mit einer reichhaltigen Illustration ausgestattet ist (über 130 Schwarzweißabbildungen und 35 Farbtafeln!), durchzuarbeiten, staunt über die kaum mehr zu überbietende Akribie und die meisterliche Handhabung der historischen Methode, mit der M. Eder ans Werk gegangen ist. Eine Unmenge von Archiven, Quellen und einschlägiger Literatur wurden in die Untersuchung einbezogen.

Wie schon der Untertitel der Diss. sagt, behandelt Eder die Entstehung und Entwicklung der „Deggendorfer Gnad" „im Kontext von Theologie und Geschichte", wie auch die Gliederung der Arbeit beweist. Wenigstens die Hauptgliederung sei angeführt:

1. Teil: Grundlagen.

A. Das Zusammenleben von Juden und Christen bis zum Ende des Mittelalters. I. Die Ausgangsposition des Judentums in der vorchristlichen Antike, II. Der Scheidungsprozeß von Juden- und Christentum

in ntl. Zeit, III. Von den Kirchenvätern bis zu den Kreuzzügen, IV. Triumphierende Kirche und leidende Synagoge: Das christlich-jüdische Verhältnis im Hoch- und Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung Bayerns, V. Die Juden in Kunst, Schauspiel und Eid des Mittelalters – ein Spiegelbild des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

B. Das Altarsakrament im Mittelalter. I. Die Eucharistie in Theologie und Verehrung, II. Die Eucharistie als Gegenstand des Aberglaubens.

2. Teil: Die „Deggendorfer Gnad".

A. Die Entstehung der Wallfahrt. I. Schriftliche Quellen, II. Die Ablaßurkunden der Hl. Grabkirche, III. Gegenständliche Quellen, IV. Gesamtergebnis, das Eder auf S. 449 so formuliert:

„Nach Untersuchung aller erreichbaren schriftlichen und gegenständlichen Quellen läßt sich über die Entstehung der ‚Deggendorfer Gnad' folgendes aussagen: In einer überfallartigen Aktion Ende September oder Anfang Oktober des Jahres 1338 wurden die in der Stadt Deggendorf ansässigen Juden aus wirtschaftlichen Gründen (Schulden, Mißernte) ermordet. Im Laufe der darauffolgenden Jahre begann man – nunmehr in einer finanziell günstigeren Situation – mit dem Bau einer geräumigen Kirche innerhalb der Stadtmauer, die einem seelsorglichen Bedürfnis entsprach. Das Gotteshaus, das sich 1361 in Bau befand, konnte noch vor der Jh.wende im wesentlichen fertiggestellt werden. Die Kirche erhielt zwei im Mittelalter sehr häufige Patrozinien, indem sie den Apostelfürsten Petrus und Paulus sowie dem Leibe Christi geweiht wurde. Letzteres deutet keineswegs auf eine verübte Hostienschändung, sondern vielmehr auf ein hier errichtetes Heiliges Grab hin, das zusammen mit der ‚Imago pietatis' Objekt einer ausgeprägten Passionsfrömmigkeit war und der in verschiedener Hinsicht nach Jerusalem weisenden Filialkirche den schon im 14. Jh. gebräuchlichen Namen ‚Hl. Grabkirche' verlieh.

Da durch die Verbindung von Schmerzensmannkult und geschehenem Judenmord die Voraussetzungen zur Entstehung einer Hostienschändungslegende gegeben waren und sich hierdurch der wahre Grund des Verbrechens bemänteln ließ, kann es nicht überraschen, daß sich schon vor 1400 der Vorwurf eines jüdischen Hostienfrevels und wohl noch in der ersten Hälfte des 15. Jh.s eine vollausgeformte, stereotype und den tatsächlichen Hergang völlig entstellende Legende greifen läßt. Diese Hostienlegende wiederum verstärkte die in der spätmittelalterlichen Verehrung des leidenden Gottessohnes enthaltene eucharistische Komponente und drängte den Hl.-Grab-Kult zurück, zumal die Kirche im 16. Jh. ihre frühere Bedeutung als Stätte nächtlicher Anbetung am Grabe einbüßte. Auch die der Pfarrkirche gemeinsam mit der nur als ‚Capella' bezeichneten Grabkirche unabhängig von der Hostienverehrung verliehenen unbedeutenden Ablässe (der ‚große Gnadablaß' von 1401 wahrscheinlich zum Erntedankfest) wurden nun mit der Hostienschändung in Verbindung gebracht, und die untergeordnete Kirche zum Hl. Grab in den Vordergrund gerückt. Erst nach dem Abschlagen des Schmerzenmannes im Presbyterium 1611 jedoch scheint die besonders von Stadtpfarrer Johannes Sartorius (1599–1609) und dem nachgeborenen Herzog Albrecht von Bayern (1584–1666) protegierte Hostienwallfahrt vom 29. September bis zum 4. Oktober jeden Jahres vollends aufgeblüht zu sein. Die Hauptattraktion war dabei der in diesen Tagen in Aussicht gestellte vollkommene Ablaß, der jedoch aufgrund der Ungültigkeit der Ablaßbullen, von der die ‚Gnad'-Pilger und zeitweise auch die Deggendorfer Geistlichkeit nichts wußten, in Wirklichkeit über lange Zeiträume hinweg gar nicht zu gewinnen war.

Den übrigen gegenständlichen Quellen kann hinsichtlich der in Frage stehenden Geschehnisse keine Beweiskraft zugemessen werden, da sie entweder erst in späterer Zeit entstanden sind oder – sollten ‚Gnadenpforte' und ‚Gnadenbrunnen' schon zur Erbauungszeit der Grabkirche existiert haben – ursprünglich nichts mit dem Hostienkult zu tun hatten. Auch die ‚Mirakelhostien' und die ‚Marterwerkzeuge' wurden erst im nachhinein angeschafft, Hostien und Ahle zusätzlich (und höchstwahrscheinlich nicht nur einmal) ausgewechselt.

Selbst wenn man somit die im ersten Teil dieser Arbeit vorgetragenen erdrückenden geschichtlichen und theologischen Argumente gegen die Historizität von jüdischen Hostienschändungen und dabei geschehenen Wundern ausblendet und nur den Quellenbefund für diesen einen Fall heranzieht, ist der Deggendorfer Hostienlegende in allen Teilen – mit Ausnahme des Judenmordes – jegliche Glaubwürdigkeit abzusprechen."

B. Die Geschichte der Wallfahrt. I. Die kirchliche Feier, II. Die weltliche Feier, III. Streit um die „Deggendorfer Gnad". Es folgen noch „Zusammenfassung und Ausblick", ein Anhang (Gesamtstatistik der Prediger, Beichtväter, Kommunionen, Besucherzahl und Einwohnerzahl von Deggendorf 1605–1991), Verzeichnis der Abkürzungen, Quellen und Literatur, Bildnachweis, Register.

Man kann M. Eder zu diesem seinem Werk nur gratulieren, mit dem er sich als aufgehender Stern auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft ausgewiesen hat. Ein Bischof sagte zu mir: Diese Doktorarbeit hat in Wirklichkeit den Rang einer Habil-Schrift; dem kann ich nur beipflichten. Eders Arbeit wurde mit dem „Kulturpreis Ostbayern 1992" ausgezeichnet. Die Regensburger Bistumsleitung hat sich im Januar 1992 entschlossen, die Wallfahrt einzustellen; an ihre Stelle ist auf Wunsch der Deggendorfer Seelsorger eine „Glaubenswoche" getreten, die jedoch in keiner Weise mehr an die alte „Gnad-Wallfahrt" erinnern soll. An der „Gnad-Kirche" selbst ist eine bronzene Gedenktafel angebracht worden, unterzeichnet vom Bischof von Regensburg und dem zuständigen Stadtpfarrer, auf der die Juden um Vergebung für das ihnen 1338 und bis in unsere Zeit angetane Unrecht gebeten werden.

Passau Franz Mußner

Prokop von Templin OFMCap (1608–1680): **Encaeniale.** Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigten (1671). Photomechanischer Nachdruck, Bd. I: Text (bis Predigt 64) / Bd. II: Text (Fortsetzung) und Kommentar, Glossar, Nachwort, Bibliographie von Dieter Bitterli. – Amsterdam & Maarssen: APA-Holland University Press 1990. Bd I: XL, 708 S. / Bd II: 1110 + 62, VI, 271 S. (Geistliche Literatur der Barockzeit, hg. v. H. Pörnbacher, Bd 13–14), geb. DM 225,00

Der katholischen Homiletik im Zeitalter der Gegenreformation gilt insbesondere seit den späten fünfziger Jahren die Aufmerksamkeit sowohl der theologischen als auch der literaturgeschichtlichen und volkskundlichen Forschung. Über den Barockprediger Prokop, den Konvertiten aus Templin im Brandenburgischen, dessen Wirkungsstätten Passau, Linz, Wien und – seit 1666 – Salzburg waren, handelte zuletzt Urs Herzog in einem Aufsatz über die Methode emblematischer Schriftauslegung.[1] Herzog betreute auch die nunmehr vorliegenden Bände, die von der Philosophischen Fakultät der Univ. Zürich als Diss.-Leistung anerkannt wurden.

Den bei weitem umfangreichsten Teil der beiden Bände macht der photomechanische Nachdruck der Predigten aus, die sich ausnahmslos als Variationen über die Perikope Lk 19,1–10 (Jesus und Zachaeus) erweisen, wie es ja das Titelblatt verkündet. Insgesamt ist der Textteil drucktechnisch gut gelungen, wie denn überhaupt die Ausstattung des Ganzen hohes Lob verdient. Daß die emblematische „Manier" barocker Homiletik nicht einmal hundert Jahre später selbst katholischen Ordensleuten suspekt, ja unverständlich geworden war, betonen sowohl Herzog als auch Bitterli in seinen Erläuterungen. Natürlichkeit und Vernunftgemäßheit hatten inzwischen die Kanzeln erobert –, wenn auch nicht durchgehends, wie noch zu zeigen sein wird.

Um so mehr wird der heutige, barocker Schriftauslegungskunst fern stehende Leser, sei er angehender Theologe oder Literaturwissenschaftler, der begleitenden Textkommentierung bedürfen. Die Leistung des Hg.s wird also daran zu messen sein, inwieweit es ihm gelingt, auch solchen Lesern, die der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn unkundig sind, ein Textverständnis zu ermöglichen.

Den Usancen der Zeit entsprechend orientieren sich die Predigten Prokops am Zyklus des Kirchenjahres und an bestimmten kirchlichen Gebräuchen: „Adventuale, ac Natale Jesu Christi" (1666), „Dominicale paschale et pentecostale" (1667), „Quadragesimale et passionale" (1666), „Funerale" (1670) etc. Das „Encaeniale" nimmt Bezug auf Joh 10,22, Tempelweihe bzw. Dedicatio Ecclesiae, und korrespondiert in seiner Anlage in etwa mit anderen Predigtsammlungen.

Sorgfältig und kenntnisreich kommentiert Dieter Bitterli das Titelkupfer, das die biblische Szene Lk 19,1–10 (Perikope des Kirchweihfestes) darstellt, das Porträtkupfer des Widmungsempfängers (Albrecht Sigismund, Hzg. v. Bayern, Fürstbischof von Freising und Regensburg), das aufwendige Titelblatt, die Dedikation des Salzburger Verlegers Mayr, das Kaiserliche Druckprivileg, Prokops „Praefatio ad Lectorem", die „Approbatio" – zum einen der Ordensprovinz, zum andern des bischöflichen Konsistoriums zu Salzburg – sowie die „Facultas" (Druckerlaubnis) des letzteren. Es sind Text- und Bildteile, die nicht nur ganz wesentlich zur Ausstattung einer solchen Sammlung gehören, sondern auch aussagekräftig sind hinsichtlich der Autorintention. Prokop ergänzt diesen Teil durch ein Register sämtlicher Predigten sowie durch einen „Index Textuum et Locorum Sacrae Scripturae", die von vornherein auf den Handbuchcharakter des Werks verweisen: keine der hundert Predigten wird Prokop in der abgedruckten Form gehalten haben.

Es folgt dann die Kommentierung des eigentlichen Textkorpus', der Predigten zum Kirchweihfest –, Zeile für Zeile. Und hier gelingt es Bitterli immerhin, den Leser mit jener Art des Sprechens vertraut zu machen, die man als allegorisch-emblematisch bezeichnet, mit jener Art der Natur- und Geschichtsdeutung, die die Dinge und Ereignisse in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Sach- und Worterklärungen sowie Quellennachweise halten sich in etwa die Waage. Bei den Worterklärungen

[1] Herzog, Urs: „Der Beerin Ampt und Dienst", geistlicherweise. Zur emblematischen Predigt des Prokop von Templin. In: Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft XI, 1989, 149–159.

stützt er sich auf die einschlägigen Lexika von Adelung, Campe, DuCange, Götze, Grimm und Schmeller. Man vermißt Virgil Mosers „Frühneuhochdeutsches Wörterbuch". Ein spezielles, den Kommentar ergänzendes „Glossar" dient ebenfalls dem Textverständnis, wobei Bitterli den Bildungsgrad des potentiellen Lesers gelegentlich zu gering veranschlagt: „einfaltig", „exemplificiren", „Glory" oder „Heurath" muß man nicht unbedingt erklären.

Bedeutsam nicht nur für ein partielles Textverständnis, sondern für das kompilierende Verfahren des Kapuzinerpredigers insgesamt ist der minuziöse Quellennachweis, der kaum eine seiner Anspielungen im Dunkeln beläßt. Sprichwörter, Schwänke, Fabeln, literarische Anspielungen (beispielsweise Grimmelshausen), Vulgatatexte werden mit aller wünschenswerten Präzision belegt. Im Zeilenkommentar (allein 213 S.) dokumentiert sich denn auch ein beachtlicher Teil der editorischen Leistung.

Vergleichsweise knapp hält Bitterli sein Nachwort (18 S.). Zahlreiche der im Kommentar ausgebreiteten Informationen und Daten werden hier im weitgefaßten biographischen, entstehungsgeschichtlichen sowie theologischen und volkskundlichen Kontext interpretiert. Kenntnisreich vermittelt er dem Leser die homiletisch-rhetorische Tradition, in der Prokop steht, wobei er vor allem auf den flämischen Predigtschriftsteller Frans Titelmans OFM Cap (nicht: Franz Titelmanns!) sowie Luis de Granada verweist, vorzüglich aber auf die Impresen- bzw. Emblembücher der Filippo Picinelli und Paolo Aresi. Nur wenige Predigten erweisen sich als unabhängig von Aresis neunbändiger Kollektion „Imprese sacre" (1613–1640). Hilfreich in diesem Zusammenhang ist eine vergleichende „Übersicht" der von Prokop im „Encaeniale" und von Aresi in den „Imprese sacre" behandelten emblematischen „res". Auf einen Blick wird damit deutlich, daß es – wie in weiten Bereichen der barocken Prosa – auch in der Predigtliteratur nicht so sehr auf individuelle Erfindung, sondern ganz entschieden auf die Findung, die inventio des durch Tradition Verbürgten, sowie dessen zielgerichtete dispositio ankam. Der besondere Reiz der Predigtmuster des Prokop von Templin besteht vor allem in der Mischung von Überliefertem, lebendigem Erzählgut und persönlicher Erfahrung, immer ausgerichtet am freudigen Ereignis der Kirchweih.

Eine ausführliche Bibliographie beschließt die Ausführungen des Hg.s bzw. Kommentators.

Gelegentlich störend wirkt sich die ungünstige Ökonomie von Nachworttext und Anmerkungen aus in dem Sinne, daß die eine oder andere Anmerkung im Text ihren Platz haben sollte, beispielsweise die Bemerkungen über die Kapuziner als Gastprediger (Anm. 245). Auch die Überfrachtung diverser Ausführungen mit Fußnotenziffern macht die Lektüre nicht immer vergnüglich.

Zweifel erheben sich im Hinblick auf die im Nachwort (221f) nur marginal erwähnte Rezeption von Prokops „modus conciniandi". Sein „Encaenilae" darf seiner Anlage und Durchführung nach als repräsentativ für seine Zeit gelten. Bitterli betont nun, wie eingangs bemerkt, die Ablehnung der Predigtsammlung Prokops durch die Homiletiker des 18. Jh.s. Er schließt sich damit Urs Herzog an.[2] Hier erhebliche Bedenken anzumelden, ist aber angezeigt, seitdem die Universitätsbibliothek Münster erst neulich einen umfassenden Überblick über die katholischen Predigtsammlungen des 17. und 18. Jh.s ermöglichte.[3] Die Präsentation dieses Buchtyps, der individuelle Gestaltung ja nur sehr begrenzt erlaubte, vermittelte eine etwas andere Vorstellung als die uns bisher geläufige, nämlich die einer robusten Vitalität dieser pastoralen Handreichungen bis ins 19. Jh. Noch im Zeitalter Gottscheds und Lessings stoßen wir auf Titelblätter, die sich von denen des 17. Jh.s kaum unterscheiden. Dies wird in Zukunft zu berücksichtigen sein.

Im Gesamt des philologisch-historischen Anhangs zum photomechanischen Nachdruck nehmen sprachliche Erläuterungen einen breiten Raum ein. Um so mehr vermißt man grundlegende, über die bloß lexikalische Auskunft hinausweisende Erörterungen zur Sprache dieses volkssprachlichen Textkorpus. Schon die Analyse eines kurzen und zufällig ausgewählten Textausschnittes (825–827) hinsichtlich Graphetik, Morphologie und Lexik erweist für diesen Text:

– typische Merkmale eines ostoberdeutsch-mittelbairischen Textes der zweiten Hälfte des 17. Jh.s;

– typische Merkmale eines katholisch-theologischen Textes, der sich bewußt für ältere oberdeutsche Formen und damit gegen protestantisch indizierte mitteldeutsche Formen entscheidet.

In diesem Zusammenhang gehört beispielsweise auf S. 825–827 die Umlautlosigkeit der 2./3. Sg. Ind. Präs. der starken Verben der mhd. Klassen VI und VII: „fanget", „haltet", „blaset", „zulasset". Mittelbair. Texte des genannten Zeitraums haben zumeist schon den nhd. Umlaut; bei dediziert katholisch-theologischem Schrifttum findet man demgegenüber noch Umlautlosigkeit, wie z. B. beim Pater Abraham a S. Clara.[4] Typisch für ostoberdeutsche Texte ist die Apokope im Nom./Akk. Sg.: „Ihre Stimm" (826), „Schand und Schad" (ebd.), „veste Saul" (827). Charakteristisch ebenso die Verwendung des Suffixes – nus: „Finsternuß" (826), „Finsternussen" (Mehrfach), „eine Gleichnuß" (827). Das Suffix (Luther hat – nis!) ist vorwiegend im Oderdeutschen belegt, evtl. „ursprünglich nur bairisch".[5] Typisch ostoberdeutsch (aber auch westmitteldeutsch) ist der Gebrauch des Partizips II. gangen (827, Bildung ohne -ge, auch dies ist nachweisbar bei Abraham a S. Clara.[6] Die Liste der Beispiele ließe sich weiter fortschreiben: Rundung in „ein Schröcken" (825, 826), „förchten" (826) als insgesamt oberdeutsches Merkmal gegenüber mitteldeutschen ungerundeten Vokalen.[7]

Gerade angesichts der Qualität des von Bitterli ansonsten Gebotenen bedauert man das Fehlen einer ansatzweisen philologischen Beschreibung des Texts, läßt sich doch die klare theologische Position des Kapuziners von dessen sprachlichen Eigentümlichkeiten aufs Schönste ablesen.

Unangesehen dieser Ausstellungen wird man die Bereitstellung dieser Ausgabe begrüßen, bietet sie doch eine Fülle von Anregungen – für den Theologen, den Literaturwissenschaftler, den Volkskundler und, wie abschließend gezeigt werden sollte, für den Sprachwissenschaftler.

Münster Wolfgang F. Bender

Reich, Andreas: **Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809–1834**. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. 568 S. (Schleiermacher-Archiv, hg. v. Hermann Fischer / Hans-Joachim Birkner † / Gerhard Ebeling / Heinz Kimmerle / Kurt-Viktor Selge, 12), kart. DM 248,00

Hervorgegangen aus einer Berliner Diss. und mit Recht als Band in das „Schleiermacher-Archiv" aufgenommen, bringt diese breitangelegte Untersuchung einen fälligen Beitrag zur Aufhellung von Schleiermachers Berufsverständnis und dessen konkreten institutionell-kirchlichen Voraussetzungen.

Dabei wird deutlich, daß Schleiermacher sich um die alltäglich-praktische Seite der Amtsgeschäfte in der Dreifaltigkeitsgemeinde (Berlin-Kreuzberg) nicht herumgedrückt hat. Das hohe theologische Selbstverständnis als Theologe und Prediger ist also mit sorgfältiger Interpretation z. T. neu erschlossener Akten aus Schleiermachers Amtszeit von 1809 bis 1834 zu verbinden. Ferner müssen erneut die mit der Einführung der Union gegebenen Probleme aus der Perspektive der Dreifaltigkeitsgemeinde (1822–1827) zur Sprache gebracht werden. Beides gelingt dem Vf., der in den Einzelheiten (z. B. Haushaltsdefizite, Orgelreparatur, Vermietung der Kirchenstühle, Personalfragen usw.) nicht versinkt, sondern ein in seiner Weise geradezu spannendes Buch erarbeitet hat.

Es verbietet sich, auf Details einzugehen, die gut recherchiert wurden und die über die bekannten gedruckten Quellen hinaus Aufschlüsse bringen. Im Zusammenhang mit Schleiermachers Beteiligung am Wohltätigkeitswesen taucht zwar einmal der Name des Barons von Kottwitz auf, die tatsächliche (?) Beziehung von den von Peter Maser: „Berathung der Armuth" (Peter Lang, Frankfurt/M. u. a., 1991) aufgestellten Thesen wäre aber interessant.

Ebenso sollte es doch längst möglich sein, über Schleiermachers sachliche Verbundenheit mit seinem Lieblingsschüler Ludwig Jonas Genaueres zu erfahren. In beiden Fällen fehlt auch die weiterführende Literatur.

Am stärksten wird die strenge Fixierung auf Schleiermacher großzügiger durchbrochen, wo von Schleiermachers schulischer

[2] Herzog, a.a.O., 154f.

[3] Dazu Heßelmann, Peter: Katholische Predigtsammlungen des 17. und 18. Jh.s. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Münster. In: Aus dem Antiquariat 2, 1993. Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel Nr. 16, vom 26. Februar 1993.

[4] Vgl. Grammatik des Frühhochdeutschen. Beiträge zur Laut- und Formenlehre. Hg. von Hugo Moser, Bd 4: Dammers, Ulf / Hoffmann, Walter / Solms, Hans J.: Flexion der starken und schwachen Verben. – Heidelberg: Winter 1988. 580 S., 464.

[5] Dazu Besch, Werner: Zur Bestimmung von Regularitäten bei den sprachlichen Ausgleichsvorgängen im Frühneuhochdeutschen, in: Zeitschrift für deutsche Philologie (Sonderheft) 98, 1979, 130–150, 137.

[6] Gießmann, Ulrike: Die Flexion von *gehen* und *stehen* im Frühneuhochdeutschen. – Heidelberg: Winter 1981. 233 S., (German. Bib. 3), 112.

[7] Grammatik des Frühneuhochdeutschen. Hg. von Hugo Moser u. Hugo Stopp. Bd 1, Teil 1: Vokalismus der Nebensilben I. Bearb. v. Sauerbeck, Karl O. – Heidelberg: Winter 1970. XIV, 364 S., 107f.

Mitwirkung die Rede ist. Das spiegelt sich auch in der Literaturauswertung, die bis hin zu einer Diss. aus dem Jahr 1973 (361) besonders lehrreich erfolgt.

Im Zuge der preußischen Reformpolitik war seit 1812 die christliche Taufe nicht mehr die Voraussetzung für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Schleiermacher verzichtet in seinen praktisch-theologischen Ausführungen darauf, genaue Vorschriften für solche Fälle zu geben. Statt dessen rät er den Geistlichen, auf eine möglichste Trennung zwischen den bürgerlichen und kirchlichen Motiven zu achten, ohne aber die Rolle eines Richters einzunehmen. Ein Jahr später, am 5. Juni 1829, gab das Konsistorium die Bestimmungen für die Proselytentaufen weiter, die das Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten erlassen hatte. Soweit möglich, sollen die Angaben der Täuflinge oder die der Eltern in das Taufregister eingetragen, jedoch nicht dazu benutzt werden, Alters- oder Geburtsatteste auszustellen, die rechtliche Wirksamkeit haben.

Die Faszination, die Schleiermacher auf die führenden Männer aus Wissenschaft, Militär und Regierung ausübte – verstärkt durch enge persönliche Kontakte – bildete die Grundlage für zahlreiche Taufen. Schleiermacher beschränkte sich in seinem Dienst jedoch nicht auf die Gebildeten, sondern versorgte ebenso die einfachere Bevölkerung, diejenigen, die vorwiegend im Gemeindebezirk wohnten. In der Struktur der Friedrichstädtischen Einwohnerschaft, die als reformierte Gemeindeglieder zu Schleiermacher kamen, spiegelt sich das breite Spektrum einer Großstadtbevölkerung zu Beginn der Industrialisierung wider. Traditionelle Handwerksberufe wie Tischler, Schneider und Schuhmacher gehören genauso dazu wie die Vertreter der aufblühenden Textilindustrie (Seidenwirker, Musselinweber, Kleidermacher und Kattunweber) oder wie die im Dienstleistungsbereich Tätigen: Sekretäre, Buchhalter, Köche, Verwaltungsbeamte, Bediente, um nur die wichtigsten anzuführen. Aus dem künstlerischen Bereich ergänzen Schauspieler, Pantomimetänzer, Maler und Musiklehrer das Bild. Einen bedeutenden Anteil an der Berufsschichtung haben die Kaufleute und Arbeiter, von denen viele ihren Unterhalt in der Königlichen Porzellanmanufaktur in der Leipziger Straße verdienen. Schleiermachers Publikum ist vielfältig.

Diese Tatsachen könnten einen über den historischen Tatbestand hinausgehenden Informationswert haben!

Eine schwierige Frage stellt die prospektive Beurteilung der seelsorgerlich-diakonischen Aktivität entsprechend Schleiermachers Möglichkeiten in einer explodierenden Großstadt dar. Wahrscheinlich ist dafür erstmals Otto von Gerlach nach 1848 strategisch von Bedeutung gewesen. Schleiermacher ist letztlich doch auf das bürgerlich-gebildete Spektrum bezogen gewesen, trotz zu unterstellender Intention, auch die „Schwachen" zu erreichen.

Das Kap. über Schleiermachers Konfirmandenunterricht ist reichlich knapp geraten. Eine Auswahl aus dem erst 1988 ans Licht getretenen neuen Quellenmaterial bietet der von S. 436–534 reichende Dokumentenanhang (mit Aufschlüsselung). Die 71 Nummern sind bemerkenswert durch die stilistische Knappheit, der sich Schleiermacher fast regelmäßig in seinem dienstlichen Verkehr befleißigte.

Saarbrücken Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Hoeps, Reinhard: **Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes.** Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik. – Würzburg: Echter 1990. 275 S. (Bonner Dogmatische Studien, 5), kart. DM 39,00

Bisher wurde die seit der Aufklärung säuberlich getrennte doppelte Haushaltung von Offenbarungstheologie und Ästhetik, die beide im Ziel einer alternativen Vernunftform konvergieren, problemlos durchgehalten. Bisher allenfalls in äußerste Randbereiche praktischer Theologie ausgesiedelt, trat das Programm theologischer Ästhetik nur selten, etwa bei Hans Urs von Balthasar, ins Zentrum systematischen Interesses. Bisher galt dabei unhinterfragt die diskursive Rationalität als Maßstab systematischer Ernsthaftigkeit, die Kategorie des Erhabenen wurde reserviert für Kompensationsgeschäfte am akademischen Feierabend. Bisher also überwinterten ästhetische Themen mehr schlecht als recht in der Theologie. So darf man die Intention der Habil-Schrift von Reinhard Hoeps: ‚Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes' lesen: das soll jetzt anders werden. Glücklich fällt das Projekt zusammen mit der intensiven Wiederentdeckung des Ästhetischen auf allen Gebieten. Allenthalben offenbar die ästhetische Signatur des fin de siècle. Was lag es also näher, als den theologischen Eigenwert des Themas im Gespräch mit anderen Wissenschaften zu ermitteln. Das geschieht in fünf Schritten.

Nach einem ersten geschichtlichen Rekurs auf Pseudo-Longin, dessen durch Boileau 1674 übersetzte Schrift „Peri Hypsous" einen Schlüsselcharakter für die Etablierung einer vom Schönen seinsautonomen ästhetischen Kategorie des Erhabenen besitzt, zeigt H. in einer eingehenden Interpretation, wie das Unternehmen beim Kant der ‚Kritik der Urteilskraft' Gestalt gewinnt und dabei zugleich Scharnierfunktion für die drei Kritiken übernehmen kann. Weil, wie H. plausibel macht, die Erhabenheit bei Kant das Erbe des atl. Topos von der Herrlichkeit Gottes antritt, fällt auf die in der Aufklärung geläufige These, Ästhetik löse die Religion ab, ein ganz neues Schlaglicht.

Im zweiten, vielleicht stärksten Teil der Arbeit: Zwischen Kabod und Erhabenheit, diskutiert H. zunächst die selten im Mittelpunkt stehende physikotheologische Denkungsart, die in ihrer frühen Variante „auf dem Niveau der zeitgenössischen Naturwissenschaften die Natur in ihrem großen Zusammenhang wie in ihren kleinsten Elementen als nach Zweckmäßigkeit und nach Schönheit geordnetes Wesen zu begreifen (versucht), das in seiner planvollen Struktur auf einen Schöpfer als Garanten dieser Ordnung verweist" (49). Eingelöst wird die These anhand einer Gedichtinterpretation aus Brockes „Irdisches Vergnügen in Gott". H. konzediert ein Scheitern der poetischen Vermittlung von Transzendenz und Empirie, weil die momenthaft eingeläuterte Evidenz in einer punktuellen Lichterscheinung mit einer universalontologisch gedehnten Ordnungsvorstellung nicht zusammengehe. Herrlichkeit füge der traditionellen Schöpfungstheologie „ein theophanes Moment ein, das als Garant des Weltordo fungieren soll, eine Funktion, die sich schwerlich durch die biblischen Texte stützen läßt" (231, vgl. 60). – Es war der Zweifel an der Geltungskraft der Schöpfungsordnung, die mit der Reflexion auf die denkbare Anwesenheit Gottes im unendlichen Universum als Resultat die Kategorie der Erhabenheit lancierte. Die Folge war eine grundsätzliche Scheidung zwischen Schönem und Erhabenem (68). Orientiert sich eine am Begriff der Schönheit ausgerichtete Ästhetik in platonischer Manier immer am Theorem der Geordnetheit und appelliert an verstandesmäßige Erkenntnis, tritt im Erhabenen „angesichts der Unverständlichkeit das subjektive Gefühl" (79). Ausdruck findet das gewandelte Naturverständnis in der eigentümlichen Gestimmtheit der Landschaftserfahrung, die vor allem die avancierte Malerei der Zeit vermittelt. Im pars pro toto des Landschaftsbildes wird die „Vorstellung der Einheit von Einheit und Unendlichkeit der Natur" (96) deformalisiert. Eine imponierende Interpretation von Caspar David Friedrichs „Tetschener Altar" löst die vorgestellte These ein.

Kabod – Doxa ist der dritte Teil betitelt. Er inventarisiert in archäologischer Erkundung die atl. und ntl. Bedeutungsnuancen des *Kabod*- und *Doxa*-Begriffs. Nach H. ist es die Verschränkung von „Enthüllen und Verbergen" im *Kabod*-Begriff, die unter den Bedingungen der Inkarnation im *Doxa*-Begriff übersetzt wurde. H. ist zuzustimmen, wenn er allerdings bei Paulus im Moment der *Doxa* nicht das Bildelement der Theophanie, sondern das alternative der Gottebenbildlichkeit der Genesis herausstreicht (155). Eine Anthropologisierung des Geschehens sei die Folge, die nach H. auf die innere Teilhabe bezogen bleibt. Johannes erst, so die Pointe, verknüpfe in seiner Erhöhungstheologie *Doxa* als Schau (*Kabod*) und Teilhabe (*Doxa* bei Paulus) (162f).

Im vierten Teil werden die aus der Tradition und der Exegese mitgebrachten Erkenntnisse fruchtbar gemacht für die Diskussion mit zeitgenössischen Strömungen in der Kunstwissenschaft (Sedlmayr), Philosophie (bis Lyotard) und Theologie (von Balthasar). Schließlich der fünfte Schritt. Hier entfaltet H. Perspektiven theologischer Ästhetik. Sein eigentlicher Gegner ist Balthasar, der jede Nähe zur philosophischen Ästhetik scheute. Ich zitiere die entscheidende Sequenz: „Die Differenz zwischen dem Theologoumenon der Herrlichkeit und dem ästhetischen Paradigma der Erhabenheit (kann) in der Einsicht zusammengefaßt werden, daß die begriffsgeschichtliche Rekonstruktion von Erhabenheit ganz offensichtlich zu kurz greift, wenn sie mit der Entstehung im 18. Jh. einsetzt, daß sie vielmehr das Erhabene auch im Kontext des biblischen Begriffs der Herrlichkeit und seiner Wirkungsgeschichte zu lesen hat. Die aus den einzelnen Vergleichen und Gegenüberstellungen sich ergebende Notwendigkeit solcher Lektüre führte dazu, die Vorstellung eines Beerbungsverhältnisses in Anschlag zu bringen, die in systematischer Hinsicht wiederum als hermeneutischer Schlüssel erkannt werden konnte, der das Verständnis von Herrlichkeit wie auch von Erhabenheit aus ihrer wechselseitigen Erläuterung eröffnete. Unter diesem Horizont erweist sich das, was Balthasar für eine heteronome Bestimmung der Theologie hielt, in Wirklichkeit als die komplexere Relation der mittelbaren Wirksamkeit eines theologischen Prinzips" (248).

Fraglos ist H. innerhalb des noch sehr jungen Fachs theologischer Ästhetik ein beachtlicher Theoriesprung gelungen. Etwa gleichzeitig mit avancierten Versuchen in der Philosophie hat er einen möglichen Beitrag der Theologie scharf konturiert. H. hat dabei die Scheidung zwischen Schönheit und Erhabenheit radikal durchgeführt. Das geht nicht immer ohne Härten.

1. Fraglich bleibt, ob das Gefühl allein für die Erhabenheit reserviert werden muß.

2. Bereits bei Paulus mußte H. im Begriff der *Doxa* das zum Thema der Theophanie alternative Moment der Gottebenbildlichkeit herausstreichen. Es fällt immer dann, wenn man – etwa in der Lektüre – Einsicht in die christenmenschliche Lebensform erlangt, die sich nicht nur auf einen inneren Prozeß zurückführen läßt: wer von Einsicht heimgesucht wird, drückt die Erkenntnis im Leuchten des Gesichts aus, eine Gottebenbildlichkeit bei äußerster physiognomischer Differenz. Das ist österlicher Glanz der Erkenntnis auf dem Gesicht, eine Freundlichkeit, die die anihilierende Gewalt atl. Herrlichkeit in eine lebensweltliche Abschattung überführt.

3. Weil dem Begriff der Herrlichkeit und seinem Erbverwalter, der Erhabenheit, immer ein ikonoklastisches Moment eigen ist, werden im theologischen Diskurs deshalb die inkarnatorisch begründbaren bildfreundlichen Momente niedergehalten. So bei H. Das liegt allerdings nur in der Konsequenz des Erhabenheitsbegriffs als Paradigma theologischer Ästhetik. Auch hier also bleibt H. sehr konsequent. Ganz anders sähe es aus, würde der Gestaltbegriff (Gal 4,19) zum integralen Begriff theologischer Ästhetik. An der Scheidung zwischen Erhabenheit und Schönheit liegt H. alles. Theologische Ästhetik muß sie allerdings nicht um jeden Preis mitmachen.

Berg Klaas Huzing

Schulte, Birgit: **Die Darstellungen der Wundertaten Christi in der Malerei und Graphik des 19. Jahrhunderts.** Eine Untersuchung zur christlichen Ikonographie. Teil 1/2. – Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang 1988. 743 S., Bildanhang 242 Schwarzweißabb. (Europäische Hochschulschriften Reihe 28, Kunstgeschichte, 81), kart. DM 232,50

Über den Bereich hinaus, in dem sie (als kunstwissenschaftliche Diss. an der Univ. Münster, 1987) entstanden ist, verdient die vorliegende Arbeit auch theologisches Interesse. Sie widmet sich einem Feld, das – wegen der unbestreitbaren Dominanz anderer Sujets – in der Kunstgeschichte gewöhnlich unterbewertet wird, der Bearbeitung von Themen der christlichen Tradition in der Kunst des 19. Jh.s. Mit der Beschränkung auf die „Wundertaten Christi" ist ein Teilthema gewählt, von dem zu erwarten ist, daß es für die Geisteslage des 19. Jh.s signifikante Darstellungsprobleme mit sich bringt.

Basis der Untersuchung ist ein Corpus von ca. 250 Bildern, die in einem Katalog- und Bildteil ausführlich dokumentiert werden. Das durch die Grenzmarken der Französischen Revolution und des Ersten Weltkriegs abgesteckte Untersuchungsfeld umfaßt ein stilgeschichtlich breites Spektrum: von Goya, Overbeck, Blake und Runge bis zu Delacroix, v. Gebhardt und Ensor. Das Hauptinteresse der Arbeit ist aber nicht stilgeschichtlich, sondern ikonographisch. Sie geht – nach den bildgeschichtlich wirksam gewordenen ntl. Wundergeschichten in neun Teile geliedert – jeweils aus von der biblischen Textvorgabe und der kursorisch vorgestellten ikonographischen Tradition bis zum Ende des 18. Jh.s. Auf dieser Folie werden die Bildwerke des 19. Jh.s ikonographisch detailliert beschrieben, Kontinuitäten und Rückgriffe (besonders auf Raffael, Rubens, Rembrandt, Giotto) notiert, vor allem aber die ikonographischen Neuerungen herausgearbeitet. Unter dem Gesichtspunkt der Innovation gewinnen naturgemäß jene Werke, die nicht – sei es als Auftragskunst (Altarbilder), sei es durch dogmatische Selbsteinbindung der Künstler (Nazarener/Beuroner) – in den traditionsorientierten kirchlichen Erwartungsrahmen eingespannt sind, das größere Interesse (z. B. Delacroix, Ensor). Die ikonographischen Abweichungen von den Traditionsvorgaben werden insgesamt ikonologisch interpretiert, d. h. als Indikatoren auf die allgemeine geistesgeschichtliche Situation des 19. Jh.s. Der Stand der Wissenschaften, historische und geographische Kenntnisse (Orientalismus, Realismus), psychologische Interessen (existentielle Metaphorisierungen der Wunder, moralisch-didaktische Fokussierungen der Wundergeschichten, die Metamorphose des göttlichen Wundertäters zum Arzt, Hypnotiseur, tröstenden Heiland), Ergebnisse der theologischen Leben-Jesu-Forschung und -Literatur wirken in die ikonographische Verarbeitung ein, die so das für die geistige Welt des 19. Jh. spezifische Interesse an der biblischen Überlieferung dokumentiert. In der kunstgeschichtlich wie theologisch gängigen Bewertung der realistisch und psychologisch orientierten Neubearbeitung der Tradition als Profanierung und Säkularisierung sieht die Vf.in ein unbegründetes Pauschalurteil, das insgeheim immer noch den kirchlichen Idealvorstellungen einer allgemeinverbindlichen Sakralkunst folge. Demgegenüber gelte es die faktische Vielgestaltigkeit der religiösen Kunst des 19. Jh.s (in der die Nazarener und Beuroner nur eine Position unter vielen bilden) als Symptom eines interessanten religiös-weltanschaulichen Pluralismus anzunehmen und zu entdecken.

Die Arbeit von Sch. ist wegen der reichhaltigen Dokumentation und Beschreibung häufig unbeachteten oder geringgeschätzten Materials wie wegen ihrer These, die sich gegen fixierte Standards in der Bewertung der religiösen Kunst des 19. Jh.s wendet, ein interessanter Forschungsbeitrag auch für die Theologie, insbesondere die Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jh.s. Die kulturelle Wirkungsgeschichte der biblischen Überlieferung über den kirchlich gebundenen Bereich hinaus verdient dabei besondere Aufmerksamkeit. Was Künstler wie Delacroix und Ensor im Zuge der Wunderüberlieferung bildnerisch für die theologische Erkenntnis neu entdeckt haben, wäre auf der Grundlage von Sch.s Untersuchungen noch eingehender zu erarbeiten.

Köln Alex Stock

Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Hg. v. Giancarlo Collet, Übersetzung aus dem Spanischen von August Berz. – Freiburg: Herder 1988. 231 S., kart DM 44,00

Im vorliegenden Band hat der Hg., der als Missionswissenschaftler an der Univ. Münster/Westf. wirkt, elf Beiträge namhafter lateinamerikanischer Autoren zur zentralen christologischen Thematik versammelt.

In seiner Einleitung zu der Sammlung gibt Giancarlo Collet einen kleinen Abriß der Befreiungstheologie und eine Einführung in die christologische Reflexion Lateinamerikas, die von der „Begegnung mit Christus im Armen" (16) inspiriert ist.

Zwei historisch orientierte Artikel eröffnen diese deutschsprachige Textsammlung; sie hatten schon eine vergleichbare französischsprachige Sammlung eröffnet [cf. Jaques van Nieuwenhove (éd.), Jésus et la libération en Amérique Latine, Paris 1986]: Der peruanische Methodist Saúl Trinidad beschreibt die iberische Christusfrömmigkeit in der Zeit der Conquista, während der peruanische Katholik und „Vater" der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, die prophetische Kritik des Bartolomé de las Casas auf ihren christologischen Kern hin untersucht.

Darauf folgen fünf mehr systematische Beiträge, beginnend mit dem des Mexikaners Raúl Vidales, der auf die Frage, wie heute von Christus zu sprechen sei, eine dreifache Antwort auf den drei Ebenen der Erfahrung, der Reflexion und pastoralen Praxis gibt. – In zwei weiteren Artikeln, die als die gewichtigsten des ganzen Bandes werden gelten können, erläutert der aus dem Baskenland gebürtige und in San Salvador tätige Jon Sobrino zum einen die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für eine vom lateinamerikanischen Standort aus formulierte Christologie; zum anderen erörtert er, wie „das gekreuzigte Volk als Fortsetzung des Gottesknechts" (127) verstanden werden kann und wie die Nachfolge Jesu als „parteiliche Inkarnation" (131), Befreiungspraxis und Proexistenz verstanden werden kann. – Der Uruguayer Juan Luis Segudo untersucht biblisch das Verhältnis Jesu zur Gemeinde, die zwar nicht aus Armen gebildet werde, wohl aber für diese dasein müsse. – Der Brasilianer Leonardo Boff entwirft eine Christologie „von der Peripherie" her, welche durch ein befreiendes Verständnis des historischen Jesus die universale Christologie bereichern möchte.

Schließlich folgen vier biblisch-spirituell ausgerichtete Beiträge: Der jung verstorbene Peruaner Hugo Echegaray meditiert über den Zusammenhang von Glaubensbekenntnis und Tun der Gerechtigkeit, der ebenfalls aus Perú stammende Alejandro Cussiánovich über den geistlichen Weg Jesu, d. h. über seinen Dienst an den Armen und seinen Gehorsam gegenüber Gott. – Die beiden letzten Beiträge stammen von dem 1989 in El Salvador ermordeten Ignacio Ellacuría, der wie Sobrino Jesuit baskischer Herkunft ist. Er versteht die Seligpreisungen, deren matthäische und lukanische Fassung er miteinander vergleicht, als „Anerkennung der Armen als Hauptträger der Heilsgeschichte" (199). Des weiteren reflektiert er über die christliche Spiritualität als bewußtes Ergreifen der realen Gegenwart des Geistes Christi.

Alle Beiträge zeigen etwas von der „Suche nach dem neuen Antlitz Christi" (60), die den kirchlichen und theologischen Aufbruch Lateinamerikas prägt und im Dokument von Puebla lehramtlich aufgegriffen worden ist (Nr. 31–39). Darauf verweist der Hg. auch in seiner kenntnisreichen und ausführlich belegten Einleitung, bei der man nur einen Hinweis auf die Bedeutung der Soziallehre, insbesondere der Enzyklika „Populorum progressio", für die Ausbildung der Befreiungstheologie vermißt. Bei den beiden ersten, historischen Beiträgen fällt auf, daß Trinidad fast nur aus der Sekundärliteratur, nicht aber aus den reichhaltigen Quellen des 16. Jh.s schöpft, während Gutiérrez' Beitrag seine Präzision und Tiefe gerade dadurch gewinnt, daß er eben diese Quellen sprechen läßt. Die systematischen und biblischen Beiträge lassen die Vielfalt der kontextuellen Christuserfahrung und der entsprechenden christologischen Reflexion Lateinamerikas erspüren, die der Theologie neue Impulse zu geben und sie gewiß zu bereichern vermag. Der sorgfältig redigierte Sammelband gibt, auch wenn das Panorama inzwischen weiter geworden ist, einen repräsentativen Überblick über die Christologie in Lateinamerika und kann als einführendes Textbuch empfohlen werden.

Frankfurt/M. Michael Sievernich

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hg. v. Edmund Arens. – Düsseldorf: Patmos 1989. 270 S., br. DM 39,00

Diese Veröffentlichung zeichnet sich durch hohen Informationsgehalt und interdisziplinäre Problemtiefe aus. Ihre interkonfessionelle und internationale Offenheit entspricht dem weltweiten Echo, das die Philosophie von Jürgen Habermas ausgelöst hat. Fast die Hälfte der Beiträge stammt aus der neuen Welt. In dem vom Hg. verfaßten Bericht über die Habermas-Rezeption werden mehr als fünfzig Autoren aus aller Welt berücksichtigt. Auch wird man Arens beipflichten können, wenn er feststellt: „Eine Theologie, die interdisziplinär ernst genommen werden will, kommt um die Auseinandersetzung mit Habermas nicht herum" (10), zumal es neuere Äußerungen von ihm gibt, „die den Theologen hellhörig machen" (10).

In seinem Beitrag zeichnet Edmund Arens eine bei Habermas erkennbare Entwicklung nach, nämlich die von der rein aufklärerischen Kritik zu einer vorsichtigen Koexistenz, die mindestens vorläufig geboten sei, da die Philosophie nicht „trösten" kann und im „Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet" (17). Arens knüpft an dieses Habermas-Zitat die vorsichtige Frage an, „ob nicht gar eine Kooperation möglich ist?" (17) und sieht diese Frage bejaht in Gestalt der vielfältigen Versuche in der Theologie, Habermassche Fragen und Problemstellungen aufzugreifen. – Arens zählt nicht weniger als vier Modelle der Habermas-Rezeption in der Theologie auf: „eine theologisch begründete, ablehnende Kritik einerseits und ein theologisches Verständnis seines Ansatzes andererseits, einen im Durchgang durch seine Theorie konzipierten theologischen Ansatz sowie einen theologischen Gebrauch seines Instrumentariums" (10).

Unter dem Titel „Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie" (39–64) macht Helmut Peukert eine These zum Inhalt des Gesprächs mit Habermas, die C. F. v. Weizsäcker aufgestellt hat, daß nämlich „das ungelöste Grundproblem der Hochkulturen das der Beherrschung der Tendenz zur Machtsteigerung ist" (40). Peukert sieht in der Philosophie von Habermas die Fortsetzung des großen Projekts der Kritischen Theorie, nämlich das einer neuen Aufklärung, welche die diskursive Vernunft gegen die Machtsteigerungsmechanismen der instrumentellen Vernunft ins Feld führt. – Diese Aufklärung ist ein unvollendetes Projekt. Gleiches trifft nach Peukert für die Theologie zu. In ihrer Eigenschaft als reflektierte Form der Religion sollte sie als Versuch verstanden werden, die Machtsteigerungsmechanismen „nicht einfach zu sanktionieren, sondern in Frage zu stellen und andere Weisen des Umgangs mit Wirklichkeit aus einer anderen Art der Erfahrung zu entwickeln" (40). Die Weiterführung dieses gemeinsamen Projektes schließt für die Theologie selbstkritische Überprüfung der Kirchen- und Theologiegeschichte ein (58) und für die Aufklärung die Bereitschaft, die „religiösen Traditionen der Menschheit" (63) vom universalen Diskurs nicht auszuschließen.

Rudolf Siebert stellt in seinen Ausführungen über „Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung" (65–95) die zentralen Themen der Philosophie von Kant bis Hegel in den Mittelpunkt seines Gesprächs mit Habermas. Dabei vertritt Siebert die These, daß der eigentliche Nerv dieser Philosophie, das Problem von ursprünglicher Einheit, Entzweiung und „mögliche(r) zukünftige(r) Wiedervereinigung des Unendlichen und des Endlichen, des Absoluten und des Relativen, Gottes und der Geschichte" (65) nicht nur bei Horkheimer, Adorno und Benjamin, sondern „auch in J. Habermas' Universalpragmatik relevant bleibt" (65). – Siebert interpretiert Habermas von diesen theologischen Fragen her. Die bekannte religionskritische Einstellung von Habermas referiert Siebert anhand von dessen Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons (91f), der Tillichs Dimension der „letzten Realität" zu einer Art letzter Kontrollinstanz, einem „telischen System" gemacht hat und damit die Transzendenz „verdinglichte" (92). In Sieberts Verständnis neigt Habermas der negativen Theologie zu, wie sie in den mystischen Überlieferungen zu Hause ist. „Während Habermas, hier Hegel und Adorno folgend, emphatisch Parsons' Begriff einer objektivierten und verdinglichten Transzendenz widerspricht, spricht er mit der jüdischen und der christlichen Mystik gleichwohl von einem Gott, der ‚durch die Anstrengungen der Menschen erlöst werden müßte', bevor er sie, wenn überhaupt, erlösen kann" (92).

In dem Beitrag von Charles Davis über „Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung" (96–114) ist das Thema Hoffnung zum Gegenstand des Diskurses mit Habermas gemacht. Christliche Hoffnung hat nach Davis in der Vergangenheit nicht selten einen partikularistischen, also nur Christen oder Auserwählte umfassenden, Ausdruck gefunden und sich außerdem gerne auf irrationale Gründe bezogen. – Doch braucht die christliche Hoffnung keineswegs sich dem von Habermas repräsentierten Insistieren auf universalistisches Denken und rationale Begründungen zu entziehen. Im Gegenteil, die eigentlich christlichen Vorstellungen einer letztendlichen Erneuerung der Schöpfung wenden sich an alle Menschen und knüpfen an jene erkennbaren Trends an, die unserer Welt eine Ausrichtung auf eine noch verhüllte Endvollendung geben. – So gesehen ist die Habermassche Philosophie als ein kritischer Gesprächspartner zu sehen, welcher dazu hilft, Bleibendes an den christlichen Lehren von historisch Vergänglichem zu unterscheiden und im übrigen der christlichen Theologie ein dem instrumentellen Vernunftbegriff gegenüber erweitertes Verständnis von Vernunft zu vermitteln. „Habermas' Erweiterung des Begriffs der Rationalität und seine Betonung der Vernunft als kommunikativ bietet Theologen die Möglichkeit, ihr Verständnis der Beziehung zwischen Vernunft und dem christlichen Glaubensleben, zwischen Hoffnung und Liebe zu revidieren, was ihnen dabei hilft, die Einschüchterungen und Verzerrungen einer eng gefaßten positivistischen Vernunft zu überwinden" (114).

Das entscheidende Stichwort für Francis Schüssler Fiorenza in seinem Beitrag über „Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft" (115–144) lautet „Politische Theologie". In seinem Aufsatz versucht er „die Bedeutung und die Grenzen von Habermas' Theorie kommunikativen Handelns und seiner Diskursethik für eine Politische Theologie zu erkunden" (115). – Da es das Anliegen einer Politischen Theologie ist, „Diskurs für den öffentlichen Bereich" (115) zu sein, benutzt Schüssler Fiorenza die Gesellschaftstheorie von Habermas, um sich jene „Hintergrundtheorien über die Natur der Gesellschaft" (115) anzueignen, die auch die Theologie braucht, um ihren öffentlichen Diskurs über Gerechtigkeitsfragen zu führen. Andererseits übt Schüssler Fiorenza Kritik an Habermas insofern als dieser nicht oder wenigstens nicht zureichend zur Kenntnis nimmt, wie „Religion sich innerhalb der Moderne verändert hat" (126). Sie und auch die Theologie haben sich zunehmend von kosmologischen Weltbildern unabhängig gemacht, setzen auf „persönliche Überzeugungen statt auf Autorität" (126) und entfalten immer mehr den ethischen Gehalt der Religion. – Sein wichtigstes Anliegen aber bringt Schüssler Fiorenza zur Geltung in seiner Kritik an dem formalistischen, rein prozeduralen Verständnis der Gerechtigkeit bei Habermas. Schüssler Fiorenza bringt hier die umfangreiche amerikanische Diskussion zwischen den „Universalisten" und den „Historisten" ins Spiel und vertritt die Position der letzteren, die bei uns vor allem durch A. MacIntyre publik geworden ist: Jedes Gerechtigkeitsverständnis ist eingebettet in bestimmte Traditionen. Der Fehler der „Liberalen", den auch Habermas macht, ist es, diese Bindung lösen zu wollen. Eine Politische Theologie aber muß gerade die Diskussion über Gerechtigkeit mit den religiösen Vorstellungen koppeln. „Politische Theologie sucht ja die Einsichten einer politisch-religiösen Tradition zu entwickeln und sie auf politische und soziale Fragen zu beziehen" (134).

In seinem Aufsatz über „Die Versprachlichung (und Verflüssigung) des Sakralen" (145–159) bezieht sich Gary M. Simpson auf die folgende für Theologen besonders interessante Äußerung von Habermas: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können" (154). – Nun hat Habermas in Anknüpfung an E. Durkheim die kulturelle Evolution als einen allmählichen Übergang von „einer in der sakralen Aura wurzelnden mechanischen Solidarität zu einer in der Rationalität wurzelnden organischen Solidarität" (151) interpretiert. So gesehen, ist das Projekt einer modernen Diskursgemeinschaft eine Art Nachfolgeinstitution zum Sakralverband. Das veranlaßt Simpson zu der kritischen Frage: „Ob Habermas' These bezüglich der Aufhebung und Verflüssigung religiöser Traditionen ausreicht, um die ‚Substanz des Humanen' zu retten. . ." (155)? – Sosehr Simpson auch anerkennt, daß der von Habermas intendierte Dauerdiskurs über die Einlösung von Geltungsansprüchen nötig ist und christliches Gedankengut erneuert, so bestreitet er doch letztlich, daß die Diskursgemeinschaft als solche schon als Rettung des Humanen angesehen werden kann. In Anknüpfung an Peukerts Gedanken einer auch die Toten einschließenden anamnetischen Solidarität (155f) weist Simpson auf das im Kreuz Christi (157) deutlich werdende Handeln Gottes hin, welches erst eine wirklich universale Diskursgemeinschaft begründet.

Norbert Mette stellt in seinem Aufsatz über „Identität ohne Religion?" (160–178) den von Habermas benutzten Begriff der Ich-Identität in den Mittelpunkt seines Diskurses. Ich-Identität ist als Alternative zu der die Vormoderne charakterisierenden Rollenidentität gedacht, in der jeder sich als Exemplar einer vorgegebenen sozialen Rolle verstand. Ganz anders die Moderne! Hier muß jeder sein eigenes Ich gestalten. Beruf, Familie und Geschlecht sind nur Teilaspekte. – Seinen Ausgangspunkt nimmt Mette bei den von Habermas schon vor Jahrzehnten konstatierten Folgen der Säkularisierung: „. . . es ist zum erstenmal die Masse der Bevölkerung, die in den fundamentalen Schichten der Identitätssicherung erschüttert ist und, in Grenzsituationen, . . . nicht auf institutionalisierte oder doch tief internalisierte Gewißheiten zurückgreifen kann" (160). Da Religion gemäß Mette dort, wo sie in der Kindheit noch eine Rolle gespielt hat, im Verlauf der Adoleszenz zum Fremdkörper (165) wird, ist gerade von christlicher Sicht her die Ausbildung einer Ich-Identität für die Vermittlung des christlichen Glaubens lebensnotwendig und auch der von Habermas herausgestellte Gedanke, daß hierzu die zwischenmenschliche Beziehung entscheidend ist. „Identität entsteht in Interaktion" (167). Kritisch denkt Mette über die Chancen moderner Erziehung, welche die Identität auf Leistung gründen will. Dem stellt die christliche Sicht die „Identität aus Gratuität" (165ff) gegenüber, worin die lebenspraktische Relevanz des Glaubens anschaulich wird.

In seinem Beitrag über „Sozialethik im Diskurs" (179–198) verweist Hans-Joachim Höhn auf ein Theorie- und ein Rationalitätsdefizit der gegenwärtigen katholischen Soziallehre. Die landläufige Meinung kritisiert zwar an der Kirche meist einen Überhang an Theorie, welche die Praxis vermissen läßt. Nicht so in der Sozialethik (180). Die caritative Praxis ist unübersehbar, aber es mangelt an Modellen, um die großen Prinzipien von Personalität, Sozialität und Solidarität (und auch Subsidiarität) mit den komplizierten gesellschaftlichen Realitäten zu verknüpfen. Nicht weniger schlimm ist das Dilemma, das darin besteht, katholische Soziallehre zugleich als allgemeingültig, also auch allgemeinverständlich und doch als christlich zu verdeutlichen (187). – Für beide Probleme bietet die Gesellschaftstheorie von Habermas eine zeitgemäße Lösung. Die Theorie der diskursiven Verständigung über Fragen von Gerechtigkeit und Solidarität kommt dem Verlangen nach Rationalität nach. – Aber Höhn verweist auch auf die Grenze der philosophischen Diskursethik, die darin liegt, daß sie „die Anerkennung von Personen abhängig macht von ihrer Fähigkeit, zu argumentieren" (194). „Will die Diskursethik nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Unvernünftigen anhalten." (194), muß die Diskursethik zur „advokatorischen Ethik" werden.

Mit Peter Eichers Aufsatz „Die Botschaft von der Versöhnung und die Theorie des kommunikativen Handelns" (199–223) kommt eine barthianische Stimme zu Wort. Eichers Auseinandersetzung mit Habermas kulminiert in der Feststellung, er „überspielt" die „unwiderstehliche Macht der Sünde" (220). Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, die Ideale des kommunikativen Handeln, seien zwar postuliert, aber werden von der Wirklich-

keit nicht eingeholt. – Die freie gegenseitige Anerkennung erfüllen die Menschen eben nicht, so daß sie, „indem sie ihre Freiheit wahrnehmen, an ihrer Freiheit auch scheitern, theologisch gesprochen: schuldig werden. Da wir einander nicht zur Freiheit erlösen können, erreicht das kommunikative Handeln nicht, was es will und was es soll. Es führt deshalb wohl zur Verurteilung anderer und zur Verzweiflung des Selbst, aber nicht zur wirklichen Befreiung" (220). Dem „freiheitlichen Schein der kommunikativen Handlungstheorie" (220) stellt Eicher die theologische Argumentation gegenüber: „Wenn Gottes freie Tat der Selbsthingabe seines Sohnes unser Handeln zur Freiheit erlösen kann, dann bleibt als letzte Einsicht allein der Glaube. Denn gerade das heißt Glauben, diesen Willen Gottes zu tun und auch selber Schuld zu vergeben" (221). – Schuld und Vergebung, nicht zuletzt im Kontext dessen, was im Namen des Christentums Menschen, Völkern und Kulturen angetan wurde, gehören sicher zu den zentralen Themen der Gegenwart. Meines Erachtens wäre Eichers Kritik an Habermas überzeugender ausgefallen, wenn er etwas darüber gesagt hätte, wie diese Fragen im Kontext politischer und sozialer Verständigungsprobleme zur Geltung kommen sollten, denn um Fragen dieser Art geht es doch in der Theorie des kommunikativen Handelns.

Der Beitrag von Gunther Wenz trägt den Titel: „Verständigungsorientierte Subjektivität – Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher." (224–240) Wenz geht von dem Grundanliegen von Habermas aus, nämlich die verständigungsorientierte Vernunft zur Geltung zu bringen und das mit der Tendenz, die Verkürzung der Vernunft auf kognitiv-instrumentelle Rationalität zu überwinden und so die Moderne gegen ihre Deformationen zu verteidigen. – Durch die Einbeziehung von Schleiermacher in die Diskussion über die verständigungsorientierte Vernunft vermittelt Wenz eine wichtige Horizonterweiterung. Wie bei Habermas bildet auch im Denken von Schleiermacher die Individualität und die verständigungsbereite Kommunikation einen engen Zusammenhang: Das seiner selbst gewisse Individuum vermag verständigungsorientiert zu handeln. Nach Schleiermacher aber gründet die Individualität in der Religion. „Die Bedeutung der Religion besteht also nach Schleiermacher offenbar gerade darin, gegenüber der Dominanz des Allgemeinen in theoretischer und praktischer Vernunft die Unmittelbarkeit der Individualität zur Geltung zu bringen" (230). – Aufgrund der von Schleiermacher gelehrten Begründung der Individualität auf die Religion äußert Wenz dann die Vermutung, daß die Verteidigung der Moderne – ein Anliegen von Habermas – „ohne eine entsprechende Verteidigung der Religion nicht durchzuführen ist" (240).

Der Sammelband schließt mit dem Beitrag von Matthew Lamb über „Kommunikative Praxis und Theologie – Jenseits von Nihilismus und Dogmatismus" (241–270). Lamb diskutiert das Thema „Habermas und die Theologie" im Kontext der politischen Kultur und ihrer heutigen Verfallserscheinungen, insbesondere in den USA: „Probleme werden nicht intelligent und rational debattiert, sondern vielmehr durch Gerichtsentscheidungen und Wahlen gelöst" (269). – Angesichts dieser Erscheinungen ist nach Lamb eine „zweite Aufklärung" (259) nötig, die sich gegen die „zweite Unmündigkeit" (242) richtet, welche in den Gestalten von Nihilismus und Dogmatismus auftritt. Die „kommunikative Praxis" – ein Terminus, den Lamb dem von Habermas gebrauchten Begriff des kommunikativen Handelns vorziehen möchte – ist das entscheidende Instrument dieser neuen Aufklärung. – In diese Praxis sollte nach Lamb auch die Theologie einschwenken. „Ich halte dafür, daß die Theologie in kreativer und transformatorischer Weise zu einem Verständnis kommunikativer Praxis beitragen kann, das jeden Nihilismus und Dogmatismus vermeidet, welcher die modernen und postmodernen Diskurse bedroht" (242).

Von allen Aufsätzen des Sammelbandes wagt sich keiner so weit hinaus mit dem Gedanken, daß die nötige und in Ansätzen auch in Gang gesetzte zweite oder radikale Aufklärung, für die Habermas, aber auch der bekannte amerikanische Theologe Bernard Londergan mit seinem Prinzip des unentwegten Fragens stehen, nicht allein Sache einer kulturkritischen Philosophie ist, sondern auch einen Aufbruch in Religion, Theologie und Kirche einschließt. Voraussetzung aber für einen erfolgversprechenden Fortgang ist, daß Theologie sich als „Theologie des öffentlichen Lebens" (269) versteht.

Die wissenschaftliche Welt hat allen Grund, Edmund Arens für diesen Sammelband große Anerkennung und großen Dank zu zollen. Diese Veröffentlichung vermittelt Einblick in einen höchst vitalen Prozeß des Nachdenkens und Umdenkens, in dem sich neue Horizonte für das alte Thema „Philosophie und Theologie" eröffnen.

Es wird klar, daß die von Habermas repräsentierte Philosophie, beziehungsweise Gesellschaftstheorie viel Grund hat, die bei ihm sich bereits andeutende Tendenz fortzusetzen und ihr Verständnis von Religion zu revidieren. Diese läßt sich schon lange nicht mehr adäquat als Relikt aus den autoritären Zeiten der Vormoderne verstehen.

Die Beiträge des Sammelbandes zeigen auch gewachsenes Selbstvertrauen der Theologie gegenüber der Philosophie. So sehr man heute die verständigungsorientierte vernünftige Praxis als ein gemeinsames Anliegen sehen kann, so hat die Theologie doch gerade um dieses Zieles willen eine religiöse Substanz zu bewahren, die von der Philosophie der kommunikativen Verständigung weder eingeholt werden kann noch eingeholt zu werden braucht. Letztlich bedürfen beide einander wechselseitig. In seinem Buch „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln" kritisiert Habermas die geistige Selbstgenügsamkeit der philosophischen „Meisterdenker". Demgegenüber setzt er sich für das Wechselverhältnis mit den empirischen Wissensbereichen ein. Daß dabei auch die empirische Religion berücksichtigt werden sollte, ist ein Anliegen, das die meisten der Beiträge des Sammelbandes vertreten.

Rostock Helmut Fritzsche

Peters, Tiemo Rainer: **Mystik, Mythos, Metaphysik.** Die Spur des vermißten Gottes. – Mainz, München: M. Grünewald, Kaiser 1992. 170 S. (GT: Forum Politische Theologie, 10), kart. DM 28,50

Tiemo Rainer Peters, theologischer Weggefährte von Johann Baptist Metz, hat in dem zu besprechenden Band eine Reihe jüngerer Arbeiten zusammengefaßt, die in glücklicher Weise die Intentionen Politischer Theologie verdeutlichen. Die Aufsätze sind z. T. im Gespräch mit und in kritischer Rückfrage an wichtige „Referenz-Autoren" entwickelt (Overbeck, Bonhoeffer, Metz), zum anderen Teil reflektieren sie systematisch die Grundoptionen einer „neuen Politischen Theologie".

Der Titelaufsatz macht exemplarisch deutlich, wie Politische Theologie für die Zwiespältigkeit aktueller kirchlicher und religiöser Trends sensibilisieren kann. Die angesichts des vielfältigen Scheiterns kirchlicher Vermittlungen so verständliche Suche nach spirituell-„mystischer" Unmittelbarkeit muß sich – sehr zu Recht – die Rückfrage gefallen lassen, ob sie nicht gerade mit ihrer mitunter naiven Ausblendung der Vermittlungen gut zu einer autoritär-zentralistischen Verfestigung der Institutionen paßt, ja geradezu als deren komplementäre Absicherung sich anbietet. Das mindert den geistlichen „Wert" mancher spiritueller „Bewegungen" keineswegs, sollte sie aber herausfordern, sich über ihre Funktionalisierbarkeit illusionslos Rechenschaft zu geben. P.s These, manche spirituellen Aufbrüche und einseitig lebenshilfeorientierte theologische Autoren stünden in der Gefahr, den biblischen Gott für die „Harmoniebedürfnisse frustrierter Bürger" zu vereinnahmen (130), wird man gerade auch in aktuellen theologischen Auseinandersetzungen bestätigt finden.

Die Zwiespältigkeit der vielfach betriebenen Remythisierung der Vernunft – der Entdeckung ihrer „mythischen Tiefendimension" – kann gar nicht ernst genug genommen werden und verlangt vor allem da Widerspruch, wo sie die Möglichkeit sabotiert, auf verallgemeinerbar Vernünftiges zu rekurrieren, um „vernünftige" Lebens-Verhältnisse für alle einzuklagen. Daß Politische Theologie selbst eine narrative Tiefenstruktur menschlich-geschichtlicher Vernunft aufgedeckt hat und damit auch in kritischer Nähe zu manchen Remythisierungskonzepten steht, das wird von P. selbst eingeräumt (vgl. 136ff). Mir scheint, daß diese kritische Nähe Anlaß zu spannenden Auseinandersetzungen über die politisch-hermeneutische Verfassung von Vernunft wie über die Spannung des Mythischen zum Prophetischen (und zum apokalyptischen Denken) sein könnte. Falsche Frontziehungen könnten hier ebenso revidiert werden wie gelegentlich – freilich nicht bei den Protagonisten der Politischen Theologie – zu beobachtende falsche Harmonisierungen.

Die Zwiespältigkeit des vielfach gesuchten Weges zurück in eine traditionell-metaphysische „Erstphilosophie" ist gewiß ebenso kritisch zu notieren. P. sieht hier vor allem die Gefahr einer – die geschichtlichen Katastrophenerfahrungen unseres Jh.s ignorierenden – Erneuerung des metaphysischen Gottesbegriffs; er räumt aber zugleich ein, daß biblisch orientierte und inspirierte Theologie über das Vorhandene (ta physika) hinausfragen und insofern metaphysisch sein muß, wenn sie in Solidarität mit den Opfern des Vorhandenen und Herrschenden bleiben will. Der metaphysische Impuls wäre einzulösen in einem Denken nicht von oben her (vom falsch verstandenen „Ab-soluten" her), sondern aus der Perspektive der Opfer, denen Gerechtigkeit widerfahren soll und widerfahren wird. Vielleicht ergeben sich von hier aus auch neue Verbindungen – und Spannungen – zu Ansätzen einer „Erstphilosophie", die Vernunft als Freiheit denkt und einklagt.

Daß Theologie, je prinzipieller sie zu denken versucht, desto „radikaler" im Prozeß der je neu zu vollziehenden und wahrzumachenden Umkehr sich zu verorten hätte, daß sie sich dessen bewußt bleiben müßte, wie sehr Reflexion ihren Ort in der Re-vision (de vie) hat, das schärfen die Essais von Tiemo Rainer P. immer wieder ein (vgl. S. 25, 138f, 162ff). Sie tun es im Horizont einer das apokalyptische Erbe nicht verdrängenden Theologie; sie tun es freilich auch im Bewußtsein der Zwiespältigkeit des Apokalyptischen selbst: Wo das Vermissen Gottes, die das Ende der gott-losen Leidensgeschichte herbeiklagende und herbeirufende Theo-Logie der hier und jetzt erfahrenen Gottferne, nicht in offener Spannung steht zu (theologisch zu reflektierenden) Erfahrungen konkreter Gottes-Annäherung und herausfordernder Gottes-Nähe, da besteht die Gefahr, daß man „zwar Handlungsdruck erzeugt und in die Praxis der Nachfolge drängt, zugleich aber methodisch daran gehindert ist, Praxis konkret zu benennen, diesseitiges Handeln differenziert beschreiben zu können" (110).

Diese Beobachtung verweist gewiß auf eine Verlegenheit, der nicht nur Politische Theologie sich zu stellen hat. Das besprochene Buch wird auch manche der Politischen Theologie reservierter gegenüberstehende Leser gerade dadurch für sich einnehmen und in

den Dialog mit der Politischen Theologie führen können, daß es solche zentralen Fragen selbstkritisch und kreativ aufnimmt.

Siegen Jürgen Werbick

Tracy, David: **Theologie als Gespräch.** Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond (aus dem Amerikan. von Susanne Klinger). – Mainz: Matthias Grünewald 1993. 176 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00

Mit diesem Werk liegt endlich eine erste Monographie des an der Divinity School der University of Chicago lehrenden Systematikers, eines der herausragenden kath. Theologen der USA, auf deutsch vor. Es handelt sich jedoch eher um ein Nebenwerk; T.s Hauptwerke „Blessed Rage for Order" (New York 1975) und „The Analogical Imagination" (New York 1981) sind bisher nicht übersetzt. Der Rez. hat sich übrigens jahrelang vergeblich bemüht, dafür einen deutschsprachigen Verlag zu interessieren!

Der deutsche Titel des vorliegenden Buches, der im Original „Plurality and Ambiguity" lautet, ist irreführend, geht es in dem Band doch um eine durchaus postmodern zu nennende Hermeneutik des ebenso plural wie ambivalent gewordenen Phänomens der Religion, die sich in das menschliche Gespräch einerseits prophetisch-kritisch, andererseits revelatorisch-kreativ einzumischen hat.

In fünf Kap. zeichnet T. zunächst ein hermeneutisches Tableau, in dem er mit Belegen von Sokrates bis Derrida und gegen Habermas' und Apels Insistieren auf der Priorität der Argumentation das Gespräch und die Interpretation als fundamentale menschliche Vermögen herausstellt. Die Relativität der Argumentation gegenüber der Interpretation verdeutlicht das zweite Kap. T.s Grundthese: „Methode, Theorie und Erklärung können jedes Gespräch mit jedwedem Text unterstützen, doch vermag keine von ihnen das Gespräch zu ersetzen" (72).

Die radikale Pluralität der Sprache kommt im dritten Kap. v. a. von Wittgenstein, Heidegger und Derrida her zur Sprache. Sprache als Diskurs untersuchen, heißt laut T., Pluralität entdecken, „heißt die Kontingenz und Ambiguität von Geschichte und Gesellschaft wiederentdecken" (97). Die radikale Ambiguität der Geschichte nimmt das vierte Kap. von Nietzsche über Benjamin bis Foucault in den Blick; es zeigt zudem die sich daraus für die Religion ergebenden postmodernen Konsequenzen auf. In der als Faktum unterstellten Situation der Postmoderne (welcher?, die epochal gedachte oder methodologisch als Reflexivierung der Moderne konzipierte, wäre mit W. Welsch zu fragen) wird das Problem der Religion in neuer Weise virulent. Sie als Potential von Widerstand und Hoffnung aufzuzeigen, statt in ihr fundamentalistisch eine Agentin von Gewißheit und Kontrolle zu sehen, ist Absicht des letzten Kap.s. Dabei will T. auch die Interpretationen und Aktionen der Unterdrückten einbeziehen. Sie sollen den von Zynismus und Ästhetizismus gefährdeten postmodernen Intellektuellen helfen können, zu menschlichen Subjekten zu werden, „die in aktiver Solidarität mit all jenen ‚anderen' stehen, in deren Namen zu sprechen wir uns zu oft erdreistet haben" (151).

Ungeachtet aller Hinweise T.s auf die Wahrheitsansprüche der Religion und insbesondere religiöser Klassiker, stellt die Wahrheitsfrage für seine Postmodernisierung des religiösen wie des theologischen Diskurses gerade die ernsteste Herausforderung dar. Hier ist vom Rückgang auf Heidegger („Wahrheit als Offenbarung", 48) keine Rettung zu erwarten. Wer die Postmoderne so stark macht wie T., sollte sich auch zu deren Konsequenzen bekennen und, wie Rorty dies in ebenso anschaulicher wie entlarvender Weise tut, die Frage nach den Geltungsansprüchen einschließlich dem der Wahrheit verabschieden. Die Geltungsansprüche auch der vermeintlichen Klassiker sind in der (hermeneutischen) Postmoderne längst im Ozean universaler Hermeneutisierung und Einverleibung aufgegangen und untergegangen.

W. Jeanronds Einführung (7–10) ist zwar etwas knapp ausgefallen, stellt aber präzise den Kontext und die Intention von T.s Arbeiten vor.

S. Klingers deutsche Übersetzung „aus dem Amerikanischen" (3) – eine Sprache, die es gar nicht gibt, da auch die US-Amerikaner weiterhin (ein allenfalls amerikanisches) Englisch sprechen – weist verschiedene Mängel auf. Die halbe S. 10 des Originals fehlt ohne Angabe, ebenso dessen Anm. 41 auf S. 125. „Games people play" sind, zumindest wenn auf E. Goffman Bezug genommen wird, nicht „Spiele der Erwachsenen" (32). Die Übersetzung „Analogievermögen" (36) für „analogical imagination" ist unglücklich; es geht hier um die analogisch operierende Einbildungskraft. Das englische Wort „argument" hat, wie die Übers. in einer Anm. auf S. 40 zu Recht vermerkt, vier verschiedene Bedeutungen und darf daher nicht einfach immer mit „Argumentation" wiedergegeben werden. „Claim" ist S. 44 fälschlich mit „Behauptung" statt mit „Geltungsanspruch" übersetzt. S. 70 erscheint, wohl von K. Laermanns „Derridada" inspiriert, ein Herr „Heidedegger". H. Bloom trägt den Vornamen Harold, nicht Harald (87 Anm. 32). S. 155 Anm. 63 wird aus E. Bethges großer Bonhoefferbiographie sein kleines rororo-Bändchen über B.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Nnamdi, Reginald Nnadozie: **Offenbarung und Geschichte.** Zur hermeneutischen Bestimmung der Theologie Wolfhart Pannenbergs, Frankfurt/M.: Peter Lang 1993. 473 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 13), br. DM 108,00

Mit einer großangelegten Studie zum Werk Wolfhart Pannenbergs hat Nnamdi, ein junger Theologe aus Nigeria, einen Wurf riskiert, der eine aufmerksame Kritik verdient. Seine Diss. entstand am dogmatischen Lehrstuhl in Würzburg bei A. Ganoczy.

In drei Teilen bewältigt die umfangreiche Studie ihr Pensum, Offenbarung und Geschichte bei Wolfhart Pannenberg abzuhandeln. Teil I behandelt das Geschichtsdenken Pannenbergs in seiner Wissenschaftstheorie und hermeneutischen Bemühung um die Wahrheitsfrage. Teil II widmet sich der Offenbarung Gottes in der Geschichte mit der für Pannenberg typischen Zukunftsgerichtetheit der Geschichte auf Gott hin, Teil III schließt mit einem Blick auf die kirchenbildende Kraft der Offenbarung ab. Als Leitfaden dient dem Vf. die Frage: „Wie wird Offenbarung als geschichtsrelevant bei Pannenberg begründet und wie hängt beides mit Wahrheitsfragen zusammen?" (16).

Die Antwort darauf wird formal über eine hermeneutische Trias von Kohärenz, Korrespondenz und Konsens entwickelt, die als Instrumentar sich vermittelnd und sinnstiftend zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt legt (I.2.5.). Es ist in der Lage, mythische Modelle abzulösen (I.1.3.), aber auch den Positivismus auseinanderfallender Gegebenheiten zu überwinden (I.2.), indem ein Sinngeflecht zwischen allem Vorfindlichen entsteht. Fakten stehen damit nicht vorgängig ontologisch, aber auch nicht nur interpretativ in historischen Zusammenhängen, sie bilden ein Verweissystem, das sich unter den Bedingungen der Zeit (I.2.1.; I.3.1.) als Geschichte abzeichnet, unter den Bedingungen der Erkenntnis als Wahrheit (I.1.), unter den Bedingungen der reflektierenden Wissenschaft als Sprache (I.2.5.). Geschichte wird so zur Totalitätsvermittlung, die alle Aspekte des Vorhandenen und darin insbesondere des Lebens in einem umgreift. Die Wirklichkeit Gottes kommt dabei nicht als theoretische Lückenfüllung ins Spiel, sie ist die geschichtskonstituierende Größe selbst. „Gibt es Gott, so ist das *Ende* der Geschichte zugleich der unwiderrufliche Anfang ihrer restlosen Selbsterhellung" (133). Gott also, nicht der Mensch in seiner Exzentrizität, macht Geschichte, wenngleich der Mensch in seiner Gottgeschaffenheit einen ihrer wesentlichen Zielpunkte bildet; in ihm vor allem findet Geschichte statt. Er *hat* Welt, insofern sein Selbst zu ihr gehört und aus ihr heraus agiert, nicht im Gegensatz zu Gott, sondern im gerade geschichtskonstituierenden Verhältnis der Freiheit. Und auch nicht vollständig, sondern nur in der Weise des Vorgriffs auf ihre Zukunft als Sinnganzheit. Soweit der I. Teil. „Alles weitere ist von Gott selbst her auszusagen" (193).

Es entspricht einem Vf., dessen Herkunftsland nicht traditionell christlich ist, gewiß, den Offenbarungsbegriff nicht aus seiner Mitte, der Christologie, anzugehen, sondern sich dieser Mitte allmählich über die Wirklichkeit des Heiligen, der religiösen Erfahrung, des Mythos und der Zeugnisse in der Religionsgeschichte langsam anzunähern (II.1.). Das ist methodisch keineswegs beliebig so gewählt. Es entspricht dem zuvor erarbeiteten Begriff von Geschichte, in deren Fülle das hermeneutische Instrumentar sich erst allmählich vorantastet. N. liegt, wie auch Pannenberg selbst, nichts daran, das Offenbarungsgeheimnis des Dreieinen einfach aller Geschichte voranzustellen. Unsere menschliche Veranlagung sieht sich denkerisch ja zunächst eher auf diesen Kern der Geschichte verwiesen, als daß sie von ihm her missionarisch argumentieren könnte. In großen Übersichten wird von der Grundeinsicht aus, daß nur Offenbarung geschichtskonstituierend sein könne (II.), die Welt der Religionen und Gottes offenbarende Identität selbst interpretiert. Dieser Durchgang legt zudem das Gewicht dar, das andere Religionen mit den ihnen eigenen Erfahrungen des Göttlichen für ein heute angemessenes Reden von der Christusoffenbarung besitzen. Diese steht in erkennbarer Kohärenz mit ihnen, sie bestreitet weder ihre Legitimität noch versteht sie sich als nur parallel zu ihnen, eher integriert sie sie eschatologisch (3.). Der Offenbarung steht der geschichtliche Mensch ja auch nicht fremd gegenüber, so als erfolge sie für sich gesondert und werde ihm nachträglich erst zugeeignet oder gewidmet. Sie erfolgt *in* ihm, *in* seiner Geschichte und kommt ihm auf seine von je her offene Ausständigkeit auf Zukunft hin entgegen (282f). Gottes eigene, in seiner Christusoffenbarung kundwerdende Einheit von Ich und Selbst (336) kann so auch menschliche Geschichte zur Einheit bringen, sie personalisieren. Daß dies trinitarisch erfolgt (323), ist keinerlei innerchristliches Sprachspiel, welches für das Thema Geschichte nur beiläufige, ergänzende, eventuell noch hermeneutisch veranschaulichende Ergänzungen einbrächte. Gerade der lange Aufbau der Studie sieht sich hierin, sogar über Pannenberg hinaus, zur Einsicht veranlaßt, daß dem Gesamten der Geschichte auch nur ein Gesamtes in Gott zugrunde liegen kann, dessen bindende Innendynamik das Geflecht dieser Wirklichkeit trägt und zur Vollendung bringt (3).

Der III. Teil der Studie bedeutet dann eher eine Ernte als einen Abstieg von ihrem erreichten theoretischen Anspruch in einige konkretere Folgerungen. Es wäre sonst wohl auch die Kirche selber in ihrer Geschichtlichkeit so zu sehen. Die drei Kap. über Rechtfertigungsgnade, Sakrament und Amt stellen eher die Aufgabe und die Chance heraus, die der Kirche von ihrer Herkunft aus im Geschichtskontext zufallen. Sie bildet keine ‚societas perfecta' an der abzulesen wäre, wie Geschichte zu ihren Ende kommt. Auch sie bleibt ausständig. Sie bietet allerdings in der ihr eigenen anthropologischen (III.1.), pragmatischen (III.2.) und repräsentierenden (III.3.) Offenheit ein bleibendes Angebot zur Gemeinschaftlichkeit. Sie wird Träger nicht nur der Interpretation von Wahrheit, sondern darüber hinaus der bleibend der Welt zugesagten Hoffnung auf gültige Einheit.

Die Studie eines afrikanischen Theologen zu einem solch europäisch angelegten Thema, wie es die Theologie Wolfhart Pannenbergs mit ihrem westlichen Theorieanspruch, ihrer im Abendland verankerten Traditionsschicht und ihrer deutlich aus eigener Herkunft entworfenen Sichtweise bietet, wäre an sich schon interessant zu nennen. Sie müßte dennoch nicht ein so umfängliches, teilweise hochdifferenziert redendes Konvolut darstellen, ginge es dem Vf. nicht gleichzeitig a) um eine eigene Methode darin, b) um eine zumindest für sein eigenes afrikanisches Selbstverständnis fruchtbare Aneignung.

Sicher teilt auch sie den Grundmangel so vieler Diss.en, daß sie das Spiel zwischen Nachzeichnung des behandelten Werkes (hier desjenigen von Pannenberg) und eigener Theorieentwicklung noch nicht überall sauber genug beherrscht. Kenner von Diss-Schriften wissen hierüber genug Bescheid. Im vorliegenden Fall ist dieser Mangel zumindest in jene Richtung hin behoben, daß der Vf. eine deutlich erkennbare, vielleicht noch erweiterungsfähige eigene Theorie einbringt, die er ‚Meneistik' nennt. Sie besagt ein Bleiben in der Wahrheit, und zwar so, daß gerade der je weitere Ausgriff ins Leben, die je weitere Öffnung einer Kultur auf andere hin eine integrative Kraft besitzt, die den eigenen geschichtlichen Ort zum Fluchtort aller Bezüge werden läßt. Anders gesagt: je mehr das ‚Ich' eines Menschen in seinem Ausgriff auf Erfahrungen, Bereicherungen, Reflexionen sich von seinem Ausgangspunkt zu entfernen scheint, um so mehr gewinnt das ‚Selbst' an rückbindender Kraft. Nur wer aller Geschichte gleichzeitig wäre, wird man folgern dürfen, der wäre auch seines eigenen Ortes in ihr hinreichend mächtig – eine Theorie, deren theologische Qualität unmittelbar einleuchtet, wenn man genau dies als die innergöttlich trinitarische Spannung erkennt.

Dies immer neu als Theorieanspruch ins Spiel zu bringen und vor allem hermeneutisch zu untermauern – im vorliegenden Fall sicher günstig, da Wolfhart Pannenberg selbst stark hermeneutische Prägung aufweist – bringt der Studie erheblichen Gewinn, gibt ihr Qualität, macht sie aber teilweise auch schwierig zu lesen. Es ist nicht die Fachsprache, die so schwierig wäre; es ist die, nach Bekunden des Vf.s von ihm selbst von Pannenberg abgelesene und an ihm erlernte Diskursivität, die dazu führt. Wer auch im Detail den latenten Bezug zum Gesamten immer durchhalten will, tut sich selber gewiß einen Gefallen; dem Leser nicht immer. Er wird gefordert, und eine anständige Diss. über einen Theologen wie Pannenberg darf sich wohl auch das Recht herausnehmen, dies zu tun.

Was die Studie dafür lesenswert macht, liegt auch auf einem anderen Feld als dem, das sich N. selbst zum Anspruch nimmt. Man kennt die afrikanische Theologie hierzulande noch kaum. Im allgemeinen vermutet man, daß parallel zur südamerikanischen unter dem heutigen Kulturdruck dort eine im wesentlichen praktisch orientierte, konkrete Theologie im Entstehen ist, vielleicht mit anderen, korporativeren Zügen als jene. Ganz zu Unrecht besteht diese Vermutung auch nicht; afrikanische Theologen haben sich in praktischen Belangen einen Namen gemacht. Wie groß jedoch ihre theoriebildende Kraft ist, erstaunt angesichts der vorliegenden Studie. Sie trägt nicht ein typisch afrikanisches Flair. Eher setzt sie, wenn man so vergleichen darf, eine einstmals berühmt gewesene Tradition fort, die etwa mit den Namen Tertullian, Cyprian, Augustinus klangvolle Namen hatte und dann erlosch. Nicht als bestünden hier direkte Berührungen; aber es macht doch nachdenklich und stimmt den Dogmatiker froh, auf welchem Niveau hier korrespondiert wird. Man merkt an vielen Stellen, daß hier an eine andere Kultur herangedacht wird. Ja eine der bedeutendsten Lesefrüchte wird es wohl sein, nachzuvollziehen, wie Aneignung vor sich geht und welchen Anspruch sie an die angeeignete Denkkultur stellen kann. Die Studie, so wie sie vorliegt, stellt keine Übersetzung dar, sondern ein in Deutsch abgefaßtes Werk. Es gewichtet diese Tradition, zeigt aber zugleich die Notwendigkeit, daß diese sich öffnet. Es gibt genug Partikularentwürfe am deutschen Markt, denen auch mit solcher Öffnung nicht gedient wäre. Die Theologie Pannenbergs hingegen stellt, zumindest im Auge N.s, einen Markstein dar, dessen Aneignung auch große Kraft und Ausdauer erfordern darf.

So kann abschließend gesagt werden: Es ist sicher von erheblichem Gewinn, Pannenberg selbst zu lesen. Wer sich darüber hinaus jedoch ein Bild verschaffen möchte, welche Anregungen die Theologie Pannenbergs weltweit heute auslösen kann, dem sei die Studie N.s dazu empfohlen. Sie gibt ein solches Bild, und dies auf einem Anspruchsniveau, das den Griff nach ihr lohnend macht.

Mömbris Johannes Schmid

Meyer zu Schlochtern, Josef: **Sakrament Kirche.** Wirken Gottes im Handeln der Menschen. – Freiburg: Herder 1992. 416 S., kart. DM 58,00

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist vermehrt davon die Rede, daß die Kirche das Zeichen der realen Gegenwart göttlichen Heils in der Welt sei, ein Sakrament also. Dieses Theologoumenon ist freilich nicht neu. Schon im biblischen Sprachgebrauch finden sich Stützen dafür, in der Väterzeit und danach ist (vor allem unter den Begriffen „mysterium" und „sacramentum") immer wieder von der Sakramentalität der Kirche die Rede. Da es sich aber keineswegs um eine konstante Redeweise handelt, liegt die Frage nahe, warum man heute erneut von der Kirche als Sakrament redet, und wie dies inhaltlich entfaltet werden kann, vor allem unter der Rücksicht, daß doch das „Sakrament Kirche" auch ein aus menschlichen Handlungen konstituiertes Sozialgebilde ist.

Mit diesen wenigen Gedanken sind bereits Inhalt und Erkenntnisziel der Habil-Schrift des neuen Paderborner Fundamentaltheologen umschrieben (Betreuung: H. J. Pottmeyer; Zweitgutachten: G. Langemeyer). Zugleich wird schon deutlich, von welcher theologischen Notwendigkeit das Aufgreifen der Frage ist, und wie wichtig es ist, sie einer differenzierten Beantwortung zuzuführen. Dabei empfiehlt sich der angedeutete Dreischritt durchaus, wie ihn der Vf. vornimmt:

In einem ersten Teil (19–232) wird nach der geschichtlichen Herkunft und den systematischen Begründungen der Bestimmung der Kirche als Sakrament gefragt. Der zweite Teil (234–306) reflektiert anhand von vorliegenden Modellen (v. a. L. Scheffczyk, H. Zirker und – vermittelnd zwischen diesen beiden „Extrempositionen" – H. J. Pottmeyer) das Problem der Sakramentalität der Kirche unter dem Aspekt der Differenz von Handeln und Sein. Im dritten Teil (307–399) wird eine umfassende Lösung vorgelegt, in der eine differenzierte Zuordnung der Wirklichkeiten von „Sakramentalität" und „Handlung" versucht ist. In einer systematisch durchdachten Zusammenbindung von Elementen aus gegenwärtig vorliegenden Modellen in der Theologie zeigt er, wie der Begriff der Sakramentalität fordert, den Handlungscharakter der Kirche und ihre spezifische Form als Gemeinschaft organisch zu vereinen. P. Hünermann und J. B. Metz sind hier im besonderen Maße Gesprächspartner, von denen sich der Vf. jedoch abgrenzt, um stärker Anregungen von Pottmeyer zu entfalten, der die soziale Form der Kirche als *Communio* in besonderem Maße und in eigenständiger Form in den Mittelpunkt des theologischen Nachdenkens gerückt hat. Es wird dann sowohl klar, daß im Handeln der Kirche eine sichtbare Gestalt des Handelns Christi in seinem Geist gegeben ist, ohne den Menschen auszuschalten (gläubige Annahme der „Ankunft" Christi), als auch wer die partikularen Subjekte dieses Handelns sind.

Von der sachlichen Notwendigkeit der Arbeit war schon die Rede. Im Ergebnis führt sie mit ihren differenzierenden Analysen deutlich weiter. Es überwiegt freilich ganz die geschichtlich-analytische Arbeit im ersten Teil, auch in den beiden folgenden Teilen fehlt es nicht an zwar sehr präzisen, aber manchmal etwas länglichen und von Wiederholungen nicht freien Referaten, von Modellen aus der neueren Vergangenheit (oder Gegenwart). Demgegenüber ist der Versuch der eigenständigen ekklesiologisch-systematischen Synthese etwas knapp ausgefallen. Daher bleiben dort Anfragen bezüglich von Begründungen, vor allem im Detail. Der Ökumeniker hätte sich gewünscht, die evangelischen Fragestellungen mehr berücksichtigt zu finden. Sie sind so dringend und das Zentrum katholischer Ekklesiologie angehend, daß man sie nicht einfach per Entscheidung ausklammern kann.

Diese kritischen Anmerkungen sollen in keiner Weise den Wert dieser vorzüglichen Arbeit schmälern, die zweifellos ein Meilenstein in der gegenwärtigen katholischen Ekklesiologie ist.

Marburg/Lahn Harald Wagner

Krämer, Peter: **Kirchenrecht I.** Wort – Sakrament – Charisma. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1991. 172 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 24,1), kart. DM 26,00

Wo ist, könnte man fragen, der Bedarf für ein weiteres Buch „Kirchenrecht", nachdem im „Handbuch des Katholischen Kirchenrechts", im 1. Bd des „Kanonischen Rechts" von Aymans/Mörsdorf und im „Kirchenrecht" von Heimerl/Pree schon drei ähnliche Titel vorliegen? Jedes dieser Werke antwortet anderen Bedürfnissen, und auch das zu besprechende Buch hat einen eigenen Charakter. Nach Aussage des Vf.s will es in seinem ersten Teil, dem ein zweiter über die rechtlichen Strukturen der Kirche nachfolgen soll, erkennbar machen, „daß den Strukturen nur eine dienende Funktion für die Lebensvollzüge der Kirche zukommt". Es soll darüber hinaus dem Charisma seinen Platz einräumen, da es eine rechtliche Dimension habe und „neben Wort und Sakrament ... für den Aufbau und das Leben der Kirche von großer Bedeutung" sei (10–11).

Man kann die Stoffauswahl – eine Gesamtdarstellung des Kirchenrechts beabsichtigt das Werk nicht zu werden – auch anders interpretieren: K. behandelt die Materien, die für das reale Leben in der Kirche und dessen rechtliche Komponenten von Interesse sind. Dem werden einige theoretische Überlegungen vorausgeschickt.

Teil I handelt von einer theologischen Ortsbestimmung des kirchlichen Rechtes, worunter historische Aspekte, theologische Rechtfertigungsmodelle und ekklesiologische Grunddaten zusammengefaßt werden.

Mit Teil II über die Verkündigung des Wortes geht K. zum materiellen Recht über, aus dem er in Teil III die Feier der Sakramente und in Teil IV die Ausübung des Charismas behandelt. Die Schwerpunkte lassen sich auszugsweise an folgenden Stichwörtern erkennen: Glaubensfreiheit und Glaubensbindung, Ökumene, Predigtdienst, Laienpredigt, Katechese und Religionsunterricht, Lehrprüfungsverfahren und Treueid. Aus dem Sakramentenrecht, für das einleitend erst einmal die rechtliche Dimension dieses ganzen Wirkungsbereichs der Kirche verdeutlicht wird, seien genannt die Zulassung zur Kommunion – das Problem der Wiederverheirateten wird bei der Ehe ausführlicher behandelt –, die Austeilung der Kommunion und die Sonntagspflicht. Es werden aber alle sieben Sakramente, wenn auch in unterschiedlicher Breite, behandelt. Bei der Ehe legt K. die grundlegenden Bestimmungen ausführlich dar, rafft die Hauptmenge der Canones zu „Begriffsbestimmungen" zusammen, um sich dann wieder eingehend mit der bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehe, mit dem Verhältnis von standesamtlicher und kirchlicher Trauung, dem Recht Behinderter auf Ehe, mit Geisteskrankheit und Erfüllungsunvermögen, mit verantworteter Elternschaft und, wie oben schon angedeutet, mit dem Problem der „Zweitehe bei Fortbestand der ersten Ehe" zu beschäftigen. Auch über das kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren werden erste Informationen gegeben. Im Teil IV über die Ausübung des Charismas behandelt K. das kirchliche Vereinigungsrecht und die Gemeinschaften des geweihten und des apostolischen Lebens.

K. hat einen Stil der Darstellung gewählt, der sowohl an den kanonistisch nicht ausgebildeten Leser denkt, als auch den Ansprüchen der juristischen Richtigkeit genügt. Damit findet er einen Weg, der vielfach für nicht existent oder nicht gangbar gehalten wird: Eindeutigkeit der Rechtssprache *und* Verständlichkeit. Allerdings erspart die getroffene Stoffauswahl, Themen behandeln zu müssen, die aufgrund ihrer relativen Ferne vom kirchlichen Alltag auf verstärkten Widerwillen der Theologen zu stoßen pflegen.

Nur an wenigen Einzelheiten ist Kritik zu üben: Standardwerke des Kirchenrechts sind nicht unter den gebrauchten Abkürzungen (z. B. HdbKathKR oder MK) zu finden, sondern unter ihren vollen Titeln, bei denen dann auf die Zitierkürzel hingewiesen wird. Daran kann ein branchenunkundiger Leser scheitern, jedenfalls dann, wenn wie auf S. 43 Anm. 9 in dem Stellennachweis auch noch das Kürzel fehlt.

Auf S. 74 in Anm. 26 fehlt der geplante Querverweis (er muß 137 heißen).

Wenn auf S. 103 die Ehe*zwecke* des CIC/1917 den Ehe*zielen* des CIC/1983 gegenübergestellt werden, ist zu fragen, wo denn von solchen Zielen die Rede ist. GS 48,1 spricht jedenfalls nach wie vor von „fines" (was bei K. auf S. 103 irrtümlich mit „Zeichen" übersetzt ist); die „ordinatio matrimonii ad ..." in can. 1055 CIC/1983 ist mit „Ziel der Ehe" kaum treffend wiedergegeben.

Der Begriff der „arglistigen Täuschung" täuscht, wenn auch nicht arglistig: „Erwachsen aus dem aufgedeckten Irrtum bzw. der erkannten Täuschung Störungen für das eheliche Zusammenleben, ist die Eheschließung ungültig" (116). Hier ist die Aussage des can. 1098 verfehlt.

Bei der Auslegung des can. 915 in bezug auf die Wiederverheirateten stört, daß ein von der Lehre der Kirche nicht gedeckter Begriff der schweren Sünde konstruiert wird, der zudem den Sünderstatus vor Gott nicht betreffe (138). Hier wäre ein Rückgriff auf Reconciliatio et Paenitentia Nr. 17 zuverlässiger gewesen. Denn es gibt nur einen Begriff der schweren Sünde und ganz sicher keinen Spezialbegriff im Kirchenrecht.

Ein Urteil, das die Ehenichtigkeit „primum" erklärt (can. 1682 § 1), ist nicht ein „Urteil der ersten Instanz" (141).

K.s Kirchenrecht ist alles andere als überzählig. Es bietet eine bedachte, wohlbegründete Doktrin in lesbarer Sprache, erweist sich als problemorientiert und problembewußt, zeigt Lösungswege auf, die solide, nicht aber rein herkömmlich sind, und ist daher sowohl für das abstrakte Studium des Kirchenrechts wie für seine Anwendung in der Praxis ein Gewinn. Ich jedenfalls freue mich auf Bd II.

Münster Klaus Lüdicke

Meßner, Reinhard: **Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche.** Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft. – Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1989. 240 S. (Innsbrucker theologische Studien, 25), br. öS 360,00 / DM 52,00

Dem Vf. ist mit seiner Grazer Diss. eine herausragende Arbeit gelungen, die mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 1989 ausgezeichnet worden ist und an der Forschung und ökumenischer Dialog künftig kaum werden vorübergehen können. Ihr Ziel ist, „die theologischen Aussagen Martin Luthers auf ihre Bedeutung für eine Theologie der Liturgie zu befragen und Luthers Stellung in der liturgischen Tradition zu ermitteln". Dem liegt das von Romano Guardini initiierte und heute unumstrittene Verständnis der Liturgiewissenschaft als einer systematisch-theologischen Disziplin zugrunde, wobei die „dogmatische Tradition im Lichte der liturgischen Tradition interpretiert werden (muß) und nicht umgekehrt" (12).

Seinen Maßstab gewinnt der Vf. an der altkirchlichen Liturgietradition, die wiederum durch das Neue Testament legitimiert wird (1). Während die mittelalterliche Interpretation des Römischen Kanons die Nähe zur altkirchlichen Liturgietradition verliert (2), kann diese in Luthers theologischem Ansatz wiedergewonnen werden, sich aber in der Liturgie selbst noch nicht optimal entfalten (3). So kommt der Vf. zu dem erstaunlichen Ergebnis: Luthers Liturgie steht „in dem durch die Strukturen zum Ausdruck gebrachten theologischen Gehalt der altkirchlichen Liturgie näher als die mittelalterliche Messe, die zwar die altkirchliche Struktur bewahrt, aber diese ganz anders interpretiert hat als die Alte Kirche" (203f). Luther kann sogar als „Theologe des Meßopfers" bezeichnet werden (183).

Im einzelnen geht der 1. Teil (25–83) von der urchristlichen Mahlfeier aus, wobei in Anlehnung an Lietzmann zwischen dem die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Seinen fortsetzenden Jerusalemer Brotbrechen (Didache) und dem von der Anamnese des Todes Christi geprägten paulinischen Herrenmahl unterschieden wird. Beide Typen verbindet die eschatologische Ausrichtung. Nach dem Schwinden der Naherwartung findet sich um die Mitte des 2. Jh.s bei Justin und dann vor allem zu Beginn des 3. Jh.s bei Hippolyt die „klassische altkirchliche Eucharistiefeier". Deren Grundstruktur ist Anamnese des Christusgeschehens (*memores*) im liturgischen Vollzug (*offerimus*) als Tat- und Wortvollzug (*gratias agentes*) und Epiklese (*et petimus*), d. h. Bitte um die Aktualisierung der Heilstaten Gottes für die feiernde Gemeinde. Die das Sättigungsmahl ablösende „Darbringungsgestalt" (38) wird zum Schlüsselbegriff für die weitere Darstellung der altkirchlichen Eucharistiegebete und Kriterium für die Kritik der mittelalterlichen Entwicklung: Das eigentliche Meßopfer ist das „Opfer Christi, dessen Anamnese wir begehen. Diese wird durch Danksagung verwirklicht, welche letztlich eine Konkretion der die christliche Existenz bestimmenden Selbsthingabe ist" (66). Anamnese heißt, „daß die Feier der Eucharistie ein dialogisches Geschehen ist, in dem Gott und die Gemeinde aktiv tätig sind; die Epiklese sichert das unumkehrbare Gefälle von heilschaffender Tat Gottes und heilannehmendem Tun der Kirche" (81).

Der 2. Teil (84–116) stellt die Entwicklung des römischen Kanons dar, der bei bestimmten westlichen Eigenheiten (de tempore Präfation, reduzierte Danksagung und epikletische Dimension, Aufgliederung in einzelne Gebete) in der Abfolge Danksagung – Einsetzung – Anamnese – Epiklese der altkirchlichen Liturgie entspricht und wie diese zwischen Opfer Christi und Opfer der Kirche streng unterscheidet, letzteres ist Ausdruck der Selbstdarbringung ohne meritorische Bedeutung. Die Interpretation der Urfassung des *Quam oblationem* als Annahmebitte des Opfers der Kirche im genannten Sinn und (noch) nicht als Wandlungsbitte (gegen Baumstark und Jungmann) leuchtet ein, auch die von *Supra quae* und *Supplices* als einheitliche Wandlungs- und Kommunionepiklese nach der Anamnese (88ff).

Die mittelalterliche Meßinterpretation ersetzte dann aber das neuplatonische Bilddenken der Alten Kirche durch ein „bloß signifikationshermeneutisches Zeichenverständnis". So wurde das Feier-Mysterium zum Sakrament als „Sache, die gespendet und empfangen wird" (92). Hinzu kam die Psychologisierung der Anamnese in der Meßallegorese. Die Folgen waren tiefgreifend: Punktuelle Konsekration durch Rezitation der Deuteworte statt Konsekration durch das ganze Eucharistiegebet, priesterliche potestas consecrandi statt der Bitte um „Wandlung" durch den Geist, eine „der altkirchlichen Liturgie fremde Mischung von Tun der Kirche und Tun Christi" (94). Subjekt des Meßopfers ist nicht mehr die Kirche, sondern der Priester kraft seiner besonderen Weihe. „Die Messe ist nicht (mehr) Feier des Glaubens, sondern Gnadenmittel, durch das man sich aufgrund entsprechender Leistungen (Messehören, Hostienschauen) geistliche und materielle Vorteile verschafft" (116).

Der 3. und umfangreichste Teil (117–223) kommt dann zum eigentlichen Thema. Im Unterschied zu anderen Autoren (und in einer gewissen Spannung zu seinem eigenen – eingangs zitierten – Postulat) geht der Vf. nicht von Luthers liturgischen Schriften aus, zunächst auch nicht von seiner Gottesdienstlehre, sondern vom Zentrum der Dogmatik, der in der Relation *promissio – fides* fokussierten Rechtfertigungslehre. In sorgsamer und zuverlässiger Analyse der Schriften Luthers, nicht ohne Beachtung der Sekundärliteratur, sucht der Vf. Luthers Konsens mit der altkirchlichen Grundstruktur zu belegen.

Mit dem wirksamen Wort, das Glauben schafft, wird die mittelalterliche Signifikationshermeneutik überwunden. Die Werke sind aus dem Prozeß der Rechtfertigung keineswegs ausgeschlossen, nur daß ihnen kein heilbegründender, verdienstlicher Charakter eignet. „Wie der Glaube nicht Werk des Menschen ist, sondern Werk Gottes durch das Wort, so sind auch die guten Werke, die der Glaube hervorbringt, nicht Menschenwerk, sondern Tat des im Gerechtfertigten wohnenden Christus" (157). Die für die altkirchliche Liturgie grundlegende Struktur *memores offerimus et petimus* findet so in Luthers Rechtfertigungslehre ihre Entsprechung: Der Glaube ist „anamnetisch, die Gleichzeitigkeit von historischen Heilsereignissen und aktueller Si-

tuation herstellend". Er wird vollzogen „im Gebet (Gott gegenüber) und in den Werken als ‚Verleiblichung' des Glaubens (den Menschen gegenüber)". Die „Bitte um die Verwirklichung des Wortgeschehens, das immer extra nos grundgelegt ist", verweist auf das „unverfügbare Heilshandeln Gottes durch den Heiligen Geist" (162).

In der Eucharistietheologie gilt das besondere Interesse des Autors dem dialogischen Charakter des gottesdienstlichen Geschehens, d. h. dem Miteinander der katabatischen und der anabatischen Dimension. Die Aussagen Luthers zum Lob- und Dankopfer sind bekannt: Das Opfer in der Messe ist „die Konkretion der Selbsthingabe, die der Gläubige kraft der ihm zugute geschehenen Hingabe Christi – als Priester, zu dem er in der Taufe geweiht ist – vollziehen kann im Lob- und Dankgebet" (183). Der λογικὴ λατρεία bzw. ὑυσία von Röm 12,1 kommt dabei eine zentrale Funktion zu. So verwundert es nicht, daß im Gegensatz zur Reformationszeit, deren Kampf gegen die mittelalterliche Meßinterpretation und -praxis noch keinen Rückgriff auf die altkirchliche Darbringung zuließ, heute im Opfergedanken Konvergenzen erkennbar werden, wenn nicht gar ein Konsens. Voraussetzung dafür ist allerdings die altkirchliche Regel, daß sich die Darbringung in keiner Weise auf Leib und Blut Christi bezieht, sondern Ausdruck unserer Hingabe bleibt.

Nachdem der Vf. in Luthers Relation *promissio – fides* eine der altkirchlichen Liturgie entsprechende anamnetische Grundstruktur erkannt hat, befragt er deren Konkretion in den liturgischen Hauptschriften. Er findet sie im testamentum-Gedanken (konzentriert in den *verba testamenti* als *summa et compendium evangelii*) und im Dankopfer (Antwort des Menschen). Luthers Meßkritik wird auf dem Hintergrund der in der Darbringung von Leib und Blut Christi gipfelnden mittelalterlichen Kanoninterpretation gedeutet, nicht aber als Kritik am Kanon selbst (189–192). Die liturgische Konkretion der Formula Missae 1523 und auch noch der Deutschen Messe 1526 läßt die anamnetische Grundkonzeption durchaus erkennen, nur erfolgt eine „Reduktion auf worthafte Vollzüge", der Tatvollzug fehlt weitgehend. Die anamnetische Dimension verlagert sich in letzterer weitgehend auf den Gemeindegesang. Der Vermahnung bleibt im Gegensatz zu einigen Autoren zu Recht von der anamnetischen Funktion ausgenommen. So wird „das Ineinander von verkündigendem Wort und danksagendem, anamnetischen Gesang" zum „Äquivalent des Eucharistiegebetes". Die „Reduktion auf die gottesdienstlichen Grundstrukturen (ist) als Konzentration auf das Wesentliche anzusehen" (201). Hinzu kommt das Verdienst, die Messe wieder zur Gemeindefeier gemacht zu haben (204).

Summa summarum: Das Sättigungsmoment des Herrenmahls wurde in der altkirchlichen Messe durch die Gabendarbringung abgelöst, die Gabendarbringung der Messe im Abendmahl durch die Konzentration auf den Wortvollzug (198). Damit ist ein drittes Paradigma liturgischer Konkretion entstanden, dessen theologische Legitimation für den Vf. gleichrangig neben den beiden anderen steht.

Der Vf. hat sich auf einem hohen systematisch-theologischen Reflexionsniveau in die Theologie Luthers hineinversetzt und einen für den ökumenischen Dialog ungemein wertvollen Beitrag geleistet. Das wird zu einem Zeitpunkt, in dem der Vatikan die Rechtfertigungslehre als nicht mehr kirchentrennend erklärt, um so bedeutsamer. Ob der Opfercharakter allerdings nur eine von mehreren Möglichkeiten ist (65f) und nicht eine Dimension, über die auch bei unterschiedlichen Ansätzen unbedingt eine Verständigung erzielt werden muß – der Vf. liefert dazu aus Luthers Schriften entsprechende Belege – und ob der Verlust des Zusammenhangs mit dem eucharistischen Beten und Handeln der gesamten Kirche so einfach hingenommen werden kann – zumal weitgehend einfach Unkenntnis der Tiefendimension vorlag – mag der Diskussion anheim gestellt bleiben. Jedenfalls ist Luthers theologische Grunderkenntnis weit bedeutsamer gewesen als seine Liturgiereform, die in der Konsequenz dem Protestantismus eine notvolle Hypothek auferlegt hat und deren Überwindung sicher nur im ökumenischen Austausch gelingen wird. Dazu hat der Vf. mit seinem einfühlenden Verständnis und seiner Würdigung des Reformators eine gute Vertrauensbasis geschaffen.

Wien Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Fertig ausgearbeitete Unterrichtsbausteine für das Fach Ethik/Werte und Normen. Eine Ideenbörse für alle Pflicht- und Wahlthemen in der Schule. Bearb. von Christoph Kunz. – Kissing, Zürich, Paris, Mailand, Amsterdam, Wien, London, New York: WEKA Fachverlage 1990, 700 S. (Loseblattausgabe), kart. DM 192,00

Die breit angelegte Sammlung von Unterrichtsmaterialien will Lehrer und Lehrerinnen des Schulfachs Ethik bei der Planung und Vorbereitung ihres Unterrichts unmittelbar zur Hand gehen. Diese pragmatische Intention wird durch die Kennzeichnung als „Bausteine" durchaus treffend zum Ausdruck gebracht und unterscheidet sie von den Unterrichtsmodellen, wie sie im Umfeld der Curriculum-Bewegung der 70er Jahre Konjunktur hatten: Die Abfolge der einzelnen Materialien ist nichts anderes als eine Gruppierung, die Verknüpfung zwischen den Einzelbausteinen bleibt offen oder wird allenfalls als Möglichkeit angedeutet, ja selbst die didaktische Funktion des jeweiligen Bausteins ist trotz festliegender Zielformulierungen flexibel, und dem Können sowie den Neigungen der Lehrenden bleibt viel Spielraum. Anstelle der üblichen Zuordnung von Problemstellungen und Inhalten zu bestimmten Klassenstufen teilt der Vf. (bzw. die Autorengruppe um ihn) jeden Baustein einer von drei Schwierigkeitsstufen zu.

Die Angabe des Schwierigkeitsgrades, das Inhaltsverzeichnis und ein ausführliches Stichwortverzeichnis machen es jedem Benutzer leicht, in dem voluminösen Haufen von Bausteinen auf gezielte Suche zu gehen. Dabei kann er häufig auf gewichtige Zeugnisse (z. B. Texte von Plato, Aristoteles, Epikur, Augustinus, Leibniz, Kant, Nietzsche, Freud, die in ihrer Auswahl gut „zugeschnitten" sind), anregende Medien (z. B. Bildergeschichten, Karikaturen, Zeitungsberichte, Fallbeispiele) und originelle methodische Ratschläge (z. B. Dialoge, Spiele) treffen. Freilich sind nicht nur die Medien und Methoden vielfältig, sondern auch die dazu gegebenen „Bemerkungen und Hinweise" sehr heterogen. Während die vorgeschlagenen Aufgaben und Fragen durchweg in das Zentrum möglicher Diskurse über die jeweiligen Themen führen, bleibt vielfach der jeweils festzuhaltende Ertrag der unterrichtlichen Bemühung dem Geschick des Lehrenden überlassen und die Beschaffung des ethischen Sachwissens seiner Bereitschaft, Lehrbücher und Lexika zu konsultieren und die dort gefundenen Informationen schülergerecht zu machen. (Was etwa der Textsammlung selbst zum Stichwort Utilitarismus entnommen werden kann [4/4.7, 4/5.1–4/5.3 sowie 6/7.2], reicht für eine angemessene Würdigung dieser Position nicht aus, auch wenn man sie für kritikbedürftig hält.)

Dieser Mangel an systematischer Sachinformation fällt vor allem in den unter der Überschrift „Ethik und Moral" zusammengefaßten grundlegenden Fragen nach der Differenz von Gut und Böse, nach Sinn und Notwendigkeit von Moral und nach der Begründung von Normen und Werten ins Gewicht. Der darauf folgende Teil versammelt Bausteine zur Ethikgeschichte, die wenigstens in einigen überragenden Paradigmen greifbar gemacht werden soll. Man mag die Beschränkung auf Aristoteles als Beispiel für einen ethischen Ansatz der Antike als Engführung kritisieren; doch setzt sie in ihrer Ausführlichkeit, Sachkundigkeit und Strukturierung Maßstäbe, die bei der Behandlung der nachfolgenden Epochen Kant ausgenommen auch nicht annähernd erreicht werden. Hier könnte die in der Einführung des Gesamtwerks angekündigte fortlaufende Ergänzung und Aktualisierung eine spürbare Anhebung der Qualität bewirken. Jene Themen, die Schülern ab 14 Jahren in einem Unterrichtsfach Ethik existentiell am meisten betreffen dürften, sind in dem Teil „Das Ich und seine Erfahrungen" zu finden. Hier kommen u. a. die eigene Situation als Kind von Eltern, der Generationenkonflikt, die Schule, Gewissen, Freundschaft und Sexualität, Zukunftsplanung, Sterben und Tod zur Sprache. Weshalb nahe verwandte Themen wie Sinnfindung, Glück, Freiheit und Zwang nicht diesem, sondern anderen Teilen zugeordnet werden, ist aus systematischer Perspektive nicht nachzuvollziehen, zumal das Nebeneinander allgemeiner (Glück, Determinismus, Aggression) und konkreter Problemstellungen (Krieg und Frieden, Ökologie, Treibhauseffekt) im Teil 9 unter der Überschrift „Exemplarische Probleme der Ethik" kaum überzeugt. Systematisch zwingend ist hingegen die Abtrennung sozialethischer Fragestellungen (u. a. Recht und Gerechtigkeit, staatliches Strafen, Arbeit, Beruf, Freizeit, Wirtschaft, Konflikte) zu einem eigenen Teil. An diesen fügt sich ein geschichtsphilosophischer Teil an, der mit seinem starken Rekurs auf Mythen, Sagen und Symbole zwar interessant ist, aber gleichwohl mit den sonst ausgewählten Materialien allzu stark kontrastiert.

Ethik als eigenes Fach ist, wie auch aus der im letzten Teil enthaltenen Übersicht hervorgeht, in den meisten Bundesländern Ersatzfach für Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben. Infolge dieser besonderen Konstellation muß der Ethikunterricht einerseits auch Religion als Phänomen thematisieren, andererseits aber strikt vermeiden, religiöse Optionen einfach vorauszusetzen oder den Unterricht darauf auszurichten, sie plausibel zu machen. Aufgegriffen wird das Verhältnis von Ethik und Theologie in den Bausteinen des gleichnamigen fünften Teils. Freilich geht es hierbei, soweit die biblische Religion und das Christentum im Blick sind, ausschließlich um das Theodizeeproblem, das in wichtigen Stationen dargestellt und für eine Bearbeitung erschlossen wird. Der angefügte Baustein über den Islam paßt sich weder dieser Frageperspektive an, noch ist er überhaupt auf Ethik hin konzipiert. Wird man dies immerhin noch mit einem sehr weiten Konzept von Ethikunterricht rechtfertigen können, so drängt sich allerdings da und dort die Frage auf, ob die vom Konzept des Fachs Ethikunterricht her erforderliche und um der Redlichkeit gegenüber den Schülern zu achtende Grenze der Abstinenz von konfessorischen Implikationen nicht etwas zu ungeniert

überschritten wurde: Muß der Baustein über Gut und Böse ausgerechnet mit dem Gegensatzpaar Himmel und Hölle beginnen? Ist die Darstellung des Christentums in Teil 5/ 3.1–3.4 nicht zu spirituell und appellativ gefärbt (Bezeichnenderweise wechselt in der Frage die Anrede von der distanzierenden zweiten Person Plural in die zweite Person Singular bzw. sogar ins Einvernehmen unterstellende „wir"!)? Muß es nicht Verdacht erregen, wenn für die Frage nach Sinn und Orientierung mit eindeutig affirmativem Unterton christliche Liedtexte angeboten werden (7/6.1, S. 2–7 oder 8/2.7, S. 1–5)?

Es besteht überhaupt kein Zweifel, daß ein Werk wie diese Sammlung von Bausteinen in einer Phase, wo der Ethikunterricht in Zielen, Inhalten, Büchern und Lehrplänen noch nicht fest konsolidiert ist, vielen Lehrenden für ihren konkreten Unterricht gute Dienste leistet, auch wenn manche Wünsche des Systematikers nicht befriedigt werden. Es wäre freilich zu überlegen, ob die andauernde Revidierbarkeit, die mit einer Loseblattsammlung gegeben ist, nicht auch als Chance für eine fachliche Verbesserung genutzt werden könnte. Sie müßte neben den angemerkten Defiziten und einer Reihe von kleinen Druckfehlern auch folgende Mängel zu beheben versuchen:

– Inkonsequenzen in der Stichwort-Nomenklatur: Das Verzeichnis enthält z. B. das Stichwort „Generalprävention", nicht hingegen „Individualprävention". Das Stichwort „Lissabon (Erdbeben)" erscheint zweimal. Ein Stichwort „Moses" fehlt, obschon es die Stichwörter „Jesus", „jüdische Propheten", „Juden" und „Mohammed" gibt;

– unbestimmte Lernzielformulierungen: Z. B. 5/2.1, S. 1: „Die Schüler sollen . . . zum Nachdenken über das Problemfeld [sc. Gott und das Böse] angeleitet werden."; 5/4.1, S. 1: „Die Schüler beurteilen den islamischen Einfluß auf die europäische Zivilisation."; 8/3.2, S. 1: „Die Schüler sollen beurteilen, inwieweit der christliche Entwicklungsgedanke im Ablauf der Geschichte nachweisbar ist."; 9/3.1, S. 1: „Die Schüler sollen einen themenbezogenen pointierten Kanon [kennen]lernen.";

– Allzu saloppe Überschriften: Z. B. 4/3.1: „Ab ins Mittelalter!", 4/5.3: „Theorien en masse";

– Diskrepanzen zwischen Überschrift und Inhalt: Die Ankündigung in 2/ 2, S. 1, das Werk würde den Ethiklehrern „auch die Möglichkeit zur Vergewisserung und Absicherung der Grundlagen der unterrichtlichen und außerunterrichtlichen Werteerziehung, sei es in rechtlich-institutioneller Hinsicht, sei es in jugendpsychologischer oder soziologischer Hinsicht" bieten, wird nicht eingelöst. Unter der Grundlagenreflexion „Menschen- und Bürgerrechte als Grundlage" [gemeint: eines gesicherten Zusammenlebens] ist nur von der [damaligen] politischen Lage in El Salvador die Rede. Die Überschrift von 10/ 3.1 kündigt „Kontaktadressen: Religionsgemeinschaften" an, bringt dann aber bis jetzt nur Adressen von jüdischen Gemeinden in Deutschland.

Saarbrücken Konrad Hilpert

Vidal, Marciano: **Moral de Actitudes.** Tomo tercero: Moral social. – Madrid: P. S. Editorial 1988. 860 S.

Mit dem dritten, völlig neu bearbeiteten Band der Sozialmoral schließt Vidal die dreibändige Moraltheologie (Moral de Actitudes) systematisch ab (inzwischen erschien die Überarbeitung des ersten Bandes). Die Methodik des Vorgehens entspricht weithin der des zweiten Bandes (vgl. ThRv 83, 1987, 136–140). In diesem dritten Band möchte V. ein Handbuch der Sozialethik vorlegen, das im Ansatz der Theologie der Befreiung entspricht (5, Presentación). Der Blick auf den Inhalt zeigt, daß V. in erster Linie darauf aus ist, einen möglichst vollständigen Überblick über die anstehenden Probleme gegenwärtiger Sozialmoral zu geben. Es versteht sich von selbst, daß Einzelfragen konkreterer Art nicht ausführlich zur Sprache kommen können. Die Darstellung ist somit mehr flächig als von subtilerer Tiefe im einzelnen.

V. gliedert seine Überlegungen in sechs Hauptabschnitte: Moral Social Fundamental, Derechos Humanos, Moral Económica, Moral Política, Moral Cultural, La Sociedad Convulsa (mit Konfliktlösungsmodellen in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Ausführungen zur Friedensethik, mit denen der Band schließt). Angefügt sind ein kombiniertes Sach- und Personenregister und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis.

Der thematischen Vorentscheidung entsprechend, sieht V. den Ausgang sozialethischer Reflexion nicht in abstrakten Überlegungen naturrechtlicher Art, sondern im sozialen Zusammenleben selbst, in dem die Zuwendung zu den Armen vorrangige Option ist. Dem korrespondiert bei ihm eine doppelte Grundlegung der Sozialethik aus der Perspektive der Geschichte und der einer systematisierenden Analyse der Gegenwart.

In der ersteren zeichnet er das Auf und Ab der Stellungnahmen in der Abfolge der Zeiten. Entscheidender Einschnitt der Entwicklungen unseres Jh.s ist für ihn das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Pastoralkonstitution. Hier ändert sich in der kirchlichen Lehre grundsätzlich die Art des Zugangs zur Wirklichkeit des Gesellschaftlichen. Die Kirche setzt Kräfte der Befreiung frei, die im Interesse der Unterdrückten wirksam werden.

Interessant ist der zweite Teil des ersten Hauptabschnittes, wo es um die systematische Grundlegung der Sozialethik geht. Hier beginnt V. mit einer Analyse der ethischen Rationalität, die in der Soziallehre der Kirche schon immer eine entscheidende Rolle gespielt hat. Er gibt einen knappen und guten Überblick über wichtige Positionen anhand eines Literaturberichtes. In der Bestimmung des spezifisch Christlichen geht er nicht andere Wege, als sie uns von den Auseinandersetzungen mit der autonomen Ethik im christlichen Kontext vertraut sind.

Die im weiteren erläuterten Grundbegriffe der politischen Caritas, der radikalen Gerechtigkeit und des bonum commune basieren mehr auf philosophischen Überlegungen.

Den Überschritt in neue Überlegungen vollzieht er erst in seiner Analyse der Option für die Armen. Der Arme ist für den Theologen nicht eigentlich Quelle, sondern Ausgangspunkt seines gesamten Denkens. Er ist der theologische Ort wie auch der ethische Ort, insofern von ihm her zu denken und zu werten ist. Allerdings kann dieser Ausgangspunkt nicht bedeuten, daß die gesamte Thematik der Ethik in der Armutsüberwindung aufgeht. Aber es gilt, daß das ethische Denken insgesamt eine neue Durchformung erfährt. Hier kann sich V. auf wichtige Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in Puebla und bei Papst Johannes Paul II. berufen.

Jede Sozialethik lebt von der Vision der Zukunft; V. stellt sie in Modellen vor und befaßt sich in diesem Zusammenhang mit den Vorstellungen eines radikalen Liberalismus und eines Egalitarismus und stellt fest, daß es notwendigerweise ein alternatives Modell zu entwickeln gilt, das sich auf die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Freiheit, von Gleichheit und Partizipation konzentriert und so in einer Zivilisation der Liebe einen humanen Sozialismus entwickelt (vgl. 160). Hier darf daran erinnert werden, daß V. dieses Buch vor dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme des Ostens abgeschlossen hat.

Im nächsten Hauptabschnitt hätte man erwarten können, daß die Menschenrechte in einen Zusammenhang gebracht worden wären mit der vorrangigen Option für die Armen. Schließlich sind Forderungen der Menschenrechte immer erhoben worden, wo es Armut in ihren verschiedenen Erscheinungsformen gab. Im wesentlichen dokumentiert V. jedoch den Inhalt der Menschenrechte in der Zitation der wichtigsten Quellen, ohne daß er weitere eigene Interpretationen daran anschließt.

Die Wirtschaftsethik setzt an bei einem biblischen Teil. In der Darstellung der Geschichte legt V. Wert auf ausführliche Zitationen der Kirchenväter in ihrer Beurteilung von Reichtum und Armut. Wesentliches Ergebnis ist die Zuordnung der irdischen Güter, die für alle Menschen bestimmt sind. Für das Mittelalter folgt der Vf. L. Vereecke, die Gegenwart erreicht er in einer Darstellung der Wirtschaftsethik nach den großen Sozialenzykliken. Hier werden eine Reihe kirchlicher Dokumente ohne weitere Kommentare zitiert. Die theoretische Auseinandersetzung beginnt mit der moraltheologischen Reflexion auf die unterschiedlichen Gesamtkonzeptionen der Wirtschaftsethik; V. hebt hervor, daß eine volle Autonomie wirtschaftlicher Aktivität und auch der Wirtschaftswissenschaften zu konzedieren sei. Diese Autonomie ist im Zusammenhang zu sehen mit der unveräußerlichen Autonomie des Menschseins. Interdisziplinarität ist gefordert, wenn Ethik und Ökonomik zusammenwirken sollen. Denn die Ökonomie selber hat eine humane Dimension, betrifft als solche ethische Verantwortung. Das wohl verstandene wirtschaftlich Richtige ist auch das human Zuträgliche, stellt V. fest (vgl. 341f). Ein kritischer Referenzrahmen für die Beurteilung wirtschaftlicher Aktivitäten wird in groben Zügen durch markante Punkte umrissen: Der Mensch als Urheber, Zentrum und Ziel aller ökonomischen Aktivität, die Tatsache des Geschöpfseins und Erlöstseins in seiner Eigenbedeutung, die Gleichheit der Rechte der ganzen menschlichen Familie und die Option für die Armen. Es wird nicht ganz deutlich, wie diese unterschiedlichen Gesichtspunkte in der Praxis der Urteilsbildung miteinander vermittelt werden.

Nicht fehlen darf eine Reflexion der großen ökonomischen Systeme in ihrem Verhältnis zur christlichen Ethik. V. gibt eine engagierte und von vonherein bewertende Darstellung, wenn er im ersten Abschnitt von der „Inhumanidad del capitalismo" (372) schreibt. Er behandelt das Thema anhand der päpstlichen Dokumente, aus denen ausgiebig zitiert wird. Das Gegenstück bildet die Beschreibung der „Debilidad ética del colectivismo" (382). Angesichts der Frage einer möglichen christlichen Alternative wird festgestellt, daß die christliche Ethik keine Kompetenzen besitzt, ein eigenes ökonomisches Modell zu entwickeln (387). V. tritt für eine demokratisch geplante Wirtschaft ein (390).

Einzelprobleme aus dem Bereich wirtschaftlichen Lebens, die behandelt werden, sind einmal das Problem der Arbeit, das durch die Enzyklika „Laborem exercens" in neuer Weise gesehen wurde. Es wird ein gerechter Lohn gefordert, ohne daß genau definiert wird, von welchen Komponenten her dieser Lohn sich errechnen läßt. Das kapitalistische Privateigentum ist eine Form des Privateigentums, die sich auf der Basis der Trennung von Kapital und Arbeit realisiert. „. . . Wir glauben, daß das private kapitalistische Eigentum unmoralisch ist" (415). – Hier wird man wohl daran erinnern müssen, daß kapitalistisch an dieser Stelle von vornherein unter dem Vorurteil negativer Bewertung steht; es hätte der Arbeit gutgetan, zunächst einmal eine wertfreie Gesetzmäßigkeit des Funktionierens von Wirtschaft zu entwickeln. Dann könnte man überlegen, wie der Mensch damit umzugehen hat, daß er in wirtschaftlichen Dingen, in denen er Vorsorge für sich selber treibt, zunächst einmal automatisch „egoistisch" handelt. Wie bei den Rahmenbedingungen einer Wirtschaftsordnung Sozialbindung des Eigentums und die Produktivität erreicht werden kann, ist dann eine andere Frage.

Wird aber der Gewinn als solcher verdächtigt (vgl. 416), dann sieht man nicht recht, wie wirtschaftliche Entwicklung gefördert werden kann.

Im weiteren werden einzelne Probleme des wirtschaftlichen Verhaltens diskutiert, die ihre Bedeutung nie verlieren werden: der Zins, die kommerzielle Aktivität, in der hier auch das Gewinnstreben grundsätzlich als zumindest ethisch neutral charakterisiert wird.

V. spricht von humanen Kosten der heutigen Wirtschaftskrise (vgl. 452ff) und nennt Hunger, Armut und die Unterbeschäftigung und schließlich die soziale Instabilität. Die ethische Komponente der heutigen Wirtschaftskrise könne diese selber erklären. V. kann sich hier auf viele päpstliche Dokumente beziehen. Eine Lösung gibt es für V. nur im ethischen Ausweg der Solidarität (463).

Nach dem gewichtigen Kap. der Wirtschaftsethik, das allein weit mehr als 200 S. umfaßt, entwickelt V. seine politische Ethik. Er schickt einen Abschnitt voraus, in dem wichtige Grundbegriffe ihr erklärt werden, um dann auch hier einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung politischer Ethik zu geben. Plato und Augustinus kommen zu Wort, ebenso wie Thomas, Suarez, schließlich Macchiavelli, Montesquieu, J. J. Rousseau, Marx und Engels. Hier gerät die Darstellung weithin zu einer Dokumentation aus den Werken der genannten Autoren. Das Verhältnis von Politik und Ethik wird ähnlich beschrieben wie das von Wirtschaft und Ethik. In der Durchführung einiger Grundsatzüberlegungen hätte hier wohl auch eine deutlichere Bezugnahme auf die Ausgangspunkte der Option für die Armen nahegelegen.

Die Inhalte der politischen Ethik werden in erster Linie in Zitationen und Interpretationen kirchenamtlicher Dokumente aus der neueren Zeit geboten. – Vergeblich sucht man hier nach einer Analyse bestimmter sozialer Grundprinzipien, die das politische Ethos durchwirken müßten, v. a. des Subsidiaritätsprinzips (auch im analytischen Sachweiser findet sich das Stichwort Subsidiarität nicht). Es bleibt hier bei einer Zusammenstellung wichtiger Äußerungen des Lehramtes zu Fragen des politischen Ethos.

Erheblich mehr als sonst üblich wird bei V. die Moralität der Kultur behandelt. Es versteht sich von selbst, daß auch sie vom Menschen als Kulturwesen auszugehen hat. Zunächst versucht V., die gegenwärtige kulturelle Situation zu interpretieren. Sie stellt sich als eine solche des radikalen Wandels dar, der seinerseits nach einer neuen Anthropologie, einer neuen Soziologie und einem neuen Humanismus verlangt. V. stellt den christlichen Glauben und die Kultur einander gegenüber, die in einer unabweisbaren Beziehung zueinander stehen. Der Glaube muß sich inkulturieren. Er kann die Kultur vertiefen, vervollkommnen, aber nur so, daß er sie gleichzeitig transzendiert. Einige berechtigte ethische Postulate stellt V. angesichts der Herausforderung der Kulturen in der Welt heraus: die Forderung, daß alle Menschen Zugang zu den Kulturgütern haben müssen, daß die Kultur der integralen Vollendung des Menschseins zu dienen hat, daß Freiheit und Autonomie in schöpferischer Kultur zu achten sind, daß die Kultur zu kritisieren bereit sein muß. Die Inkulturation – Überlebensfrage des Glaubens in der modernen Welt – darf nicht in einen Kulturrelativismus führen. Angesichts des Pluralismus der Kulturen hat die Moraltheologie die Aufgabe, „Existenzfunktion einer universellen Ethik jenseits des gegenwärtigen kulturellen Pluralismus" zu entwickeln (597). Kulturelle Werte werden in der Erziehung vermittelt; Erziehung legt dem Menschen Verantwortung auf, die V. im Blick auf die einzelnen Träger von Verantwortung beschreibt.

Die Ethik der Massenkommunikationsmittel ist Thema des nächsten größeren Abschnittes, der sich sowohl mit Gefahren wie auch den Chancen der Kommunikationsmittel befaßt. V. zitiert eine zweiseitige interessante Aufstellung von Echarren – eine Art Negativkatalog für Journalisten, in dem u. a. Sensationsgier, „Kochen in der Gerüchteküche", Manipulation verurteilt werden. Des weiteren wird ausführlich Communio et progressio referiert.

Das nächste Kap. umreißt wiederum ein äußerst breites Gebiet kultureller Phänomene, nämlich Wissenschaft, Kunst, Muße, Lebensqualität und Ökologie. Dafür stehen nur knapp 40 S. zur Verfügung. Es ist klar, daß hier die Probleme nur angetippt werden können.

Der letzte Abschnitt ist dem sozialen Wandel zugeordnet und der Problematik von Konfliktlösungen innerhalb der Gesellschaft und den internationalen Auseinandersetzungen. In der Alternative von Evolution und Revolution votiert V. eher für letztere. Er tut dies, weil er von der Notwendigkeit von Strukturveränderungen überzeugt ist, glaubt aber, daß Revolution nicht notwendigerweise Gewaltanwendung einschließe. Es folgen Überlegungen zum Streik, wobei die Frage möglicher Aussperrung als Gegenmaßnahme nicht behandelt wird. Ausführlicher nimmt V. zur Frage der Gewaltanwendung Stellung. Er übernimmt hier die Vorstellung struktureller Gewalt aus der von Galtung inspirierten Diskussion und den Gedanken Pauls VI. aus „Populorum progressio", nach dem es in Ausnahmesituationen andauernder struktureller Gewaltausübung denkbar ist, Gegengewalt zu legitimieren. Eindeutige Grenzziehungen werden gegenüber dem Terrorismus vorgenommen. Hier hätte man sich ggf. eine genauere Ursachenanalyse für die Entstehung fanatisch ausgeübter Gewalt wünschen können.

Das letzte Kap. ist der Friedensethik gewidmet, wobei V. hier von einer generellen Verurteilung des Krieges ausgeht. Dabei stützt er sich auf die entscheidenden Aussagen von „Gaudium et spes". Aus den späteren Äußerungen wertet er insbesondere das Schreiben des Heiligen Stuhls vom Juni 1976 an die Generalversammlung der UNO aus, in dem kontrollierte Schritte der Abrüstung gefordert werden. Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird als ethische Möglichkeit vorsichtig konzediert. Aktive Friedensbemühungen sind auf jeden Fall angezeigt. – Gerade diesem letzten Kap. merkt man an, daß es nach der großen politische Wende Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre neu konzipiert werden müßte.

Der Inhaltsüberblick sollte bereits die starken und schwachen Seiten des vorliegenden Werkes erkennen lassen. Es braucht deswegen nicht sehr viel hinzugefügt zu werden. Ein Handbuch mit diesem Umfang an Inhalten kann wohl nicht anders erarbeitet werden als kompilatorisch. Die Stärke der Arbeit liegt in ihrer breiten Information über Literatur. Für das Studium der Moral dürfte es von Vorteil sein, eine ganze Reihe klassischer Texte zusammengestellt zu sehen, die zumeist die Hauptkapitel der Arbeit abschließen. Für den Gebrauch des Buches bei wissenschaftlichen Arbeiten hätte man sich ein vollständiges Autorenregister gewünscht und auch ein etwas detaillierteres systematisches Stichwortverzeichnis. Die faktische Entwicklung im gesellschaftlichen Leben zeigt, wie schwer es ist, ein solches Werk herauszugeben, das rundum auf dem heutigen Stand der Diskussion ist. Einige Kap. würden nach der jüngeren Entwicklung bereits neu geschrieben werden müssen, so das Kap. über den Frieden, die Umweltethik und manches andere. Dies ist dem Vf. nicht anzulasten; es ist anzuerkennen, daß er den Mut hat, für die Studierenden eine solche Zusammenstellung zu liefern, die sie mit den wichtigsten Problemen der Sozialethik bekannt macht.

Würzburg Bernhard Fraling

Privitera, Salvatore: **Il volto morale dell'uomo.** Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica. – Palermo: EDI OFTES 1991. 428 S. (Istituto Siciliano di Bioetica. Collectio Moralis, Bd 1), kart. Lit. 50 000

Dieser 1. Band der neuen moraltheologischen Reihe aus Sizilien ist eine Einführung in die Fundamentalmoral, offensichtlich konzipiert als Lehrbuch für Studenten. In 16 Kap.n werden die wichtigsten Fragen erörtert, wobei in gelungener Weise traditionelle und heutige Fragestellungen berücksichtigt und miteinander in Beziehung gesetzt sind.

Das 1. Kap. (13–25) widmet sich der Frage nach dem Sinn des Studiums der Ethik. Ethik will Urteile ermöglichen über das Verhalten der Menschen vom moralischen Standpunkt aus. Im Unterschied zu anderen Wissenschaften konfrontiert die Ethik den Menschen allerdings nicht mit Inhalten, die ihm vorher unbekannt waren; sie macht ihm etwas bewußt, von dem er immer schon unthematisch weiß. So ist vielfach eine Art Introspektion erforderlich. Der Grund dafür wird verdeutlicht im 2. Kap. über die ethische Dimension des Menschen (27–43). P. macht deutlich, wie die moralische Anlage zum Wesen des Menschen selbst gehört und diskutiert die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten, die für das sittliche Leben relevant sind: Intuition, Gefühl, Vernunft, Wille. Das 3. Kap. über die ethische Reflexion des Menschen (45–62) charakterisiert näher die geforderte Introspektion: diese versucht, die ethischen Urteile nach ihren Ursprüngen zurückzuverfolgen, wie man einen Fluß zurückverfolgt von der Mündung zur Quelle.

Dem 4. Kap. (63–79) dient das bekannte kantische Wort vom bestirnten Himmel als Metapher zur Illustration der Frage nach der Objektivität der moralischen Ordnung. P. zeigt, wie in verschiedenen Ansätzen, etwa in der Rede vom idealen Reich der Werte, diese Frage artikuliert ist. (Überhaupt ist Nikolai Hartmann ein vielzitierter Autor.) Das 5. Kap. (81–99) widmet sich dem Thema des ethischen Pluralismus. P. zeigt verschiedene Ursachen dieses Pluralismus auf. Der Eindruck des Pluralismus ergibt sich natürlich am ehesten, wo man eine vornehmlich deskriptive Ethik betreibt.

Das 6. Kap. (101–129) befaßt sich mit Fragen der sittlich guten Gesinnung. P. erläutert dabei verschiedene Prinzipien und Lehrstücke, darunter die Lehre von den Quellen der Moralität, den kategorischen Imperativ, das Liebesgebot, die Goldene Regel. Das 7. Kap. (131–155) fragt dann, wie sich die sittliche Gesinnung in Handlungen übersetzt. Hier werden die wichtigsten Fragen der normativen Ethik angesprochen. Im 8. Kap. (157–179) wird deutlich gemacht, wie auch in der traditionellen Moraltheologie sich Elemente einer teleologischen Normierungstheorie finden. Das 9. Kap. diskutiert den normativ-ethischen Relativismus (181–199) und zeigt dessen Unhaltbarkeit auf.

Das 10. Kap. (201–223) befaßt sich mit der ethischen Mahnrede (Paränese), das 11. Kap. (225–252) mit den spezifisch christlichen Aspekten von Moralität. Es behandelt dabei die trinitarische Dimension des sittlichen Lebens. Hier wird Moralität verstanden als Gehorsam gegenüber dem Vater, als Nachahmung des Sohnes und als Gabe des Heiligen Geistes. Weiterhin wird diskutiert die theologische Dimension des sittlichen Gehorsams, wie sie in der Lehre von den theologischen Tugenden artikuliert ist. Die ekklesiale Dimension wird unter anderem am Thema der Sakramente dargestellt.

Das 12. Kap. (253–287) ist den Fragen der Metaethik gewidmet; es geht dabei um die Charakterisierung der metaethischen Frage überhaupt, um die kantischen Postulate der Unsterblichkeit, der Existenz Gottes und der Freiheit, schließlich um die Wahrheitsfähigkeit sittlicher Urteile. In unserer Zeit ist besonders stark die menschliche Erfahrung als moralische Erkenntnisquelle betont worden. Bezugnehmend auf eine Formulierung des II. Vatika-

nums („alla luce del vangelo e dell'esperi enza umana") diskutiert P., was damit gemeint ist.

Den Ausführungen über das Gewissen im 14. Kap. (313–338) folgt ein Kap. zu der Frage, warum man überhaupt moralisch leben soll. P. diskutiert die verschiedenen Antworten, Hedonismus, Egoismus, Eudämonismus usw. Er zeigt auf, daß man zur Beantwortung dieser Frage nur auf den Selbstwert der sittlichen Gesinnung selbst hinweisen kann; daraus ergibt sich, daß eine außermoralische Rechtfertigung der Moral nicht möglich ist. Das letzte Kap. befaßt sich mit der Sünde (383–403). P. betont dabei, daß diese zunächst, wie die Bibel betont, im Herzen zu lokalisieren ist, nicht in der äußeren Handlung. Er zeigt dabei einige Ungereimtheiten in der traditionellen Behandlung dieses Themas auf.

In diesem Buch sind die wichtigsten Fragestellungen innerhalb der heutigen Fundamentalmoral erörtert. Die Darstellung ist gelungen. Das Buch kann als Einführungs- und Nachschlagewerk nur empfohlen werden.

Salzburg Werner Wolbert

Koslowski, Peter: **Gesellschaftliche Koordination.** Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. X, 124 S., kart. DM 39,00

Gleich zu Beginn betont der Vf., daß die Wirtschaft ein zentraler Kulturbereich der Gesellschaft ist, der sowohl durch die anderen Kulturbereiche der Kunst, Wissenschaft und Religion mitgeprägt wird, als auch auf sie ausstrahlt. Eigentlich, so möchte man meinen, ist dies eine Binsenwahrheit. Trotzdem wurde lange Zeit die Wirtschaft primär als ein Gütergeschehen betrachtet, das nicht von den Menschen getragen und bestimmt wird, sondern von den sogenannten Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage. Gewiß können die von den Ressourcen herkommenden Sachgesetzlichkeiten nicht ausgeschaltet und nicht übersprungen werden. Aber die Ökonomie ist in ihrem Kern ein gesellschaftlicher Lebensbereich. Die Nationalökonomie ist deshalb auch eine Kulturwissenschaft und nicht einfach die Reflexion über einen automatisch abrollenden Prozeß von materiellen Produktivkräften und Produktionsfaktoren, wie Karl Marx es sich vorstellte. Die Überlegungen des Buches konzentrieren sich auf die Frage, welche Rolle die kulturellen Einstellungen und Gewohnheiten als Kausalfaktoren in der Wirtschaft spielen – zusammen mit den ethisch-normativen Grundelementen, die Koslowski schon früher herausgearbeitet hat.

Der erste Teil befaßt sich mit der Marktwirtschaft als Maximierung der Koordination bewußter Wesen.

Wie werden Mittel für gegebene Zwecke ökonomisch effizient eingesetzt? Diese Frage bestimmt alles wirtschaftliche Denken und Handeln. Hier hat auch das neuzeitliche Denken des „Maximierungs-Minimierungs-Kalküls" seinen Ansatz. Entscheidend freilich für eine Marktwirtschaft, in der nicht mehr die Selbstversorgung im Mittelpunkt steht, sondern der Markt einen universalen Austausch zwischen Produzenten und Konsumenten gewährleistet, ist das Problem der „gesellschaftlichen Koordination" (31ff). Unterschieden wird ein teleologisches und ein mechanisches Koordinationssystem für die Marktgesellschaft. Nur ein teleologisches System, das die wirtschaftliche und gesellschaftliche Freiheit als „entelechiale Freiheit" begreift, geht nicht von einem statischen Gleichgewicht des Marktes beziehungsweise der Marktkräfte aus, vielmehr entspricht es den sich ständig verändernden Kräften des Marktes und damit einer flexiblen und dynamischen Lösung.

So bedenkenswert der hier enthaltene Ansatz ist, so muß doch die Frage gestellt werden, ob die gesellschaftliche Koordination schon zur „konsensuellen Abstimmung als Diskursformen des Marktes" genügt. Der Vf. spürt selbst die Schwierigkeit, wenn er von der „nomadischen Natur der Individuen als Ursache der subjektiven Natur von Kosten" handelt. Besagt nicht Gesellschaft qualitativ mehr als nur Koordination von Individuen? Setzt sie nicht auch die gemeinsamen Zwecke und Ziele voraus, die die Einzelnen zusammenführen und einen? Die vom Markt besorgte „Koordination" für die gewünschte Effizienz wird nicht überflüssig; aber sie bedarf der Einheit stiftenden Elemente.

Der zweite Teil ist überschrieben: Ethische Ökonomie als Synthese von ökonomischer und ethischer Theorie (66ff). Der Vf. greift auf Anliegen zurück, die ihn schon in früheren Abhandlungen beschäftigten.

Bemerkenswert sind die Überlegungen zur materialen Wirtschaftsethik und zum Verhältnis von formaler und materialer Ethik. Dieser Ansatz hätte noch stärker reflektiert werden sollen im Hinblick auf die Wirtschaft als „gesellschaftlicher Lebensprozeß" – ein zentraler Begriff, den Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, aber auch Johannes Messner und Joseph Höffner einer mechanistischen Auffassung von Marktwirtschaft entgegengestellt haben.

Das Buch regt an. Auch wenn viele Fragen offenbleiben, so enthält es ein Plädoyer für das kulturwissenschaftliche Verstehen der Wirtschaft, auch der Marktwirtschaft.

Augsburg Anton Rauscher

Wirtschaft und Ethik, hg. v. Günter Baadte und Anton Rauscher. – Graz, Wien, Köln: Styria 1991. 189 S. (Kirche heute, 5), kart. DM 19,80

Der vorliegende Bd gibt die Referate des fünften Symposiums der Tagungsreihe „Kirche heute" wieder, die die Kath. Sozialwiss. Zentralstelle einmal jährlich in Augsburg veranstaltet.

Im ersten Beitrag stellt Karl Homann, Prof. für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Kath. Univ. in Ingolstadt, sein methodisches Konzept zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik vor. Homann lehnt eine Dominanz der Ethik über die Ökonomie ab und tritt für einen gleichberechtigten Dialog beider Disziplinen ein. Bei dieser Tagung wurde die in der Tagungsreihe immer berücksichtigte ökumenische Dimension von Eilert Herms, Prof. für systematische Theologie in Mainz, eingebracht, der philosophisch-ethische Überlegungen mit der biblischen Dimension einer Wirtschaftsethik verbindet. Ein Schwerpunkt seines Beitrages liegt in der Diskussion der Bedeutung und der Grenzen der biblischen Tradition für den heutigen wirtschaftsethischen Diskurs.

Nach den beiden Grundlagenbeiträgen behandelt der liberale Ökonom Alfred Schüller aus Marburg die Problematik der deutsch-deutschen Wirtschaftsintegration im Kontext der westeuropäischen Integration mit dem EG-Binnenmarkt 1993. Dem schließt sich ein Beitrag von Friedrich Beutter, emeritierter Prof. für Moraltheologie in Luzern, an, der personalethische Fragen der Wirtschaftsethik vor allem im Hinblick auf eine Ethik der Unternehmensführung aufgreift. Den beiden mehr auf den europäischen Horizont bezogenen Beiträgen folgen zwei, die die wohl wichtigsten wirtschaftsethischen Problembereiche für die nächsten Jahrzehnte betreffen: Hermann Sautter, mittlerweile Volkswirtschaftsprof. in Göttingen, behandelt die weltweite Armutsproblematik, Heinz Frisch, Ökonomieprofessor in Frankfurt, geht auf die weltweite Energie- und Umweltproblematik ein. Der Mithg. Baadte hat die Diskussion im Anschluß an die Referate zusammengefaßt, so daß der Leser über die Diskussionsschwerpunkte und über kritische Einwände zu den Referaten informiert wird.

Der Bd enthält in konzentrierter Form durchweg anspruchsvolle Beiträge zu Kernfragen der wirtschaftsethischen Diskussion sowohl hinsichtlich methodologischer Grundlagenfragen als auch zentraler wirtschaftsethischer Anwendungsfelder. Er bietet damit wichtige Anstöße zur wirtschaftsethischen Diskussion.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Spiegel, Yorick: **Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch?** – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1992, 238 S., kart. DM 34,80

Der Vf., evangel. Sozialethiker an der Univ. Frankfurt, hat sein Manuskript nach zehn wirtschaftsethischen Leitlinien gegliedert.

Es sind dies die Befriedigung von Grundbedürfnissen, Umverteilung, Gesundsein, Recht auf Arbeit, Humanisierung der Arbeit, Partizipation und Kontrolle, Erhaltung natürlicher Ressourcen, Begrenzung des Wachstums, Ende der Verschwendung, das menschliche Maß. Die Leitlinien sind allesamt unterteilt in sechs Abschnitte, nämlich der näheren Bestimmung ihres Inhalts, der Beschreibung von sozialen Problemen, die mit der Leitlinie zusammenhängen, der ethisch-theologischen Reflexion, der Diskussion sozialer Lösungsansätze, sowie der Anwendung der Kriterien auf die Dritte Welt und schließlich die sich ergebenden Anforderungen an Unternehmensleitungen.

Das Werk macht trotz der formal konsistenten Gliederung den Eindruck einer wenig systematischen Abhandlung. So werden etwa die methodischen Probleme des interdisziplinären Dialogs zwischen Volks- und Betriebswirten, Philosophen und Theologen, wie sie etwa im wirtschaftsethischen Ausschuß des Vereins für Socialpolitik diskutiert werden, nicht behandelt, entsprechende Publikationen werden nicht rezipiert. Die zehn Leitlinien erscheinen eher ad hoc gesetzt, als kohärent in einem inneren Zusammenhang und stringenter Logik entfaltet. So stellt sich etwa die Frage, ob nicht das Kriterium „Gesundsein" etwas mit dem Gesichtspunkt „Grundbedürfnisse" oder mit dem der Leitlinie „Humanisierung der Arbeit" zu tun hat und darunter subsumiert oder unmittelbar angeschlossen werden könnte, statt eher zufällig zwischen „Umverteilung" und „Recht auf Arbeit" zu stehen. Ebenfalls wird nicht immer deutlich, wie der Vf. seine Werturteile, z. B. was wann genau „Verschwendung" ist und wer dies festzustellen hat, nachvollziehbar begründet.

Bei den einzelnen Sachfragen, die häufig recht detailliert angesprochen werden, erfolgt z. T. weder eine genaue Ursachenanalyse, noch wird der systematische Zusammenhang und Stellenwert der Probleme innerhalb einer marktwirtschaftlichen Ordnung deutlich herausgestrichen. Angesichts der Vielzahl der im Literaturverzeichnis aufgeführten Zeitungsartikel beim gleichzeitigen Fehlen wichti-

ger wiss. Werke zu den aufgezeigten Problembereichen, verbleibt ein Unbehagen, zumal auch katholische Beiträge fast vollständig ignoriert werden.

Osnabrück Joachim Wiemeyer

Theories of Preaching. Selected Readings in the Homiletical Tradition. Hg. von Richard Lischer. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1987, XII, 368 S. kart 15,95 / geb 30,00

"This book is designed to make available to the student and practising pastor a generous and systematic sampling of church's reflection on its central activity, the proclamation of the word of God" (1). Die Textsammlung läßt Kirchenväter (Augustinus, Chrysostomos, Gregor den Großen), mittelalterliche Theologen (Alanus ab Insulis, Bonaventura, Robert von Basevorn), Luther und Calvin, vor allem jedoch Autoren und Autorinnen verschiedener protestantischer Bewegungen, Denominationen und theologischer Denkschulen zu Wort kommen. Nach der Aussage des Hg.s: "a theological and historical cross-section" (XI). Der Hg. hat jeden der insgesamt 44 Texte mit einer Einführung und Quellenangabe versehen.

Das Genus der Texte ist vielfältig: homiletische und spirituelle Anleitungen finden sich neben systematischen Reflexionen. So erhält der Leser einen ersten Einblick in die Predigttheorie theologischer Klassiker (u. a. von P. T. Forsyth (1848–1921), K. Barth (1886–1968), D. Bonhoeffer (1906–1945). Eine Folge von neun Textauszügen informiert über unterschiedliche hermeneutische Ansätze der Tradition und der Gegenwart. Aus der Tradition kommen Augustinus, Bonaventura und Luther zu Wort; das 20. Jh. ist mit den europäischen Autoren R. Bultmann, G. Ebeling und P. Ricoeur vertreten; amerikanische TheologenInnen führen in die Hermeneutik der Befreiungstheologie (I. L. Segundo), der intertextuellen (I. A. Sanders) und der feministischen (Ph. Trible) Methode ein. Von besonderem Interesse für den europäischen Leser sind jene Texte, die über den Variantenreichtum der nordamerikanischen Predigtpraxis informieren.

In einer kurzen Einleitung unter dem Titel 'The Promise of Renewal' äußert sich der Hg. über die Intention, die Auswahlkriterien und die Anlage der Sammlung. "Today we have no lack of books on preaching, but too many are satisfied with inspirational advice and make no critical connections with the church's theological tradition." (2). Für den Hg. steht fest, daß die Erneuerung der Predigt allein aus der Mitte der Theologie erfolgen kann. "The many books on form and design which have dominated our generation's homiletical thinking cannot produce the renewal promised by the gospel. Instead of seeking a device by which to clothe and communicate a religions idea, preachers will eventually ask the more integrated, theological question: What is it about the gospel that demands this particular expression?" (5) M. a. W.: Die homiletische Frage setzt eine Verständigung über die "Sache" im Sinne des Augustinus bzw. Jüngels voraus.

Das theologische Interesse bestimmt die Auswahl der Texte, "for the main criterion for a selection's inclusion is its contribution to a clearer theological understanding of preaching" (1). Dem theologischen Interesse des Hg.s entspricht auch die Aufteilung der Texte in folgende Sektionen:

1) What is Preaching? (7–40), 2) The Preacher (41–92, 3) The Event (93–134), 4) Biblical Interpretation (135–206), 5) Rhetoric (207–258), 6) The Hearer (259–306), 7) The Holy Spirit (307–330), 8) Theology, Word and Sacrament (331–363).

Dem Hg. ist es gelungen, eine breite Palette theologisch bedeutsamer und homiletisch bedenkenswerter Texte vorzulegen. Für den europäischen Leser hat der Sammelband vor allem dokumentatorischen Wert, gewährt er doch Einblicke in die Vielfalt homiletischer Theorie und Praxis in den USA.

Die Erweckungsbewegung ist mit Texten von J. Edwards (1703–1758) und C. G. Finney (1792–1875) belegt. Edwards bis in die Gegenwart offensichtlich erfolgreicher Ansatz arbeitet mit einer Art empirischer Gnadentheologie. Die Predigt hat die Aufgabe, die Hörer zunächst mit allen Mitteln das Verlorensein in der Sünde spüren zu lassen, um sie auf diese Weise für die Annahme des Evangeliums vorzubereiten. C. G. Finney beschreibt diese Predigtweise in seinen Memoiren: "The Lord let me loose upon them in a wonderfull manner and the congregation began to fall from their seats in every direction and cry for mercy" (ohne bibliographische Angaben zitiert von R. Lischer S. 112).

Der liberale Protestantismus kommt in zwei Texten von Ph. Brooks (1835–1893) zur Sprache. Dazu bemerkt Lischer: "In several ways the homiletical theory of Phillips Brooks exemplifies the liberal tradition in America, especially liberalism's optimistic view of human life ... Brooks ... view of the congregation as a microcosm of humanity ... derives ultimately from his liberal understanding of the Incarnation: just as Jesus assumed human nature in order to lead it to its highest attainable level, so preaching strives to elevate its audience by helping it recognize and capitalize on its higher nature" (274).

Die Pfingstbewegung ist davon überzeugt, daß sich die Macht des Hl. Geistes in physischen Reaktionen der Predigtgemeinde manifestiert. Chronist der Pfingstler von der Azusa Street ist F. Bartleman (1871–1935). "His eyewitness reports of the infectious power and hysteria of the movement, fueled as it was by the California earthquake of 1906, are among the classic documents of American religious history" (320).

Ein eindrucksvolles Zeugnis des Predigtverständnisses bei den schwarzen Christen ist ein Text des Baptisten H. H. Mitchell (geb. 1919). "... he has explored the genius of black preaching in light of its African heritage and the political, cultural, and religious experience of black people in America. He combines his appreciation of the freedom and cathartic drama of black preaching with a vigorous critique of the white, middle-class pulpit, which he characterizes as 'cerebral' and lifeless." (128).

Kritisch ist anzumerken, daß die ökumenische Ausrichtung des Bandes im wesentlichen auf die protestantische Sphäre beschränkt bleibt. Das Buch enthält leider keine Texte, in denen die grundlegenden Aussagen des Vaticanum II zur Schriftauslegung und Verkündigung dokumentiert oder wenigstens referiert werden.

Wünschenswert wäre auch eine schärfere Reflexion auf den Sinn und die Wahrheit des christlichen Glaubens gewesen. Zum einen kann ja nicht einfach schon vorausgesetzt werden, daß sich die Christen, sei es als Prediger, sei es als Hörer, schon über das Proprium des christlichen Glaubens einig wären. Glaubens- und Predigtgespräche zeigen deutlich, wie schwer es sein kann, sich über den zentralen Gehalt des Glaubens zu verständigen. Reicht es da aus, das Schriftprinzip erneut einzuschärfen und allgemein auf die kirchliche Tradition zu verweisen? Zum anderen ist der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens von außen grundsätzlich in Frage gestellt. Nicht nur beim Hörer, sondern auch beim Prediger können Glaube und Unglaube, Zweifel und Gewißheit Hand in Hand gehen. M. a. W.: Die Wahrheitsfrage ist nicht bloß eine Angelegenheit der Theologie, sie geht die Predigt selbst an. Sie steht vor der Aufgabe, gewiß zuerst die Hoffnung zu verkünden, jedoch so, daß die Wahrheit dieser Hoffnung mit zur Sprache kommt.

Münster Ferdinand Schumacher

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 4: Sure 3, 1–200. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1993. 357 S., geb. DM 230,00

Mit bewundernswerter Regelmäßigkeit erscheinen die Bände des Korankommentars von A. Th. Khoury. Über den Aufbau des Werkes, die Quellen und die Vorgehensweise des Autors ist an dieser Stelle schon häufiger gehandelt worden. Dem ist angesichts des vierten Bandes nichts hinzuzufügen.

Der vorliegende Band ist jedoch von besonderer Bedeutung für den christlichen Leser, weil er sich der Sure Al'Imran widmet. Diese setzt sich besonders mit dem Verhältnis des Islams zum orientalischen Christentum auseinander und stellt damit die Grundlage für jede Form eines christlich-islamischen Dialogs dar. Jeder, der sich mit einem Muslim auf ein religiöses Gespräch einläßt, sollte diesen Text sorgfältig studieren. In gewohnt überzeugender Weise untersucht Khoury den koranischen Text selbst unter philologischen, historischen und religionswissenschaftlichen Aspekten und wertet die verschiedenen von ihm zugezogenen islamischen Korankommentare aus.

Auch in diesem Band ergänzt er den Kommentartext durch eine Reihe von Exkursen, die sich mit verschiedenen Themen befassen.

Von großem Interesse ist der Exkurs: Askese im Islam. Besonders dankbar ist jedoch jeder am christlich-islamischen Dialog interessierte für die beiden Einschübe: Muhammad und die Nadjraner, in dem die politischen Beziehungen der jungen islamischen Gemeinde mit den Christen von Nadjran referiert werden, und: Dialog zwischen Christen und Muslimen, in dem die Problematik des interreligiösen Gesprächs beschrieben wird. Dieser Exkurs stellt zugleich eine praktische Referenzzusammenstellung der neueren offiziellen katholischen Verlautbarungen zum Islam dar.

Weitere Exkurse behandeln die Verheißung des Korans an die Muslime und die Haltung des Korans gegenüber den Heuchlern in der frühislamischen Gemeinde.

Auch denjenigen, die das gesamte zehnbändige Kommentarwerk nicht durchstudieren können, sollte dieser vierte Band besonders ans Herz gelegt werden. Er stellt für jeden interreligiösen Kontakt mit dem Islam ein notwendiges Handwerkszeug dar.

Bösensell Peter Heine

Habilitationen im akademischen Jahr 1992/93

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Lochbrunner, Manfred Dr.: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Ziegenaus / Gessel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Lichtenberger, Hans: Wie kommt der Christus in die Philosophie? Gotteslehre und Christologie bei Imanuel Kant (Link / Graeser)

Willi, Thomas: Juda–Jehud–Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (Dietrich / Hanhart)

Fak. für Theol., Geografie, Kunst und Musik der Univ. Bielefeld

Hein-Janke, Ewald Dr.: Christliche Botschaft und gesellschaftsveränderndes Engagement im revolutionären Prozeß Nicaraguas am Beispiel Ernesto Cardenals

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Degen, Johannes Dr.: Diakonie als soziale Dienstleistung. Zielplanung und Zielrealisierung in Unternehmungen der Diakonie als Beispiel für die Verantwortung der kirchlichen Diakonie im entwickelten Sozialstaat (Bahr / Brakelmann)

Leutzsch, Martin Dr.: Die Bewährung der Wahrheit. Der dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags (Wengst / Balz)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Neuhaus, Gerd: Die Theodizeefrage in transzendentaler und geschichtlicher Perspektive (Pottmeyer / Schaeffler)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Löhr, Winrich A. Dr. theol.: Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts (Schäferdiek / Schneemelcher)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Kerner, Hanns R. Dr. theol.: Reform des Gottesdienstes. Die Neubildung des Gottesdienstes und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert (Seitz / Brennecke)

Schoberth, Wolfgang Dr. phil.: Die Erfahrung der Geschöpflichkeit der Dialektik der Aufklärung. Emblematische Theologie bei Friedrich Christoph Oetinger und die Metakritik der Vernunft bei Johann Georg Hamann als Grundlegung für eine ästhetische Schöpfungslehre (Ulrich / Mildenberger)

FB Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Rupp, Horst Dr. theol.: Gemeindepäd. – ein inzwischen stabilisiertes Paradigma der praktischen Theologie? (Heimbrock / Stoodt / Schroer)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg

Hofer, Peter: Die anspruchs-volle Sprache des Lebens. Die Predigttheorie und Predigtpraxis von Bernhard Welte aus Sicht heutiger Homiletik (Müller / Casper)

Tzscheetzsch, Werner: Heilsgeschichte im Religionsunterricht (Biemer / Greshake)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Schifferle, Alois: Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz. Beiträge zu einer biographisch-narrativen Theologie in praktischer-theologischer Absicht (Karrer)

Uehlinger, Christoph: Weltreich und eine Rede (Keel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Fischer, Irmtraud: Untersuchungen zur theologischen Relevanz der Frauentexte in den Erzeltern-Erzählungen (Zenger / Marböck)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Becker, Dieter Dr.: Zwischen Konsens und Konflikt – Zum Verhältnis von Kirche und Staat in Indonesien 1949–1985 (Sundermeier / Strohm)

Röhser, Günter Dr.: Neues Testament: Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zu ihrer Struktur in der biblisch-jüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie (Berger / Burchard)

Wischmeyer, Oda Dr.: Die Kultur des Buches Jesus Sirach (Theißen / Macholz)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Mell, Ulrich Dr. theol.: Die „anderen" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Mk 11,27–12,34 (Becker)

Sänger, Dieter Dr. theol.: Die Verkündung des Gekreuzigten und Israel (Bekker)

Zwickel, Wolfgang Dr. theol.: Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Ein Beitrag zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (Metzger)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Rosenau, Hartmut Dr. phil.: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (Härle)

Tamcke, Martin Dr. theol.: Armin T. Wegner und die Armenier. Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen (Hage)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Müller, Wolfgang Dr. theol.: Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte (Müller)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Kläin, Werner Dr.: Die evangelische Kirche in Pommern und das „Dritte Reich". Bedingungen, Konstellationen und Verlauf des Kirchenkampfs (1914–1945) (Hauschild / Schulz)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Petzoldt, Matthias Dr.: Fundamentaltheologie – Disziplin und/oder Perspektive Systematischer Theologie? Beobachtngen und Erwägungen aus evang. Sicht (Track / Kühn)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Möde, Erwin Dr.: Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Untersuchung (Petri / Eckert)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Neef, Heinz-Dieter Dr. theol.: Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit (Mittmann / Gese)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Gabriel, Karl Dr.: Christentum zwischen Tradition und „Post"-Moderne (Zerfaß / Neuenzeit)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Krieg, Matthias Dr.: Mutmassungen über Maleachi

Dissertationen im akademischen Jahr 1992/93

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen. Die Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein (Kienzler / Heinz)

Moder-Frei, Elfi: Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben (Ziegenaus / Baier)

Schmidt, Klaus-Dieter: Soziale Gerechtigkeit durch unternehmerische Initiative. Geschichtliche Entwicklung, Ziele und Wirkungsfelder des Bundes Katholischer Unternehmen in der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis 1990 (Rauscher / Piegsa)

Stickelbroeck, Michael: Mysterium Venerandum: Der trinitarische Gedanke im Werk Bernhards von Clairvaux (Ziegenaus / Baier)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Bundschuh-Schramm, Christiane: Pluralität und Idemität. Ökumene im konziliaren Prozeß (Fuchs / Eid)

Eder, Karl: Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher aus der Zeit von 1575–1732 und von 1788–1824 (Kohlschein / Eid)

Krockauer, Rainer: Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge (Fuchs / Eid)

Schwarzweller-Madl, Gabriele: Jesus Christus – der „Gott mit uns" (Kraus / Escribano-Alberca)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Becker, Stefan: Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur in Karl Barths dogmatischer Arbeit (Lochman)

Liu, Xiaofeng: Personenwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle" mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne (Ott)

Niethhammer, Hans Martin: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten (Neidhart)

Wick, Peter: Der Philipperbrief als großer Parallelismus (Stegemann)

Kulturwiss. Fak. der Univ. Bayreuth

NEUKIRCH, Johannes: Weltanschauung als Thema der Theologie in der Auseinandersetzung mit den naturalistischen Weltanschauungen in der Zeit der „Kulturkrise" (Sparn / Hübner)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

RINIKER, Christian: Die Gerichtsverkündigung Jesu (U. Luz)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

BRINKMANN, Frank-Thomas: Die Bedeutung der Erfahrung in der deutschen Protestantischen Aufklärungstheologie (Hornig / Deuser)

CRAMER-NAUMANN, Samuel: Gott als geschehende Geschichte. Die elohistische Interpretation JHWHs als des Kommenden im אהיה אשר אהיה von Ex 3,14 (Herrmann / Reventlow)

FEIST, Udo: Ezechiel. Der Schriftsteller und das Buch (Reventlow / Thiel)

HÄMER, Andreas: Was bedeutet Behinderung? Ein theologischer Beitrag im Horizont der naturwissenschaftlich-medizinischen, sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussion (Frey / Brakelmann)

KRATZERT, Thomas: Wir sind wie die Juden ... Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenisch jüdisch-christlichen Dialog (Raiser / Schulz)

JOU, Do-Hong: Theodor Undereyck und die Anfänge des reformierten Pietismus (Wallmann / Wyrwa)

ROBRA, Martin: OIKONOMIA – Ökumenische Sozialethik im Paradigmenwechsel. Folgerungen für die Wirtschaftsethik (Raiser / Brakelmann)

TSCHÖPE, Helmut: Zwischen Argument und Sakrament. Die mystagogische Theologie Joseph Wittigs und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und Gottesdienst (Bahr / Lange)

VOGEL-MFATO, Eva-Sibylle: Die ökumenische Studie über „Strukturen missionarischer Gemeinden" und ihre Vorgeschichte im Lichte feministisch- und befreiungstheologischer Kritik (Raiser / Lienemann)

WERNER, Dietrich: Mission im Kontext. Kontextualität und Identität missionarischer Präsenz als Problem ökumenischer Missionstheologie zwischen 1961 und 1991 (Raiser / Sundermeier)

YOUNG-SOOK, Chun: Das Problem der Frauenordination aus ökumenischer Perspektive – ein Vergleich zwischen den evangelischen Kirchen in Südkorea und denen der Bundesrepublik Deutschland (Raiser / Hasenfratz)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

DISSELKAMP, Gabriele: Christiani senatus lumina. Die Religionszugehörigkeit römischer Frauen der Oberschicht im Rom des 4. und 5. Jahrhunderts und ihr Anteil an der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie (Geerlings / Döpp)

THÖNNES, Hans-Werner: Caelestia Recogita Et Terrena Despicies. Altkirchliche Apologetik am Beispiel Tertullians im Vergleich mit modernen Entwürfen (Geerlings / Pottmeyer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

CHA, Jun-Hee: Micha und Jeremia. Nachwirkungen der Michaüberlieferung in der Jeremiaverkündigung (Schmidt / Seebass)

KOERRENZ, Ralf Dr.: Ökumenisches Lernen (Schröer / Wintzer)

LÖHR, Hermut: Umkehr und Sünde im Hebräerbrief. Eine exegetische Studie (Gräßer / Schrage)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

EVERTZ, Wilfried: Die seelsorglichen Verhältnisse im Erzbistum Köln nach seiner Wiedererrichtung zur Zeit Erzbischof Spiegels – dargestellt anhand der Dekanatsaufzeichnungen und Visitationsprotokolle 1827–1835 (Trippen / Adriányi)

FISCHER, Dorothee: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung (Bitter / Gerhards)

HEIL, Christoph: Die Ablehnung der jüdischen Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz (Merklein / Findeis)

REDDEMANN, Angela: Der Wille Gottes als handlungsregelndes Motiv in der Moraltheologie (Höver / Roos)

RENTROP, Jürgen: Elija aus Tischbe. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von 1 Kön 17–19 (Hossfeld / Fabry)

SIEGER, Marcus: Die Heiligsprechung. Eine kirchenrechtliche Untersuchung (Adriányi / Gerhards)

STRACK, Wolfram: Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus. Eine exegetische Studie zum paulinischen Gemeindeverständnis (Merklein / Fabry)

THÖNNES, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien (Gerhards / Wohlmuth)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

WIESNER, Harald: Außerunterrichtliches Schulleben in der Stadt Braunschweig von 1871–1991 zwischen staatlichem Herrschaftsanspruch und pädagogischer Autonomie. Eine historisch-systematische Untersuchung seiner Gestaltungsformen (Hemel / Harstick)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. der Univ. Dortmund

FREUDENTHALER, Christoph: Der Konflikt um die neue Telekommunikationsinfrastruktur. Ein Diskussinsbeitrag aus sozialethischer Sicht (Krämer)

Kath.-Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

GRÜNENTHAL, Hildegard: Irrtum – arglistige Täuschung – Bedingung. Eine kanonistische Untersuchung zur neueren deutschen und römischen Rechtsprechung (Krämer)

ULRICH, Peter: Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus (Kaiser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

ASSEL, Heinrich: Der andere Aufbruch. Ursprünge der Lutherrenaissance bei Karl Holl und ihre subjektivitäts- und sprachtheologische Fortführung durch Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann (1910–1935) (Mildenberger / Ulrich)

EYSELEIN, Christian: Segnet Gott, was Menschen schaffen? Kirchliche Einweihungshandlungen im Bereich des öffentlichen Lebens (Seitz / Schmidt)

GÖLLNER, Werner: Die politische Existenz der Gemeinde. Eine theologische Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains (Ulrich / Heron)

HASS, Otto: Hermann Strathmann. Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit (Merk / Hamm)

SEIFERLEIN, Alfred: Projektorientierter Gemeindeaufbau. Kybernetische Erwägungen zur Konkretion der missionarischen Doppelstrategie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) (Seitz / Schmidt)

ULRICH, Jörg: Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (Brennecke / Felmy)

FB Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

BORMANN, Lukas: Phillippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (Georgi / Schottroff)

DETTMAR, Volker: Interesse und Information. Vergleich der Presseagenturen „Evangelischer Pressedienst" und „Informationsdienst der Evangelischen Allianz". Ein Beitrag zu den Strukturmerkmalen kirchlicher Informationspolitik und deren theologischer Begründung (Stoodt / Heimbrock)

HAN, Dong-Gu: Das Deuteronomium und seine soziale Konstellation (Schottroff / Kessler)

LIPP, Karlheinz: Religiöser Sozialismus und Pazifismus. Der Friedenskampf des Bundes der religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik

RAISIG, Christoph Matthias: Der Rheinische Synodalbeschluß vom 11. Januar 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden". Seine Vorgeschichte, seine Intention und die ersten Reaktionen

RINN-MAURER, Angela: „Das gepanzerte Herz" – Seelsorge an Patienten mit koronarer Herz-Krankheit (Spiegel / Heimbrock / Halhuber)

THOMAS, Paul: „Eine Lebenskunst". Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theol. Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard

FB Kath. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

ACKVA, Joachim: An den dreieinigen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext (Kessler)

GNIOSDORSCH, Iris: Religion denken. Eine kritische Untersuchung der Hegelschen Verwendung in der Religionsphilosophie (Schrödter)

RIED, Martin: Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil (Siller)

SIMON, Lutz Dr. jur. utr., Dr. phil.: Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Amt und Autorität (Hainz / Beutler)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt

BONS, Eberhard Dr.: Psalm 31 (Lohfink / Jüngling)

KRUCK, Günter: Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes (Splett / Ollig)

LENK, Martin: Von der Gotteserkenntnis. Natürliche Theologie im Werk Henri de Lubacs (Kunz / Kehl)

MARALDI, Valentino: Lo Spirito Santo e la Chiesa in Lumen Gentium 1–8. Il ruolo ecclesiale dello Spirito alla luce del rapporto tra comprensione della rivelazione e comprensione della chiesa (Löser / Kunz)

PADINJAREKUTTU, Isaac: The Missionary Movement of the Nineteenth and Twentieth Centuries and its Encounter with India (Schatz / Sievernich)

SCORALICK, Ruth: Die Spruchanordnung im Buch der Sprichwörter, Kapitel 10–15 (Jüngling / Lohfink)

Simon, Lutz Dr. Dr.: Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium – Amt und Autorität (Beutler / Hainz)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg

Abel, Peter: Miteinander leben und Hoffnung teilen – Diakonische Arbeit mit Gruppen. Pastoralpsychologische, empirische, sozialarbeitswissenschaftliche und theologische Studien zur Praktischen Theologie einer Methode der diakonischen Arbeit im Handlungsfeld „Begleitung von Pflegenden zur Thematik des Burnout" (Pompey)

Arnold, Johannes: „Perfecta communicatio". Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (Greshake)

Bohlen, Bernhard: Canon 1098 CIC: Dolus als Ehenichtigkeitstatbestand. Darstellung und Interpretation von Tatbestand und Verpflichtungskraft der „arglistigen Täuschung" bei der Eheschließung in kanonistischer Wissenschaft und Judikatur (Zapp)

Bohlen, Stephanie: Die Übermacht des Seins, Heideggers Auslegung des Bezugs von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen (Casper)

Christe, Wilhelm: Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers (Greshake)

Emondts, Stefan: Menschwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers (Casper)

Grünbeck, Elisabeth: Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Untersuchungen zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen für die patristische Auslegung des 44. (45.) Psalms (Frank)

Henke, Thomas: Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen (Müller)

Henze, Barbara: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Smolinsky)

Häfner, Gerd: Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium (Oberlinner)

Janssen, Herwald: Die juridische Form der kanonischen Eheschließung (Fürst)

Kessler, Stephan: Schriftauslegung als geistliche Erfahrung. Methode und Theologie der Ezechielhomilien Gregors des Großen als Beispiel spätantiker Exegese (Frank)

Müller, Andreas Uwe: Erkennen wie ich erkannt bin. Grundelemente der Religionsphilosophie Edith Steins (Casper)

Walter, Meinrad: Musik-Sprache des Glaubens. Musikwissenschaftlich-theologische Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs (Casper)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Alobaidi, Joseph: Le Commentaire des psaumes par le qaraïte Salmon ben Yeruham, Ps. 1–10. Introduction, edition, traduction et notes (Schenker)

Botella Cubells, Vicente: Hacia una teologia tensional. Proyecto de comprension del mensaje cristiano mas alla de los conflictos eclesiales y teologicos, a la luz y en la prolongacion del Concilio Vaticano II (Pinto de Oliveira)

Herrmann, Christian: Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel und ihre Rezeption durch das Alte Testament (Keel)

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Bujo)

Norman, David J.: The Christian state of life: the fulfillment of the commandment to love through the state of the cross in the theology of Hans Urs von Balthasar (Schönborn)

Sava-Popa, Gheorghe: Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecumeniques (Walsh)

FB Ev. Theol. und Kath. Theol der Univ. Gießen

Schulz, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sren Kierkegaard (Deuser / Browarzik)

FB Ev. Theol. der Univ. Göttingen

Behr, Wilfried: Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum. Studien zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877)

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns

Quade, Andreas: Bremer Osterpredigten 1987. Theologische Predigtanalysen

Reinbold, Wolfgang: Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellung der Evangelien

Reller, Jobst Friedrich: Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Koller, Franz Florian: Spiritualität, Berufsarbeit und Berufszufriedenheit der Religionslehrer an AHS und BHS in Österreich. Eine empirische Untersuchung (Korherr / Zsifkovits)

Weirer, Wolfgang: Aktuelle Chancen und Problemfelder der außerschulischen Kinderkatechese am Beispiel der Katholischen Jungschar Österreichs. Eine empirische Untersuchung (Korherr / Zsifkovits)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Gummelt, Volker: Untersuchung zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen (Leder / Delius / Koch)

Haufe, Martin: Die naturhaften Phänomene in den Psalmen – Untersuchungen zu ihrer Bedeutung und Funktion für das Reden von Jahwe, dargestellt an ausgewählten Texten (Zobel / Waschke / Köckert)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik (Fischer / Koch)

Buchholz, Armin: Schrift Gottes im Lehrstreit. Martin Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28 (Koch / Fischer)

Kim, Sun-Ryol: Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Staat und Kirche in Preußen seit der Reichsgründung von 1871 (Kroeger / Cornehl)

Storck, Steffen: Kirchengeschichtsschreibung als Theologie – Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945 (Pesch / Lohse)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Aichelin, Albrecht: Ein radikales Glaubenszeugnis. Der rheinische Bekenntnispfarrer Paul Schneider im Konflikt mit Kirchenbehörden und NS-Regime (Huber / Seebaß)

Chen, Chi-Rong: Wu Yao-Tsung. Ein Theologe im sozialistischen China (Sundermeier / Ritschl)

Ehmann, Johannes: Union und Konstitution. Die Anfänge des kirchlichen Liberalismus in Baden im Zusammenhang der Unionsgeschichte (1797–1821) (Seebaß / Ritter)

Himmelmann, Markus: Missionarische Rückenansichten. Wilhelm Gundert und Werner Kohler in ihrer Begegnung mit Japan und seinen Religionen (Sundermeier / Ritschl)

Kienle, Bettina von: Pyr. Die sprachliche Entfaltung einer Wortfelddimension in den Synoptikern, im Liber Antiquitatum Biblicarum und im 4. Esra (Burchard / Thyen)

Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu porne und porneia in 1 Kor 6,12–20 und dem soziokulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (Burchard / Theißen)

Mödritzer, Helmut: Selbststigmatisierung im Neuen Testament und seiner Umwelt (Theißen / Hungar)

Sternberg, Torsten: Sport als Aufgabenfeld kirchlichen Handelns. Bestandaufnahme und Zukunftsperspektive für den protestantischen Bereich am Beispiel des Leistungssports (Eisinger / Huber)

Vogt, Thea: Angstbefähigung und Identitätsbildung im Markusevangelium (Theißen / Ritschl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Anyolo, Philip Arnold: The concept of God in Paul: A New Perspective of Relationship with God (Neufeld / Hasitschka)

Arackal, Ajai: Social Psychology of Religious Vocation (Sbandi / Rotter)

Drozdz, Michael: Faktizität und Möglichkeit. Eine interdisziplinäre Untersuchung Carl Friedrich von Weizäckers Verständnis der Zeitstruktur (Richter / Leibold)

Felder, Alois: Wort-Strukturprinzip der Theologie zur „Theologie des Wortes" bei Leo Scheffczyk (Lies / Neufeld)

Findl, Hubert: Tourismus und Identität (Schaupp / Rotter)

Maier, Martin: Theologie des gekreuzigten Volkes (Schwager / Büchele)

Nicola, Rolf-Peter: Trinität und zwischenmenschliche Kommunikation (Lies / Schnaupp)

Pöhler, Wilhelm: Person und Eigenwesen. Martin Bubers Grundunterscheidung in theol. Perspektive (Rotter / Schaupp)

Schaaf, Michael-Josef: Die Salesianer Don Boscos und ihre pädagogische Leitidee (Pissarek-H. / Schaupp)

Stafin, Roman: Die Eucharistie als Quelle der Gnade Gottes im Sinne Pius Parschs (Meyer / Lies)

Vallooran, Varghese: Eucharistic Discourse. A Biblical-Theological Analysis of Jn 6: 52–58 (59) (Hasitschka / Gamper)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Bieler, Andrea: Konstruktionen des Weiblichen zwischen Zwang und Widerspruch. Eine feministisch-befreiungstheologische Analyse des Werkes der Theologin Anna Paulsen im Kontext der bürgerlichen Frauenbewegung der Weimarer Republik und verschiedener nationalsozialistischer Positionen (Schottroff / Erhart)

Eliass, Claudia: Mulier est fons sapientiae – Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts (Schottroff / Gössmann)

Janssen, Nittert: Der Einfluß der Religionsgeschichtlichen Schule unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Liberalismus in der lutherischen Landeskirche Hannovers (Gremmels / Heinemann)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Haese, Bernhard-Michael: Erleben und Erfahren. Freizeiten als Methode kirchlicher Jugendarbeit (Preul)

Höcker, Bertold: Lateinische Gregorianik im Lutherischen Gottesdienst? (Preul)

Lau, Wolfgang: Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66 (Donner)

Renz, Johannes: Die althebräischen Inschriften. Text, Kommentar und zusammenfassende Erörterungen (Donner)

Rössler, Martin: Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (Meckenstock)

Schrader, Lutz: Leiden und Gerechtigkeit – Untersuchungen zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches (Metzger)

Erziehungswiss. Fak. der Univ. Köln

Beuscher, Bernd: Entwurf einer neostrukturalistischen Religionspädagogik. Ein Beitrag zur Elementarisierung (Zilleßen /Rech)

Viertel, Gerlinde: Rettung verwaister und verwahrloster Kinder im Horizont des Reiches Gottes. Die Düsselthaler Anstalten 1819–1847. Eine Untersuchung zu Erweckungsbewegung und Diakonie (Wickelhaus / Klöcker)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Winklmayr, Josef: Lebenswelt Pfarrgemeinde. Historische, theologische und sozio-strukturelle Ansätze einer diakonischen Pfarrpastoral (Zauner / Zinnhobler)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Ernst, Hanspeter: Die Schekhîna in rabbinischen Gleichnissen (Thoma)

Füreder, Martin: Goettliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Koch)

Sprecher, Marie-Therese: Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17, 20–26 (Kirchschläger)

FB Kath. Theol. der Univ. Mainz

Löbbert, Heribert: Zusammenhang. Herrmann Volks Theologie als Verstehen aus dem nexus mysteriorum Dei (Schneider / Schmitz)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Bresina, Christoph: Von der Erweckungsbewegung zum „Social Gospel": Walter Rauschenbuschs Herkunft, Umfeld und Entwicklung bis 1891 (Geldbach)

Habenicht, Ingo: Telefonseelsorge als Form intenionaler Seelsorge (Stollberg)

Pausch, Eberhard: Wahrheitskonzeptionen: Martin Heidegger und Rudolf Bultmann. Eine strukturalsystematische Untersuchung (Härle)

Rabenau, Merten: Studien zum Buch Tobit (Kaiser)

Volz, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann (Martin)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Bochinger, Christoph: „New Age". Ein Phänomen religiöser Zeitgeschichte. Zugänge, Analysen, Interpretationen (von Brück / Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Hümmeler, Elke: Die Kompetenz der Erfahrung und die genetische Beratung. Eine Diskussion moraltheologischer Modelle von „Erfahrung" am Beispiel genetischer Beratung als Konfliktberatung (Gründel)

Hämmerl, Alfons: Die Welt – Symbol Gottes oder eigenständige Wirklichkeit; Verachtung und Hochschätzung der Welt bei Heinrich von Langenstein (verstorben 1397)

Ploch, Winfried: Jesaja-Worte in der synoptischen Evangelientradition (Gnilka)

Rieger, Michael Jakob: Inkarnation – Systematische Studie zu einem soteriologischen Schlüsselbegriff der neuen katholischen – besonders französischsprachigen Theologie (Müller)

Riepl, Christian: Sind David und Saul berechenbar; Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22 (Seidl)

Schmidbaur, Hans Christian: Personarum trinitas. Struktur und System in der Trinitätslehre des Heiligen Thomas von Aquin (Müller)

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's Mystical Quest for the Union with God (Müller)

Woga, Edmund: Der parentale Gott. Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum (Döring)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Graumann, Thomas: Christus interpresens. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (Aland / Hauschild)

Hören, Christiane: Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht (Merkel / Lessing)

Kötter, Ralf: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (Hauschild / Brecht)

Wagener, Ulrike: Der Platz der Frau im Oikos Theou. Ein Beitrag zur Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (Rese / Koch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Behrenberg, Peter: Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs (Metz / Pröpper)

Bongardt, Michael: Der Widerstand der Freiheit. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Angst und Freiheit in Auseinadersetzung mit Sören Kierkegaard und der Transzendentaldialogik (Pröpper / Stobbe)

Eggemann, Ina: Die „ekklesiologische Wende" in der Mariologie des II. Vatikanums und „konziliare Perspektiven" als neue Horinzonte für das Verständnis der Mittlerschaft Marias (Vorgrimler / Garijo Guembe)

Habbel, Torsten: Der Dritte stört. Zur Möglichkeit einer politisch-theologischen sowie befreiungs-philosophischen Rezeption des Ansatzes von Emmanuel Levinas – mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber (Metz / Vorgrimler)

Leugers, Antonia: Georg Angermaier (1913–1945). Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher (Angenendt / Hürten)

Lülf, Franz: Die Lima-Erklärung über Eucharistie und Amt und deren Rezeption duch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland (Garijo Guembe / Stobbe)

Maassen, Monika: Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie der Erfahrung unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Edward Schillebeeckx' (Metz / Steinkamp)

Mommsen, Wolfgang: Christliche Ethik und Teleologie: Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan (Autiero / Kennedy)

Scheidler, Monika: Christliche communio und kommunikatives Handeln – eine Leitperspektive für die Schule (Emeis / Schmälzle)

Steins, Georg: König – Tempel – Leviten. Untersuchungen zur Entstehung und Theologie der Chronikbücher (Zenger / Weimar)

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland (Emeis / Schmälzle)

Tillmann, Norbert: „Das Wasser bis zum Hals!" Gestalt, Geschichte und Theologie des 69. Psalms (Zenger / Weimar)

Kirchliche Hochschule Naumburg

Haberer, Hans: Gastfreundschaft – eine Studie zu einem Menschheitsproblem. Überlegungen zu einer Theologie der Gastfreundschaft (Genest)

Kühne, Michael: Die Neuordnung des kirchlichen Lebens in der sowjetische Besatzungszone. Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1950 (Onnasch)

Lindner, Andreas: Der Naumburger Oberpfarrer Johann Martin Schamelius. Leben und Wirken im Spannungsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung (Onnasch)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Breitenbach, Günther: Gemeinde leiten. Praktisch-theologische Kybernetik in systematischer Sichtweise (Riess / Bäumler)

Drechsel, Wolfgang: Pastoralpsychologische Bibelarbeit. Analysen und Perspektiven zur Theorie einer Praxis gegenwärtiger Bibel-Erfahrung (Riess / Winkler)

Frambach, Ludwig: Identität und Befreiung. Der Befreiungsprozeß menschlicher Identiät in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität – ein Strukturvergleich (Riess / Stollberg)

Weitnauer, Christian: Die Lutherische Gemeinde „Schlesien"/Morogoro (Tanzania) von 1908 bis 1960. Mission unter ungünstigen Bedingungen und Gemeindeaufbau in großer Verschiedenheit (Wagner / Moritzen)

FB Kath. Theol. der Univ. Osnabrück-Vechta

Scharf-Wrede, Thomas: Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben (Aschoff / Jürgensmeier / Arens)

Vesper, Stefan: Herausforderung und Chancen katholisch-sozialer Erwachsenenbildung am Beispiel des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Sauer / Spieker)

Theol. Fak. der Erzbischöfl. Phil.-Theol. Akademie Paderborn

Bösch, Michael: Schicksal und Freiheit in der Philosophie Søren Kierkegaards (Langemeyer)

Etzel, Günter: Der Diözesanverwaltungsrat (Schulz)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Vetter, Uwe: Im Dialog mit der Bibel. Grundlinien der Schriftauslegung Martin Bubers (Weinrich / Ebach)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Kirchgessner, Bernhard: Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (Schlemmer / Mühlek)

Ovecka, Libor: Die Moraltheologie Franz M. Schindlers. Eine theologisch-historische Studie (Kleber / Schäfer)

Ryšková, Mireia Dr. phil.: Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Eine bibeltheologische und fundamentalethische Untersuchung zum paulinischen EN CHRISTO-Gebrauch (Kleber / Schröger)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Briese, Russell John: Foundations of a Lutheran Theology of Evangelism (Schwarz / Schiffers)

Fuchs, Thomas: Konfession und Gespräch. Studien zur Typologie und Funktion der Religionsgespräche der Reformationszeit bis 1541 (Lottes / Schwarz)

Lo, Wingkong: Das Werk des Menschen und die Gnade Gottes in Karl Barths Sakramentstheologie (Schwarz / Petri)

Worthing, Mark William: The Relevance of Contemporary Theoretical Physics for a Christian Doctrine of God (Schwarz / Meinel / Rößler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Frühmorgen, Franz: Der Bischof – Ausgangspunkt des geistigen Lebens der Diözese (Jilek / Kaiser)

Kaufmann, P. Michael Joseph: Säkularisation, Desolation und Restauration der Benediktinerabtei Metten (1803–1840) (Hausberger / Benz)

Lackner, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf des christlichen Ethos (Schockenhoff / Beinert)

Lehmeyer, Magdalena: Vordenker des Glaubens – die Glaubenstheorien Karl Adams (Petri / Beinert)

Nagler, Norbert: Frühkatolizismus – Zur Methodologie einer kritischen Debatte (Brox / Petri)

Ruelius, Peter-Felix: Mysterium Spes. Gabriel Marcels Philosophie der Hoffnung und ihre Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der Theologie der Hoffnung und der theologischen Eschatologie (Schütz / Schockenhoff)

Sauter-Ackermann, Gisela: Erkenntnis und Erlösung. Studien zu Grundproblemen der Philosophie Schopenhauers (Eckert / Petri)

Vollmer, Thomas: Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Jilek / Benz)

Philosophische Fakultät der Univ. des Saarlandes, Saarbrücken

Granvogel, Gerd Wilhelm: Theodor von Wächter. Christ und Sozialdemokrat. Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten (Rautenbach / Hummel)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Riffert, Franz Georg: Withehead and Piaget – Ein interdisziplinärer Versuch (Köhler / Fetz)

Siller, Johann: Möglichkeiten und Grenzen biographischen Glaubenlernens mit Lehrlingen aus Gastgewerblichen Berufen. Analyse der Lebens- und Glaubenssituation junger Koch- und Kellnerlehrlinge im Bundesland Salzburg mit religionspädagogischen Aspekten der schulischen und außerschulischen Berufsbegleitung (Biesinger / Schleinzer)

Thazhathukunnel, Joseph: Gandhian concept of non violence from a christian perspective (Mödlhammer / Beilner)

Ugwu, Emmanuel: Religions and ethical functions of conscience according to John Henry Cardinal Newman (Wolbert / Mödlhammer)

Theol. Fak. Trier

Bühler, Marianne: Frauen im Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Mitarbeit von Frauen in einer veränderten Kirche (Feilzer / Bohlen)

Diekmann, Hans Dieter: Die Bekenntnisgebundenheit des Religionsunterrichts nach dem Recht der katholischen Kirche und der Bundesrepublik Deutschland. Eine kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Konfession der Schüler (Riedel-Spangenberger / Ockenfels)

Wollbold, Andreas: Grundlegung einer mystagogischen Biographie und Modell der Lebensgeschichte der hl. Therese von Lisieux (Feilzer / Reinhardt)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Arce Valentin, Reinerio: Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martis (Moltmann / Köpf)

Gazer, Hacik Rafi: Die Reformbestrebungen in der Armenisch Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (Mehlhausen / Abramowski)

Jung, Johannes: Die Beziehungen zwischen den Prophetenbüchern Hosea und Jeremia (Hermisson / Gese)

Kirschstein, Helmut: Der souveräne Gott und die Heilige Schrift. Die Grundrelation der Biblischen Hermeneutik Karl Barths als kontinuierliches Zentrum seiner Theologie (Moltmann / Jüngel)

Nägele, Sabine: Laubhütte Davids und Wolkensohn (Betz / Hermisson)

Oh, Sung-Jong: „Der Gerechte wird durch den Glauben leben". Eine exegetische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Zitat Habakuk 2,4 bei Paulus als ein Beitrag zum Verständnis des neutestamentlichen Glaubensbegriffs in biblisch-theologischer Betrachtung (Betz / Riesner)

Perry-Trauthig, Howard Franklin: Story und Ethik. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive (Moltmann / Bayer)

Pola, Thomas Wilhelm Walter: Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg (Gese / Hermisson)

Rehberger, Claudia: Humanisierung des Menschen und die Wiederversöhnung mit der Erde. Die Befreiungstheologie Rosemary Radford Ruethers und ihre systematisch-theologischen Grundlagen (Moltmann / Nipkow)

Rehm, Johannes: Das Abendmahlgespräch. Römisch-katholische und Evangelisch-lutherische Kirche im Dialog (Moltmann / Küng)

Scheurer, Erich: Die Bedeutung des Alten Testaments in der deutschsprachigen Evangelischen Missionstheologie. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung der Begründungsversuche christlicher Weltmission mit Hilfe des Alten Testaments (Beyerhaus / Raeder)

Zimmer, Siegfried: Das Problem der Kindertaufe in der Theologie Martin Luthers. Luthers reformatische Grundkenntnisse als Maßstab für die Frage nach der Kindertaufe (Bayer / Nipkow)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Ansorge, Dirk: Wahrheit als Gottesgeschehen. Der Weg glaubenden Denkens bei Johannes Scottus Eriugena nach seinem Hauptwerk Periphyseon (Hünermann / Wieland)

Brkic, Pero: Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung (Seckler / Wieland)

Guth, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Puza / Greinacher)

Göbel, Wolfgang Dr. phil.: Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt. Die begründungstheoretischen Voraussetzungen der Kantschen Fundierung des Sittlichen bei M. Luther und ihre theologisch-ethische Bedeutung (Hunold / Hünermann)

Knoll, Alfons: Glaube und Kultur. Suchbewegung katholischer Weltanschauung im Werk Romano Guardinis (Hünermann / Hilberath)

Langenhorst, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Rezeption der biblischen Figur im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Kuschel / Hilberath)

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Textkritik, Übersetzung und neukonzipierte Literarkritik der Kundschaftererzählung in Num 13.14 – gleichzeitig ein Beitrag zur methodologischen Besinnung in der Pentateuchforschung (Groß / Niehr)

Siebenrock, Roman: Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Hünermann / Hilberath)

Wodtke-Werner, Verena: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern (Vogt / Wieland / Schwager)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Stosiek, Andrea: Menschliche Würde und ihr transzendenter Grund. Ein Beitrag zu christlich fundierter Argumentation im philosophischen Diskurs (Lück / Niederschlag)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Holzkorn, Johann: Das Kollektengebet in der erneuerten Agende. Untersuchungen zur neuesten liturgischen Bewegung. Dargestellt am Prozeß der Überarbeitung der Kollektengebete (Schmidt-Lauer / Raddatz)

Krobath, Thomas: Die Diskurstheorie des Konsens von Jürgen Habermas. Zur Möglichkeit und Problematik ihrer theologischen Rezeption (Dantine / Salaquarda)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Ausserleitner, Waltraud: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir". Eine beziehungstheologische und beziehungsdynamische Sicht religiöser Entwicklung (Weismayer / Zulehner)

Hisamatsu, Eiji: Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebets (Suttner / Weismayer)

Oghlukian, Hratch: Altarmenische Aussagen zur Eucharistielehre. Eine Hinführung zur Diskussion zwischen Fratres Unitores und ihren theologischen Kontrahenten (Suttner / Weismayer)

Schaupp, Walter Dr. med.: Der ethische Gehalt der Helsinki Deklaration. Eine historisch-systematische Untersuchung der Richtlinien des Weltärztebundes über biomedizinische Forschung am Menschen (Virt / Zulehner)

Widl, Maria: Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis christlicher Kirchen (Zulehner / Figl)

Wildner, Martin: Kirche als kommunikative Lebensgemeinschaft im Horizont kommunikativer Trinität. Zur kommunikationstheoretischen Erneuerung sakramentaler Kirchlichkeit (Reikerstorfer / Weismayer)

FB 2 der Univ./Gesamthochschule Wuppertal

Schulz, Heiko: Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard (Browarzik / Deuser)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Bist, Josef: Proklos von Konstantinopel und sein Tomus ad Armenios. Untersuchungen zu Leben und Wirken eines konstantinopolitanischen Bischofs des V. Jahrhunderts (Speigl / Aßfalg)

Brandl, Ludwig Johann: Johannes Kraus (1890–1974) „Gottes-Dienst" im Gehorsam und Widerspruch (Wittstadt / Ganzer)

Klein, Stephanie: Theologie und empirische Biographieforschung (Zerfaß / Klinger)

Köhler, Josef Dr.: Einsamkeit und gelingendes Leben. Studie zu Erscheinungsformen von Einsamkeit im Alten Testament und ihrer Relevanz für Ethik und Spiritualität (Fraling / Schreiner)

Mabunga, Leying: Menschenrechtsethos aus afrikanischer Sicht. Grundlegung afrikanischer Menschenrechtsethik (Fraling / Weigand)

Ndyabahika, Odomaro: Paul's Evangelization Approach to Gentile Religions: An exegetical-theological Examination based on the evidence of Rom 1,18–32 (Klauck / Müller)

Sopata, Marian: Zur Theologie des Todes (Ganoczy / Simonis)

Zelinka, Udo Manfred: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (Fraling / Zerfaß)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Zürich

Holz-Schmid, Daniel: Positionswechsel: Ein Paradigma theologischer Wirtschaftsethik (Ruh)

Sigrist, Christoph: Die geladenen Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch. Zur Vision einer diakonischen Kirche (Kramer)

Anschriften der Mitarbeiter

Priv.-Doz. Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Prof. Dr. Wolfgang Bender, Germanistisches Institut, Johannisstr. 14, D-48143 Münster; Prof. Dr. Norbert Brox, Univ. Regensburg, Postfach 397, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen; Prof. Dr. J. Keith Elliott, The University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies, GB Leeds LS2 9JT; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemenschneiderstr. 14, D-97222 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Dr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-48308 Senden-Bösensell; Priv.-Doz. Dr. Konrad Hilpert, Birkenweg 1, D-66133 Saarbrücken; Dr. Klaas Huzing, Am Sonnenweg 24, D-82335 Berg; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Universität des Saarlandes, Postfach 11 50, D-66041 Saarbrücken; Prof. Dr. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, D-37075 Göttingen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Corrie Molenberg, Universiteit voor Humanistiek, Van Asch van Wijckskade 28, Postbus 797, NL-3500 AT Utrecht; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-81247 München; Prof. Dr. Anton Rauscher, Univ. Augsburg Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Dr. Johannes Schmid, Krohbergweg 18, D-63776 Mömbris; Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Dornbacher Str. 25, A-1170 Wien; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt; Prof. Dr. Alex Stock, Clarenbachstr. 4, D-50931 Köln; DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Dr. Holger Strutwolf, Institut für Neutestamentliche Textforschung Georgskommende 7, D-48143 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28A, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Nikolaus Walter, Wilhelm-Wagner-Str. 7, D-06618 Naumburg (Saale); Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke, Puschkinstr. 35, D-06108 Halle/Saale; Prof. Dr. Jürgen Werbick, Goethestr. 17, D-57250 Netphen; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;.

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

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

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

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

Bezugspreise	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 34,– / öS 272,– / sFr 34,–	DM 178,– / öS 1424,– / sFr 178,–	DM 142,40 / öS 1140,– / sFr 142,40	7 % MwSt. inkl.

© 1994 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1994

ISSN 0040-568X