65

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 2 **1994** **90. Jahrgang**

Franz Georg Untergaßmair: Das Johannesevangelium. Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung . . . . . Sp. 91

Allgemeines . . . . . Sp. 107
Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII: Malaysia – Minne (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 110
Schweizer, Harald: Sprachkritik als Ideologiekritik. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB (Johannes P. Floß)
Zuckerman, Bruce: Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint (Manfred Oeming)
Mach, Michael: Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (Beate Ego)
Maier, Johann: Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (Reinhard G. Kratz)
Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Knoch (Ferdinand Rupert Prostmeier)
Heiligenthal, Roman: Zwischen Henoch und Paulus. Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes (Gerhard Sellin)
Attualità dell'apocalisse (Heinz Giesen)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 132
Daley, Brian E.: The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology (Maria-Barbara von Stritzky)
Lohmann, Hans: Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern (Samuel Vollenweider)
Drobner, Hubertus, R.: Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa (Wolf-Dieter Hauschild)
Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike (Wolf-Dieter Hauschild)
Coyle, J. Kevin / Decret, François / Clerici, Agostino / Fortin, Ernest L. / Vannier, Marie Anne / Porro, Pasquale / Balido, Giuseppe: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum" „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona (Christof Müller)
Vannier, Marie-Anne: „Creatio", „Conversio", „Formatio" chez S. Augustin (Christof Müller)
Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden (Werner Promper)
Wicki, Hans: Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Andreas Holzem)
Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Andreas Holzem)
Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (Andreas Holzem)
Willmer, Peter: Lessing und Zinzendorf. Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben (Arno Schilson)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 145
Ulrich, Hans G.: Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher (Georg Pfleiderer)
Beißer, Friedrich: Hoffnung und Vollendung (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 148
Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (Theodor Maas-Ewerd)
Amiet, Robert: Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des saints (édition princeps) (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 152
Riedel-Spangenberger, Ilona: Grundbegriffe des Kirchenrechts (Stefan Schweer)
Örsy, Ladislas S.J.: Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation (Myriam Wijlens)

Moraltheologie, Christl. Sozialethik . Sp. 155
Privitera, Salvatore: Temi etici di Dialogo Ecumenico. Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica (Werner Wolbert)
Schlitt, Michael: Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen – Kriterien (Marianne Heimbach-Steins)
Irrgang, Bernhard: Christliche Umweltethik. Eine Einführung (Marianne Heimbach-Steins)
Assmann, Hugo / Hinkelammert, Franz: Götze Markt (Joachim Wiemeyer)
Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 162
Zerfaß, Rolf: Grundkurs Predigt, Bd 2: Textpredigt (Ferdinand Schumacher)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 165
Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I. Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (Werner Promper)

Ausschreibung: Jochen-Klepper-Preise . Sp. 168

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke . . . Sp. 169

Das Johannesevangelium
Ein Bericht über neuere Literatur aus der Johannesforschung

Von Franz Georg Untergaßmair, Osnabrück/Vechta

Die mir für eine Sammelbesprechung zugesandten Bücher bilden ein breites Spektrum wissenschaftlichen Arbeitens am 4. Evangelium in den letzten Jahren und ermöglichen so, auf einige Trends und Entwicklungsphasen in der gegenwärtigen Forschung zum Johannesevangelium aufmerksam zu machen, ohne auch nur im geringsten den Anspruch erheben zu wollen, einen Forschungsbericht nach der Güte von E. Haenchen, R. Schnackenburg, W. Schmithals, H. Thyen oder J. Becker zu bieten.

Die Johannesforschung hat in den letzten Jahrzehnten einen bemerkenswerten Boom erfahren und steht auch gegenwärtig, wie z. B. Abstimmungsergebnisse bei Exegetentagungen über zu behandelnde Tagungsthemen, aber auch die Flut johanneischer Studien erweisen, an vorderster Stelle des Forschungsinteresses.

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die neueste Bibliographie von Van Belle[1] zu verweisen, die die Bibliographie von E. Malatesta (St. John's Gospel 1920–1965. – Rom 1967 [Analecta Biblica 32]) auf EDV-Basis fortsetzt.

Unter Beibehaltung der grundsätzlichen Einteilung des Materials berücksichtigt Vf. den Weitergang in Forschung und Fragestellung. Die Hauptabschnitte IV: „Philological Studies", V: „Literarische Studien" und VIII: „Wirkungsgeschichte" sind gegenüber Malatestas Biographie neu und den neueren Fragestellungen in der Forschung angepaßt worden. Im Hauptabschnitt über Einleitungsfragen sind neue Unterabschnitte (selbständige Abschnitte über den „Lieblingsjünger" und „die johanneische Gemeinde") und Erweiterungen von Textversionen (syrische, armenische u. a.), im Hauptabschnitt über die joh. Theologie ein stark erweiterter Fächerkanon mit neuen Themen- und Personengruppen („Frauen", „Juden", „Autoritäten") festzustellen. Die Rolle des 4. Evangeliums in Liturgie und Spiritualität ist nicht mehr berücksichtigt. Die Buchpublikationen werden durch eine entsprechende Rezensionenliste ergänzt, welche im Personenindex noch einmal aufgeführt werden.

Mit diesem großen bibliographischen Werk bietet Vf. eine wertvolle Hilfe für alle am Johannesevangelium wissenschaftlich Arbeitenden.

[1] **Van Belle**, Gilbert: **Johannine Bibliography 1966–1985.** A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1988. XVII, 563 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 82), kart. bfr 2.700

BS: Theol A 425

✓ ZID

Gerade auch diesem Anliegen will ein anderes Opus, dem ein bibliographischer Charakter nicht abzustreiten ist und daher in diesem Sammelbericht am besten hier einzuordnen ist, das aber strenggenommen unter die Rubrik Textgeschichte gehört, dienen: Mit Bd IV von Bonifatius Fischer, Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jh.[2] wird die Edition des Variantenmaterials zu den Evangelien (Bd I: Matthäusevangelium; Bd II: Markusevangelium; Bd III: Lukasevangelium) abgeschlossen. Der Editor beabsichtigt, diesem Opus einen weiteren Band „mit ausweitenden Untersuchungen zu dem vorgelegten Material" (480) folgen zu lassen, „die eine neue Sicht der Entwicklung und Geschichte des lateinischen Evangelientextes eröffnen werden" (48*).

Insgesamt wird durch diese Editionsarbeit wie geplant „eine Gesamtschau der Überlieferung der lateinischen Evangelientexte in den Handschriften bis nach 900" (5*) ermöglicht, das Material auch schon soweit als möglich geordnet und schließlich in Grenzen ausgewertet. Auf der Basis eines solchen, über bisherige Vermutungen und Einzelerkenntnisse hinausführenden ermöglichten „solide(n) Wissens von dem tatsächlich Vorhandenen" (5*) ist die Fortführung der Forschung besser gewährleistet.

„Die Schwierigkeiten der Johannesexegese schrecken (dabei) nicht ab: Gerade da, wo die Geheimnisse fast undurchdringlich zu sein scheinen, wächst die Hypothesenfreudigkeit und damit die Versuchung, das vielleicht noch gerade Mögliche als das überaus Wahrscheinliche auszugeben" (Martin Hengel).

Besonders faszinierend scheint die Beobachtung bzw. Feststellung zu sein, daß die Arbeit am und mit dem Johannesevangelium ein äußerst reichhaltiges Panoramabild der aktuellen Forschungslage präsentiert. Keine andere Schriftengruppe im Neuen Testament hat ein so breites Forschungsspektrum gezeitigt wie die johanneische. Dabei kristallisieren sich immer wieder bestimmte Themen und Trends als epochecharakterisierend heraus.

Die hier vorzustellende Literatur enthält Beobachtungen und Ergebnisse hinsichtlich einiger sehr interessanter Problemfelder, die im folgenden Bericht die Gliederung bilden:

1) Methodenstreit: Literarkritik – Redaktionskritik; – 2) Christologie; – 3) Johanneische Gemeinde(n) und ihre Geschichte; – 4) Lieblingsjünger; – 5) Wirkungsgeschichte; – 6) Weitere Einzelthemen (Symbolik; Gesetz, Sünde; Verstockung, Gericht und Heil; Spiritualität). – Mit der Vorstellung 7) einiger Kommentare und der Darstellung 8) theologischer Aspekte wollen wir die Rezension beenden.

1) Methodenstreit: Literarkritik – Redaktionskritik

Die jüngste Entwicklung der Johannesexegese ist u. a. auch und besonders geprägt durch eine erneut entfachte Auseinandersetzung über methodische Ansätze. Dem Methodenstreit zum Johannesevangelium ist ein Symposion gewidmet, das jetzt in einer von Josef Hainz hg. Dokumentation festgehalten wird[3]. Ausgangspunkt war der Literaturbericht von Jürgen Becker, Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980–1984), in: ThR 51, 1986, 1–78.

Nach einem Resümee dieses Berichtes durch Josef Hainz (5–15) wendet sich Knut Backhaus, *Täuferkreise als Gegenspieler jenseits des Textes. Überlegungen zu einer kriteriologischen Verlegenheit* (16–44) der Frage nach der Funktion von Täuferkreisen im johanneischen Texthintergrund zu, wobei die „formal-methodischen Aspekte des Täuferkreis-Problems" (36) im Vordergrund stehen. Unter Anwendung streng-wissenschaftlicher Kriterien kommt der Vf. zum Ergebnis, daß man „eine konkrete Gruppe von täuferischen Gegenspielern im Umfeld des johanneischen Kreises ... annehmen muß" (36). Andrea Link, *Kritische Bestandsaufnahme neuer methodischer Ansätze in der Exegese des Johannesevangeliums anhand von Joh 4* (45–90), beschreibt und würdigt die neuen Trends johanneischer Forschung (vor allem auf synchroner Ebene) am Beispiel von Joh 4 und fügt dem einen eigenen Entwurf einer möglichen Redaktionsgeschichte zu Joh 4,1–42 bei. Der diachronen Arbeit am Evangelium gilt das Interesse von Walter Lütgehetmann, *Die Hochzeit von Kana – Der Anfang der Zeichen Jesu* (91–113) und Josef Wagner, *Joh 11,1–53 als Paradigma johanneischer Theologiegeschichte* (114–133), der hier ein Konzentrat seiner Diss. „Auferstehung und Leben. Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte" (BU 19), Regensburg 1988 bietet, in der er sich als Vertreter der Richter-Position entpuppt. Ludger Schenke, *Eigener Lösungsversuch zur literarkritischen Entstehung des Johannesevangeliums* (134–153), faßt hier noch einmal seine in seinem Buch (s. unten) entwickelte These zur Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums wie folgt zusammen: „Der Redaktor/Evangelist hat das gesamte Überlieferungsmaterial der ‚johanneischen' Gemeinde, das wahrscheinlich gänzlich aus der Feder des ‚geliebten Jüngers' stammte (21,24), in sein Werk aufgenommen und verarbeitet. Dabei lieferten ihm die ‚Grundschrift' und der ‚Dialog' sowohl das formale, als auch das thematische Gerüst seiner Darstellung. Sein Werk, das vorliegende JohEv, ist somit weder der Form, noch dem Stoff nach gegenüber den benutzten Quellen etwas völlig Neues und Anderes" (152). Wie man mit den „äußeren Anstößen" (Tradition, Schule) umgehen kann, ohne auf eine komplizierte Redaktionsgeschichte rekurrieren zu müssen, will Johannes Neugebauer mit seinem Beitrag *Zu den Abschiedsreden im Johannesevangelium* (154–161), demonstrieren. Einen anderen Ansatz verfolgen die beiden anschließenden Beiträge von Johannes Beutler und Peter Hofrichter. Beutler, *Griechen kommen, um Jesus zu sehen (Joh 12,20f)*, zeigt, mit welcher Art von Einflüssen aus Jesaja (bes. Jes 52,15 LXX) auf Joh 12,20–43 zu rechnen ist und wie sich vor diesem Hintergrund die vordergründigen Textprobleme im Johannesevangelium lösen lassen. Hofrichters Beiträge, *Das Johannesevangelium in der religionsgeschichtlichen Forschung und die Literarkritik des Prologs* (183–207) und *Joh 21 im Makrotext des Vierten Evangeliums* (208–228), stellen im ersten Fall eine Zusammenfassung seiner Studien zum Johannesprolog, im zweiten Fall eine Analyse des Nachtragskapitels Joh 21 dar, in dem der Vf. 3 Schichten abheben will, deren Entstehung auf kirchenpolitische Zielsetzungen zurückzuführen seien. Den Schluß der Dokumentation bildet Hans-Jürgen Kuhn mit seinem Beitrag über *Christologie als hermeneutisches Schlüsselproblem zum Verständnis des vierten Evangeliums* (229–235), in dem er in einer Kurzfassung seiner Diss. „Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35–51" (BU 18), Regensburg 1988 den alten sensus communis von der Christologie als dem eigentlichen Thema des Johannesevangeliums erneut aktualisiert.

Bereits diese Dokumentation demonstriert den Facettenreichtum gegenwärtigen methodischen Arbeitens. Dies bezeugen einige weitere hier vorzustellende Studien:

Bereits Peter Hofrichters Diss. „Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren." Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14 (FzB 31, 1978) befaßt sich mit dem Johannesprolog und versucht gegen die fast einhellige Meinung der Forschung die Ursprünglichkeit der singularischen und damit christologischen Textvariante von Joh 1,13 zu begründen. Ähnlich provozierend ist seine These, die er in seiner Habil.schrift „Im Anfang war der ‚Johannesprolog'. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie" (Biblische Untersuchungen 17, Regensburg 1986) vertritt, dergemäß der Johannesprolog – kein Hymnus, sondern ein Bekenntnis – das älteste literarische Zeugnis der Kirche darstelle, wozu das Johannesevangelium den Kommentar biete. In dieser packenden Studie werden Fragen nach der Entstehung des Johannesevangeliums bzw. der Gnosis, nach den Voraussetzungen der neutestamentlichen Lehrentwicklung zu beantworten versucht, wobei ein sehr interessantes Bild von der ältesten Christenheit skizziert wird. Das Echo in Form von eingehenden Besprechungen seitens der Fachwelt ließ nicht lange auf sich warten – skeptisch und teilweise auch ablehnend, was den Vf. bei einer so „revolutionären These" nicht überraschte. Seine Antwort bietet das hier vorzustellende Büchlein[4] „Wer ist der ‚Mensch, von Gott gesandt' in Joh 1,6?".

Dabei geht es H. vor allem um die Vertiefung der Diskussion in drei Punkten: 1. die literarkritische Lösung zu Joh 1,6–8 (9–22), 2. die Abhängigkeit zwischen Prolog und Evangelium (29–39) und 3. die Abhängigkeit der gnostischen Lehrentwicklung vom Logosbekenntnis (48–53). Während H. im 1. Punkt nochmals ausführlich die Argumente für seine These darlegt, daß der Mensch in Joh 1,6 in dem dem Evangelisten vorliegenden Prolog zunächst auf Jesus bezogen war, so daß Jesus selbst von sich als dem Licht Zeugnis gab und daher nicht der ganze Abschnitt V. 6–8 spätere Interpretation ist, setzt er sich in Punkt 2 mit der Gegenthese (der Prolog sei der Kommentar zum Ev) bei M. Theobald in dessen umfassender Monographie zum Johannesprolog auseinander. In Punkt 3 stellt sich Vf. der Kritik und bietet ergänzende Erklärungen. Besonders informativ sind sodann zwei ergänzende Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte des ursprünglichen Hymnustextes bei Justin dem Märtyrer und bei Augustinus (54–73).

Sollten H.s geniale Thesen ihrer hypothetischen Natur entledigt werden können, was ihm selbst graduell wahrscheinlich ist, müßte sich die neuzeitliche Exegese zum Prolog einer totalen Revision unterziehen (J. Becker).

[2] **Fischer**, Bonifatius: **Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jh.**. Bd. IV: Varianten zu Johannes. – Freiburg: Herder 1991. 48*, 569 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 18)

[3] **Methodenstreit zum Johannesevangelium.** Dokumentation des Symposions vom 29. und 30. Juni 1990 in Kelkheim. Hg. v. Josef Hainz. – Darmstadt: Weihert-Druck 1991. 241 S.

[4] **Hofrichter**, Peter: **Wer ist der „Mensch, von Gott gesandt" in Joh 1,6?** – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1990. 109 S. (Biblische Untersuchungen 21 / Ergänzungsbd. zu Bd. 17), kart. DM 24,00

Den anderen, nämlich redaktionsgeschichtlichen Weg, beschreitet Walter Lütgehetmann mit seiner redaktionsgeschichtlichen Erhebung von Joh 2,1–11 Die Hochzeit zu Kana[5].

„Redaktionsgeschichte" wird dabei im Sinne der Frage nach den Entwicklungsstadien der johanneischen Theologie verstanden. Vf. bietet in Teil 1 seiner Studie eine nach exegetischen Methoden gegliederte Aufarbeitung des Forschungsstandes. Auf der Basis seiner Darstellung der wichtigsten methodischen Ergebnisse und jener Forschungsergebnisse, die bisher noch nicht mit der Kana-Perikope in Verbindung gebracht wurden und daher als Weiterführung der Forschung gewertet werden müssen (18–282), schreitet Vf. in Teil 2 (284–348) zur eigenen Interpretation des Textabschnittes, und zwar in Form einer Synthese, „weil jeder von ihnen (= methodische Schritte) nur ein bestimmtes Aufgabenfeld bearbeitet und deshalb auch nur einen partiellen Einblick liefern kann" (284). Die Aufgabe einer solchen Synthese von Synchronie und Diachronie versucht Vf. dadurch zu bewältigen, daß er die Wundererzählung zunächst synchron innerhalb ihres jeweiligen Kontextes zu begreifen versucht. Dabei stellt sich die Frage nach der redaktionskritischen Einordnung der Kana-Perikope. Unter der Voraussetzung eines mehrschichtigen Entwicklungsprozesses stellt sich Vf. die Frage, ob die Erzählung von der Hochzeit zu Kana „zum Urgestein des Evangeliums" (15) gehört oder als eine relativ späte redaktionelle Einfügung in ein bereits bestehendes Evangelium anzusehen ist. Vf. kann überzeugende Argumente für Erstgenanntes vorweisen (346). Grundsätzlich geht er von drei Schichten aus, zurückführend von einem kirchlichen Redaktor über den Evangelisten zu einem frühen Stadium, wobei er sehr zurückhaltend sich weder für eine Grundschrift (s. Richter u. a.) noch für eine Semeia-Quelle (s. Bultmann u. a.) entscheiden mag. Aber in allen drei Stadien erkennt Vf. eine durchgängig, wenn auch unterschiedlich akzentuierte Christologie (Zusammenfassung: 339f).

Ohne einen gewissen geschichtlichen Entwicklungsprozeß auszuschließen, nimmt die Zahl jener Exegeten wieder zu, die entweder erneut oder neu von der literarischen Einheitlichkeit des Evangeliums ausgehen, so z. B. Eugen Ruckstuhl, Peter Dschulnigg, Ludger Schenke, Alois Stimpfle.

Der Neudruck der erstmals 1951 publizierten Untersuchung des allseits geschätzten Seniors biblischer Exegese, Eugen Ruckstuhl über die literarische Einheit des Johannesevangeliums[6] scheint die Zeit und manche Modetrends überdauert zu haben. Nach wie vor herrscht keine Einigkeit in den vielfältigen Versuchen, das johanneische Rätsel gleichzeitiger Präsenz von stilistisch-religionsgeschichtlicher Einheitlichkeit und zahlreichen literarischen Brüchen und Unstimmigkeiten zu lösen.

Die von Ruckstuhl in Fortsetzung der verdienstvollen Arbeit E. Schweizers („Ego Eimi") anhand von 50 Stileigentümlichkeiten herausgearbeitete stilistische Einheitlichkeit fordert sowohl allen Vertretern eines sukzessiven Redaktionsprozesses als auch jenen einer Fortschreibung von vorgeformten Jesusüberlieferungen (Grundschrift usw.) höchste Aufmerksamkeit ab. Der Neudruck ist zusätzlich versehen mit einem Verzeichnis ausgewählter einschlägiger Literatur seit 1950 und einem ersten Anhang mit einer Liste der johanneischen Stilmerkmale mit allen Belegstellen aus dem Evangelium und den Johannesbriefen, ferner einem zweiten Anhang mit der Übersetzung des Aufsatzes: Johannine Language and Style. The Question of their Unity, aus: M. De Jonge (Hg), L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (Betl 44), Leuven 1977, 125–147.

Sicherlich wird dieser Neudruck, wie vom Vf. gedacht, eine gern erworbene „Arbeitsgrundlage und Nachschlagehilfe" (XVII) für manche Forscher und Studierenden sein. Es fragt sich nur, ob der Vf. bei seinem Anspruch, den Stil eines individuellen Schriftstellers nachgewiesen zu haben, bleiben will, oder doch eher von einem Indiz für einen einheitlichen Soziolekt ausgeht, der johanneische Redaktion erklären helfen würde.

Als Fortsetzung dieses Werkes von Ruckstuhl und gleichzeitig als Bestätigung der dort schon vertretenen These von der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums versteht sich die Teamstudie von Eugen Ruckstuhl und Peter Dschulnigg über Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium[7]. Ein Vergleich aller aufgelisteten bisher entdeckten Stilmerkmale mit dem zeitgenössischen hellenistischen Schrifttum scheint die Vf. gegenüber den Einwänden u. a. von E. Hirsch (Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium, in: ZNW 43, 1950/1951, 128–143), die Stilmerkmale von Schweizer/Ruckstuhl würden einem über das NT hinausgehenden Vergleich nicht standhalten und ein späterer Redaktor hätte außerdem bewußt Sprache und Stil seiner Vorlage nachbilden können, in der These gefestigt zu haben, daß das Johannesevangelium von *einem* Vf. durchgängig geprägt ist und daß die Existenz möglicher Schichten dieser Schrift mit der Annahme von verschiedenen Urhebern (Grundschrift, Evangelist, Redaktor) oder der Verarbeitung schriftlicher Quellen (Semeiaquelle, Passionsbericht) nicht geklärt werden kann.

Nach einer Einleitung (10–22), welche die Arbeit in den Rahmen der Forschungsgeschichte stellt, werden das stilistisch-statistische Verfahren begründet und die leitenden Kriterien erstellt (23–43). Es folgt die Klärung der Verfasserschaft von Joh und 1–3 Joh (*ein* Verfasser: 44–54) und die Suche nach Stilmerkmalen des Johannesevangeliums (55–56). Breiten Raum nimmt sodann die Erarbeitung sprachlicher Eigentümlichkeiten des 4. Evangeliums (57–173) ein, die in Teil 6 ausgewertet wird (174–241). Teil 7 gibt eine Rückschau und Zusammenfassung der Ergebnisse (242–253).

So positiv dieses Unternehmen grundsätzlich zu bewerten sein wird, so stellt sich doch die Frage, ob eine derartige Stilanalyse ausreicht, um die darauf gegründeten Thesen zu halten, und ob es nicht doch einer umfassenderen Stiluntersuchung im Sinne der Erhebung eines „Universums" sprachlicher Ausdrucksmittel im Rahmen moderner Linguistik bedarf.

„Schon (ein schneller) . . . Überblick erweist das JohEv in seiner vorliegenden Fassung als ein durchdachtes und kunstvolles Geflecht von erzählten und dialogischen Handlungen, die miteinander korrespondieren oder kontrastieren, aufeinander vor- und zurückverweisen. Themen, Situationen und Handlungen werden aufgegriffen, entwickeln sich und setzen sich fort" (210). Mit diesem Plädoyer für die Einheitlichkeit des vorliegenden Johannesevangeliums wendet sich Ludger Schenke in seiner Einführung in Das Johannesevangelium[8] gegen die „vernichtende Kritik" (202) all jener, die im aktuellen Joh-Ev das Werk eines „unbegabten" Epigonen (204) sehen und vordergründig einer vorgegebenen „Grundschrift" (Richter) oder einem „ursprünglichen Evangelium" (Bultmann) bzw. dann dem „eigentlichen Evangelium" (beide) ihr Interesse schenken. Nichts gegen Literarkritik (vgl. S. 8). Aber Schenke stellt sich eindeutig auf die Seite jener Exegeten, die wie bes. H. Thyen das letzte Stadium des Joh-Ev zum Ausgangspunkt und Ziel der Interpretation erheben. – So gewiß diese Ebene einer gründlichen Interpretation bedarf, so wichtig ist es aber auch, die Vielstimmigkeit und Abfolge theologischer Akzentsetzungen in den vorausgegangenen und durchaus noch bestimmbaren Traditionsstufen zu erheben, um so der Theologiegeschichte des Urchristentums und hier insbesondere der Geschichte des johanneischen Gemeindeverbandes gerecht zu werden. Aber dies wird von Schenke auch gar nicht völlig ausgeschlossen. Ihm geht es aber darum, dem Vf. des Endtextes die ihm bisher versagt gebliebene Ehre durch Rehabilitierung nachzuweisen. Er tut dies auf recht originelle Weise, indem er in diesem Zusammenhang von Dichtung und Dichter spricht.

Genauerhin sei das vorliegende Evangelium ein Drama (s. Teil III). Von dieser grundlegenden Erkenntnis ausgehend führt Vf. in Teil I in die Welt des Johannesevangeliums ein (9–132). In leicht nachvollziehbarer Weise ist die Rede von „Handlung" und handelnden Akteuren, von der Sprache des Johannes und von Kommunikationssystemen des Johannesevangeliums. Abschließend gibt Vf. Einblick in die geschichtlich-sozialen Hintergründe der johanneischen Gemeinden und in deren Entstehungsgeschichte. Als das Besondere dieses Buches muß Teil II mit einer eigenen neuen Übersetzung des Johannesevangeliums (zusammen mit Rainer Feige und Johannes Neugebauer) in dramatischem Aufbau, wofür bereits Erfahrungen bei „Aufführungen" des Gesamttextes gesammelt wurden (133–201), bezeichnet werden. Erst im III. Teil (202–228), dem ein Literaturverzeichnis in Auswahl folgt (229f.), gibt Vf. Auskunft über das „Drama – Johannesevangelium".

Wie Schenke geht auch Alois Stimpfle in seiner Unterschung zur Eschatologie des Johannesevangeliums Blinde sehen[9] von der vorliegenden Text-

[5] **Lütgehetmann**, Walter: **Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11).** Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte. – Regensburg: Pustet 1990. 412 S. (Biblische Untersuchungen 20), kart. DM 48,00

[6] **Ruckstuhl**, Eugen: **Die literarische Einheit des Johannesevangeliums.** Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. – Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1987. XXX, 331 S. (Novum Testamentum et Orbis antiquus 5)

[7] **Ruckstuhl**, Eugen / **Dschulnigg**, Peter: **Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium.** Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums. – Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz / Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 277 S. (Novum Testamentum et Orbis antiquus 17), geb. sfr 69,00

[8] **Schenke**, Ludger: **Das Johannesevangelium.** Einführung – Text – dramatische Gestalt. Übersetzung des Johannesevangeliums aus dem Griechischen von Ludger Schenke, Rainer Feige und Johannes Neugebauer. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1992. 230 S. (UTB 446), kart DM 28,00

[9] **Stimpfle**, Alois: **Blinde sehen.** Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. X, 324 S. (BZNW 57), Ln. DM 112,00

gestalt „als einem intendierten Textganzen mit intentionaler einheitlicher Aussage" (1, Anm. 3) aus, versagt sich literarkritische Spekulationen und versucht, auf traditions- bzw. eher doch redaktionskritischem Wege die harte Nuß des Nebeneinanders von futurischer und präsentischer Eschatologie zu knacken. Gegenüber den herkömmlichen Lösungsmodellen (Blank, Schnakkenburg – Bultmann, Becker), die er in kurzer Kritik (vgl. A. Einleitung, 1–5) abtut, versucht er es mit einer neuen Hypothese, dergemäß „Theologie, Glaubensüberzeugungen und literarisches Schaffen des vierten Evangelisten ... im weltanschaulichen Rahmen von Dualismus und Prädestination zu sehen und zu beurteilen" (244) sind. Johanneische Methode sei es, „die Offenbarungswahrheit durch Verhüllung lebendig werden zu lassen, zu objektivieren im Scheidungsgeschehen" (245).

Diese These basiert in der Hauptsache auf Teil B „Analyse der eschatologischen Textsequenzen und ihres jeweiligen Kontextes" (7–245). Vf. analysiert vier Texte: Die Rettung des Von-oben-Geborenen (Joh 3,15.16c.18.19.36) (7–73); der Auftrag des Lebendigmachens und Vernichtens (Joh 5,24–29) (74–107); die Belanglosigkeit des Todes für das Leben des Glaubenden (Joh 11,23–27) (108–146); die Gemeinschaft der Erwählten mit dem Offenbarer (Joh 14,2.3) (147–243).

Diese mit großer Akribie und einem stereotypen Aufbau (Übersetzung des Textes, Textkritik und Analyse des Textes, Text und jeweiliger Kontext, Ergebnis) durchgeführten Analysen führen zum Schluß, daß entsprechend einer johanneischen dualistisch-prädestinatianischen Weltanschauung die Erwählten, denen die Offenbarungswahrheit einsehbar und erkennbar ist, gerettet, und die Nicht-Erwählten, die bewußt in Sprache und Inhalt (joh. Mißverständnis) irregeleitet werden, in einem Scheidungsgeschehen dem Untergang preisgegeben werden. Den Grund für solche Blick- und Ausdrucksweise sucht Vf. in der johanneischen Gemeindegeschichte, näherhin im Geschick des geliebten Jüngers: C „Versuch einer Erhellung des Gemeinde- und traditionsgeschichtlichen Hintergrunds: die johanneische Eschatologie als theologischer und literarischer Reflex der Erschütterung der johanneischen Gemeinde durch den Tod des geliebten Jüngers" (247–272). „Der Tod des Garanten johanneischer Tradition zerstört die Überzeugung, das Leben zu haben, jetzt und dauernd im Heil zu sein. Die Enttäuschten suchen entweder Antwort in der traditionellen bzw. gnostischen Hoffnung auf noch ausstehende Endvollendung, oder sie arbeiten den Tod ihrer Identifikationsfigur theologisch auf und interpretieren das Sterben als notwendiges Geschehen im Heilsplan Gottes. Es kommt zum Auseinanderbrechen der Gemeinde, zur Scheidung in Weggehende und Bleibende" (278). Aber war es tatsächlich der Tod des geliebten Jüngers, der zur beschriebenen „Scheidung" führte und kann das Spezifikum johanneischer Theologie, nämlich die Christologie so verstanden werden, daß sie letztendlich nichts anderes darstellt als „das unmittelbare literarische Produkt theologischer Reflexion über den Tod des geliebten Jüngers" (271)? Diese und eine ganze Reihe anderer Fragen, die hier nicht gestellt werden können, beleben die Diskussion um die literarische und theologische Eigenart des vierten Evangeliums.

2) Christologie

Zur Christologie sind die Monographien von Boismard, Neyrey und Loader vorzustellen.

Wie der Untertitel verrät, ist Hauptgegenstand des Buches von Marie-Émile Boismard: Moïse ou Jésus[10] keine komplette Christologie des Johannesevangeliums, sondern der Vf. thematisiert die Frage, wie Jesus in seiner Person im Johannesevangelium die atl. Verheißung verwirklicht, Gott werde seinem Volk einen Propheten ähnlich wie Mose schicken (Dtn 18,18f). Neben Joh 9,28–34 werden andere, damit „harmonierende" Stellen untersucht.

Es mag oberflächlich der Eindruck entstehen, daß, wie J. Ashton in einer Rezension (JThS NS 43/1, 1992, 184f.) anmerkt, nur das 1. Kap. „Jesus, der Prophet wie Mose" (1–71) die Verheißung des Titels erfüllt. Man sollte nicht übersehen, daß auch die sechs weiteren Kap. (Kap. 2 Jesus ist die Weisheit Gottes, Kap. 3 Das inkarnierte Wort Gottes; Kap. 4 Der Einzig-Gezeugte; Kap. 5 Der Augenblick der Inkarnation; Kap. 6 Jesus ist Gott; Kap. 7 Entwicklung der Christologie) (73–143) doch wenigstens in Teilen davon handeln, wenn der Vf. konsequenterweise nicht den Menschensohn-Titel, sondern „Weisheit" und „Wort" thematisiert, weil sie eben wie Mose die gleiche Linie darstellen: den Menschen den göttlichen Willen zu übermitteln. Doch vor allem wegen der thematisch recht heterogenen und umfangreichen (145–222) Appendix (Anon, bei Salem, Eine Taufliturgie in 1 Petr, Ich widersage dem Satan: allesamt Nachdrucke) ist eine gewisse, Sammelbänden eigene Uneinheitlichkeit nicht von der Hand zu weisen.

In vielen der Ausführungen (vor allem das Verhältnis Johannesevangelium – Synoptiker – samaritanische Tradition; Entwicklung der Christologie u. a.) wird man an das große Kommentarwerk von Boismard (1977) erinnert, so daß hier J. Ashton (ebd.) richtig empfiehlt: „For readers who lack either the time or the patience to pecuse Boismard's magnum opus, here is a relatively painless introduction to some of his theories".

Das Buch von Jerome H. Neyrey: An Ideology of Revolt[11] gliedert sich in zwei Teile unter den beiden christologischen Aspekten des Johannes: a) „Gott gleich" (7–112) und b) „nicht von dieser Welt" (113–212).

Nach dem eher traditionell-exegetischen Teil 1 widmet sich der Vf. in Teil 2 (Ein Grundmodell: Christologie und Revolution [Revolte, Aufstand]; Christologie und Kosmologie: Geist gegen Fleisch; Christus, Geist und Revolte) den sozialen Voraussetzungen und Implikationen einer solchen Christologie in der johanneischen Gemeinde: die beiden Aspekte seien Ausdruck einer „Ideologie der Revolution", d. h. eines „Gedankens des Aufbegehrens" gegen die jüdische Synagoge wie andere Formen des christlichen Bekenntnisses. Die johanneische Gemeinde habe eine „Entfremdungsgeschichte" bis hin zur „Revolte" durchlaufen (Abgrenzung von den Juden), die sich in der Entwicklung der Christologie bis hin zum hohen Ausdruck der Gottgleichheit widerspiegele.

Der Vf. sieht sich mit seinem Werk in einer Reihe mit anderen Studien zur johanneischen Christologie, wo diese in einer Entwicklungs- bzw. Kontroversen-Perspektive gesehen wird. Neu bei ihm ist das Aufgreifen interdisziplinärer Modelle aus Sozialwissenschaft und Kulturanthropologie: hinter dem christologischen Bekenntnis stehe die „Ideologie" einer „Gruppe" mit bestimmten „Werten", „Interessen" und einer typischen „Wahrnehmung von Welt". Exegetischer Anhaltspunkt ist dem Vf. die johanneische Dichotomie von „Fleisch" und „Geist" (letztgenannter als „Code-Wort" für eine „Strategie der Revolte"). Der sozialwissenschaftliche Ansatz ist sicherlich interessant und öffnet neue Perspektiven; es fragt sich hier nur, ob eine so stark systematisierende Exegese nicht doch zu viel in das Korsett einer reichlich spekulativen und „modernen" These zwängt.

William Loader will mit seiner Arbeit The Christology of the Fourth Gospel[12] keine weitere umfangreiche Detailuntersuchung vorlegen, sondern einen Überblick bieten, eine „Landkarte", durch die eine Klärung und ein besseres Verständnis der johanneischen Christologie (und d. h. fast: des Evangeliums selbst) möglich wird (vgl. S.1).

Der Weg dahin führt von einem einleitenden und forschungsgeschichtlichen Teil (Introduction 1–19) zum ersten Hauptteil (The Structure of Johannine christology 20–92), in dem die christologische Grundstruktur zunächst herausgearbeitet wird, um dann im zweiten Hauptteil (Issues of Johannine christology 93–225) diese Christologie als das „Herz" des vierten Evangeliums in das ganze Evangelium einzubinden. Es folgen eine Zusammenfassung (Conclusion 226–232), die Anmerkungen (233–273), ein Literaturverzeichnis (274–293), das Stellenregister in Auswahl (294–299) und ein Index moderner Autoren (300–303).

Hier können die Ergebnisse im einzelnen nicht bewertet werden – sie sind in zahlreichen Zusammenfassungen der Einzelteile der Studie klar artikuliert. Da der Vf. sich wohl der Bultmannschule im weiteren Sinn als zugehörig verstehen dürfte, fällt ein wenig auf, daß sein Ansatz zur Erhebung der johanneischen Christologie nicht bei den Quellen und Schichten – er ist ihm zu unsicher beim gegenwärtigen Methodenstreit –, sondern bei der Endfassung des vierten Evangeliums liegt.

3) Johanneische Gemeinde(n) und ihre Geschichte

Hier setzt sich ein Trend fort, der zeitlich schon weiter zurückreicht (vgl. R. E. Brown, O. Cullmann, G. Richter, H. Thyen, J. Bekker). Man ging allgemein davon aus, daß die johanneische Theologiegeschichte auch die Geschichte der sie kreierenden und rezipierenden Gemeinde impliziere. Nach wie vor erklärt man sich die relative Eigenständigkeit der johanneischen Sprache und Theologie

[10] **Boismard**, Marie-Émile: **Moïse ou Jésus.** Essai de christologie Johannique. – Leuven: University Press / Peeters 1988. XVI, 241 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 84), kart. bfr 1000

[11] **Neyrey**, Jerome H.: **An Ideology of Revolt.** John's Christology in social-science perspective. – Philadelphia: Fortress Press 1988. XII, 260 S., geb. US$ 24,95

[12] **Loader**, William: **The Christology of the Fourth Gospel.** Structure and Issues. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 1989. VIII, 303 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 23), kart. sfr 65,00

aus der Abgeschiedenheit dieser Gemeinden vom großen Weltgeschehen irgendwo im Ostjordanland.

Aber auch umgekehrt wird argumentiert: Um die theologischen Aussagen des Johannesevangeliums besser verstehen zu können, sieht es KLAUS WENGST: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus[13] als unverzichtbare Voraussetzung an, genauer nach der Situation der Gemeinde zu fragen, an die es wohl adressiert war und die dieses Evangelium zuerst gelesen und gehört hat (Vorwort).

Im 1. Kap. (Forschungsgeschichtliche Skizze: 11–41) begründet der Vf. mit dem Verlauf der Forschung am Johannesevangelium seine Skepsis gegenüber bisherigen literarkritischen Lösungsversuchen (bes. streng fällt die Zurechtweisung von J. Kügler auf den S. 40f aus, der zumindest in seiner Diss. von 1988 so nicht mehr getroffen werden kann, vgl. dort z. B. S. 24 Anm. 2) und seine vorläufige Entscheidung („vorbehaltlich besserer Einsicht" 39), im wesentlichen von der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums auszugehen. In seinem Vorhaben, die „historische Frage" zunächst zu beantworten, was die Bestimmung der konkreten Lebensbedingungen der adressierten Gemeinde bedeutet, will der Vf. an eine Reihe vorausgegangener Studien (Culpepper, Anatomy, Onuki, Kohler, Rebell) anknüpfen, sie fortschreiben und dabei ein von Rudolf Schnackenburg genanntes Desiderat zu erfüllen versuchen: „Stärker muß man auch nach dem geographischen Raum fragen, in dem das Evangelium und die johanneische Gemeinde anzusiedeln sind" (45). Diese „historische Frage" behandelt der Vf. in den Kap.n III–X (III „Die Juden" und die Welt im Johannesevangelium: 55–74; IV Die bedrängenden Erfahrungen der johanneischen Gemeinde: 75–104; V Die Auseinandersetzung um den Anspruch Jesu: 105–122; VI Folgen für die johanneische Gemeinde: 123–127; VII Das distanzierte und differenzierte Verhältnis der johanneischen Gemeinde zum Judentum: 128–152; VIII Die nationale Zusammensetzung der johanneischen Gemeinde und ihrer Umwelt: 153–156; IX Lokalisierung der Gemeinde des Johannesevangeliums: 157–179; X Datierung des Johannesevangeliums: 180–182). Der „Zusammenfassung der Ergebnisse der historischen Analyse" (183f) entnimmt man, daß sich das Johannesevangelium an eine judenchristliche Gemeinde in den Landschaften Gautanitis und Batanäa richtet, die vom „Mehrheitsjudentum" in Bedrängnis gebracht wurde, mit dem Zwecke, die Christen zum „Bleiben in der Gemeinde" zu veranlassen, und daß es zwischen 80 und 90 n. Chr. geschrieben wurde. Durch Bezugnahme auf diese „historische Antwort", d. h. diese Situation, die durch sie bestimmten Lebensbedingungen der Gemeinde und die in ihr geführten theologischen Auseinandersetzungen wird ein neuer Ansatzpunkt für die theologische Interpretation des Johannesevangeliums gewonnen. Davon handelt das abschließende Kap. XII „Konsequenzen für die Interpretation des Johannesevangeliums" (185–240), in dem die historische Ortsbestimmung mit der theologischen Interpretation in Beziehung gesetzt wird.

Die „Nachzeichnung des – mißlungenen – jüdisch-judenchristlichen Gesprächs, wie es sich im Johannesevangelium widerspiegelt" (6) sollte nicht zur Schelte am Evangelium wegen seiner Wirkungsgeschichte verleiten, sondern, wie vom Vf. intendiert, dem gegenwärtigen jüdisch-christlichen Gespräch neue Impulse geben.

Die Verknüpfung von Theologiegeschichte und Gemeindegeschichte ist das Thema auch des Sammelbandes:

La communauté johannique et son histoire,[14] dessen Grundlage eine dreizyklige Veranstaltung der Theologischen Fakultäten von Fribourg, Genf, Lausanne und Neuchatel (Schweiz) 1987–1989 bildet. Gegenstand der Seminarveranstaltungen und jetzigen Publikation ist die bekannte These der neueren Forschung der Exegese, es gebe eine „Entwicklungslinie" in der johanneischen Theologie in den beiden ersten Jh.en, d. h. eine „Geschichte" einer theologischen Tradition bzw. der johanneischen Gemeinde(n?). Darauf beziehen sich die neun Teile mit insgesamt 17 Beiträgen wie folgt:

Im 1. Teil skizziert JOHANNES BEUTLER, *Methoden und Probleme der johanneischen Forschung heute; Bibliographie* den Stand der neueren Forschung (13–38). Der 2. Teil befaßt sich in zwei Beiträgen mit der Vorgeschichte des Evangeliums (39–93): CHRISTIAN RINIKER vertritt in seinem Beitrag *Joh 6,1–21 und die synoptischen Evangelien* gegen F. Neirynck eine von den Synoptikern unabhängige johanneische Traditionsentwicklung, während DANIEL MARGUERAT die Frage *Gibt es eine Semeia-Quelle? Die Rezeption der Wundererzählungen im Johannesevangelium* mit Nein beantwortet. Im 3. Teil steht die synchrone Lektüre des Evangeliums (94–151) mit drei Beiträgen auf dem Plan: R. ALAN CULPEPPER, *Die Anwendung der Narratologie am Johannesevangelium und Beispiel eines Kommentars basierend auf der narrativen Kritik (Joh 5,1–18)*; XAVIER LÉON-DUFOUR, *Die symbolische Eigenheit der johanneischen Sprache*, betont die Verträglichkeit von Symbolik und Realität. Der 4. Teil wendet sich der Christologie des Evangeliums (153–203) zu: HANS WEDER, *Die Asymmetrie des Heils. Reflexionen zu Joh 3,14–21 im Rahmen der joh. Theologie* erklärt den Konnex zwischen Christologie und Soteriologie anhand der „Sendungsformel", der Kreuzestheologie und des Gerichtsgedankens in Joh 3,14–21; ANDREAS DETTWILER, *Der joh. Prolog (Joh 1,1–18)*, erörtert Redaktion und Struktur des Prologs, das Verhältnis zum Evangelium und andere offene Fragen. Der 5. Teil ist mit Das Evangelium und die Etappen seiner Redaktion (205–247) überschrieben. JEAN ZUMSTEIN, *Die Endredaktion des Johannesevangeliums (am Beispiel von Joh 21)* vertritt gegenüber Bultmann, Richter und Thyen eine innerhalb der johanneischen Schule dem „geliebten Jünger" als ihrem Gründer verbundene Endredaktion. PHILIPPE ROULET / ULRICH RUEGG, *Studie zu Joh 6: Die narratio und ihre Redaktionsgeschichte*, vertritt im Anschluß an U. Schnelle und K. Wengst die These von einer zweifachen sukzessiven Redaktion aufgrund einer doppelten Krisisreflexion (Judentum/Gemeinde). Im 6. Teil wird nach dem Verhältnis des Evangeliums und des Gnostizismus (249–280) gefragt. JEAN-MARIE SEVRIN, *Das vierte Evangelium und der Gnostizismus – Methodische Fragen*, erörtert Begrifflichkeit und Phänomen des Gnostizismus und kommt zum Schluß, „l'hypothèse gnostique paraît donc superflue dans l'interprétation du quatrième évangile" (268). Genau entgegengesetzer Meinung ist HELMUT KOESTER, *Die Abschiedsrede des Johannesevangeliums: Ihr Weg im ersten und zweiten Jh.*, der am Beispiel „Jesusworte mit dem Thema ‚suchen und finden'" Ansatz und Entwicklung einer gnostischen Interpretation von Jesusworten nachzuweisen versucht. Im 7.: Der Johanneismus zur Zeit der Briefe (281–302) und 8. Teil: Die Rezeption des Evangeliums im 2. Jh. (303–356) interessiert die spätere Rezeption des Evangeliums. Nach FRANÇOIS VOUGA, *Die Rezeption der johanneischen Theologie in den Briefen*, war das Johannesevangelium der vorzügliche Text der johanneischen Gemeinde, auf dessen Autorität sich auch 1–3 Joh beziehen. J. M. POTTET, *Indizien einer Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jh., vor Irenäus*, sieht mit R. E. Brown den Weg des Evangeliums sowohl in Richtung Gnostizismus und Montanismus als auch Großkirche und JEAN-DANIEL KAESTLI, *Die valentinianische Exegese des vierten Evangeliums und Bemerkungen zum Zusammenhang des vierten Evangeliums mit der Gnosis und seine Rezeption im 2. Jh.* versucht die Interpretation des Johannesevangeliums durch Valentinianer zu beleuchten und Spuren für weiteres Forschen zu bahnen. J. ZUMSTEIN versucht schließlich im 9. und abschließenden Teil mit seinem Beitrag *Die johanneische Gemeinde und ihre Geschichte* (das Veranstaltungsthema) eine Art Zusammenfassung zu bieten.

Ohne im Rahmen dieser Rezension auf Einzelheiten eingehen zu können, kann geurteilt werden, daß sich hier ein für die Johannesforschung beachtenswertes Konzentrat von Meinungen zu den wichtigsten Punkten johanneischer Theologie- und Gemeindegeschichte versammelt hat.

4) Lieblingsjünger

Eng verknüpft mit der Geschichte der Gemeinde ist die Frage nach der historischen bzw. fiktiven Rolle des Lieblingsjüngers. Diese Frage hat in ihrer Beantwortung noch immer keinen Konsens gefunden, auch wenn sich eine Tendenz dahingehend abzeichnet, ihn als namentlich unbekannte Gründerautorität der johanneischen Schule/Gemeinde zu deuten.

Nach JOACHIM KÜGLER: Der Jünger, den Jesus liebte[15] ist in der Frage nach der Identität des „Lieblingsjüngers" das letzte Wort lange noch nicht gesprochen, auch wenn eine Tendenz, in ihm das Idealbild einer unbekannten Autorität des johanneischen Christentums zu sehen, mehr und mehr feststellbar wird. Vor allem ist für den Vf. das Unbehagen, wie bisher methodisch der Fragenkomplex behandelt wurde, Grund genug, sich der Frage erneut zuzuwenden.

Unter dem Entscheid, das Johannesevangelium als einheitliches, literarisches Werk, das eine längere Entstehungsgeschichte hinter sich gebracht hat (14,33) unter Zuhilfenahme von Theoremen der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft behandeln zu wollen, entwickelt der Vf. in einer gründlichen, für den Nichteingeweihten nicht leicht nachvollziehbaren, aber sehr beachtenswerten Methodenreflexion (1. Theoretische Ortsbestimmung: Arbeitsthypothesen, Fragestellung und Methoden: 13–84) „seine Methode" für die sich anschließenden Textanalysen (2. Textanalysen: Der Lieblingsjünger als erzählte Figur: 85–438): Jeweils nach „Konstituierung des Untersuchungskorpus (also Textbestimmung) folgt die eigentliche Analyse mit einer Untersuchung der Erzählkonstituente ‚Zeit'" (83) und einer „Analyse der kohärentiellen Qualität des jeweiligen Textes" (83). An diesen synchronen Arbeitsgang schließt sich der diachrone in einer „gemäßigten" Literarkritik an. Der „Resultattext wird dann als Zeugnis johanneischer Tradition interpretiert" und „mit dem Ergebnis der synchronen Textanalyse korreliert" (84). Erst in einem letzten Arbeitsgang fragt der Vf. nach dem historischen Hintergrund des Johannesevangeliums und des Lieblingsjüngers (3. Überlegungen zum historischen Hintergrund der redaktionellen Arbeit allgemein und der Lieblingsjüngergestalt im besonderen: 439–488). Als These ergibt sich, daß hinter dem Lieblingsjünger nicht eine Einzelperson der Gemeindegeschichte stehe,

[13] **Wengst**, Klaus: **Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus.** Ein Versuch über das Johannesevangelium. – München: Christian Kaiser Verlag 1990. 267 S., 1 Karte, kart. DM 74,00

[14] **La Communauté Johannique et son histoire.** La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles. Ed. p. Jean-Daniel Kaestli / Jean-Michel Poffet / Jean Zumstein. – Genf: Labor et Fides 1990. 389 S. (Le monde de la bible)

[15] **Kügler**, Joachim: **Der Jünger, den Jesus liebte.** Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988. 518 S., (SBB 16) kart. DM 39,00

sondern in ihm als (erzähltem) Garanten alter theologischer Traditionen die narrative Verdichtung des apostolischen Uranfangs des johanneischen Christentums zu sehen sei.

Wenn auch die „Lieblingsjüngerfrage" mit der tiefschürfenden Diss. Küglers noch nicht vollends beantwortet ist, so dürfte doch der Trend zur Annahme der Anonymität des „Jüngers, den Jesus liebte", noch einmal bestärkt worden sein. Davon unbeeindruckt präsentiert Wolfgang Eckle in seiner von der Fak. für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen angenommenen Diss. Den der Herr liebhatte – Rätsel um den Evangelisten Johannes[16] auf der Basis von Kombinationen johanneischer, sonstiger neutestamentlicher und patristischer Texte, unter Hintanstellung einer mehrheitlich vertretenen Einleitungsforschung, im Rahmen neu erwachter Historisierungsversuche seine „Hypothese" (V) von der Identität des Lieblingsjüngers mit Johannes Markus (vgl. Apg 12,12), deren Begründung nur folgen kann, wer bereit ist, ein Jh. exegetischen Forschens vergessen zu machen.

5) Wirkungsgeschichte

Die Wirkungsgeschichte findet zu Recht immer mehr Interesse in der Johannesexegese.

Das Buch von Eva Tobler: Vom Mißverstehen zum Glauben[17] gilt der „Frage nach der Rezeption johanneischen Denkens" (7). Damit folgt die Vf.in einer wichtigen Tendenz gegenwärtiger Exegese, der Wirkungsgeschichte, in der es ihr um die Erhebung einer situationsimmanenten Textrezeption geht. Es ist vor allem die Auslegung der Antike und des Mittelalters, die nach Meinung der Vf.in im Anschluß an U. Luz (s. S. 9 Anm. 28) vor allem „Glaubensexegese" sei. „Das Finden des *Wortes*, d. h. eines Wortes, das den Leser in seiner gegenwärtigen Situation trifft – ihm Liebe, Rechtfertigung, Leben zuspricht – dürfte ohne Zweifel die ursprüngliche Intention neutestamentlicher Texte gewesen sein. Diese Intention wahrzunehmen entspricht wohl ebenso modernen theologischen Anforderungen an das Neue Testament wie z. B. die der historisch-kritischen Methode" (9). Um den Pfad der Wirkungsgeschichte zu gehen, bedürfe es der Bereitschaft zu einer interdisziplinären (die Bereiche von Theologie, Kirchengeschichte, Literatur, Kunst einbeziehenden) Aufarbeitung vergangener Exegese und deren Wirkung. Entsprechend versucht die Vf.in anhand von Texten bei Augustin, Thomas von Aquin und besonders von Gedichten und Textausschnitten der Dichterin Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), die gläubige Rezeption der Botschaft des 4. Evangeliums (in einer Auswahl von Textbeispielen: s. Gliederung unten) in der antiken und mittelalterlichen Christenheit neu zur Sprache zu bringen. Ausdrücklich verbindet die Vf.in mit ihrem interessanten Versuch ein pastoralliturgisches Anliegen (8), das durch ein bloßes „Erklären" nicht zu erreichen sei, sondern das Vordringen zu einem „Verstehen" impliziere. „Verstehen" ist wohl auch das Stichwort für die Vf.in, um in Anschluß an die Behandlung der drei Perikopen vom „Verstehen" (1,35–39; 1,45–51 u. 2,1–11) etwas unvermittelt die Frage nach dem johanneischen Motiv des Mißverständnisses in der Antwort der neutestamentlichen Forschung referatsmäßig zu behandeln und mit einem Plädoyer für ein positives Verständnis abzuschließen (73–82).

Die Gliederung: *Ein Wort vorweg* (3–9); *Einstimmung* (11–23); *Verstehen als Wille zur Liebe* (7,16b–17) (25–28); *Sprache von und vor dem Wort* (29–41: Vf.in nennt hier die Feststellung, „daß wir im Johannesevangelium einen im großen und ganzen dem Aufbau nach stimmigen Text vor uns haben" S. 40f als literarkritische Voraussetzung die Grundlage ihrer Arbeit); *Verstehen als Nähe zum Menschgewordenen* (1,35–39) (43–51); *Verstehen als Zuspruch neuen Daseins* (1,45–51) (53–59); *Verstehen als Vertrauen* (2,1–11) (61–71); *Die Frage nach dem johanneischen Motiv des Mißverständnisses in der Antwort der neutestamentlichen Forschung* (73–82); *„46 Jahre wurde an diesem Tempel gebaut". Zur Ursache des Mißverständnisses* (2,13–22) (83–88); *„Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an"* (2,23–25) (89–92); *Über Wort, Sprache und Dialog* (93–101); *Nicht daß sie verstehen, sondern daß sie geboren werden* (3,1–21) (103–116); *Präludium* (117–120); *„Denn bei dir ist die Quelle des Lebens"* (4,4–19. 31–34) (121–133); *Das Mißverständnis in der Gestalt der Ablehnung* (6,26–71) (135–151); *„Sie sollten die Auferstehung lernen". Das Mißverständnis wird gedeutet* (11,1–27) (153–170); *„Laß deine Macht / als wie an Lazern / sehen"* (171–175); *„Dann werde ich alle zu mir ziehen"* (12,27–36) (177–184); *„Damit auch ihr dort seid, wo ich bin"* (14,1–14) (185–193); *Ausklang* (195).

6) Weitere Einzelthemen

Unter „Einzelthemen" sollen nun, wie angekündigt, die Themen Symbolik; Gesetz; Sünde; Verstockung, Gericht und Heil; Spiritualität anhand entsprechender Literatur zur Sprache kommen.

Aus seinem (schwedischen) Kommentar zum Johannesevangelium entstammt die vorliegende Untersuchung von René Kieffer (lehrt an der Univ. Lund, Schweden – ehemals Schüler der École biblique in Jerusalem): Le Monde symbolique de Saint Jean[18], die, über das normale Soll der Kommentare hinausgehend, umfassend der Frage nachgeht, welche theologischen Bedeutungsdimensionen die Motive, Bilder und Strukturen des 4. Evangeliums enthalten. Viele Studien zum Johannesevangelium bringen zahlreiche Hinweise zu den Bildern, Szenen und zur „Ideologie" des Joh, lassen aber eine bestimmte Linie darin vermissen. Im Gegensatz zur aristotelischen Tradition, die in der metaphorischen Sprache eine ungenaue, annäherungsweise und reduzierbare Ausdrucksweise sieht, betrachtet der Vf. mit Paul Ricoeur die symbolische Welt (des Joh) als grundsätzlich originär. Die johanneischen Metaphern sind nicht isoliert und lose aneinandergereiht, sondern dienen der Grundkomposition des Evangeliums.

Die Studie weist folgende Gliederung auf: Einleitung (7–9); Kap. 1 (11–33) Der Raum und die Zeit des Johannesevangeliums – Struktur und Theologie: 1. Topographie und Chronologie in der Struktur des Evangeliums, 2. Räumliche und zeitliche Ausdrücke im Dienst der johanneischen Theologie, Schlußfolgerung; Kap. 2 (35–95) Johanneische Bilder und Szenen: 1. Der Prolog (1,1–18), 2. Jesus offenbart der Welt seine Herrlichkeit (1,19–12,50), 3. Jesus offenbart den Jüngern seine Herrlichkeit als Gekreuzigter und Auferstandener (13,1–21,25); Kap. 3 (97–116) Die symbolische Welt des Johannes – Material, Form und „Ideologie": 1. Die Gattung der Bilder und der Szenen, 2. Die Komposition der Szenen, 3. Der implizite Leser, 4. Die „Ideologie"; Schluß (117).

Das erste Kap. untersucht die zeitlichen und räumlichen Dimensionen des Ganzen der johanneischen Theologie. Ein Ergebnis dabei ist die Zustimmung, daß das Johannesevangelium an der Genauigkeit von zeitlichen und örtlichen Angaben interessiert ist trotz einer sie relativierenden höheren Perspektive. Im zweiten Kap. und ausführlichsten Teil mit vielen Beobachtungen und Hinweisen auf Einzeltexte kommentiert der Vf. Schritt für Schritt die Verbindung bzw. das Zusammenspiel der johanneischen Bilder und Szenen. Im dritten Kap. geht es – systematischer – um die Form und Ideologie (der Ausdruck Ideologie ist hier wertfrei verwendet) der Symbolsprache des Evangeliums. Beim Symbolbegriff folgt er der „offenen" Definition von G. Stemberger (9, Anm. 3). Der Vf. bittet um Verständnis, in solch einem kleinen Band exegetische Detailfragen nicht vertiefen zu können und verweist auf seinen und andere Kommentare. Insgesamt bietet diese Studie einen über die traditionelle Johannesexegese hinausgehenden Versuch, auf synchrone Weise die Symbolik des Joh zu erschließen.

Anliegen der Diss. von Markku Kotila: Umstrittener Zeuge[19] ist die Bestimmung der Funktion des Gesetzes innerhalb der johanneischen Theologie- und Gemeindegeschichte auf der Basis literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Textanalysen. Vf. trifft unter Hinweis auf den „Methodenstreit" innerhalb der johanneischen Forschung in seinem Einleitungsteil (1–10) eine wichtige Vorentscheidung, indem er sich im Anschluß an einen seiner Lehrer, Jürgen Becker, u. a. für ein von ihm noch etwas modifiziertes „Schichtenmodell" (SQ = Semeiaquelle, E, R = R^1 u. R^2, Johannesbriefe) ausspricht und damit aufgrund der augenblicklichen Forschungslage Befürworter und Gegner seiner Hypothese bereits vorwegbestimmt.

Entsprechend der angenommenen „Dreierschichtung" und ihrer unterschiedlichen theologischen Akzentuierungen ist die Textanalyse dreigeteilt: Erster Teil: *Das Gesetz als Argument für die Orthopraxie* (11–31); Zweiter Teil: *Die himmlische Herkunft des Gesandten als Argument gegen das Gesetz* (132–180); Dritter Teil: *Der Gesandte als Geber eines neuen Gebotes* (181–200).

[16] **Eckle**, Wolfgang: **Den der Herr liebhatte – Rätsel um den Evangelisten Johannes**. Zum historischen Verständnis seiner autobiographischen Andeutungen. – Hamburg: Verlag Kovac 1991. 270 S., Kst. DM 49,00

[17] **Tobler**, Eva: **Vom Mißverstehen zum Glauben.** Ein theologisch-literarischer Versuch zum vierten Evangelium und zu Zeugnissen seiner Wirkung. – Bern / Frankfurt / New York / Paris: Verlag Peter Lang 1990. 203 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23 – Theologie 395), kart. DM 48,00 / sfr 39,50

[18] **Kieffer**, René: **Le Monde symbolique de Saint Jean**. – Paris: Éd. du Cerf 1989. 119 S. (Lectio divina, 137), FF 88,00

[19] **Kotila**, Markku: **Umstrittener Zeuge.** Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1988. VI, 239 S. (Dissertationes Humanarum Litterarum 48)

In einer ersten Phase dieser Analyse soll der Text in „klassisch" (8) literarkritischer Manier nach seiner Einheitlichkeit/Uneinheitlichkeit befragt und die Kleinen Einheiten womöglich in eine relative Chronologie gebracht werden, während die zweite Phase, als „Schichtungsarbeit" (10) bezeichnet, nach dem literarischen (Theologie, Tendenz des Verfassers) und soziokulturellen (Gemeindegeschichte) Horizont der Schichten fragt. Das Ergebnis (Synthese und Konsequenzen: 201–214) wird in einer jetzt fünf Schichten für sich betrachtenden und die jeweils dahinterstehenden Gemeindesituationen erhebenden Synthese dargestellt. Demgemäß betont die SQ die „völlig im Einklang mit den jüdischen Traditionen" (202) stehende Sabbatpraxis Jesu (vgl. Joh 7,19–24) und charakterisiert die „vorevangelistische Gemeinde" als Teil der jüdischen Gemeinschaft. Demgegenüber steht in E nicht mehr die Orthopraxie, sondern die Frage nach der orthodoxen Christologie, im Sinne einer Sendungschristologie (vgl. 5,17f.; 8,12–20; 10,34–36) im Mittelpunkt (204f). Das AT habe in der Theologie von E seine einzige Funktion in der Legitimierung dieser Christologie. Für R[1] dient die Sendungschristologie als Argument gegen das mosaische Gesetz (109). Die Situation der Gemeinde sei durch den erfolgten Synagogenausschluß gekennzeichnet (209f). Nach Verarbeitung des Trennungssyndroms wird das Liebesgebot (13,34f und 15,12–17) zum Inbegriff des Gesetzes Gottes (211–213), in der Gemeindesituation der Briefe zum Kriterium der Rechtgläubigkeit (213).

Vf. kommt mit dieser Studie einem Desiderat gegenwärtiger Johannesforschung nach und macht, ungeachtet der Schwierigkeiten mit der Literarkritik heute, die ernstzunehmende Feststellung, daß der Gesetzesproblematik in der Endphase der Johannesredaktion große Bedeutung zukommt, und die antijüdischen Elemente zur jüngsten Phase des Johannesevangeliums gehören.

Die Studie von Martin Hasitschka: Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium[20] zählt methodisch gesehen zu den synchronen Textbetrachtungen. Dabei wird die kompositorische Ganzheitlichkeit des Textes vorausgesetzt. Ausgeblendet bleiben die Fragen nach der Entstehungsgeschichte und dem literarischen Werdeprozeß (diachrone Sichtweise), soweit der Vergleich mit dem AT, synoptischer und sonstigen ntl. Texten, der jüdischen (ausgenommen Qumran) und der „zwischentestamentlichen" Literatur manches an Diachronie nicht schon automatisch mit sich bringt. Dem Vf. geht es darum, mittels der genannten methodischen Vorgehensweise das Thema Sünde innerhalb der Christologie und Soteriologie des Evangeliums zu ermitteln. Ganz wichtig dabei ist ihm, wie der Untertitel „Eine bibeltheologische Untersuchung" zum Ausdruck bringt, dieses Einzelthema im Rahmen der Gesamtbotschaft des Evangeliums und deren Zielsetzung anzugehen, wie sie seiner Meinung nach in Joh 20,30f formuliert wird: „Das Evangelium möchte zum Glauben führen und erst im Licht des Glaubens wird auch seine Botschaft adäquat erkannt" (3). Daß dabei heute die dazu erschienene gesamte Sekundärliteratur nicht mehr nicht nur nicht verarbeitet werden kann, sondern auch nicht mehr überschaubar ist (trotz der hilfreichen Bibliographien), weiß jeder; Vf. hat den Mut, diesem „Forschungsideal" Adieu zu sagen. Stattdessen möchte er sich selbst mehr Zeit und Raum für eigenes „Ringen mit dem Text" (14) geben.

Die Gliederung der Arbeit ergibt sich aus dem Vorkommen des Begriffes Sünde und seines Wortfeldes (sündigen, Sünder/in) in fünf Hauptteile (2–6): 2. Joh 1,29 als Schlüsseltext für das johanneische Verständnis der Befreiung von Sünde: 15–173; 3. Joh 7–8: Befreiung aus der Sünde im Kontext der Reden am Laubhüttenfest: 174–282; 4. Die Rettung des Blindgeborenen aus dem Unheilsbereich der Sünde (Joh 9): 283–342; 5. Die Sündenthematik in den Abschiedsreden: 343–377; 6. Joh 20,23 Das Wort des Auferstandenen über die Sündenvergebung: 378–422; 7. Rückblick: 423f.

Ein anderes wichtiges Thema behandelt Roman Kühschelm: Verstockung, Gericht und Heil[21]. Vf. geht dem besonderen Problem johanneischer Theologie, ihrem sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" anhand der zentralen Perikope Joh 12,35–50 nach. Methodisch folgt er im wesentlichen (mit einigen Abweichungen: Hintanstellung der für diesen Text am Beginn der Untersuchung wenig zielführenden Literarkritik; Integration der Wirkungsgeschichte in die Einzelauslegung) dem „durch die neueren Methodologien vorgezeichneten Weg" (13): So bildet den ersten Schritt der Untersuchung die Frage nach dem Kontext, der Abgrenzung und Gliederung (14–26), wobei der Vf. mit guten Argumenten den zu behandelnden Text mit V. 35 beginnen läßt. Der Text wird in seiner textkritischen Problematik dargestellt. Es schließt sich dann in synchroner Textbetrachtung eine akribische syntaktische, semantische, stilistisch-strukturale und pragmatische Analyse von Joh 12,35–50 an (27–64). „Die folgende ausführliche Motivkritik ... versteht sich als Intensivierung der semantischen Analyse und als Vorbereitung der Einzelauslegung, aber auch als Überleitung zur diachronen Fragestellung" (12), wobei dem zentralen Verstockungswort aus Jes 6,9f ein besonderes Augenmerk geschenkt wird (65–122). In diachroner Weise behandelt Vf. dann Fragen der Literar-, Traditions- und Redaktionskritik (123–151). In der anschließenden Einzelauslegung (152–265) geht Vf. in zwei Schritten vor: Vor dem Hintergrund eines chronologischen Abrisses der Deutungsgeschichte von Joh 12,35–50 bietet Vf. eine integrative Auslegung unter „spezieller Berücksichtigung der pragmatischen Fragestellung" (13). „Der Leser wird dadurch vorbereitet, die theologische Botschaft des Textes zu vernehmen" (13), dem auch zwei abschließende bibeltheologische Überlegungen (226–286) dienen sollen. Die erste will die Begrifflichkeit „Dualismus", „Determinismus" bei Joh klären, die zweite leitet dazu an, den Text von dessen pragmatischer Bedeutung her als lebendiges Wort Gottes an die aktuelle Gemeinde zu verstehen. Dualismus und Determinismus beziehen sich auf das Christusereignis und dessen Sinngebung für die christliche Gemeinde, die nicht als letzte, sondern als Alternativ- oder Kontrastgesellschaft (G. Lohfink) geprägt sein sollte von der „Dialektik von Distanz zur Welt und ungebrochener Wahrnehmung der Verkündigungsaufgabe gegenüber der Welt" (286).

Im Bemühen um eine umfassende Präsentation der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte sowie der Verbindung von Exegese und Bibeltheologie sind die Stärken dieser Arbeit zu sehen.

Dem Thema „Spiritualität" möchte ich, wenn auch anders möglich, die folgenden Publikationen zuordnen:

Josef Ernst komplettiert mit dem „Johannesporträt"[22] seine „theologischen Evangelistenportraits" (Lukas 1985, 184 S., leider vergriffen, Markus 1987, 144 S., Matthäus 1989, 152 S.).

Das in drei Hauptteile gegliederte Buch (1. Der Verfasser des Evangeliums: 10–26; der Verfasser kommt aus der joh. Schule und ist mit dem „Lieblingsjünger" nicht identisch; 2. Das theologische Porträt – Johannes, der Mystiker: 27–103; 3. Das Bild des Verfassers im Spiegel des Evangeliums: 104–113) stellt den unbekannten Verfasser des Johannesevangeliums als großen Mystiker der jungen Kirche dar, der zwar nicht wie die großen Mystikerinnen und Mystiker des Mittelalters (etwa Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Meister Eckhart u. a.) seine Gottesvereinigung in außerordentlichen Offenbarungen (Visionen, Auditionen, Ekstasen) erfuhr, sondern in der Begegnung mit Christus, die er allerdings „in einer deutlich ausgeprägten Terminologie mystischen Zuschnitts" (31) beschrieb. In meditativer Tiefenschau legt Johannes den Sinn des Christusmysteriums frei.

Die Studie, die sich als hermeneutische Alternative zu einer rational überzüchteten Exegese und Theologie versteht und außerdem ein pastoral-liturgisches Anliegen mitverfolgt (s. Anhang: 114–137), zeugt von großer Sensibilität für die seelischen Nöte unserer Zeit, die ein bloßer Rationalismus naturwissenschaftlicher, technischer und geisteswissenschaftlicher Hinterfragungen nicht mehr zu lindern vermag, sondern nach der Sprache des Herzens, wie sie die Mystik kennt, förmlich lechzt.

Giorgio Zevini, Prof. für Neutestamentliche Exegese an der Päpstlichen Univ. der Salesianer in Rom, präsentiert den 2. Band seines Johanneskommentars, der Joh 11,1–21,25 behandelt, innerhalb der Reihe „Commenti spirituali del Nuovo Testamento" (= Geistliche Erklärungen des Neuen Testaments)[23]. Zevinis Johannesauslegung ist der einzige italienische Beitrag innerhalb der ins Italienische übersetzten deutschen Kommentarreihe „Geistliche Schriftlesung". Darin geht es darum, Brücken zwischen der Exegese und der Dogmatik (der lebendigen Tradition der Kirche) zu bauen und wissenschafltiche Auslegung der Schrift unmittelbar für den Glauben und die geistliche Betrachtung fruchtbar zu machen. Vf. kommt es besonders darauf an, mittels einer umfassenden und fundierten Auslegung das Zeugnis des vierten Evangeliums von Jesus Christus als dem Offenbarer des Vaters und der gläubigen Antwort des Menschen auf jene „Frohbotschaft" auszubreiten. Zu wünschen

[20] **Hasitschka**, Martin: **Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium.** Eine bibeltheologische Untersuchung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 1989. 439 S. (Innsbrucker theologische Studien 27), kart. DM 64,00

[21] **Kühschelm**, Roman: **Verstockung, Gericht und Heil.** Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus" und „Determinismus" in Joh 12,35–50. – Frankfurt a. M.: Athenäum 1990. 320 S. (Athenäums Monographien: Theologie; BBB 76), geb. DM 88,00

[22] **Ernst**, Josef: **Johannes.** Ein theologisches Porträt. – Düsseldorf: Patmos 1991. 137 S., kart. DM 19,80

[23] **Zevini**, Giorgio: **Vangelo secondo Giovanni.** Volume secondo. – Rom: Città Nuova Editrice 1987. 331 S. (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), kart. Lit 20.000

wäre, daß die deutsche Kommentierung des Johannesevangeliums in dieser Reihe durch Josef Blank baldigst auch ins Italienische übersetzt wird und als Parallelkommentar in der Reihe erscheint.

Sie bildet zusammen mit anderen Publikationen von Josef Blank die exegetische Grundlage für seine „theologischen Meditationen“[24], in denen der Vf. „die bleibende Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der österlichen Wirklichkeit des Auferstandenen“ (Vorwort) herausstellen will.

7) Kommentare

Die deutsche Übersetzung des Kommentars von Charles Kingsley Barrett[25] gibt in sehr flüssigem Deutsch die englische Originalausgabe von 1978, eine sehr gründliche Überarbeitung des erstmals 1955 erschienenen Werkes wieder.

Für diese Publikation hat der Vf. ein eigenes Vorwort verfaßt und in einem kurzen Kap. (159–172) neuere Kommentare (Haenchen, Becker, Brown u. a.) besprochen, ansonsten aber die inzwischen erschienene Literatur kaum berücksichtigt, weil seine „Meinung im wesentlichen unverändert“ (9) geblieben ist.

Barretts Kommentar muß nicht neu vorgestellt werden. In England zählt dieser Kommentar neben Dodds Arbeiten zu den bekanntesten Werken zum vierten Evangelium und bildet gewissermaßen eine Alternative zu Bultmanns Johanneskommentar. Quellenhypothesen, Redaktionstheorien und Umstellungsvorschlägen gegenüber ist er äußerst skeptisch bis ablehnend. Form-, traditions- und religionsgeschichtlich hält er sich von sich öffnenden Theorien sehr zurück. Zur Entstehungsgeschichte des 4. Evangeliums bemerkt Barrett: „Ein Schüler des Apostels fügte seine Schriften in die kanonische Offenbarung ein ... ein anderer jedoch, ein kühnerer Denker, und einer, der sowohl im Judentum als auch im Hellenismus umfassender zu Hause war, brachte Joh 1–20 hervor ... Das Evangelium wurde ... zusammen mit Kap. 21 herausgegeben; die Erzählungen des Schlußkapitels gründeten wahrscheinlich auf traditionellen Stoff“ (148). Johannes, der „geliebte“ Jünger (148), steht nun auch hinter verschiedenen Schülern, die die übrigen joh Schriften (nebst Offb) geschrieben haben. Wenn auch forschungsgeschichtlich kein neues Stadium betreten wird, so sind seine textkritischen, grammatikalischen und historischen Analysen ein reicher Fundort vor allem für den Wissenschaftler.

Xavier Léon-Dufour SJ legt mit diesem Band den 2. von drei Bänden vor, die der „Lektüre“ des Johannesevangeliums gewidmet sind[26]. Wenn auch das Wort „Kommentar“ nicht gebraucht wird, handelt es sich trotzdem um einen solchen.

In synchroner Perspektive auslegend ist er bemüht, den Symbolgehalt und die Theologie des Johannesevangeliums zu erheben.

Die Gliederung von Joh 5–12 weist folgende Großabschnitte auf, die jeweils am Ende einen „Ausblick“ eher pastoraler, wirkungsgeschichtlicher und geistlicher Art bieten: der Sohn Gottes macht den Menschen gesund (5,1–47) (15–85); das Geheimnis des Brotes des Lebens (6,1–71) (87–198); das Licht des Lebens (7,1–8,59) (199–322); neues Licht und überquellende Weiden (9,1–10,21) (323–384); die letzte Konfrontation (10,22–42) (385–401); Jesus gibt dem Lazarus das Leben zurück (10,40–11,54) (403–438); vor dem letzten Pascha (11,55–12,36) (439–481); Epilog (12,37–50) (483–498).

Dieser gründliche, manche Neuinterpretationen bietende, sehr ins Detail gehende, mit vielen sprachlichen Beobachtungen versehene und sich an einen breiteren Leserkreis wendende Kommentar ist besonders theologisch-geistlich ausgerichtet, am ehesten vergleichbar mit der Reihe „Geistliche Schriftlesung“ (aber ausführlicher) und verlangt dem deutschen Leser wohl sein ganzes mystisch-symbolisches Einfühlungsvermögen ab.

Der Kommentar von François Vouga[27] ist der Nachfolger von H. Windisch – H. Preisker ^{3}1951. Entsprechend der Tradition des Handbuchs stehen die Materialzubereitung für die Auslegung und die theologische Interpretation im Vordergrund, während die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur „auf das Nötigste“ (Vorwort) reduziert worden ist. Exkurse entlasten den Fluß des Kommentars. Methodisch versucht der Vf. die Entwicklung der johanneischen Theologie von der Argumentation der Briefe her zu erklären, wie auch deren Rezeptionsgeschichte in der Gnosis und antiketzerischen Polemik.

Die Einleitung (1–23) befaßt sich mit den üblichen historischen Fragen (Textgeschichte, Form und Aufbau, Argumentation, Rezeptionsgeschichte, Abfassungszeit) und kommt unter Abwägung der verschiedenen Hypothesen in der Verhältnisbestimmung der johanneischen Schriften zu dem Ergebnis: „2 u. 3 Joh sind von einer im Rahmen des joh Kreises bereits anerkannten Gestalt verfaßt worden, die die Offenbarungstradition des Joh Ev u. 1 Joh zu bewahren versucht“ (16). Damit ist auf die Verschiedenheit zumindest der Vf. von Joh Evangelium, 1 Joh und 2 und 3 Joh hingewiesen, ohne daß eine Identifizierung aufgrund fehlender klarer Kriterien angestrebt wird (19). Als Abfassungszeit wird vorsichtig für die Zeit zwischen 100 und 125/130 (19), als Abfassungsort für Asien plädiert (20).

Der Kommentar selbst (24–92), reichhaltig an religionsgeschichtlichem Vergleichsmaterial, wird aufgelockert durch Grundfragen behandelnde Exkurse (über Sünde, das Gebot der gegenseitigen Liebe, Eschatologie, Gegnerfrage, Bleiben, Christologie und Soteriologie im 1 Joh und die Redaktion des Anhangs von 1 Joh).

8) Theologische Aspekte

Es handelt sich bei diesen abschließend zu besprechenden Studien nicht um umfassende Gesamtdarstellungen johanneischer Theologie, sondern um resümierende, gesammelte und Detailaspekte beleuchtende Ausführungen:

Wie Raymond F. Collins im Vorwort seines Sammelbandes[28] verdeutlicht: „It is my hope that the republication of these essays will not only contribute to a deeper understanding of the evangelist's work, but that it will also contribute to a life-giving faith for the members of the extended community of the Beloved Disciple“ haben die zwölf bereits früher (zwischen 1976 und 1989) publizierten Aufsätze zur johanneischen Theologie, teils mit, teils ohne Anmerkungen (je nach Charakter der Zeitschrift der Erstpublikation), am Ende mit einem Personen-, Stellen- und Stichwortregister versehen, durchweg pastorale Zielsetzungen und behandeln auf solider exegetischer Basis die folgenden Themen:

I. Johanneische Charaktere (1–86: Repräsentative Gestalten; Jüngerschaft im Joh Evangelium; Jesu Gespräch mit Nikodemus; Die Zwölf: eine andere Perspektive); II. Ein singuläres Evangelium (87–157: Eine Passionsgeschichte?; Die Suche nach Jesus; Sprichwörter im Johannesevangelium; Der älteste Kommentar zum vierten Evangelium [= der Prolog → s. die These von M. Theobald!]; III. Zeichen und Glaube (158–197: Kana [Joh 2,1–12] – das erste seiner Zeichen oder der Schlüssel zu seinen Zeichen?; Wunder und Glaube); IV. Kommen und Gehen (198–256: „Er kam, unter uns zu wohnen“ [Joh 1,14]; „Ein neues Gebot gebe ich euch: liebt einander“ [Joh 13,34]).

Bemerkenswert ist vielleicht, daß Collins bereits den Gedanken vom Kommentarcharakter des Prologs im Hinblick auf das Evangelium ausspricht, der in der heutigen Verhältnisbestimmung eine eminent wichtige Rolle spielt (vgl. M. Theobald mit P. Hofrichter).

John Ashton bietet eine zum großen Teil zusammenfassend-referierende, um Allgemeinverständlichkeit bemühte Studie zum Johannesevangelium[29].

Dies gilt für alle drei, jeweils mit einer kurzen Einführung versehenen Hauptteile (1. *Fragen und Antworten*: 1–117; 2. *Entstehung*: 119–377; 3. *Offenbarung*: 379–553) mit ihren 14 Kap.n: 1. *Vor Bultmann*; 2. *Bultmann*; 3. *Nach Bultmann* (Themen sind u. a. Ziele und Adressaten; Verfasserschaft; Komposition und Quellen; Geschichte der Theologie); 4. *Religiöser Dissens* (Die joh. Juden; Entstehung des Judaismus); 5. *Die Gemeinde und ihr Buch*; 6. *Dualismus* (Die Welt; Licht und Finsternis; Leben; Gericht; Prozeß; Scheidung); 7. *Messias* (Begriff; Zeichen u. a.); 8. *Gottes Sohn* (Die samaritanische Verbindung; Messias und Prophet; Ursprünge; Sendung u. a.); 9. *Menschensohn* (Der Weg aufwärts und abwärts [1,51]; Aufstieg und Abstieg [3,13]; der himmlische Richter [5,27]; Erhöhung und Herrlichkeit); 10. *Elemente der Apokalyptik* (Mysterium: die 2 Äonen; Visionen und Träume: die zwei Ebenen; Rätsel: innere und äußere; Korrespondenz: oben und unten); 11. *Die Gattung Evangelium* (Das Messiasgeheimnis; Zwei Verstehensebenen; Die Rolle des Geistes; Tatsache und Deutung; das Gattungsbewußtsein; der „Schüler zweiter Hand“); 12. *Verlassen und Wiederkehr* (Verlassen, Wiederkehr, ein zweiter Mose); 13. *Passion und Auferstehung*; 14. *Das Medium und die Botschaft* (Schlüsselworte und Konzepte; die Offenbarungsform).

[24] **Blank**, Josef: **Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich.** Österliche Wirklichkeit nach Johannes. – Freiburg: Herder 1988. 79 S., kart. DM 10,80

[25] **Das Evangelium nach Johannes.** Aus dem Englischen von Hans Bald. Eingeleitet und erklärt v. Charles Kingsley Barrett. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 608 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; Sonderband), Ln DM 128,00

[26] **Léon-Dufour**, Xavier: **Lecture de l'Évangile selon Jean.** Tome **II (chapitres 5–12)**. – Paris: Édition du Seuil 1990. 502 S. (Parole de Dieu), kart. FF 180,00

[27] **Vouga**, François: **Die Johannesbriefe**. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. IX, 92 S. (Handbuch zum Neuen Testament 15/III) kart. DM 27,00

[28] **Collins**, Raymond F.: **These Things have been written.** Studies on the Fourth Gospel. – Löwen / Grand Rapids: Peeters Press / William B. Eerdmans Publishing Company 1990. XIII, 277 S. (Louvain Theological & Pastoral Monographs 2), kart. US$ 19,95

[29] **Ashton**, John: **Understanding the Fourth Gospel**. Oxford: Clarendon Press 1991. XVIII, 599 S., geb. 65,00

Der Vf. geht aus von der Forschungsgeschichte, speziell Rudolf Bultmann, und stellt – in Anlehnung an ihn – zwei zentrale Fragen zum vierten Evangelium, die historische (Einleitungsfragen) und exegetische (Frage nach der Grundkonzeption – Offenbarung). Dem Ganzen sind 5 Exkurse (1. *Die 1. Auflage*; 2. *Ein Ruf zum Glauben* [1,19–49]; 3. *Die Komposition von Joh 7*; 4. *Die Struktur von Joh 3*; 5. *Das Testament des Mose*) beigeordnet, in denen der Vf., den „Haupttext" absichtlich von Detailfragen und entsprechenden Argumentationen entlastend, klar abgetrennt seine Positionen in literarischer, historischer und theologischer Hinsicht vorträgt.

Die von Lars Hartman und Birger Olsson hg. Publikation: Aspects on the Johannine Literature[30], vereinigt sieben Papiere einer skandinavischen Neutestamentlertagung von 1986, die verschiedene Probleme der johanneischen Literatur wie folgt behandeln:

Karl-Gustav Sandelin, *Die johanneischen Schriften im Rahmen ihrer Kulturgeschichte* (9–26), findet sowohl eine isolationistische wie eine offene Tendenz bei den Gruppen hinter den joh Texten (offen für universalere Konzepte des griechischsprachigen Judentums); Birger Olsson, *Die Geschichte der johanneischen Bewegung* (27–43), vermutet eine hinter den joh Schriften stehende historische Entwicklung (einschl. der kl. Briefe); Aage Pilgaard, *Das Johannesevangelium als Evangelienschreibung* (44–55), diskutiert das Verhältnis von Kerygma und Evangelienschreibung beim 4. Evangelium; Turid Karlsen Seim, *Frauenrollen im Johannesevangelium* (56–73), hält Frauen (als Frauen) als bedeutende Beispiele von Jüngerschaft für ein explizites Interesse des Joh; René Kieffer, *Verschiedene Ebenen in der johanneischen Vorstellungswelt* (74–84), unterscheidet die Ebene des „significatum" beim Evangelisten des Joh von der Ebene des (vom geistbegabten Leser zu erfassenden) „significandum"; Lars Hartman, *Johanneischer Jesusglaube und Monotheismus* (85–99), meint, die Logos-Christologie des Ev sei ein Mittel, durch das der johanneische Christ Jesus und sein Werk als etwas Göttliches verstehen konnte, ohne daß damit die (spätere) „2-Naturen-Lehre" gelöst wurde; Harald Riesenfeld, *Das vierte Evangelium, wie es von Fridrichsen, Odeberg und Gyllenberg gesehen wurde* (100–108), beschreibt ein Stück nordischer NT-Forschungsgeschichte, indem er drei einflußreiche Neutestamentler aus der 1. Hälfte dieses Jh. vorstellt.

Das Buch von Judith M. Lieu: The Theology of the Johannine Epistles[31] ist das erste (oder eines der ersten) einer Serie (Hg.: J. D. G. Dunn, Durham/England), die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Theologie der einzelnen ntl. Schriften vorzustellen. Die Serie will ein Defizit beheben zwischen den oft übergründlichen Studien (historischer, literarischer Art etc.) eines Kommentars (auf Kosten der Theologie) einerseits, sowie den oft allzu knappen Ausführungen zu einer Schrift in den Einleitungswerken andererseits.

Gliederung: 1. Einführung (1–21): Die Johannesbriefe, Historische Situation, Der joh. Hintergrund; 2. Die Theologie der Johannesbriefe (22–97): Der Vf. und die Gemeinde, „Wir wissen": Vertrauen im Leben der Gemeinde, „Gemeinschaft mit ihm": die Sprache religiöser Erfahrung, Die Proben des Lebens, Jesus in Tradition und Glaube, Gott und die Welt: Erwählung und Dualismus, Vergangenheit und Zukunft, Theologie in 2 und 3 Joh?; 3. Die Briefe in der joh. Tradition und im Neuen Testament (98–110): Die joh. Tradition, Das Neue Testament; 4. Die Bedeutung der Johannesbriefe in der Kirche (111–120): Die Briefe in der Kirche, Die gegenwärtige Bedeutung der Briefe.

Das Buch zeigt, daß die joh. Briefe einen wesentlichen Beitrag liefern sowohl zur joh. Tradition als auch zur Theologie des NT im ganzen. Ihre Bedeutung im ntl. Denken, ergänzend zur Theologie des 4. Evangeliums, ist die einer „Spannungseinheit" von z. B. Vertrauen und Auftrag („Imperativ"), Individuum und Gemeinschaft, Glaube und Tradition. Der zeitliche Überblick der Vf. zeigt, daß die Briefe – wenn gegen ihre ursprüngliche Situation gelesen – bleibende Relevanz haben und ein reiches Potential bergen für die Theologie der Kirche.

Walter Schmithals bietet auf 473 S. einen wertvollen und breiten Fundus an zusammengetragenen und selbst beigesteuerten Forschungsergebnissen und Trendzeichnungen zur Forschungsgeschichte (A: 1–214) und Analyse (B: 215–432) des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe.[32]

In der literarkritischen Frage bezieht der Vf. eindeutig Position für seinen Lehrer Rudolf Bultmann, dem er als dem Hauptträger/Vordenker alle vor und nach ihm zuordnet (so stehe auch Schnackenburg unter dem „maßgebenden Einfluß" Bultmanns [186]). Man wird ihm zustimmen müssen darin, daß all die literarkritischen Beobachtungen zum Johannesevangelium trotz eines gewissen Unbehagens über so manche literarkritischen Hypothesen und der Neigung, sich einfach dem Nächstliegenden, also dem Endtext zuzuwenden, nicht beiseitegeschoben werden dürfen. Die geschichtlichen Implikationen sind konstituierender Bestandteil des Gesamten und Abstraktion derselben führt nicht zur vollen Wahrheit des Evangeliums. Dazu führt aber die Annahme einer Grundschrift. Als solche, die von einer „aktualisierenden zweiten Hand gründlich bearbeitet wurde, könnte (sie) den literarischen Zustand des JohEv nur dann befriedigend erklären, wenn sie sich selbst in überzeugenderer Form vorstellte, als es tatsächlich der Fall ist" (200).

Woher stammt diese zweite Hand? Etwa aus einer johanneischen Schule? (208–214) Vf. steht einer solchen, heute schon fast einen sensus communis bildenden These, ablehnend gegenüber und plädiert für den „im übrigen bewährten Weg(en) der literarischen und historischen Kritik" (214). Entsprechend ist Teil B (Analyse) entwickelt: „Zunächst wird die von Joh 21 angezeigte, auf die Person des sogenannten Lieblingsjüngers (LJ) pointierte Redaktion (*LJ-Redaktion*), die erst der Zeit der Kanonbildung angehört, vom JohEv abgehoben (→ B 1). Der zweite Schritt, eine Analyse des *Prologs* zum JohEv, räumt ein begrenztes Recht zur Quellenkritik des JohEv ein und gibt als eine grundlegende Tendenz des JohEv bzw. seiner Grundschrift das Interesse an der Exklusivität der Christusoffenbarung zu erkennen (→ B 2). In einem dritten Schritt werden in weitgehender Übereinstimmung mit der seit jeher vorherrschenden Forschungsrichtung (→ A 6.3.3) der *antignostische Charakter und Anlaß* der JohBr dargetan und damit zugleich einzelne antignostische Elemente des JohEv näher bestimmt (→ B 3). Aus diesen drei Schritten ergeben sich die grundsätzlichen Beobachtungen sowie die einzelnen *Kriterien für die Durchführung der literarischen Analyse des JohEv* selbst (→ B 4). Diese Analyse kommt zu dem Ergebnis: Ein *Grundevangelium* aus der Zeit des ‚Aposynagogos', gegen Ende des 1. Jh.s verfaßt, diente in Auseinandersetzung mit den Juden der Sammlung und Befestigung der aus der Synagoge vertriebenen Christen; sein Thema lautet: Jesus ist der *Christus*. Dieses Grundevangelium wird im 2. Jh. auf die Auseinandersetzung mit den verschiedenen gnostischen Strömungen bezogen und dementsprechend von derselben Hand, der wir die JohBr verdanken, zum Evangelium umgestaltet und erweitert; dessen Thema lautet: *Jesus* ist der Christus (→ B 5). Da der Evangelist aus seinem antignostischen Interesse heraus Teile des Grundevangeliums umgestellt hat, ist dies Grundevangelium in seiner ursprünglichen Ordnung zu rekonstruieren (→ B 5.1). Abschließend folgen Überlegungen zur angemessenen *Interpretation* sowohl des Grundevangeliums als auch des Evangeliums (→ B 6)" (219).

Zusammenfassend darf man feststellen: Das exegetische Interesse am Johannesevangelium ist nach wie vor lebendig; sich abzeichnende Trends und Entwicklungsphasen bedürfen einer zähen Weiterverfolgung; der Methodenstreit wird weitergehen.

[30] **Aspects on the Johannine Literature**. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala, June 16–19, 1986. Ed. by Lars Hartman and Birger Olsson. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International (1987). 133 pp. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 18), kart. skr 112,00

[31] **Lieu**, Judith M.: **The Theology of the Johannine Epistles**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XII, 130 S. (New Testament Theology), kart. £ 7,95 / US$ 10,95

[32] **Schmithals**, Walter: **Johannesevangelium und Johannesbriefe**. Forschungsgeschichte und Analyse. – Berlin/New York: W. de Gruyter 1992. X, 473 S. (ZNW Beiheft 64), geb. DM 168,00

Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII: Malaysia–Minne. In Gemeinschaft mit Horst Balz, James K. Cameron, Wilfried Härtle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdieck, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter 1992. 796 S., geb. DM 396,00

Die Theologische Realenzyklopädie erscheint zügig. Der 22. Band enthält wiederum fundierte Artikel und Forschungsbeiträge.

Hingewiesen sei auf die Stichworte „Maleachi", „Manasse", „Mandäer". – Umfassend sind die Ausführungen über den „Manichäismus", die u. a. über das Anliegen und die Quellen des M. berichten. Manis Lebensgang, seine Bedeutung als Theologe und Künstler wird aufgezeigt, das manichäische Schrifttum eingehend vorgeführt. – Der Beitrag „Mann" behandelt u. a. die Männerfrage als Machtfrage und die männliche Frömmigkeit. – Kardinal „Manning" findet eine positive Würdigung. Der Artikel enthält aber einige Übersetzungsfehler, wenn es z. B. heißt, M. habe einen päpstlichen Bann gegen Newmans Absicht, nach Oxford zurückzukehren, durchgesetzt. Der Vf. würdigt den Einsatz von M. im Dockarbeiterstreit. Seine Bemühungen in dieser Angelegenheit hätten sehr dazu beigetragen, die Akzeptanz der Katholiken in der englischen Gesellschaft zu vergrößern. M. warte darauf, von der unverdienten Ver-

achtung, mit der er von einer undankbaren Nachwelt immer noch belegt werde, befreit zu werden. – Der Artikel „Marbach" berichtet über seine innerprotestantischen Kontroversen, geht aber nicht auf sein antikatholisches Schrifttum ein. – Das Stichwort „Marburg" informiert über die theologische Fakultät und ihre Stellung in den innerprotestantischen Kontroversen. In der Zeit des Kirchenkampfes wandte sich die Fakultät gegen die Einführung des Arierparagraphen. – Über das „Marburger Religionsgespräch" heißt es, daß die persönliche Begegnung von Zwingli und Luther zu einer Entzerrung des gegenseitigen Bildes geführt habe. – Leben, Werk und Wirkung des französischen Philosophen „Gabriel Marcel" würdigt V. Berning. – Von „Marcell von Ancyra" heißt es, daß der einpersönliche Gottesbegriff alle seine Schriften durchziehe. Hingewiesen wird auf seine Nachwirkung auf Athanasius und Gregor von Nyssa. Schleiermacher habe sich unwissentlich auf M. bezogen. – Fundiert ist auch der Beitrag über „Marcion" und die Marcioniten. Er bietet einen guten Einblick in die Forschungsgeschichte. – Leben und Lehre des Metropoliten „Marcus Eugenicus" und seine Bedeutung für das Florentinum wird eingehend dargelegt. – Der Artikel „Marheinecke" schildert seinen Anschluß an Hegel und seine Distanzierung von Schleiermacher. Es wird die Frage gestellt, ob M. nicht den Versuch unternommen habe, die altprotestantische Orthodoxie durch die Hegelsche Philosophie zu erneuern.

Für den katholischen Theologen ist der umfangreiche Beitrag „Maria / Marienfrömmigkeit" von besonderem Interesse. Er enthält einen exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Abschnitt.

Im ntl. Teil wird die Aussage des Glaubensbekenntnisses „Geboren aus Maria der Jungfrau" als ein „Theologumenon" ohne historischen Gehalt abgewertet.

Im kirchengeschichtlichen Abschnitt behauptet H. Grote (Konfessionskundliches Institut, Bensheim): Seit der Mitte des 5. Jh.s werde von Maria vorzugsweise in Verbindung zweier Termini gesprochen: Jungfrau und Gottesgebärerin (122). S. 125 schreibt er dagegen: Den Ehrentitel Immerjungfrau gebrauche schon Petrus von Alexandrien und Epiphanius von Salamis. Mangelnde konzilsgeschichtliche Kenntnisse dokumentiert er, wenn er S. 127 behauptet: „Es fehlte nicht viel und das Konzil von Basel hätte die immaculata conceptio endgültig definiert." Ein Blick in das Marienlexikon und das Stichwort „Basler Konzil" hätte ihn vor einer solchen Falschaussage bewahren können. Tatsächlich definierte das Basler Konzil am 17. September 1439 die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Über die Nachwirkung der Basler Immaculataentscheidung habe ich in der Festschrift für Erich Meuthen eingehend gehandelt. Mit Erstaunen liest man S. 135 den Satz: „Eine Anrufung der hl. Anna hatte Luther in den Mönchsstand geführt." Angreifbar erscheint mir auch das Urteil über die Mariologie des Erasmus von Rotterdam. Korrekturbedürftig sind die Aussagen von Grote über Sixtus IV.

Der dogmatische Abschnitt des Beitrags „Maria" stammt von Reinhard Frieling, dessen Stellungnahme zu Maria in den Worten von 1987 zum Ausdruck kommt: „Maria ist für uns tot, sie ruht jetzt hoffentlich in Gott bis zum Jüngsten Tag." F. erwähnt, daß von „Mariologie" erstmals 1602 bei Placidus Nigidius in der Summa Mariologiae die Rede ist. Leider nennt er nicht die Quelle dieser Erkenntnis. Der Name des Entdeckers H. M. Köster erscheint nicht einmal in der Literatur. F. leugnet in dem Beitrag die Verbindlichkeit der altkirchlichen ökumenischen Konzile und der lutherischen Bekenntnisschriften, wenn er schreibt: Darum haben evangelische Christen die Freiheit, etwa die Rede von der „immerwährenden Jungfräulichkeit" Marias heute als nicht verbindlich anzusehen, auch wenn davon beim Konzil von 553 und in lutherischen Bekenntnisschriften die Rede ist.

Den dogmatischen Abschnitt „Maria in katholischer Sicht" hat F. Courth abgefaßt. Er erinnert in seinem fundierten Beitrag an die Aussagen der frühen Konzilien über die jungfräuliche Gottesmutter. „Das Bekenntnis zur jungfräulichen Mutterschaft erhält im 3. Jh. im Osten und im 4. Jh. im Westen eine neue Dimension, indem man feiernd von der Immer-Jungfrau spricht." Courth hat auch den Abschnitt „Maria in der Orthodoxie" geschrieben. Nach ihm kann die Orthodoxie die Ökumene in dem Maße bereichern, als sie in das mariologische Gespräch ihre weite Perspektive einbringt, in der trinitarisches Glauben, Beten und Denken mit einem lebendigen Marienbild verbunden ist.

Der Artikel „Jacques Maritain" hebt seine Bedeutung für das Wiederaufleben des Thomismus und seine kritische Haltung zu nachkonziliaren Entwicklungen hervor. – Der Beitrag „Maroniten" verdient besondere Beachtung, weil er auch über die aktuelle Situation der Maroniten berichtet. – Eingehend ist der Beitrag über die „Marranen", d. h. die Juden in Spanien, die zum Christentum konvertierten. – Eine knappe aber informative Würdigung findet der französische Kirchenhistoriker „Henri-Irénée Marrou". – „Marsilius von Padua" wird als der bedeutendste Sozialtheoretiker des scholastischen Aristotelismus des Spätmittelalters bezeichnet. Mit seinem Namen verknüpfe sich der Defensor pacis. Er habe dem späteren Konziliarismus Argumente in die Hand gegeben, die Nikolaus von Kues und Dietrich von Niem zu nutzen wußten. Die Ausführungen über die Rezeption des Marsilius sind ergänzungsfähig. – „Martin von Braga" und „Martin von Tours" finden eine fundierte Darstellung mit guten Literaturangaben. – Der Beitrag „Martyrium" wird von der Religionsgeschichte, vom Judentum und vom Christentum her beleuchtet. – Der Artikel „Marx" informiert über Leben und Wirksamkeit und berichtet über die Auseinandersetzung mit dem Marxismus in Theologie und Kirche. – Die „Mauriner", ihre Geschichte und ihre Bedeutung werden fundiert dargestellt. – Von „Joseph Mausbach" wird seine moraltheologische und politische Bedeutung hervorgehoben. Die Fortsetzung seiner Moraltheologie durch G. Ermecke wird nicht erwähnt. – Von Kaiser „Maximilian" heißt es, daß er ein tief religiöser Kaiser war. Seine Haltung zum 2. Pisanum und zu Luther findet eine kurze Erwähnung. – Der Beitrag über „Maximus Confessor" zeichnet sich durch reiche Literaturangaben aus. – Leben und Werk von „Mechthild von Magdeburg" werden eingehend geschildert und ihre Nachwirkung aufgezeigt. – Umfangreich ist der Artikel über „Melanchthon". Sein literarisches Werk wird fundiert dargestellt. Seine Bedeutung für die Religionsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag wird eingehend gewürdigt. Die theologischen Differenzen zwischen Luther und Melanchthon werden nur kurz angesprochen. – Breitgefächert ist der Beitrag „Mensch". Er beleuchtet das Stichwort von der Religionsgeschichte, vom Alten Testament, vom Judentum und vom Neuen Testament. Die Ansichten über den Menschen in der Alten Kirche, im Mittelalter, von der Reformation bis zur Aufklärung, im 19. und 20. Jh. werden umfassend dargestellt. Ein systematisch-theologischer und ein philosophischer Abschnitt runden den Artikel ab. – Die Würdigung von „Sebastian Merkle" stammt von Dr. Christian Uhlig. Bei den Literaturangaben hätten die Zeitungsartikel durch wissenschaftliche Literatur ersetzt werden können, die nur teilweise notiert wird. – Hingewiesen sei auch auf die Beiträge „Michaelsbruderschaft" und „Michaelsverehrung". – Im Stichwort „Militärseelsorge" wird fast ausschließlich die evangelische Militärseelsorge behandelt. – Der umfangreiche Beitrag „Michelangelo" informiert über sein Leben und Werk und seinen Nachlaß. Hingewiesen sei auch auf das Quellenverzeichnis, das Werkverzeichnis, die Ausstellungskataloge, die Bibliographien und die Aufstellung der Einzeldarstellungen. – Der Band schließt mit dem Artikel „Minne".

Die Zahl der Druckfehler ist selten. S. 128 muß es heißen Engelbert statt Egelbert.

Der hohe Informationswert der TRE wird auch durch diesen Band wiederum bestätigt.

Freiburg Remigius Bäumer

Schweizer, Harald: **Sprachkritik als Ideologiekritik.** Zur Grammatikrevision am Beispiel von *QRB*. – Tübingen: A. Francke 1991. XII, 173 S. (THLI Bd 1), kart. DM 68,00

I. Mit seiner Studie zielt S. laut Untertitel auf eine Grammatikrevision ab, die gemäß des Obertitels den Effekt einer Ideologiekritik zeitigt. S. exemplifiziert seinen Revisionsvorschlag an der hebräischen Grammatik mittels einer Valenzuntersuchung zu *QRB*, einem „Element aus dem *Ausdrucks*inventar der Einzelsprache ‚Hebräisch'." (S. 8).

In der „Hinführung" (1., S. 1–9) legt S. in Fortführung seiner „Metaphorischen Grammatik" (ATS 15, 1981) und seines Arbeitsbuches zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation „Biblische Texte verstehen" (Stuttgart 1986, dort vor allem Kap. 3) in acht Punkten seine methodologischen Voraussetzungen dar.

Ausgehend von seiner Kritik am „Durcheinander von Termini" (1.1, S. 1f) bei herkömmlichen sprachlichen Beschreibungen des Verbs, begründet S. (1.2, S. 2) noch einmal rückverweisend (s. o. 1981 und 1986) seine „Entscheidung für ein Beschreibungssystem", das nun aus Optimierungsgründen auf die Unterstützung durch Computeranalyse zurückgreift (vgl. Literatur S. 2). Für eine „Valenzuntersuchung" (1.3, S. 2f) verweist S. auf die Beobachtung, daß ein und dieselbe konjugierte Verbform (hier *QRB*) unterschiedliche Satzkonstruktionen erzeugen kann. Hier könne man also postulieren, „daß die Verschiedenheit des Satzbauplans von unterschiedlichen Sememen [= Bedeutungen] des Verbs *QRB* herrührt" (S. 3). Bei diesem Postulat darf man es aber nach S. nicht kurzschlüssig bewenden lassen. Es sei vielmehr die „Eigenständigkeit von Ausdrucks- bzw. Inhaltsebene" (1.4, S. 3f) zu beachten, da zwischen beiden nämlich keine „Eins-zu-Eins-Relation" (S. 3) bestünde. Folglich

sei jede Annahme, man könne „von einer exakten äußeren Beschreibung zu einer sicheren Erfassung der Bedeutung kommen, im Sinn eines bruchlosen Übergangs vom Ausdruck zum Inhalt, ... von vornherein ein Holzweg ..." (ebd.). Methodisch irrig sei es dazuhin, mehrdeutige Ausdrücke durch Zuordnung semantischer Kategorien/Funktionen zu präzisieren (z. B. *b'*= in konkreten Präpositionalausdrücken unter Ausschluß der Möglichkeiten „temporalen" oder „instrumentalen" Verständnisses sogleich als „lokal" zu verstehen). Dieser Ebenenvermischung möchte S. durch die „Ausbildung der Sprachkompetenz" (1.5, S. 4f) wehren. „Wenn es schon keinen bruchlosen Übergang von der äußeren Seite sprachlicher Ausdrücke zu ihrer Bedeutung gibt – woher bezieht dann der Interpret sein Wissen? Offenbar aus drei Quellen ..." (S. 4). Neben der genauen Textbeobachtung (als erster Quelle) nennt S. dann (als zweite) die Anerkennung von „Autoritäten" durch den Interpreten. Priorität hat hier vor allem die Autorität der Sprachkompetenz der Teilnehmer einer Sprachgemeinschaft, „die ihre Sprachkompetenz, ihr Wissen um Zuordnung von Ausdrücken und Inhalten an mich weitergaben ..." (S. 5). Freilich fügt S. sogleich auch an: „Bei einer alten Sprache zeigt sich diese Sprachgemeinschaft eben etwas trocken: nicht mehr in aktuell gesprochener Kommunikation, sondern festgehalten in ... Wörterbüchern und Grammatiken und – im Fall des Hebräischen – in Form einer äußerst breiten Übersetzungstradition" (ebd.). Dieser zweiten Quelle, die S. als die „entscheidende" seines „Wissens" qualifiziert, folge als dritte diejenige, die „die Verwendung der Sprache in Kommunikationen" (ebd.) betreffe. An welche Quelle S. hier näherhin denkt, sagt er mit dem Hinweis auf ein „winziges Beispiel", daß nämlich eine „Negation ... zur Zeit Davids genauso die Funktion gehabt haben [dürfte] wie heute [, u. a. einen Gesprächspartner abzublocken] ..." (ebd.), auch sehr deutlich: „unser eigener, jahrzehntelanger Umgang mit Sprache, der zu vielen – vielleicht oft unbewußten – Erfahrungen geführt hat" (ebd.). Daraus ergibt sich für S. als weitere wichtige Konsequenz, bei Valenzuntersuchungen nicht nur die Dichotomie von „Ausdruck" und „Inhalt" in Betracht zu ziehen, sondern auch die Folgerung, daß „der Sprachgebrauch, die Sprachverwendung, anders gesagt: die pragmatische Dimension ..." (ebd.) hier hineinspiele. Deshalb führt S. die „Sprachverwendung als Kriterium" (1.6, S. 5f) ein. „Dieser Sprachverwendungsaspekt ist es, der in das Verhältnis von Ausdruck und Inhalt eingreift und der z. B. bewirkt, daß ein Objekt, das von einer Verbbedeutung eigentlich gefordert ist, auf der Ausdrucksseite nicht realisiert ist" (S. 6). Aus der Einführung des Kriteriums „Sprachverwendung" ergeben sich für S. als praktische Konsequenzen: (1) die Sinnlosigkeit der Kategorienopposition obligatorisch vs. fakultativ bezüglich der sprachlichen Ausdrucksseite, (2) die zwingende Annahme einer Reihe bestimmter Zusatzbedingungen auf der semantischen Ebene, wenn es um das Verstehen einer bestimmten Bedeutung (= Semem) geht (Zusatzbestimmungen = Aktanten), (3) die Notwendigkeit des Blicks für die Einmischung der aktuellen Sprachverwendung in das Verhältnis von Ausdruck vs. Inhalt, der allein erkennen lasse, was sprachlich ausgedrückt werden müsse und was unausgedrückt bleiben könne. Damit erachtet S. es (4) als erwiesen, daß Satzanalysen der Weiterführung durch Kontextanalysen bedürften, die ihrerseits die implizierten Kommunikationen und pragmatischen Funktionen aufzudecken vermöchten. Aus der (in 1.2–1.6) formulierten Kriteriologie zieht S. dann die „Folgerungen" (1.7, S. 6f). Dazu gehört es zwar, (1) „eine äußerlich greifbare Verb*form* zum Ausgangspunkt" (S. 6) für eine Valenzuntersuchung zu nehmen, aber deren eigentlichen Gegenstand, die Erhellung der „Einzelbedeutung (= Semem)" (ebd.), nicht aus dem Blick zu verlieren, weshalb eine solche Untersuchung „schwerpunktmäßig eine semantische" (ebd.) sei. Aus der semantischen Gewichtung folge (2) der Rückbezug einerseits auf die Syntax (restriktiv zu verstehen als Ausdruckssyntax) und andererseits auf die Pragmatik. Als (3), wenn auch nicht für die *QRB*-Untersuchung relevante Konsequenz, sei die Ausdehnung der Valenzuntersuchung auf die verblosen Nominalsätze zu ziehen. In den „Terminologischen Vereinbarungen" (1.8, S. 7–9) resümiert und präzisiert S. nochmals seine methodologischen Voraussetzungen. Seine Untersuchung folgt dem Beschreibungsmodell der „‚Komponentialanalyse' oder ‚Semanalyse'". (Beachtung der Relation und Konjunktion bzw. der Relation und Disjunktion von Lexemen; Annahme von mehreren Semen, die durch ein Lexem manifestiert werden.) Ferner impliziere dieses Beschreibungsmodell die drei unterschiedlichen Ebenen, von Ausdruck (Ausdruckssyntax), von mit der Ausdrucksseite assoziierten Einzelbedeutungen = Sememe sowie diejenige, auf der sich die Sememe als eine Bündelung von Semen zu erkennen gaben. Unabdingbar sei darüber hinaus die Einbeziehung der Beobachtungen zu den Aktanten „(traditionell bekannt als Subjekt, Objekt, Dativobjekt ...)", da eine Prädikation über die Verbbedeutung hinaus auch von einem oder mehreren dieser Aktanten bestimmt werde. Dazuhin sei schließlich auf die Topologie und die Chronologie zu achten, da sie „die unabdingbare Voraussetzung unseres Denkens und Sprechens" (S. 8) seien.

Die Durchführung der Studie entspricht strikt dem programmatischen Entwurf.

Die „Konstituierung der Textbelege" (2., S. 11–33) bietet transkribiert die *QRB*-Belege im syntaktischen Verbund ihres jeweiligen Satzes nach der Reihenfolge der biblischen Belegstellen. „Kommentarlos" (S. 11) fügt S. noch die Übertragungen nach Buber-Rosenzweig hinzu. In der „Ausdrucks-SYNTAX" (3., S. 35–109) erarbeitet S. „Grundzüge einer ausdruckssyntaktischen Grammatikbeschreibung" (3.1, S. 36f), wobei er sich computergestützter Analysen bedient, deren Möglichkeiten und Grenzen, vor allem aber ihre Präzision er herausstellt. Anhand morphologisch orientierter Untersuchungsmodelle (3.1.2–3.1.9, S. 37–50) ergeben sich „Syntaktische Wortgruppen" (3.1.10, S. 50–56), die „Syntaktische Typen im *QRB*-Korpus" (3.2.1, S. 56–58) erkennen lassen. Diese Typen werden tabellarisch dargestellt (S. 58–110) und bereiten so die Weiterführung der Untersuchung für die „Semantische Beschreibung und Auswertung" (5., S. 113–130) vor, der jedoch eine kurze methodologische Zwischenreflexion vorausgeschickt wird (4., S. 111f), in der S. nochmals auf die Bedeutung von Semantik und Pragmatik als Analysebereiche für die Valenzuntersuchung hinweist. In der semantischen Beschreibung gelangt S. zu vier „Grobbedeutungen" (S. 113), näherhin bezeichnet als I. „Ortsveränderung", II. „Transport", III. „jemandem bereitstellen" IV. „opfern". Eine „Tabelle für Semantik und Pragmatik" (5.1, S. 114–117), in der die jeweiligen Aktanten und Sememe eingetragen sind, läßt nach S. bereits „hinter den vier semantischen Grobbedeutungen 21 pragmatische Einzelbedeutungen zum Vorschein ..." kommen. Nach Gruppen getrennt werden erst die Belege ohne Leerstellen und textdeiktische Bezüge (5.2, S. 117–125) und dann mit textdeiktischen Bezügen und Leerstellen (5.3, S. 125–128) untersucht. Abgerundet wird die semantische Beschreibung und Auswertung durch Beobachtungen zur Realisierung des 1. Aktanten (5.4, S. 129f) und zu den beiden nominalen Verbformen von *QRB* (Partizip und Infinitiv) (5.5, S. 130).

Die Punkte 6. bis 8. sind jeweils mit „Pragmatik" betitelt, jedoch spezifiziert nach „Textgrammatik" (6., S. 131–142), „Textlinguistik" (7., S. 143–153) und „Textpragmatik" (8., S. 155–162). Über die Semantik hinausführend wird in der Textgrammatik auf den „literarischen Kontext" (S. 131) zurückgegriffen mit dem Ziel, entweder eine Bestätigung der semantischen Beschreibungen zu gewinnen oder textgrammatische Bedeutungserweiterungen festzustellen. Mit der Textlinguistik erhofft sich S. die Aufdekkung analytischer *„Begleitinformationen"* (S. 143), die auf den vorausgegangenen Ebenen der Untersuchung noch unerkannt blieben. Solche Begleitinformationen sieht er in stilistischem Sprachgebrauch und in Verschiebungen enthalten. Auf der Basis der in der Textlinguistik zutage getretenen Begleitinformationen ermöglicht nach S. dann die Textpragmatik, „ein Bild vom Autor, seinen Intentionen und Motiven, seiner Sichtweise seines Textadressaten zu entwerfen" (S. 155). Anhand einer Liste erkennbarer „Autorintentionen bzw. Hörerwirkungen" (8.1, S. 155f) bespricht S. dann einzelne Textbelege (8.2, S. 156–162).

Die Studie schließt mit der Beschreibung der *QRB*-Belege im Dtn (9., S. 163–167), ihrem ursprünglichen Ziel, unter Berücksichtigung der bisher gewonnenen Gesichtspunkte (als Anhang fügt S., S. 168–172, noch eine Buchbesprechung von Bauer, L., Introducing Linguistik Morphology. Edinburgh 1988 unter dem Titel „Zur Zwiespältigkeit traditioneller Morphologie" an). S. 173 bietet ein knappes Literaturverzeichnis von 13 Titeln (davon vier eigenen).

II. Die Studie ist in dreifacher Hinsicht begrüßenswert und diskussionswürdig. Sie konkretisiert (1) den von S. 1981 vorgelegten Entwurf der „Metaphorischen Grammatik" mit dem Dreischritt Syntax (= Ausdruckssyntax), Semantik und Pragmatik an einem bestimmten Belegkorpus (*QRB*) und ermöglicht somit über die mosaikartigen Ergebnisse aufgrund damaliger einzelner Analysebeispiele hinaus ein geschlosseneres Bild dieses Grammatikmodells. Dazuhin wird dasselbe durch die Differenzierung des Bereichs Pragmatik in Textgrammatik, Textlinguistik und Textpragmatik deutlich fortgeschrieben und präzisiert. Damit erfüllt S. (2) ein seit dem Beginn der 70er Jahre in der Sprachwissenschaft immer deutlicher artikuliertes Desiderat, die Isolierung grammatischer Regularitäten als eines Teilaspektes sprachlichen Verhaltens durch die Einbeziehung anderer Bereiche der Linguistik zu überwinden. Insofern leistet S. in der Tat mit seiner Studie einen paradigmatischen Beitrag zur Grammatikrevision (vgl. Untertitel der Studie). Der Bibelwissenschaftler *qua* Theologe wird (3) zustimmend S.s Plädoyer für die Einbeziehung der Semantik und Pragmatik in ein Grammatikmodell registrieren, sofern damit ein breiterer und überprüfbarerer Zugang zu den Inhalten biblischer Texte angestrebt wird, vergrößert sich doch dann für einen theologischen Interpreten einerseits das Maß textadäquater Exegese, wie sich andererseits die Gefahr einer „Eis-egese" verringern kann. Sofern ein Bibelinterpret computergestützt arbeitet, wird er S. auch für die vielen Anregungen auf diesem Gebiete dankbar sein. S. schärft dem fachgelehrten Leser erneut für die Eigenständigkeit der Ausdrucks- und Inhaltsebene von Texten und damit für das Fehlen einer „Eins-zu-Eins-Relation" (S. 3) zwischen beiden den Blick. Dazuhin verdient S.s Feststellung, wonach es „keinen bruchlosen Übergang von der äußeren Seite sprachlicher Ausdrücke zu ihrer Bedeutung gibt" (S. 4), nur nachdrückliche Zustimmung. Den fachkundigen Leser irritiert es jedoch, wenn er liest, daß er sein Wissen als Interpret über die genaue Textbeobachtung und -beschreibung hinaus (als erster Wissensquelle) vor allem aus einer zweiten, „Autoritäten" genannten Quelle beziehen muß, Autoritäten, die sich bezüglich des Hebräischen in „dickleibigen Wörterbüchern und Grammatiken und ... in Form einer äußerst breiten Übersetzungstradition" (S. 5) verkörpern. Diese Irritation entsteht beim Leser nicht deshalb, weil er diese Autoritäten etwa nicht gelten ließe, sondern weil es gerade sie sind, die S. z. T. massiv kritisie-

ren und revidieren zu müssen glaubt, weshalb er natürlich die Angebote dieser Autoritäten aufzunehmen oder zu verwerfen für sich in Anspruch nimmt, nichtsdestoweniger sie aber dennoch als die „entscheidende" Quelle bezeichnet. Überzeugend wirkt dies nicht, eher zwiespältig. Vermutlich ist auch S. selbst nicht vollends überzeugt. Denn liest man seine Studie aufmerksam, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die dritte Quelle, „die Verwendung der Sprache in Kommunikationen", für S. [erlaubt sei die Fortführung des Bilds] am kräftigsten sprudelt. Wiewohl die Annahme S.s von der Einwirkung der Sprachverwendung auf die überlieferten biblisch-hebräischen Texte zutreffend sein mag, so ist es doch ein anderes, weit schwierigeres Unterfangen, solche Einwirkungen durch Analyse und entsprechende Kriterien auch aufzudecken, zumal bei Texten einer „toten Sprache". Fragen muß man in diesem Zusammenhang auch nach S.s Verständnis von „Sprachkompetenz". Da er wohl kaum eine solche für Althebräisch meinen kann, ist eher an seine als Sprachteilnehmer des Deutschen zu denken, was er auch einzuräumen scheint, wenn man liest, daß „unser eigener, jahrzehntelanger Umgang mit Sprache" (S. 5) eine wasserführende Ader der dritten Wissensquelle bildet. Eine derartige „Wissensquelle" scheint jedoch weit weniger den Gefahren der „Eis-egese" wehren zu können als die „Quellen" eins und zwei.

Bei der Lektüre der Durchführung des Programms (Ziff. 2.–8.) findet der Rez. seine Vermutungen auch bestätigt. Während S. in der Ausdrucksanalyse überzeugt, in der Semantik zu bemerkenswerten Bedeutungsdifferenzierungen gelangt, nimmt der Grad der Überprüfbarkeit in den folgenden Analysebereichen zunehmend ab. Man wünschte sich ja sehr, zu solchen Ergebnissen zu kommen, wie S. sie dort erzielt, nur bleibt der starke Verdacht, daß sie mehr auf der persönlichen Sprachkompetenz des Autors als auf dem Althebräischen basieren. Dieser Verdacht besteht vor allem hinsichtlich des von S. erzielten Effekts der „Ideologiekritik", wie er sie besonders in der Textpragmatik an einzelnen Textbeispielen aufgedeckt zu haben wähnt. Hierfür möge *pars pro toto* nur der Hinweis auf Ex 40,14a genügen. Dort nämlich „eine 3. Ebene einer autoritären Beziehung gefunden [zu haben], die zwischen Textproduzent und Textrezipient ..." (S. 159) besteht, leuchtet einem unvoreingenommenen Leser kaum ein. Trotz dieser Kritik stellt die Studie S.s einen wertvollen Beitrag zur Interpretation biblischer Texte dar, weil sie konsequent die traditionellen Bereiche der Grammatik erweitert und (2) dort, wo sie, wie gezeigt, weniger überzeugt, die Gründe für diesen Mangel erkennen läßt. Das dient sowohl der Operationabilität der Studie als auch dem Fortschritt in der Grammatikforschung des Althebräischen. Für beides gebührt S. Dank und wissenschaftlicher Respekt. Man kann der Studie nur viele Leser und konstruktive Kritiker wünschen.

Aachen Johannes P. Floß

Zuckerman, Bruce: **Job the Silent.** A Study in Historical Counterpoint. – New York/Oxford: Oxford University Press 1991. IX, 294 S., geb. £ 26,00

Wie war es möglich, daß nach Jak 5,11 die Geduld das Bild Ijobs geprägt hat, wo er doch im weitaus größten Teil des atl. Buches als ungeduldiger Rebell gegen Gott dargestellt wird? Offensichtlich hat sich im Zuge der Rezeptionsgeschichte eine Tendenz durchgesetzt, Ijob orthodox als frommen Dulder zu vereinnahmen. Die hier anzuzeigende hochinteressante Studie versucht die komplexe, selbst schon von konkurrierenden Gesamtdeutungen durchzogene Entstehungsgeschichte des Ijob-Buches bis hin zum kanonischen Endtext durch phantasievoll herangezogene „Kontrapunkte" zu erhellen. Die wichtigste Analogie, von der her Z. seine Ijob-Theorie inspirieren läßt und die dem Buch seinen Titel gegeben hat, ist eine jiddische Kurzgeschichte: Bontsye Shvayg („Bontsye, der Schweiger"), die Y. L. Perets (1851?–1915) im Jahre 1894 in Warschau veröffentlicht hat. Der Text in Jiddisch findet sich zusammen mit einer englischen Übersetzung im Anhang (182–195). Die Kenntnis dieser Erzählung bildet die Grundlage zum Verstehen des ganzen Buches, da die Argumentation im Blick auf Ijob mit der Deutung von Bontsye ständig verschachtelt wird; daher soll sie kurz nacherzählt werden:

Bontsye ist gestorben, ein Tod, den in dieser Welt niemand registriert, ein Niemand ist erloschen, einer aus dem Schtetl, ein armer, elender Jude. Ganz anders im Himmel! Die Nachricht von Bontsyes Tod macht Furore und löst fieberhafte Aktivität aus. Eilig wird ein himmlisches Gericht einberufen. Eine reine Formsache – denn Bontsye hat etwas vollbracht, was kaum einer, nicht einmal Hiob konnte: er hat sein ganzes Leben lang geschwiegen. Der Verteidigungsengel erzählt die traurige Biographie dieses Menschen nach: wurde er auch lieblos mißhandelt, er hat geschwiegen, widerfuhr ihm bitteres Unrecht, er hat geschwiegen, haben ihn auch Frau und Kinder verraten und undankbar hinausgeworfen, haben ihm die Räuber oder sein Vorgesetzter auch alles genommen, ja ist selbst das kleine Glück durch die Härte des Schicksals zerbrochen, lag er zuletzt bettelarm im Armenhospital, er hat geschwiegen und seinen Mund nicht aufgetan. Die Erzählung des Verteidigungsengels macht Eindruck; der Staatsanwaltsengel stellt nur fest: „Hat er geschwiegen, so will ich auch schweigen." Der vorsitzende Richter spricht nun das Urteil: „Weil du auf Erden geschwiegen hast bis zuletzt, gehört dir alles, ja alles im Himmel. Du darfst dir wählen, was du willst." Darauf erwidert Bontsye – ungläubig: „Was ich wirklich gerne möchte ist jeden und jeden Morgen ein warmes Brötchen mit frischer Butter." Die himmlischen Engel senken verschämt ihren Kopf, und der Staatsanwaltsengel bricht in Gelächter aus.

Z.s Gedankengang zerfällt in zwei Teile mit je sieben Abschnitten:

Im ersten Teil (34–84), der auch für die Yiddistik von hohem Interesse sein dürfte, wird die Erzählung von Perets interpretiert. Nach Z. ist sie als „parody of piety" (44) gemeint, als eine wachrüttelnde Persiflage der jüdischen Haltung angesichts von Pogromen der Zeit: der Schweiger ist „the ultimate fool" (47). Diese Deutung ist umstritten. Meist wurde Bontsye als positive Darstellung der Tugenden frommer jüdischer Kreise (miß-)verstanden. Nach den Schrecken des Holocausts wurde die Erzählung sehr kritisch fortgeschrieben oder aber (fast zynisch) als zeitlos gültige Wahrheit umgedeutet. Diese (Miß-)deutungen sind für Z. wichtig. Sie geben ihm ein Modell dafür ab, wie es auch dem Dichter des Ijob-Gedichtes erging.

Im zweiten Teil (85–179) versucht Z. aufzuzeigen, daß auch der poetische Teil (Ijob 3–42,6 in seinem Grundbestand) eine Persiflage darstelle, eine harte Parodie auf eine ältere, heute nicht mehr erhaltene Volkssage von einem gehorsamen Dulder (vergleichbar Abraham in der Aqedah-Erzählung Gen 22). Die jeweiligen satirischen Techniken des Dichters werden durch Vergleiche mit altorientalischen Materialien herausgearbeitet. Es zeigt sich immer wieder, daß der Dichter die gängigen Rollen bewußt auf den Kopf stellt: z. B. wird im Alten Orient geklagt, um einen Gott zu einem gnädigen Eingreifen zu bewegen: „Schau auf mich, Gott!" Der Dichter dreht dies um: „Schau auf Gott, Mensch! Wie kann der eine moralische Instanz sein, der solches zuläßt?" Oder als „juristische Parodie" verlasse Gott den Richtersitz und gehe auf die Anklagebank. Er werde nicht als Helfer angerufen, sondern als Prozessgegner (Ijob 31,35). So erweise sich auch Ijob 19,23–25 als Satire: der „Erlöser" sei nicht Gott selbst, sondern ein anderer Gott, der Macht gegen Gott habe; aber einen solchen Gott könne es gar nicht geben; es handele sich um eine verzweifelte Täuschung, um ein bloßes Phantom, was beim Erscheinen Gottes (Ijob 38–42) deutlich werde: Ijob stehe allein; da sei kein Erlöser (114ff). Ebenso werde das Todesmotiv – kein atl. Buch sei so sehr „death-oriented" (118) wie Ijob – parodiert, indem jede Hoffnung auf Auferstehung und Leben nach dem Tod abgewiesen werde. Auf dieser Grundlage sowie von anderen parodistischen Elementen her wie z. B. Hymnen, die Negatives preisen (z. B. Ijob 12,13–25), bestimmt Z. die Gattung des Ijob-Gedichtes insgesamt als „Parodie". Diese satirische Poesie aber habe ihren Zeitgenossen theologisch „schwer im Magen gelegen". Als Produkt eines Genies sei es zwar quasi-kanonisch konserviert worden, sei jedoch – wie Bontsye Shvayg – mit Hilfe zahlreicher Techniken „entschärft" worden, z. B. durch größere korrigierende Zusätze und Einschübe (das Lied von der Weisheit [Ijob 28], die Elihu-Reden [32–37] sowie schließlich den jetzigen Rahmen [1,1–2,12; 42,7ff], der jünger sein soll als das Gedicht) oder durch kleinere orthodoxe Fortschreibungen, Einfügungen und Textänderungen (vgl. paradigmatisch Ijob 13,15, wo der hebräische Text lautet: „Ich warte nicht (*l'*) auf ihn", was aber umgeändert wird in: „Ich warte auf ihn (*lw*)" [vgl. 170ff]). Diese Tendenz habe sich in den antiken Übersetzungen sowie im Testament Hiobs fortgesetzt. Beispielsweise hat Hiob in LXX (in Ergänzung zu 42,17) eine jüdische Genealogie erhalten, die ihn über einen gewissen Jobab mit Esau und schließlich mit Abraham blutsverwandt macht.

Im Schlußkapitel („The Joban Fugue") zeichnet Z. mit viel ästhetischem Feingefühl die Funktionsweise einer Fuge nach und überträgt diese musikalische Metapher auf Ijob: das Buch ist eine Fuge, in der ein Grundthema kontrapunktisch durchkomponiert ist.

Die Arbeit von Z. beeindruckt durch die Fülle der Aspekte und Texte, die sie zusammenklingen läßt: von den altorientalischen Ijob-Parallelen, über die biblischen Entsprechungen, über die zwischentestamentliche (Qumran eingeschlossen, über 11QtgJob hat Z. besonders intensiv gearbeitet) und rabbinische Literatur, über mittelalterliche Ausleger bis zu neuzeitlichen Analogien. Der umfangreiche Anmerkungsteil (197–282), ein Autorenindex und ein Verzeichnis der antiken Quellen machen deutlich, wie virtuos Z. das Interpretationshandwerk versteht. Die Lektüre seiner Analysen gleicht dem spannenden, abwechslungsreichen und erhellenden Hören einer „Symphonie". Wie gekonnt er sowohl in der Parodietechnik des Gedichtes als auch in den antiparodistischen Umdeutungen Ijob und die Analogien aus „Bontsye Shvayg" zusammenführt, verschlingt und verzahnt, das ist verblüffend. Z. muß als einer der Hauptvertreter der gegenwärtig recht beliebten Deutung Ijobs im Sinne einer Parodie gelten.

Dennoch bleiben Rückfragen, Zweifel z. T. an Details oder Probleme mit Hilfsannahmen, z. B. daß die jetzige Rahmenerzählung

eine ältere Volkssage abgelöst habe und zu den jüngsten Teilen des Buches gehöre; dies lasse ich aber jetzt beiseite und melde Zweifel an der Hauptthese des Buches an, daß sich die einzelnen Teile des Ijob-Buches zueinander verhalten wie Parodie und Entschärfung. Mag die Gattungsbezeichnung „Parodie" für die Erzählung von Perets zutreffen, für das Ijob-Gedicht überzeugt sie mich nicht. Daß hier die Rollen verdreht sind, daß die Gedanken in theologische Extreme führen, daß dem Leser außerordentliche Härten zugemutet werden, das alles soll nicht bestritten werden, nein, das hat Z. eindrücklich aufgezeigt. Aber ist das notwendig als Satire zu deuten oder führt nicht der ungeheure Problemknoten des Buches in solche Extreme? Ist der Umstand, daß alles auf den Kopf gestellt wird, nicht vielmehr von der Sache des Hiobbuches her angemessen? Der Umgang mit der Kategorie „Parodie" scheint hochproblematisch; um Satire richtig zu verstehen, muß man sehr genau wissen, wer was wo gesagt hat, sonst bleibt das ganze Interpretationsgefüge zumindest in der Schwebe. Der von Z. so genannte „Osimander-Effekt" (60f), wonach unverstandene Satire zu grotesken Fehldeutungen führt, kann auch umgekehrt funktionieren, nämlich so, daß ein vermeindlich satirischer Text ernst gemeint ist. Wer dann glaubt, die Satire zu „durchschauen", der ist gerade auf dem Holzweg und hat sich den Zugang verstellt. Nimmt man an, daß der Dichter nicht den Gott und den Hiob des Rahmens voller Ärger ironisieren und persiflieren wollte (bzw. umgekehrt), sondern vielmehr nachzeichnen wollte, wie ein leidender Mensch zu einer solchen Haltung geführt werden kann: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gelobt sei der Name des Herrn" (2,10), dann erscheinen Z.s Folgerungen aus seinen guten Beobachtungen sehr fragwürdig.

Mainz Manfred Oeming

Mach, Michael: **Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. XVII, 457 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 34), geb. DM 168,00

Mit seinem Werk „Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit" legt Michael Mach eine Studie vor, die auf der Grundlage seiner 1987 von der Univ. Tel Aviv angenommenen Diss. geschrieben wurde. Bei der Neubearbeitung für die nun vorliegende Druckausgabe verzichtete Vf. einerseits auf methodische Diskussionen und auf die Ausführungen zu Philo, fügte aber andererseits weitere Quellen seiner Untersuchung hinzu.

Die Einleitung (1–9) beschreibt zunächst die Ambivalenz des Engelglaubens für das Judentum als monotheistischer Religion. Bei der Rezeption fremder Traditionen und Mythen können Engel zwar an die Stelle der fremden Götter treten und so eine wichtige Funktion für die Bewahrung der Einheit Gottes erfüllen; wenn sie statt diesen vor Menschen erscheinen, wird zudem auch die Problematik der Transzendenz-Offenbarung gelöst. Da aber Engel im menschlichen Denken an Gottes Statt treten und sogar das Objekt menschlicher Verehrung werden können, beinhaltet diese Vorstellung nicht nur eine Antwort auf theologische Fragen, sondern wirft gleichzeitig neue Probleme auf. Gerade diese Gefährdung des Monotheismus ist es, die die Zurückhaltung der Bibel gegenüber dem Engelglauben verständlich macht, und es gilt zu erklären, aus welchen Gründen es dann in den außerkanonischen Werken des Frühjudentums zu einem Aufschwung des Engelglaubens gekommen ist.

Kap. 1 widmet Vf. dem biblischen Engelglauben (10–64). Ziel ist jedoch nicht die Darstellung der historischen Entwicklung desselben; vielmehr soll in synchroner Betrachtungsweise aufgezeigt werden, welche Überlieferungen dem antiken Leser vor Augen standen und an welche Vorstellungen die frühjüdische Angelologie anknüpft. Grundsätzlich sind für das AT zwei verschiedene Konzeptionen zu unterscheiden: die des „himmlischen Rates" und die des „Boten Gottes". Im „himmlischen Rat" (16–37) – einem Sammelbegriff für verschiedene Begriffe wie z. B. *qedushim*, *b^{e}ne elohim*, *z^{e}ba ha-shamayim*, *kerubim*, *serafim* (vgl. u. a. 1 Kön 22,19; Jes 6,1–2; Dan 7,10; Hiob 1.2; 38,7) – erscheinen „Wesen, die Gott vor seinem Ort dienen" (14); sie sind Gott nahe und doch deutlich von ihm geschieden. Mit Menschen haben sie in der Regel keinen Kontakt. Zu diesem Vorstellungsbereich gehören weiter die Überlieferung von den Völkerengeln sowie die Verbindung des himml. Hofstaates mit den Sternen. Die Stellung der Bibel zum Konzept des Hofstaates ist ambivalent. „Neben scheinbar neutralen Schilderungen stehen Texte, die sich als eine gewisse Kritik auffassen lassen" (21): Die Wesen des Hofstaates, deren Namen meist aus dem paganen Umkreis Israels genommen wurden, werden zu Lob und Preis Gottes aufgefordert und erfahren gewissermaßen eine Degradierung (vgl. Ps 89,6–9; Ps 29,1.10; Ps 97,7.9).

Der Bote (*mal'akh*) (37–51) wirkt dagegen in der Sphäre der Menschen. Da er in menschlicher Gestalt auftreten kann, ist er nicht immer deutlich als Engel erkennbar. Er fungiert als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, erscheint namenlos, merkwürdig unbestimmt, ohne „göttliche Sphäre" (38). Problematisch bei den biblischen Texten ist, daß nicht immer zwischen Gott und seinem Boten deutlich unterschieden wird. Der Bote kann Gottes Botschaft in der 1. Pers. Singular übermitteln (vgl. Gen 16,10; Gen 22,11); gelegentlich berichtet die Bibel das gleiche Ereignis zweimal, wobei sie in der einen Erzählung Gott, in der anderen einen Boten nennt. Schließlich kann der Mensch den Boten Gottes sogar mit Gott identifizieren (Gen 21,17; Ri 13,22).

Bereits innerhalb der biblischen Traditionen kommt es zu einer Verschmelzung dieser beiden Konzeptionen (52–56): Mitglieder des Hofstaates können die Funktionen und Attribute des Boten übernehmen: der *mal'akh* wird – seiner eigentlichen Botenfunktion entledigt – zu einem Teil der himmlischen Schar (vgl. u. a. Ps 103,20ff; 148,1f; Ps 91,11; Sach 12,8). Da der Bote gewissermaßen zu einem heiligen Wesen wird, kann er nun auch Motive aus Berichten vom Einbruch des Göttlichen in die Welt an sich ziehen; die Angelophanie übernimmt Züge der Theophanie (vgl. u. a. Ri 6,23; Dan 10,19 [56–60]). Eine allgemeine Auflistung von „Funktionen der Engel in der Bibel" (60–63) sowie eine knappe Zusammenfassung (63f) schließen dieses Kap. ab.

Die „Entstehung einer griechisch-jüdischen Terminologie für die neue ‚Angelologie'" behandelt Vf. in Kap. 2 (65–113). Die Verschmelzung zwischen den beiden angelologischen Konzeptionen des himmlischen Rates und des Gottesboten findet ihre Fortsetzung in der LXX: Der griech. Terminus ἄγγελος dient sowohl der Übersetzung der unterschiedlichen Termini, die den „Hofstaat" bezeichnen als auch der Benennung des *himmlischen* Boten Gottes (73–86); an Stellen, wo *mal'akh* dagegen einen *menschlichen* Boten bezeichnet, greift LXX auf andere Begriffe zurück (86–89). Im griech. Sprachgebrauch ist somit aus der „Funktionsbezeichnung ἄγγελος ... eine Wesensaussage" (69) geworden (vgl. u. a. Gen 6,2.4; Ps 8,5f; Ps 138,1 [= LXX 137,1]; Ps 97,7 [LXX 96,7]; Dtn 32,43; Hi 38,7). Gerade da, wo die Unterscheidung zwischen Gott und seinem Boten im biblischen Text unscharf ist, trennt LXX klar (vgl. Ex 23,22; Ex 33,2; Ri 2,1 u. ö.) (89–95). Mit einer Darstellung der Angelologie der Daniel-LXX (99–105) sowie der Hiob-LXX (105–113), in der sich diese Tendenz ganz deutlich zeigt, schließt Vf. dieses Kap.

Nachdem so in Kap. 1 und 2 die Voraussetzungen für die frühjüdische Entwicklung der Angelologie aufgezeigt wurde, kommt Vf. in Kap. 3 „Die Entwicklung des jüdischen Engelglaubens außerhalb der Bibel" (114–278) zum eigentlichen Hauptteil seiner Arbeit. Aufgrund der breiten Streuung der Motive im außerkanonischen vorrabbinischen Schrifttum wählt M. eine summarische Behandlung der Dokumente; diese soll es ihm ermöglichen, Entwicklungslinien aufzuzeigen (127ff). Als zentrale Tendenzen sind die „wachsende Erhabenheit des Engels" zu beobachten (127) und der zunehmende „Fremdeinfluß auf die Ausgestaltung der Engel-Erzählungen" (128). Als Hintergrund und Folie für die Ausdifferenzierung der Angelologie, die im Gegensatz zum biblischen Schrifttum in der außerkanonischen Literatur des Frühjudentums breiten Raum einnimmt, verweist Vf. auf die apokalyptische Bewegung (114–123). „Die Lösung für seine pessimistische Weltsicht sieht der Apokalyptiker nicht nur in Gottes Eingreifen am Ende der Tage ..., sondern auch in der gegenwärtigen Möglichkeit des Verkehrs mit der himmlischen Welt" (123). Gott ist nicht – so der Grundtenor früherer Darstellungen – immer „‚transzendenter', also unerreichbarer, geworden ... Vielmehr weiß sich der Apokalyptiker Gott näher als seine Umwelt" (124). Mit dieser Zuwendung zur himmlischen Welt, die dem Apokalyptiker bis zum endgültigen und definitiven Eingreifen Gottes als eine Art Gegenwelt dient, kommt es zu jener „enormen Entfaltung der Engelvorstellung im außerbiblischen Schrifttum" (123). Durch die „*Communio sanctorum*" (133), „die Möglichkeit des Kontakts zwischen Mensch und Engel" kann man „die Entfaltung des Engelglaubens jener Zeit als das Herabziehen des Göttlichen in die Welt betrachten" (132); „durch die Hilfe der Engel werden Gottes Attribute wieder in die Welt hereingeholt" (133). Unter der Überschrift „Gemeinschaft der Engel mit den Menschen" entfaltet Vf. so die wesentlichen Aspekte der vorrabbinischen Angelologie (132–255): Grundlegendes Attribut der Engel ist deren Weisheit (vgl. u. a. äHen 106,7; 4Q400 2, 1; 4Q403 1 i 31; Tob 6.11; 12,12–15 u. ö. [133–142]). Diese bildet den Hintergrund für die Figur des *angelus interpres*, der dem Apokalyptiker bei seiner Himmelsreise die Bedeutung des Gesehenen und Erlebten erschließt. (äHen 21,5; 4 Esr 5,38 [142–144]). Verwandt damit ist die Vorstellung des Engels als ständigem Begleiter des Frommen, die in Gen 24 ihre Wurzel hat und somit nicht nur „in der Apokalyptik zu Hause" ist. Vermutlich ist bei diesem Motiv mit paganen Einflüssen zu rechnen (vgl. Tob 5,22; Bel et Draco V. 32ff [142–148]). Daneben erscheinen Engel auch in der Funktion des Totenführers, der die Seele der Toten im Jenseits geleitet, ein Motiv für das auf griechische Ursprünge verwiesen werden muß (vgl. THiob 52,2ff; TAbr 7ff [148–159]).

Die Gemeinschaft mit den Engeln, die zunächst ein besonderes Gut war, das nur wenigen Auserwählten wie Henoch oder Abraham zuteil wurde, wird zur eschatologischen Hoffnung für die Gerechten generell (SapSal 3,1.6; 5,5.15f [vgl. 159–163]); schließlich können die Gerechten sogar in Engel (äHen 71,11; 11QMelch 2,10; syrBar 51,1ff) bzw. in Sterne (äHen 104,2; AssMos 10,9) verwandelt werden (163–173).

Für die Gemeinde von Qumran spielt darüber hinaus die Vorstellung einer präsentischen Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen eine bedeutende Rolle (209–216). Der Beter weiß sich in die Gemeinschaft der Engel aufgenommen; „aufgrund jener Gemeinschaft mit den Engeln kann er sich selbst dieselbe Weisheit zusprechen, die den Engeln zukommt" (1QH 2,13 [210]); gemeinsam mit den Engeln verkündet er den Lobpreis Gottes (1QH 11,9ff; 1QH 3,19–23). Während dieses Motiv des Gotteslobs bereits biblische Wurzeln hat, ist die Vorstellung der priesterlichen Amtsausübung der Engel im himmlischen Tempel eine Neuerung (TLev 3,2ff; 4Q405 20 ii 21–22; [217–240]). Die Entsprechung des irdischen Gottesdienstes zum himmlischen begründet und legitimiert das Tun des irdischen Priesters (Sir 50,6f; TLev

8,2ff; Jub 31,14 u. ö. [237–239]). Darüber hinaus hat der Apokalyptiker aber auch die Möglichkeit, in der Vision am himmlischen Gottesdienst teilzunehmen und, da er Gott mit den selben Worten preist wie die Engel, an deren Lob und Gottesdienst zu partizipieren (äHen 71; THi 48,3 [239–240]).

Wichtige Bedeutung kommt den Engeln auch in militärischer Hinsicht zu, da sie in der Situation äußerster Bedrohung eingreifen und so dem Volk zur Seite stehen können (vgl. 2 Makk 3,9ff; 2 Makk 11,6; 1QM 1,10f; 1QM 12,1–4 [241–255]).

Als weiteres Motiv der Angelologie, die sich nun aber nicht mehr unter dem Motto der „Gemeinschaft von Engeln und Menschen" subsummieren lassen, nennt Vf. die Engel im himmlischen Gericht. Dort erscheinen sie entweder als Zeugen, als Schreiber oder aber als Vollstrecker des Urteils (vgl. Jub 4,6; LAB 11,12 [255–257]). Aufgrund der Vorstellung, daß die Engel bei der Erhaltung der gesamten Welt am Werk sind, erklärt sich zum einen die Figur der Völkerengel (vgl. Dtn 32,8f; Sir 17,17; äHen 20,5 [257–262]) sowie die Vorstellung, daß die Engel über die verschiedenen Elemente und Naturerscheinungen gesetzt und somit hierarchisch geordnet sind (1QH 1,8–13; Jub 2,2; Tob 12,15; äHen 20 u. ö.). Die Nähe solcher Engelbilder zu paganen Vorstellungen veranschaulicht die Erzählung vom himmlischen Besucher der Aseneth in JosAs, wo die Figur des „Mannes", der Aseneth erscheint, mit der Gestalt des Helios verschmilzt (265–278).

Daß der Glaube an Engel auch auf Kritik und Ablehnung stoßen konnte, zeigt Vf. im letzten Kap. seines Werkes: „Die Gefahren der Gemeinschaft." Das Fehlen der Engel (279–281) an Stellen, wo diese in apokalyptischen Werken erscheinen, weist darauf hin, daß nicht alle antiken Autoren die oben dargestellte Entwicklung des Engelglaubens nachvollziehen konnten und wollten. Deutlich wird dies u. a. bei Sirach, wo die Engel – wenn überhaupt – nur in negativem Kontext genannt werden (281). Wenn auf die Begrenztheit der engelischen Weisheit verwiesen wird, so zeigt sich eine Umkehrung der traditionellen angelologischen Vorstellungen (Sir 24; äHen 16,3; slHen 24,2 u. ö. [282–286]). „Auch im Neuen Testament fand die Ambivalenz des Engel-Glaubens ihren Ausdruck" (285). Belege wie Röm 8,38; 1 Kor 13,1; 1 Kor 6,13; Gal 1,8; 3,19 u. a. sprechen „deutlich gegen eine Hochschätzung der Engel bei Paulus" (287). Die Macht der Engel erscheint eingeschränkt; das Attribut der Heiligkeit ist auf Christus übergegangen. Die nachpaulinische Briefliteratur entfaltet zudem die im Engelglauben implizierte Problematik hinsichtlich der Christologie. Verschiedene Inthronisationstexte beschreiben das Verhältnis Jesu zu den Engeln im Sinne einer Unterordnung (vgl. Hebr 1,1–4; 1 Petr 3,22 [287–291]). Eine weitere Gefahr, die dem Engelglauben inhärent ist, ist die der Anbetung der Engel und die der Engelopfer (LAB 34; TLev 5,5f; TDan 6,1ff; Kol 2,18; Clem Alex Strom VI, 41; 291–300). Nicht immer scheint eine klare Linie zwischen der Anrufung der Engel zur Fürsprache bei Gott und der Anbetung der Engel als solcher zu ziehen zu sein (292). Die Nennung jüdischer Engel in griechischen und koptischen Zauberpapyri zeigt, daß Engel auch im Kontext magischer Praktiken eine Rolle spielten (vgl. auch das rabbininische Verbot, zu den Engeln zu beten (yBer 9 [Krotoschin 13a]).

Bedeutend für die Auseinandersetzung mit dem Engelglauben ist schließlich das Werk des Josephus (300–332). Seine ablehnende Haltung gegenüber der Apokalyptik hat unmittelbare Auswirkung auf die Rezeption und Umgestaltung diverser angelologischer Traditionen. Der himmlische Hofstaat wird in seinem Werk nur einmal genannt (Ant 1,73); der griech. Terminus ἄγγελος wird wieder im Sinne des biblischen *mal'akh* gebraucht, wohingegen biblische Engelerscheinungen entweder durch Termini wie φάντασμα oder νεανίας vertuscht bzw. gar nicht erwähnt werden. Nur diejenigen Engel erscheinen im Werk des Josephus, denen die Aufgabe zukommt, anthropomorphe Vorstellungen von Gott fernzuhalten. Die Angelophanie kriegerischer Engelsgestalten wurde entweder aus der Vorlage gestrichen oder aber so umgearbeitet, daß dieses Element nur noch mit Hilfe der literarischen Quellen zu erkennen ist. Hilfe von Engeln erfahren vielmehr die, „die Gottes Willen tun und sich von Räuberei fernhalten" (331). Mit Josephus setzt somit eine Entwicklung ein, die in der rabbinischen Literatur mit ihrer Skepsis gegenüber apokalyptischen und messianischen Vorstellungen fortgeführt wird.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das die diversen Veröffentlichungen zum Engelglauben, nach Sachgebieten geordnet, darbietet, schließt die Studie ab.

Da M. sich nicht nur auf Teilaspekte der Angelologie beschränkt, sondern die Entwicklung von den biblischen Grundlagen bis hin zum Werk des Josephus aufzuzeigen versucht, gelingt es ihm mit dieser Arbeit, über ein bloßes Sammelsurium verschiedener Engelsüberlieferungen hinauszukommen, und er bietet damit den mutigen Versuch einer Gesamtschau der relevanten Überlieferungen in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Hervorzuheben ist in diesem Kontext die breite Quellenkenntnis des Vf.s, der neben den jüdischen und ntl. Überlieferungen auch patristische, gnostische und pagane Texte in seine Untersuchung miteinbezieht.

Daß es bei einem so groß angelegten Entwurf zu Vereinfachungen kommen muß, liegt in der Natur der Sache. So passen z. B. die vor allem in Qumran belegten Überlieferungen von der liturgischen und kultischen Gemeinschaft zwischen Engeln und Menschen nur schwerlich zu der Tendenz ‚einer wachsenden Erhabenheit' der Engel, die „schließlich wieder in größte Nähe zu paganen und polytheistischen Vorstellungen gerät" (127). Hier scheinen doch eher der doxologische bzw. der ätiologische Aspekt im Vordergrund zu stehen: Der irdische Gottesdienst, das Preisen des Menschen vor Gott, wird durch seine Entsprechung zu seinem himmlischen Ur- und Vorbild legitimiert.

Wenn Vf. es aufgrund der breiten Streuung der Motive in der frühjüdischen Literatur vorzieht, sich bei seiner Darstellung von diesen Motiven – und nicht von unterschiedlichen Quellen – leiten zu lassen (127ff), so wäre doch eine ergänzende Übersicht über die Verteilung der diversen Traditionen auf die verschiedenen Werke bzw. Richtungen der frühjüdischen Literatur hilfreich und nötig gewesen. Auf diese Art und Weise könnte eine weitere Ausdifferenzierung der Ergebnisse erreicht werden. Das Bewußtsein um diese Problematik klingt an, wenn Vf. formuliert: „Nun ist die literarische Gattung der Apokalypse nur eine unter den vielen der nachbiblischen Literatur. Einige Werke, die anderen Gattungen angehören, haben zwar einiges an ‚apokalyptischen Motiven' aufgenommen, aber es gibt eine Fülle nicht-apokalyptischer Literatur, die zum einen Teil Interesse an den Engeln zeigt, zum anderen nicht" (127). Die vorliegende Präsentation des Materials klammert diesen Aspekt aus und suggeriert – trotz des abschließenden Kap.s „Die Gefahren der Gemeinschaft" – ein zu homogenes Bild der frühjüdischen Literatur. Damit umgeht sie die Frage, welcher Stellenwert denn der Apokalyptik und dem Engelglauben generell im Rahmen des Frühjudentums zukam. Eng verbunden mit diesem Aspekt – und in M.s Werk ebenfalls nicht aufgegriffen – ist die Frage nach der gruppenspezifischen Komponente dieser Vorstellungen (vgl. Apg 23,8).

Der weiteren Diskussion schließlich bedarf die negative Wertung des Engelglaubens. Bedeutet die Gestalt des *angelus interpres* wirklich „eine der deutlichsten Gefährdungen des biblischen Monotheismus, wie er nach Dt-Jes und Dtn zu verstehen ist" (142)? Aus der Tatsache, daß nicht mehr Gott die Bedeutung des Gesehenen erschließt (vgl. Jer 1,11.13), sondern ein Deuteengel, läßt sich dies sicherlich nicht behaupten. Impliziert die Rezeption paganer Motive bei der Darstellung der Engel oder die Vorstellung von der Hierarchie der Engel notwendigerweise eine „Rückkehr zum paganen Polytheismus" (133; vgl. auch 159; 247f; 264f)? Eine solche Problematik wird doch erst bei den Metatron-Überlieferungen der rabbinischen Literatur und der Hekhalot-Texte virulent. Eine so negative Einschätzung des Engelglaubens scheint Vf. auch bei seiner Auswahl der ntl. Texte geleitet zu haben, da hier sämtliche positive Engelüberlieferungen ausgeklammert werden (vgl. u. a. Mt 16,27 par.; 18,10; Lk 1,13.30; 2,13ff; 16,22 u. ö.).

Dennoch: M.s Arbeit stellt einen bedeutenden Schritt in der Erforschung der frühjüdischen Engelsvorstellung dar; gerade seine sorgfältige Aufbereitung des Materials und der entsprechenden Forschungsliteratur bildet die unumgehbare Grundlage für die Weiterarbeit an der frühjüdischen Angelologie und der damit verbundenen Fragen.

Tübingen Beate Ego

Maier, Johann: **Zwischen den Testamenten**. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels. – Würzburg: Echter 1992. 317 S. (Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband zum Alten Testament, 3), brosch. DM 48,00

Das Feld der spätisraelitischen Zeit-, Literatur- und Theologiegeschichte, kurz: das antike Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels (515 v. bis 70 n. Chr.), kommt in der akademischen Theologenausbildung (aufgrund der engeren Kanongrenzen insbesondere an protestantischen Fakultäten) sowie in der theologischen Gemeindearbeit meist nur am Rande oder in begrenzter Auswahl vor. Das ist nicht nur bedauerlich, sondern unverzeihlich. Handelt es sich doch um eine über ein halbes Jahrtausend dauernde Epoche, die nicht nur die sog. „nachexilische", persische Zeit und die „Ränder" des AT.s oder die Zeit Jesu und des werdenden NT.s umfaßt, sondern jeweils zeitgleich daneben sowie dazwischen die Masse von „jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit", Kautzschs „Apokryphen und Pseudepigraphen" bzw. Charles' „Apocrypha and Pseudepigrapha", Riesslers „Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel" u. a. m. einschließlich der riesigen Bibliothek von Qumran, Philo und Josephus. Und handelt es sich doch mit alledem um eine Epoche, in der sich die verschiedenen Richtungen des Judentums gebildet haben, aus denen das nachher maßgebende (rabbinische) Judentum ebenso wie die Gruppe um Jesus und das nachmalige Christentum hervorgegangen sind und ohne die der zweifache Ausgang des AT.s gar nicht zu verstehen ist.

So ist es nur zu begrüßen, daß neben der laufenden, für die katholische Tradition ja ohnehin selbstverständlichen Kommentie-

rung der „deuterokanonischen" Schriften des AT.s in der NEB – eine entsprechende Ergänzungsreihe ist übrigens jetzt auch für das ATD in Vorbereitung – ein Band eingeplant wurde, der die gesamte Epoche behandelt. Vf., der Theologe und Judaist J. Maier, ist ein ausgewiesener Kenner der Materie und u. a. schon Mitherausgeber und Mitverfasser einer früheren Einführung (Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg: Echter/Gütersloh: Mohn 1973). Der nun erschienene Band enthält eine Reihe von Überblicken über die Zeitgeschichte, die Literatur und vor allem (s. Vorwort 11f) die Religion des antiken Judentums, die jeweils zusammenfassende Darstellungen, eine Fülle von Information und weiterführende Literaturhinweise bieten.

Ein erster Abschnitt (I 13–40) führt ein in grundsätzliche Fragen der Epoche (kanonische und nichtkanonische Literatur, Fremdeinflüsse, Bezeichnungen) und macht dabei hier wie noch öfters im Folgenden besonders auch auf gängige Vorurteile, Fehleinschätzungen der Forschung und deren geistesgeschichtliche Hintergründe aufmerksam. In diesem Sinne ist übrigens auch der Titel des Buches zu verstehen: „Zwischen den Testamenten" steht für die spezifisch christliche Problematik, während sich Vf. im Untertitel – wie im Englischen (Second Temple Period) üblich – für die neutralere, historisch zutreffende Bezeichnung „Zeit des Zweiten Tempels" entscheidet (38f).

Ein zweiter Abschnitt (II 41–58) skizziert in Grundzügen die persische Zeit, in der sich ansatzweise schon verschiedene Gruppen, vor allem aber ein neues, zunehmend auch politisches Geschichtsbewußtsein herausgebildet hat und somit die geistigen Voraussetzungen (Idee des Weltreichs / Reich Gottes, eschatologisches Geschichtsdenken, Tora und Toraauslegung) für die Folgezeit geschaffen wurden (vgl. 55–57.57f und dazu 106f.125ff).

Die folgenden Abschnitte (III–VIII) sind der hellenistisch-römischen Zeit, stets in Anknüpfung an die persische, gewidmet: Ein erster Komplex (III–V) gibt eine Einführung in die Sprachen (59–64), eine sehr nützliche, tabellarische Übersicht über die schriftlichen und archäologischen Quellen mit einschlägigen Ausgaben (65–92) und schließlich eine inhaltliche Einführung in die Literatur nach Themen und Funktionen (93–140). Darauf folgt ein eigener Abschnitt (VI) über die Zeitgeschichte (141–190), in dem die wahrlich nicht wenigen, z.T. äußerst verworrenen Daten der Zeit zwischen 332 v. bis 70 n. Chr. didaktisch recht geschickt in Tabellen und einer auf die geistes- und religionsgeschichtliche Bedeutung der Ereignisse hin konzentrierten Darstellung zusammengefaßt sind. Der nächste und letzte Komplex (VII–VIII), der auf dem Vorhergehenden basiert, befaßt sich sodann mit der Religion, die sowohl summarisch unter der Überschrift Gott, Welt und Gottesvolk (191–247; vgl. 291ff für das hellenistische Judentum) als auch nach Gruppen, Richtungen und Tendenzen differenziert (249–300) beschrieben wird.

Ein Sach- und Namenregister am Schluß (305–317) leistet dem Benützer ebenso wie das detaillierte Inhaltsverzeichnis am Anfang wertvolle Hilfe zum mehrfachen Nachschlagen.

Wie aus der kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, ist das Buch übersichtlich aufgebaut, es ist im übrigen flüssig geschrieben und daher gut zu lesen. Auswahl und Präsentation sind im Rahmen der ganzen Reihe zu sehen (11f). Die Fülle des für den Benützer der Neuen Echter Bibel relevanten Stoffs wird möglichst umfassend, aber verständlich dargeboten. So erklärt es sich auch, daß nicht alles immer gleich ausführlich begründet, belegt oder ausgeführt werden konnte. Manches wird nur ganz kurz angeschnitten, anderes gerade nur genannt, und wo die Darstellung wie in Abschnitt V, VII und VIII ausgiebig aus den vorher aufgezählten Quellen (IV) schöpft, sind die einschlägigen Texte oft nur summarisch oder in Auswahl oder auch gar nicht mehr zitiert. Das alles aber ist kein Schade, sondern trägt zur Übersichtlichkeit bei und ist doch zugleich von der Sache her wie auch durch die vielen Literaturverweise stets in die aktuelle Forschungsdiskussion eingebunden. So eignet sich der Band sowohl zur ersten Orientierung für eine breitere interessierte Öffentlichkeit als auch zum wissenschaftlichen Gebrauch.

Darüber hinaus scheinen mir Auswahl und Präsentation des Stoffs freilich auch in einer mehr grundsätzlichen, methodischen Hinsicht bemerkenswert. In dem Entwurf werden nicht nur – wie bei vielen seiner Vorgänger – einzelne Schriften eine nach der anderen einleitungswissenschaftlich abgehandelt, wird Ereignisgeschichte nicht nur um ihrer selbst willen rekonstruiert, und es werden nicht einfach nur einzelne Credenda des antiken Judentums der Reihe nach aufgelistet und mit Einzelstellen belegt. Vielmehr wird der Versuch unternommen, sämtliche Teilaspekte – außer den Einleitungsfragen, die aus Platzgründen ausgespart bleiben (11) – im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellung zusammenzuführen und aufeinander zu beziehen. Das größte Problem bei einem solchen Vorgehen besteht in der Zuordnung von Zeit- und – im weitesten Sinne – Geistesgeschichte. Was Vf. (93f) im Blick auf die literarische Vorgeschichte einzelner Schriften vermerkt, gilt ebenso für die gesamte Literatur- und Theologiegeschichte der Epoche: Eine diachrone Darstellung, die das Werden der Literatur (Einleitungsfragen) und die sich darin abzeichnende, bewegungsreiche Entwicklung des theologischen Denkens in den einzelnen Schriften und Gruppen mit dem Gang der politisch-ökonomischen Ereignis- und der Religionsgeschichte (Institutionen und Bräuche) zeitlich korrelierte und beides so – im Längsschnitt – auch sachlich miteinander in Beziehung brächte, ist bis heute noch nicht geschrieben.

Auch Vf. beschreitet diesen Weg nicht. Die verschiedenen Teilaspekte werden in separaten, wenn auch aufeinander abgestimmten Abschnitten behandelt, insbesondere Literatur (53ff) und Religion (191ff) in einem Querschnitt, der ziemlich weit gefaßte Kategorien anlegt: funktionale und thematische bei der Literatur (Bildung/Weisheit, Recht und Moral, Liturgie, Politik und Geschichtsauffassung, Auslegung und Verwendung von „Heiligen Schriften", vgl. 94), eher systematisch-theologische bei der Religion (Gottes- und Schöpfungslehre, Anthropologie, Vermittlung und Mittlerwesen zwischen Gott und Mensch sowie Tora, Kult, toragemäße Lebensordnung unter dem Titel Gott, Welt und Gottesvolk, vgl. 191ff.291ff). Und doch entsteht dabei kein falsches Einheitsbild. Einmal wird innerhalb der einzelnen Abschnitte und zusammengefaßten Themenbereiche sachlich, teilweise auch zeitlich und lokal differenziert, sodann steht ja dem Querschnitt durch die Religion in VII in VIII der Abschnitt über die verschiedenen Gruppen und Tendenzen zur Seite. Vor allem aber entgeht Vf. der Gefahr einer Vereinzelung (in den Abschnitten) oder Vereinheitlichung (in der summarischen Darstellung) des Stoffs durch seinen ausgeprägten Sinn für die Eigenart größerer theologischer und theologiegeschichtlich wirksamer Konzeptionen, der alle betreffenden Abschnitte (II, V, VII und VIII) durchzieht und auch die Darstellung der Zeitgeschichte (VI) mit bestimmt. So wird im Ganzen erkennbar, wo und wie sich seit der persischen bis in die hellenistisch-römische Zeit ein unterschiedliches Geschichtsbewußtsein, darunter besonders profiliert das (spät-)deuteronomistische und das priesterlich-chronistische Geschichtsbild, entwickelt (55ff.106ff.215.260ff u. ö.), wo weisheitliche, priesterlich-kultische und liturgische Traditionen gepflegt (95ff.97ff.102ff.212ff. 256ff) und wo – in alledem oder dagegen – eschatologische Erwartungen gehegt werden (119ff.122ff.208ff.214f.230ff.260ff.292f u. ö.) und welche Rolle die Größe „Tora" und die mit ihr und anderen autoritativen Leitüberlieferungen verbundene Schriftgelehrsamkeit in den verschiedenen theologischen Strömungen spielt (57f.125ff. 212ff.293.295). Besonders interessant scheint mir dabei der öfters wiederkehrende Hinweis auf die politische Dimension der theologischen Konzeptionen (57 u. ö.), die darin geleistete (eschatologische oder nichteschatologische) Verarbeitung des Phänomens „Weltreich" im Rahmen der jeweils aktuellen Zeitgeschichte. Auch dies läßt noch einmal den inneren, sachlichen Zusammenhang von Ereignisgeschichte als Erfahrungshintergrund und der Bildung und Entwicklung von Theologie und Literatur deutlich werden. Dem religionsgeschichtlichen Entwurf, der auf seine Weise all dies miteinander zu verbinden sucht, ist somit eine theologiegeschichtliche Ausrichtung eigen, die nicht zuletzt Impulse für eine biblische Theologie zu geben vermag (25f.217.285ff) und für künftige, vielleicht ja auch einmal konsequent diachron angelegte Gesamtdarstellungen der spätisraelitischen Literatur- und Theologiegeschichte Maßstäbe setzt.

Zürich Reinhard G. Kratz

Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Knoch. – Regensburg: F. Pustet 1990. 333 S. (Regensburger Neues Testament), geb. DM 78,00

Knoch[1] hat sich seit seiner Diss. über die ‚Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes' (Theoph. 17), Bonn 1964, wiederholt mit ntl. Spätschriften oder Sachfragen dieser Zeit befaßt. Die nun von ihm vorliegende Kommentierung der beiden Petrusbriefe und des Judasbriefes ersetzt nach 22 Jahren die entsprechenden Abschnitte in Johann Michls Auslegung der Katholischen Briefe in der Reihe des RNT. Knoch – Mitherausgeber des RNT – will seinen Kommentar in Kontinuität mit dem seines Vorgängers verstanden wissen. Erstrebt ist eine Auslegung, die „bewußt auf die ‚katholische' Ganzheit von ntl. Glaubenstradition, urchristlichem Glauben und kirchlichem Leben im Hingang der Geschichte achtet" (9). K. will „einen Beitrag zum

[1] Am 16. 12. 1992 verstorben. Die Rezension wurde im November 1992 abgeschlossen.

. . . gegenwärtigen ökumenischen Gespräch leisten" (9), in dem der Frage nach der Genese des Primats eine zentrale Rolle zukomme (10). Obwohl der Jak und 1–3 Joh ausgegliedert wurden, hat K.s Neubearbeitung mit 333 S. bis auf eine Seite genau den Umfang wie Michls Kommentar; dies läßt einen inhaltl. Gewinn erwarten. Im Blick auf die intendierte „‚katholische' Ganzheit" und vor dem Hintergrund einzelner Werktitel von K. durfte man auf seine Bestimmung dieser drei Schriften im Horizont der Alten Kirche gespannt sein.

Formales

Der an einer allgemeinverständlichen Auslegung interessierte Leser wird dankbar sein, daß die exegetische Bearbeitung der drei Schriften, wenn auch nicht sklavisch, stets dem gleichen Schema gehorcht.

Auf den einleitungswissenschaftl. Vorspann, der die für ein historisch-kritisches Verständnis wichtigen Sachfragen behandelt und die für die jeweilige Schriften signifikanten theol. Themen skizziert, folgen nach einer Literaturübersicht die Übersetzungen und Auslegungen; Einzelfragen werden in insgesamt 13 Exkursen beleuchtet – leider fehlt ein Verzeichnis dieser doch wichtigen Ausführungen.

Das Literaturverzeichnis, das die von Michl bekannte konfessionelle Aufteilung der Kommentare zugunsten einer Einteilung in wissenschaftl. und allgemeinverständliche Kommentare – zu letzteren Gruppe rechnet wohl K. seine sich an Michl anschließende Auslegung – aufgibt, hat durch den neu hinzugekommenen Überblick zur Sekundärliteratur an Wert für denjenigen gewonnen, der sich über Details informieren möchte. Bei den Registern wünschte man sich einen Hinweis, nach welchem Gesichtspunkt Schriften zitiert und auf Stellen verwiesen wird. Denn zum einen wechseln lateinische mit deutschen Werktiteln und zum anderen ist unklar, ob nur eine Auswahl von Stellen oder alle aufgenommen werden sollten; dann wäre in einer 2. Aufl. z. B. auf S. 90 nicht nur Jes 66,2, sondern auch Barn 19,4 und 1 Clem 13,4 zu registrieren. Man kann geteilter Meinung sein, ob ein nach Schriften gegliedertes Sachregister – 1 Petr (319–323), Jud (324–326), 2 Petr (326–330) – für die gleichsam systematische Erschließung der hier ausgelegten Werke dienlich ist, und sich fragen, wie gerade dieser Entschluß zu der Ankündigung paßt, eine „auf die ‚katholische' Ganzheit" (9) bedachte Exegese vorzulegen. Jedenfalls bedarf es trotz der Verweise und der Anzeigen im fortlaufenden Text einer gewissen Fingerfertigkeit, einen Überblick zu Sachfragen zu gewinnen, die alle drei Schriften betreffen. Ohne Vorkenntnisse oder Phantasie gelangt man z. B. aufgrund der Lektüre der Verfasserfrage des 1 Petr nur auf Umwegen zu dem knappen Überblick zur Pseudepigraphie auf S. 219–220.

Wenn K. in der Abfolge der kommentierten Schriften – 1 Petr, Jud, 2 Petr – nicht Michl, sondern dem Beispiel von Schelkle folgt, reflektiert dies zum einen deren frühchristl. Bezeugung und kanonische Anerkennung und zum anderen K.s Entscheidung über ihre Datierung. K. optiert durchweg für eine Frühdatierung nicht nur der kommentierten Schriften, sondern oft auch der sonst im Kommentar genannten ntl. Literatur: z. B. läßt K. den Eph „um 80–90 n.Chr." (s.u.!), den Hebr „um 80", 1 Joh und Offb „um 95 n. Chr." abgefaßt sein (119f). Für die Past, die ihm mehrmals zur Abgrenzung in Sachfragen dienen, nennt K. als Abfassungszeit „etwa 80 n. Chr. . . ., wie alle angesehenen Ausleger heute annehmen." (21) Zu diesem Kreis können Brox, Norbert: Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus. – Regensburg ^{5}1989, 360 S. (RNT), 58; Hasler, Victor: Die Briefe an Timotheus und Titus. Pastoralbriefe. – Zürich 1978, 112 S. (ZBK 12), 7; Merkel, Helmut: Die Pastoralbriefe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, IV, 114 S. (NTD 9/1), 10; Roloff, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus, Neukirchen-Vluyn: Benziger 1988, 395 S. (EKK/NT 15), 46, offensichtlich nicht gehören, denn sie datieren die Past um 100 oder an den Anfang des 2. Jh. (vgl. auch Kümmel, Werner G.: Einleitung in das Neue Testament. – Heidelberg: Quelle & Meyer 21. erneut erg. Aufl. 1983, XX, 593 S., 341; Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. – Berlin u. a.: de Gruyter 1978, XXII, 814 S., 237). Allerdings datiert K. die Past an anderer Stelle (119) „um 90 n. Chr." und stellt in seiner Auslegung der Past (1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief [NEB.NT 14], Würzburg 1988) fest: „Ein Vergleich mit Apg (bes. Kap. 20), 2 Petr, 1 Klem und Did sowie die Berücksichtigung der erreichten Stufe der kirchl. Verfassung weisen auf die Zeit um 100 n. Chr. hin." (13)

Wenn nachfolgend primär auf die Einleitungskapitel zu den drei Kommentierungen eingegangen und den Entscheidungen zu den hist. Fragen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, so 1. als Referenz gegenüber dem langjährigen Ordinarius für ‚Biblische Einleitungswissenschaften und Kerygmatik' 2. weil diese drei Schriften im Übergang zur nachapostol. Zeit Einblicke in die älteste Kirchengeschichte gewähren, aber auch 3. im Wissen darum, daß die in diesen Abschnitten dargestellten hist. Sachzusammenhänge und die Übersichten zu den theol. Inhalten als Frucht der folgenden Einzelauslegung zu beurteilen sind.

Der erste Petrusbrief

Datierung des 1 Petr

Mit den meisten seiner Kollegen erkennt K. in der Nennung von Babylon im Postskript (5,13) einen Decknamen für Rom, der auf die Zerstörung des 2. Tempels anspielt. Und wie sein Vorgänger Michl (273) neigt K., der für die Jahre 67–80 (21) als Abfassungszeitraum votiert, deswegen wohl auch dazu, den terminus post quem auf die Zeit nach 70 zu verlegen (vgl. S. 24). Müßte aber im Blick auf die Datierung 1. die Frage nach dem hist. Anlaß der Babylon-Chiffre nicht dahingehend erweitert werden, wann dieser Sprachgebrauch bezeugt ist, und zwar als Verdichtung dessen, was Rom für die Christen Kleinasiens und letztlich der gesamten Christenheit (5,9) bedeutet, nämlich den Ort der extremen Glaubens- und Lebenssituation par excellence? Dieser dezidiert theol. Sprachgebrauch der ‚Rom-Babylon-Gleichsetzung' begegnet in diesem Sinn außer in 1 Petr noch in der Offb, weist aber vor allem in die frühjüd. Apokalyptik und ist mithin lit. kaum vor 100 n. Chr. belegt: 4 Esra 3,1.2.28b.31b; syrBar 11,1; 67,7 (vgl. auch Sib 4,143; 5,158–161). Insofern die Tempelzerstörung eine Katastrophe primär für Juden und wohl auch für Judenchristen war, stellt sich 2. die Frage, ab wann bei den heidenchristl. Adressaten (13) des 1 Petr jene kommunikative Kompetenz erwartet werden darf, die in der Nennung von Babylon als Abfassungsort eine verdichtete theol. Aussage über ihre Lebens- und Glaubensbedingungen erkennt. Dies wird kaum schon in den 70er Jahren der Fall sein, sondern es ist eher an die Zeit um 90 zu denken, da die Lebensverhältnisse der kleinasiatischen Christen erst während der Regierungszeit Domitians (81–96) prekär wurden und dann nach 92 auch in Pogrome mündeten.

Für eine zeitliche Fixierung des 1 Petr in die Jahre 67–80 spricht nach K. auch die „ungebrochene Nah-, ja Nächsterwartung" (21). Dagegen erheben sich zwei Fragen:

1. Läßt sich die Eschatologie des 1 Petr aus den Zeitansagen in den VV 1,6; 4,5.17; 5,10 erheben, oder ist nicht auch die sich gegen Ende des Schriftstücks dramatisierende Sprache, die mit Begriffen, Vorstellungen und Bilderketten des apokalyptischen Repertoires operiert und mit der der Vf. des 1 Petr das Bild einer universalen Bedrohung der Gemeinde zeichnet, als absichtliche Stilisierungen und Dramatisierung in Anschlag zu bringen? Läßt nicht auch die Schilderung der Adressatensituation und die Antwort des Vf. – zu denken ist hier vor allem an die auf Einheit, Stabilität und Kontinuität der sozialen Verhältnisse ausgerichtete Haus- und Ständetafel (2,11–3,7; 5,1–7) – eher gegen eine ungebrochene Naherwartung plädieren? Wer die Lebensumstände der Adressaten als die generellen, typischen und bleibenden sozialen Erkennungsmerkmale ‚christl. Lebens ausgibt, denkt doch per se an Geschichte. Die Interpretation hist. Ergehens als Entwurf zukünftiger Geschichte bedingt m. E. eine eschat. Perspektive, die die Hoffnung nicht auf eine befristete Zeit, sondern an der Christologie bzw. Ekklesiologie (vgl. Eph) ausrichtet. Die Rede vom ‚nahen Ende aller Dinge' bringt im 1 Petr nicht eine durch apokalyptische oder pln. Zeitvorstellung bestimmte Naherwartung zum Ausdruck, sondern hebt auf die soteriol.-eschatol. Befindlichkeit, auf die Nähe des Heils im Alltag der Welt ab. Die Gemeinde ist der Fokus der Geschichte und dies heißt für den 1 Petr, sie ist der Schauplatz, Kairos, des von langer Hand vorbereiteten endzeitl. Heilsgeschehens; alles Entscheidende geschieht hier und jetzt, in der Auseinandersetzung der Glaubenden mit den Nichtglaubenden (2,7) und d. h. für den 1 Petr ‚stets' Die Endzeitansagen und das Zeitverständnis sind m. E. auf die Gemeindesituation bezogen und deshalb durch die für die Bezeichnung dieser Situation gewählte Sprache mitgeprägt.

2. Unabhängig davon stellt sich zweitens die Frage, ob eine Datierung des 1 Petr mit Hilfe einer linear gedachten Genese der urchristl. Eschatologie und mit den von K. gewählten Kategorien (Nah- bzw. Nächsterwartung) möglich ist. K. hält fest, daß nach dem Tod des Paulus „eine gesteigerte Nächsterwartung bekämpft werden mußte (vgl. 2 Thess 2)". (21) Die Maßnahmen gegen diese für den 1 Petr kennzeichnende Endzeiterwartung werden wohl als erfolgreich angenommen, denn im Eph, Kol und den Past – letztere datiert K. in das Jahr 80 (21) – „ist keine Naherwartung mehr greifbar". Nach 70 sei es „*erneut* [kursiv von mir] zu einem Aufleben der Naherwartung gekommen . . . [Mk 9,1; 13,20–30; Mt 10,23; 24,27–34; Offb]", gegen das die Apg, die Past und 2 Petr zu Feld gezogen sind. Demzufolge verschaffte sich im 1 Petr eine nachpln. Eschatologie Gehör, die auf jeden Fall *vor* Kol und Eph zum Liegen kommt (vgl. 23). Kol und Eph haben aber in dieser Abfolge zeitl. konzipierter Eschatologien m. E. keinen Platz, weil sie eine kosmol. bzw. ekklesiol. ausgerichtete, räumlich konzipierte Eschatologie enthalten, in der wegen der zeitunabhängigen Anlage „keine Naherwartung mehr greifbar" ist. Mehr als daß

diese Entwürfe nachpln. sein müssen, läßt sich deshalb nicht sagen. Das Parusieproblem bietet m. E. keine chronol. Anhaltspunkte, vor allem weil anstelle der von K. suggerierten geradlinigen Entwicklung der Eschatologie eher von konzeptionell verschiedenen Eschatologien auszugehen ist, die in nachpln. Zeit nebeneinander stehen konnten. Es ist für den Leser bedauerlich, daß er nicht wie angekündigt, dieses Argument differenzierter abgewogen hat – auch der Exkurs S. 43f führt diesbezüglich in der Datierungsfrage nicht weiter.

Bei der Frage nach der petr. Firmierung des Schriftstücks zeigt K. nebenbei an, wie er sich die zeitliche Einordnung des 1 Petr im Kontext der ntl. Spätschriften vorstellt: „Zur Zeit der Abfassung des Schreibens [sc. des 1 Petr] wagte es anscheinend noch niemand in der Heidenkirche, im Namen des Paulus an pln. Gemeinden zu schreiben, wie dies *einige Zeit später* [kursiv von mir] die Vf. der Kolosser-, Epheser-, des 2. Thessalonicher- und der Pastoralbriefe taten." (23) Abgesehen davon, wie dies („*einige Zeit später*") zur Datierung des 1 Petr (67–80) und zur obigen Aussage über die entscheidende Rolle des – offensichtlich sehr früh datierten – 2 Thess bei der Bekämpfung der „gesteigerten Nächsterwartung" unmittelbar nach dem Tod des Paulus (21) paßt, ist zu fragen, ob sich diese Chronologie der Schriften mit Blick auf die Rezeptionsverhältnisse der Haus- und Ständetafeln halten läßt.

Mit Bezug auf die Passage 1 Petr 2,13–3,7 konstatiert K.: „Mit diesem Abschnitt beginnt das Schreiben, konkrete Anweisungen für das rechte christliche Verhalten in der heidnischen Welt zu geben, sei es im öffentl. oder privaten Bereich. Der Vf. greift dabei auf vorgegebene christliche Überlieferung zurück und bedient sich näherhin der Haus- und Ständeordnungen, die im Heidentum und im Judentum ausgebildet worden waren und der Alltagsethik zugrunde gelegt wurden. Das Christentum hatte diese Ständeordnung übernommen und seinen Grundüberzeugungen angepaßt, wie die Haus- und Ständetafeln Röm 13,1–7; Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–10 zeigen." (74). K. gelangt zwar mit der Mehrzahl seiner Kollegen zu dem Urteil, daß bei den unbestreitbaren Berührungen des 1 Petr mit Röm, Eph, Jak, Hebr und Past immer auch Differenzen im Detail gegen eine lit. Abhängigkeit sprechen und auch kaum je zu entscheiden ist, welche Schrift als Primärtext angesehen werden muß, und sich deshalb nur eine „gemeinsame urchristliche Traditionsverhaftung" (18) konstatieren läßt, aber im Blick auf die Haus- und Ständeordnungen stellt sich doch die Frage, ob das oikonomische Ordnungsschema vor dem 1 Petr schon in einer ntl. Schrift rezipiert war? Der Kol, Eph, 1 Tim und Tit können es gemäß K.s Chronologie – zumindest nach der von S. 23 – nicht sein und der Röm allenfalls, was die Relation zum Staat und seinen Repräsentanten angeht, aber zur formalen Struktur der Haus- und Ständeordnungen gibt es da wohl keine Verbindung. Seit der Arbeit von K. Weidinger aus dem Jahr 1928 ist man sich aber einig, daß Kol 3,18–4,1 die früheste christl. Rezeption und Transformation dieser im antiken Oikos verwurzelten und auf gesell. Garantien und staatl. Sanktionen aufruhenden Organisation der Basisbeziehungen fast aller mediterraner Gesellschaften ist. Insofern die Traditionsgeschichte also auf Kol und auf den zumindest in der Haustafelpassage von ihm abhängigen Eph weist, stellt sich bezüglich der K.schen Chronologie die Frage, ob tatsächlich zunächst eine etwas komplexere Rezeption und Transformation des oikonomischen Schemas stattfand, das nach altem hellen. Vorbild auch die den Innenbereich des Oikos auf die Gesamtgesellschaft hin erweiternden Bezugssysteme bedachte, um dann in Kol 3,18–4,1 wieder auf die Binnenrelationen reduziert zu werden? Spricht nicht auch die Entwicklung der urchristl. Gemeinden dafür, daß erst mit dem personellen Anwachsen und der Präsenz von Christen in fast allen Lebensbereichen auch von seiten der theol. Literatur Sektoren jenseits der Privatsphäre des Hauses verhandelt werden mußten? Oder darf man damit rechnen, daß im nachpln. Traditionsgefüge nebeneinander spezifisch christl. (1 Petr 2,18–25; Eph 5,21–33) Aufnahmen und Abwandlungen neben einer kaum merklichen Christianisierung (Kol 3,18–4,1) der für das Alltagsleben des einzelnen und der Gesellschaft grundlegenden Organisationsform erfolgt sind, und zwar in der gleichen bzw. für die gleiche Kirchenregion und in Kenntnis der etwas komplexeren des 1 Petr?

Eine Anfrage sei zu dem leidigen Haustafelthema noch gestattet: K. konstatiert in bezug auf die Haus- und Ständetafeln, sie setzten „eine gottgegebene Schöpfungsordnung voraus, in der es Über- und Unterordnung gibt". (74). Und bei der Auslegung von 3,1 notiert er: „Daß die Frauen sich den Männern unterzuordnen haben, wird vom Vf. des 1 Petr ebenso vorausgesetzt wie in den übrigen Haustafeln des NT . . ., wobei er dies als Schöpfungsordnung voraussetzt, ohne es näher zu begründen." (88f).

Die Verknüpfung zw. Schöpfung und staatl. Ordnung – was nicht gleichbedeutend ist mit gesell. Ordnung – ist exemplarisch in Röm 13,1–7 nachzulesen, aber wo liegt diese im 1 Petr vor? K.s Verweis auf 3,22 ist nicht überzeugend. Der Vers beschließt eine mit mythischen Motiven erfüllte Aussage über den soteriol. und kosmischen Triumph des auferstandenen Christus. Was berechtigt dazu, die beiden letzten Glieder von V 22 aus ihrem Horizont der mythischen Motivik zu isolieren, um dann eine Aussage über jene weltl. Gewalten und Mächte zu finden, auf die die Haus- und Ständetafel im 1 Petr abhebt? Wo in der Sklaven- und Eheparänese finden sich schöpfungstheol. Aussagen? Das Lexem κτίσις bzw. die Wendung πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει in 2,13 kann es allein nicht sein. In der Einführung in die Hauptthemen des 1 Petr teilt K. diese Meinung: „Der Vf. [sah] sehr wohl, daß nicht alle Ordnungen dieser Welt schöpfungsgegebene Ordnung sind; z. B. der Stand der Sklaven." (28). Was berechtigt zur Annahme, der Vf. des 1 Petr wollte die durch 2,13 erfolgte Bestimmung gesell. Ordnungen als keineswegs göttliche, sondern zeitbedingte Verhältnisse nur im Blick auf die Sklavenparänese verstanden wissen, nicht aber für die unmittelbar anschließenden, den gleichen gesell. Konventionen folgenden Weisungen an die Ehepartner? (s. o.) Die Frage nach der von Gott stammenden Geschöpflichkeit der Welt und ihrer Insignien ist m. E. weder ein Problem des Briefschreibers noch der Empfänger des 1 Petr, sondern es wird viel pragmatischer angesichts der Faktizität dieser Welt und ihrer gesell. wie staatl. Ordnung nach der Möglichkeit gefragt, bei aller Distanz in ihr als Christ zu leben. Oder liegt für K. der Akzent auf einer dem 1 Petr *vorausliegenden* Restriktion aller weltl. Ordnung und Macht unter die Allmacht des Herrn der Schöpfung und ihrer von ihm gestifteten und bewahrten Ordnung, z. B. in Röm 13,1–7? Darf man hier eine auf die ‚katholische' Ganzheit bedachte Auslegung am Werk sehen, die stets auch Theologumena zur Sprache bringen wird, welche den Leser über den Horizont des zu exegetisierenden Textes hinausweisen?

Im Fall des 1 Petr kann eine Datierung nur auf einer komplexen historisch-kritischen Rekonstruktion beruhen, die ein ganzes Bündel von Faktoren abzuwägen hat. Weil auch hierbei nicht eine letzte Harmonie erreichbar sein dürfte, wird es erlaubt – und m. E. unverzichtbar – sein, über ‚Zeiten und Fristen' weiter zu diskutieren. Freilich macht es K. dem Leser auch dadurch nicht gerade leichter, seinem doch frühen Ansatz der drei Schriften zuzustimmen, wenn z. B. die Datierung des 1 Petr durch den Verweis auf 2 Petr bekräftigt werden soll (21f), aber der Ausleger sich auch selbst nicht zu einer konsistenten zeitlichen Bestimmung der letzteren Schrift durchringen mag. Vielleicht ist es aber nur ein Versehen, das dann in der 2. Aufl. gewiß bereinigt ist, wenn 2 Petr einmal auf 95–100 (22), ein andermal auf „nicht später als 100 n. Chr." (158) und noch ein anderes mal auf 100–110 (213) datiert wird; ähnlich beim Jud: 70–90 (158) und 70–80 (212); vgl. dazu auch den Hinweis oben auf die Datierungen der Past.

Die Verfasserfrage

Historische Gründe schließen eine petr. Verfasserschaft aus (22). Die Wendung im Personalregister des Postskript „durch Silvanus . . . habe ich euch geschrieben" (5,12) war in der Urchristentumsforschung wiederholt Anlaß, den – z. R. mit Silas aus Apg 15,22 identifizierten – Paulusbegleiter Silvanus als „tatsächlichen" Vf. des 1 Petr zu wähnen. Auch für K. verspricht diese Variante am ehesten die von ihm referierten Argumente wider die petr. Herkunft mit dem Schreiben selbst und mit seinem hist. Gestaltungs- und Bestimmungsrahmen in einen plausiblen Konnex zu setzen ([13]22–25 und die Exkurse 118–121.143–146.251–254, ferner den Abschnitt über Pseudepigraphie 219–221).

Aber gibt es in der zeitgenössischen Literatur Beispiele dafür, daß der Vf. einer lit. Fälschung durch eher beiläufige Bemerkungen, aber durchaus absichtlich, seine Identität als Fälscher preisgibt? Wo die Phrase aus 5,12 in der frühchristl. Lit. wiederkehrt, findet sie sich in der Schlußsequenz und bezeichnet ihren oder ihre Überbringer, nicht den mutmaßlich „tatsächlichen" Vf. (z. B. IgnPhilad 11,2; IgnRöm 10,1; IgnSmyrn 12,1; Polyc. ep. 14,1). Wäre es denn nicht auch eine etwas stillose Selbstempfehlung, die von einer in den 70er Jahren doch wohl prominenten Gestalt des Urchristentums – zumindest aber in den von 1,1 anvisierten pln. Missionsgebieten – viel weniger zu erwarten ist, als daß sie unter ihrem eigenen Namen ein Schreiben verfaßt? Denn die Autorität dieser Gestalt wird in 5,12 ja bewußt in Anspruch genommen, d. h. der Vf. des 1 Petr geht davon aus, daß die Namen des Personalregisters (Silvanus und Markus) bei den Adressaten als Garanten authentisch apostol., näherhin pln. Paradosis gelten. Die Ansicht K.s hierzu ist nicht sicher zu ermitteln: einerseits klassifiziert er Silvanus mit Barnabas und Judas gewissermaßen als Lokalgrößen (23) – ob von Rom oder den pln. Missionsgebieten Kleinasiens, bleibt offen –, andererseits spricht er Silvanus besonderes Ansehen sowie ausdrücklich theol. und schriftstellerische Kompetenz zu, insofern er doch wohl Silvanus gerne mit jenem Vf. des 1 Petr identisch sehen möchte, den er als „eigenständigen theologischen Kopf, der in einer reichen, judenchristlich geprägten hellenistischen Glaubensüberlieferung steht, . . . deutlich von der pln. Denk- und Sprachwelt geprägt ist und der fähig ist, als angesehener christlicher Lehrer und Seelsorger angefochtenen Christen des pln. Missionsgebietes eine sprachlich und gedanklich eindrucksvolle, überzeugende und hilfreiche Weisung und Ermunterung aus dem Reichtum des gemeinsamen Glaubens zu geben" (18) zutreffend profiliert. Freilich wird dadurch noch weniger verständlich, weshalb Silvanus „seinen" Brief petr. firmiert haben sollte. K.s diesbzgl. Vermutungen können nicht befriedigen. Die Wahl des Pseudonyms ist weder mit dem Hinweis auf eine von der röm. Gemeinde festgehaltene Petrustradition noch mit der Behauptung, zur angeblichen Abfassungszeit „wagte es anscheinend noch niemand in der Heidenkirche, im Namen des Paulus an pln. Gemeinden zu schreiben" erklärt. Zum einen ist fraglich, ob in dem von K. angenommenen Abfassungszeitraum des 1 Petr eine

derart unterschiedliche Einschätzung von Petrus und Paulus in Rom anzunehmen ist, und wenn doch, ob dann noch von einer homogenen röm. Gemeinde gesprochen werden kann, für die insgesamt eine bewußt festgehaltene Petrustradition (s. u.) kennzeichnend ist? Zum anderen ist fraglich, ob die mit der K.schen Chronologie (s. o.) verquickte Mutmaßung, niemand, d. h. konkret Silvanus, habe es in den 70er Jahren wagen können, unter dem Pseudonym des Paulus nach Kleinasien zu schreiben, die Klärung der Verfasserfrage oder auch nur der Falschzuschreibung ein Stück voranbringt. Denn was wäre dann anderes und als erstes zu erklären, als weshalb der ‚angesehene, kompetente und versierte' Briefschreiber Silvanus „sein" Werk einem anderen unterschiebt? Vielleicht müssen wir uns doch mit der von K. sichtlich nachgeordneten Möglichkeit, daß der 1 Petr von einem Unbekannten von Anfang an als petr. Pseudepigraphon konzipiert und ausgeführt wurde, sachgemäßerweise begnügen. Und dieser ungenannte Vf. hat dann nicht, wie K. (25) meint, die Gestalt des Silvanus gewählt, „um den Christen im angegebenen Gebiet . . . zu antworten", denn auch die Personalnotizen in 5,12 müssen als Datum der lit. Fiktion angesehen werden.

Insofern in die Entscheidung über die Verfasserschaft – zumal eines Pseudepigraphons wie des 1 Petr – alle sonstigen Beobachtungen und Einzelentscheidungen zu hist. Problemen notwendig einfließen, zeigt sich, weil eben auch sich scheinbar widersprechende Variablen eine plausible Erklärung finden müssen, wie der Ausleger den Gegenstand seiner Exegese als ganzen verstehen will.

Die von K. favorisierten „Silvanusthesen" – Silvanus als „tatsächlicher" Vf. oder nur als Fiktion eines unbekannten Vf., sozusagen eine doppelte Pseudepigraphie – illustrieren ein Zweifaches: 1. Der Versuch, die Verfasserschaft mit den Mittel der hist. Rekonstruktion zu klären, hat sich das verständliche Bedürfnis zu gegenwärtigen, sie, wenn schon nicht dem fingierten Autor, so doch einer Person zuzuweisen, die mit ihrem Namen bereits Authentizität und Apostolizität signalisiert oder die immerhin in zeitl. Nähe zum Pseudonym steht. 2. Dieses Interesse birgt für die Bibl. Exegese – erbringt sie mit ihren historisch-kritischen Methoden keine befriedigenden Antworten auf solche verständliche Fragen – die Versuchung, ihre verifizierbaren Erkenntnisse z. B. mit Empathie in den vermeintlichen Vf. oder in Situationen zu erweitern.

Wegen der herausragenden Stellung des fingierten Vf. einerseits und der Aussagen über die Indienstnahme der Charismen (4,10f) und die Kollegialinstruktionen 5,1–4[7] andererseits fügen sich an den Diskurs über den Vf. eine Reihe von Einzelfragen an, von denen hier drei aufgegriffen werden: 1. Ruht der 1 Petr auf einer röm. Petrusschule auf und erklärt sich hieraus die Wahl des Pseudonyms? 2. Wer sind die Presbyter in 5,1 und 3. Kann man in bezug auf die Verantwortlichen von einer „von Christus und den Aposteln her begründeten Presbyter- und Episkopenverfassung" (120) sprechen?

1. Die von K. in Rom lokalisierte Petrusschule ist ein Analogon zur Paulusschule, einer Hilfskonstruktion der ntl. Exegese, die eine sich bewußt in Kontinuität mit dem Apostel Paulus wähnende, lit. in den Deutero- und Tritopaulinen sich Gehör verschaffende Tradition und Interpretation mit einem Trägerkreis versieht. Diese Hilfskonstruktion macht im Fall der frühchristl. Paulusrezeption insofern Sinn, als Aufnahme und Transformation anhand authentischer Vergleichsgrößen aufgezeigt werden kann. Daß sich die These von der Existenz einer röm. Petrusschule allenfalls auf ein Pseudepigraphon – den 1 Petr – berufen kann, konzidiert auch K. (145); er möchte aber a) in der „unangefochtenen" „Vorrangstellung des Simon Bar Jona im Kreis der Zwölf", b) der „Existenz einer Kephaspartei in Korinth" (144), vor allem aber c) in der durch die Evangelien bezeugten „Erwählung, Auszeichnung, Aufgabe und Autorität" (145) Indizien für eine nach dem Tod des Simon Petrus in Rom lokalisierte gesamtkirchl. Bedeutung ausmachen, die eine röm. Petrusschule hinreichend begründen. Träger dieser Petrusschule wäre im Grunde die röm. Gemeinde. Johannes Markus und Silvanus wären ihre ersten Exponenten gewesen; 1 Clem und IgnRöm 4.3 wären spätere Zeugnisse des sich in Rom artikulierenden Anspruchs auf oikumenische Geltung bzw. dessen Anerkennung. Leider erhält man von K., der in diesem Punkt ausdrücklich J. H. Elliott (A Home for the Homeless, Philadelphia 1982) rezipiert, keine Auskunft, was die Annahme einer röm. Petrusschule für das Verständnis des 1 Petr austrägt, abgesehen davon, daß sie die von K. favorisierte Silvanusthese zu unterstützen scheint. Man hat den Verdacht, es handle sich im Grunde um eine durch Soziologisches modifizierte Reanimierung jener Überlegungen, die seinerzeit bei der Taufe der sog. „petrinischen Strömung" (E. Scharfe, Die petrinische Strömung der ntl. Literatur, Berlin 1893) schon Pate standen. Müßte man den 1 Petr anders auslegen, wenn sein Vf. einer petr. Schultradition entstammt, und welche Inhalte wären davon betroffen? Bedarf es denn, um ein Petrusbild zu evozieren, das den fingierten Vf. sowohl als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi als auch als den in eigenem Leid Erprobten weiß und eben diesen als den Typus des für die aktuelle Situation modellhaften Christen vor Augen führt, einer ganzen Schule? Wird man diese „Physiognomie" der Petrusfigur zur Abfassungszeit des 1 Petr nicht einfach als kommunikative Disposition der Adressaten voraussetzen dürfen? (Der Jahrzehnte später geschriebene 2 Petr ist hierfür ein Indiz, denn in 2 Petr 1,16 müssen die gleichen Adressaten eigens an die Augenzeugenschaft des fingierten Vf. erinnert werden.) Der Vf. des 1 Petr scheint dieser Überzeugung gewesen zu sein, denn er läßt in 5,1 doch „seinen" Petrus, den Apostel aus 1,1, als Mitpresbyter auftreten und qualifiziert ihn als Zeugen der Leiden Christi, wobei eben die Deutung als Augen- wie auch Tatzeugenschaft jene bewußt offengelassenen semantischen Möglichkeiten sind, die die Figur als Modell für ein ebenso zeugnisbereites Handeln der Presbyter qualifizierten. Und ist nicht auch auffällig, daß der 1 Petr von der für die Petrusschule angeblich konstitutiven Wahrung der petr. „Erwählung, Auszeichnung, Aufgabe und Autorität" nur dessen Autorität als Apostel (1,1) beansprucht, was bei dem am pln. epistularen Rahmen orientierten Habitus des 1 Petr auch nicht allzu viel Beweiskraft besitzt? Müßte die Resonanz einer röm. Petrusschule, die nicht nur geschichtl. mit der von K. namhaft gemachten Kephaspartei aus 1 Kor 1,12 verbunden sein kann, sondern sich doch auch theol. und disziplinär in Kontinuität mit diesem korinthischen Kreis verstehen müßte, nicht zur Behandlung spezifisch judenchristl. Sachfragen geführt haben (vgl. 1 Kor 8; Gal 2,9–14)? Aber gerade dieser Themenkreis um Gesetz, Israel usw. fehlt im 1 Petr. Wenn wir den 1 Petr einer Petrusschule zu verdanken haben, muß diese ziemlich unpetrinisch gewesen sein. Später, in der Einleitung zum 2 Petr, sieht K. die Sache ganz ähnlich: „Ein wirklicher Schülerkreis des Petrus [wird] im NT, im 1. Clemensbrief und in frühen Nachrichten über die römische Gemeinde nicht erkennbar . . . (das gilt auch für 1 Petr 5,12f)." (216)

2. Mit Recht notiert K., daß die Aufgabenzuteilungen für die πρεσβύτεροι dafür sprechen, sie als Amtsträger zu verstehen (130). K. erkennt auch, daß der Vf. in 5,5a im Stil der Haus- und Ständetafeln „eine Mahnung an die Gruppe der jungen Leute" anschließt (134). Wenn dem so ist, stellt sich um so mehr die Frage, weshalb die für 5,5a angenommene Tradition nicht auch für die Presbyterunterweisung in Anschlag gebracht wird? Könnte es nicht sein, daß die Passage 5,1–5a ebenso wie z. B. die Sklaven- und die Eheparänese auf der δικος-Tradition aufruht, die die πρεσβύτεροι als Altersgruppe in natürlicher Konstellation zu der Gruppe der νεώτεροι versteht, beiden statistischen Gruppen komplementäre Verhaltenskodizes zuweist und vermittels dieser Typisierung auch eine Ortung beider Personengruppen im sozialen Feld vornimmt, die den von den Ordnungsschemata und der Praxis des antiken Hauswesens noch mitbeeinflußten Nahraum als originären Realisierungsort für das angemahnte Verhalten ausweist? In der oikonomischen Tradition wurde die Achtungswürdigkeit der Ältesten – wie auch der Eltern – eng an deren vorbildlichen Tugenden ausgerichtet, wobei unter der Maxime der Komplementarität außer Frage stand, daß sich diese typenspezifische Sittlichkeit in der besonderen Fürsorge für die Nachfolgegeneration zu erweisen habe. Für das hellen. Judentum läßt sich durch Philo (Flacc. 80) belegen, daß bei der Weisung zur Ehrfurcht vor den Ältesten nicht strikt zwischen einer Altersbezeichnung und einem Würde- oder Amtstitel unterschieden wurde. Träfe diese sozialwie traditionsgeschichtl. Folie für 5,1–5a[7] zu, spräche sich hinter dem technischen Gebrauch des Wortes πρεσβύτερος eine Realität aus, die die Kompetenz für die Bewältigung von Leitungsaufgaben bei Personen aus dem Kreis der langjährigen und bewährten Gemeindemitglieder vermutet und entsprechend diese Funktionen an diese Gruppe überträgt. Je nachdem, ob die πρεσβύτεροι als altershomogene Gruppe oder als Amts- und Würdenträger betrachtet werden, sind die νεώτεροι in der Gemeinde oder ist die Gesamtgemeinde als komplementäre Handlungsträger anvisiert. Sofern also νεώτεροι ein Sigel für Gemeinde ist, besagt deren Unterordnung unter die Presbyter angesichts der Zielrichtung der komplementären Funktionen dieses Personenkreises nur, daß das im Handeln der Presbyter offenbar werdende Vorbild für die Gemeinde der einheitstiftende rote Faden kommunikativen Handelns ist. Sofern νεώτεροι und πρεσβύτεροι Generationengruppen meinen, wird ein weiteres Mal demonstriert, daß sich die soteriol.-eschatol. Verfassung der Christen in einer den Weltstrukturen adäquaten Handlungsorganisation zu bewahrheiten hat und bewahrheiten kann, die traditionell geprägt und deshalb praktikabel ist. Mir scheint, daß diese Interpretation, nicht wie es K. tut, den Konflikt mit den „jungen, frechen Leuten" in Korinth, auf den der 1 Clem sich bezieht, als Subtext bemühen muß, und deshalb auch nicht über den angeblichen Unwillen aufgrund unzureichender Partizipationsrechte und -möglichkeiten der νεώτεροι des 1 Petr spekulieren braucht (134). Überhaupt überrascht diese Bezugnahme angesichts der von K. sonst namhaft gemachten zeitl. Differenz zwischen der Abfassung des 1 Petr in den 70er Jahren und des 1 Clem (96–98).

3. Dokumentiert der 1 Petr eine „von Christus und den Aposteln her begründete Presbyter- und Episkopenverfassung" (120)? Allein die semantische Unschärfe des Wortes πρεσβύτερος mahnt zur Vorsicht. Auch der Ausdruck „Episkopenverfassung" selbst birgt Probleme, wenn damit eine „Stufe der Ämterentfaltung" für den 1 Petr behauptet wird, auf der „dem Presbyterkollegium einer Ortsgemeinde ein Presbyter vorstand, der . . . den Titel Episkopos, ‚Aufseher', Vorsteher, ‚Bischof' innehatte." (131) Diese Deutung kommt bei K. nicht von ungefähr: sie hält z.R. fest, daß ἐπίσκοπος im Schlußvers des Christusliedes (2,25) Bezeichnung für Christus ist. Die Übersetzung mit ‚Bischof' (81.87.131) ist im Blick auf die von K. anvisierten Leser seiner Auslegung zumindest mißverständlich. 'Επίσκοπος ist hier ein Parallelbegriff zu ποιμήν und will die Verantwortung und Fürsorge des ‚Aufsehers' (= Christus) für die Christen artikulieren. Diesen Aspekt kann man nicht nur in Klammern stellen. Aber mit dieser Übersetzung ist es dann möglich, in der Presbyterparänese Berührungen auszumachen (Herde-Hirte-Metapher, ἐπισκοποῦντες in 5,2), die den Ältesten eine „episkope-Funktion" (131) beizumessen scheint; daß es Episkopen und diese Funktion in der ntl. Literatur gibt (87. 131), wird im Blick auf die ‚katholische Ganzheit' als weiteres Indiz angeführt. Ich bleibe gegenüber dieser Konstruktion skeptisch. Am Text des 1 Petr läßt sich allenfalls beobachten, daß die presbyterale Grundordnung (5,1–7) inzwischen auch im ursprünglich pln. Missionsgebiet, in dem die administrativen und ordnenden Funktionen in den Gemeinden durch Charismatiker wahrgenommen

wurden (4,10f.), neben einer für dieses Gebiet – zumindest in nachpln. Zeit – erwartbaren Kirchenverfassung mit ἐπίσκοποι und διάκονοι steht. Mehr als diese Beobachtung, daß im Gesichtskreis des Vf. – und dies ist zunächst die Situation in Kleinasien, dann aber auch die ganze Oikumene (5,9b) – beide Organisationsformen der Gemeinde so lebendig sind, wie es die Einbindung pln. und nichtpln. Theol. im 1 Petr überhaupt anzeigt, läßt sich mit Gewißheit nicht feststellen. Das Nebeneinander zweier Verfassungsformen im Makrotext des 1 Petr und die Unschärfe der Bezeichnung πρεσβύτερος ist dann der zum 1 Petr überaus passende Nachhall einer kirchenhistorischen Phase, in der mit der Autorität eines Apostelbriefes sprachlich und strukturell nicht zwischen beiden Kirchenverfassungen geschieden werden mußte. Die Macht- und Autoritätsstruktur in der Gemeinde, die Grundsätze ihrer weiteren Differenzierung und Organisation wie die Modi der Partizipation an diesen Strukturen und ihre Legitimierung überhaupt sind für den 1 Petr im Vergleich zu den bedrängenden Lebensumständen bestenfalls von tertiärer Bedeutung. Es wird – ähnlich wie in 2,18–3,7 – nach personenbezogenen Möglichkeiten Ausschau gehalten, um unter den faktischen Lebensverhältnissen Christ sein zu können. Das Augenmerk gilt den Adressaten, nicht den Strukturen; diese Ordnungen setzt er einfach voraus. Ist es im übrigen im Blick auf die pseudepigraphische Anlage und Ausführung des 1 Petr nicht auch möglich, daß sich im Nebeneinander zweier Verfassungen die Überzeugung einer späteren Generation ausdrückt, wonach den diversen Gemeindeformen ‚die Apostel und ihre Zeit' als der uneinholbare und für die ganze Kirche normativ gültige Ausgangspunkt der Tradition vorausliegen? Sofern dies zutrifft, wäre es ein weiteres Argument für eine Spätdatierung des 1 Petr.

Mit K. wird man darüber einig sein, daß der 1 Petr die ‚von Amts wegen' Verantwortlichen und jene, die die Charismen des ‚Redens' (in liturgischen Versammlungen) und des ‚Dienens' (in den für das Leben der Gemeinde signifikanten Handlungen) besitzen unter der Maxime der Gemeindeorientierung jeglichen Dienstes nebeneinander bestehen läßt, und in diesem Sinne mag man von einer „Wahrung der urapostolischen Zusammengehörigkeit von Amt und Charisma" (121) sprechen; ob diese ‚urapostolisch' ist, sei hier offengelassen.

Der zweite Petrusbrief

K. datiert die Schrift – je nachdem (22.158.213), wo man nachliest – zwischen 95 und 110. Der Vf. des 2 Petr ist für K. zwar kein ‚eigentlicher Schüler des Petrus' (vgl. 216), aber „seine ausdrückliche Berufung auf Petrus und die gedanklich eigenständige Berufung auf dessen Erlebnis bei der Verklärung zur Sicherung seiner Christusüberlieferung [d. h. der des hist. Petrus]" sind für K. dann wieder so signifikant, daß er dem Vf. „alles in allem" eine „persönliche Beziehung zu Petrus und seinem Anhängerkreis in Rom" zuspricht (216). Auch K. wird aber nicht ernsthaft daran denken, den 2 Petr zeitgleich mit dem 1 Clem zu datieren, zumal dann nicht, wenn wahrscheinlich ist, daß 2 Petr aus Rom stammt – Alexandrien (und jeder andere Abfassungsort) implizierte bei der ausdrücklichen Bezugnahme auf 1 Petr und bei dem von K. angenommenen Verfasserprofil, daß eine röm. Petrustradition in der ägypt. Kirche nicht nur bekannt war, sondern dort auch mit der eigentlich für Rom signifikanten Selbstverständlichkeit in Anspruch genommen wurde –, denn z. B. das Häresieproblem, das die Hauptmasse des 2 Petr bestimmt, ist dem röm. Sendschreiben an die Korinther völlig unbekannt. Der Vergleich der Parusiezweifel in 2 Petr 3,4 und 1 Clem 23,3 hilft nicht weiter, weil über deren lit. Beziehung nur spekuliert werden kann. Und umgekehrt: hätte ein testamentarisches Schreiben vom Ende des 1. Jh., das seine Verfasserfiktion durch seine Rekurse auf den 1 Petr konsequent aufbaut, gänzlich darauf verzichten können, auf die Ereignisse unter der Regentschaft Domitians hinzuweisen? Auch eine Datierung „nicht später als 100 n. Chr." (158) dürfte damit ausscheiden.

Ist ein terminus ante quem das Jahr 110? Welche Angaben lassen sich aus dem 2 Petr für seine zeitliche Bestimmung gewinnen?

Auch K. sieht, daß der 2 Petr mit zwei Problemen ringt, die der Vf. miteinander verknüpft: dem mißverstandenen Paulus und dem Nachlassen der Parusieerwartung (vgl. die Charakterisierung der Irrlehrer S. 212):

Der 2 Petr setzt eine Sammlung pln. Schriften voraus, die sowohl bei den Irrlehrern als auch im Kreis des Vf. bekannt ist und benutzt wird. Mit K., der auf 1 Clem verweist (212), wird mit einer solchen Sammlung um 100 n. Chr. zu rechnen sein. Daß diese Kollektion für den Vf. wie für die Irrlehrer besondere Bedeutung hat (mißverstandener Paulus) sieht auch K., aber er unterläßt es, diese für die Plazierung des 2 Petr in der Geschichte der Alten Kirche auszuwerten. Papias erwähnt Paulus nicht. Daß Justin von Paulus wußte, muß ebenso angenommen werden wie seine Kenntnis von Paulusbriefen. Freilich sind bei Justin keine Pauluszitate nachweisbar, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß aus seiner Sicht Paulus von den Gnostikern und von Markion annektiert war. In der ersten Hälfte des 2. Jh. kann jedenfalls nicht von einer normativen Geltung einer pln. Sammlung ausgegangen werden. In verschiedenen Schriften besitzt die apostol. Autorität aber bereits solchen Rang, daß auch der umstritten Paulus davon profitiert haben muß. Reflektiert nun der 2 Petr diese Phase der Kanonisierung pln. Schriften?

Aus dem 2 Petr ergibt sich doch, daß 1. beide Gruppen die gleiche Textgrundlage haben, daß sie auf die gleiche Tradition rekurrieren, aber 2. aus dieser Überlieferung disparate Konsequenzen ziehen, und zwar in der Eschatologie, näherhin der Parusieerwartung, und in der Ethik. Diese Auslegungen sind beiden Gruppen wechselseitig bekannt. Für den Vf. des 2 Petr ist nun die Paulusinterpretation seiner Gegenspieler nicht nur in der Sache falsch und in den praktischen Konsequenzen anstößig, sondern sie ist 3. die Ursache der Häresie.

Weil a) diese Paulusinterpretation bereits zu einer Gruppenbildung führt und eine Gemeindespaltung droht (2,13–18), ferner b) mindestens die ethischen Implikationen der „Schrift" mißachtet und deren Verheißungen als irrelevant bzw. annulliert eingeschätzt werden, liegt es nahe, hinter dieser Frontstellung M a r c i o n zu sehen. Aber auch wenn 2 Petr noch nicht explizit im Blick auf Marcion verfaßt ist – der (gewiß polemisch überhöhte) Libertinismus spricht gegen Marcion –, würde dies anzeigen, daß es schon vor diesem bedeutenden Ketzerhaupt Tendenzen in dieser Richtung gab. Weist nicht auch 1,20f darauf hin, daß jener Prozeß der Separation und Sicherung der für die Großkirche normativen Segmente der schriftl. Überlieferung schon eingesetzt hatte, der durch den markinischen Kanon forciert werden wird? Mit Verweis auf 1,20f notiert K. zwar auch, daß es „schon eine Theorie über die Schriftinspiration" (213) gibt, aber wieder ist nicht erkennbar, ob diese Beobachtung für die hist. Rekonstruktion der Abfassungsverhältnisse des 2 Petr etwas austrägt, und was und warum.

Für die Datierung sind m. E. zwei weitere Aspekte miteinzubeziehen: Die Paulusinterpretation ist 4. nicht mehr nur die Domäne gnostisch – oder wie auch immer – bewegter Christen (K. referiert diverse Deutungen 211f); auch die Großkirche beruft sich (wieder) auf Paulus und hat ein Instrument entwickelt, Paulusinterpretationen als irrig zu diagnostizieren. Die diagnostischen Parameter findet der Vf. des 2 Petr in der apostol. Überlieferung. Der 2 Petr dokumentiert also 5., wie die Primärzeugen allmählich ihre Individualität zugunsten einer personenunabhängigen Referenzgröße einbüßen, mit der über Orthodoxie und Orthopraxie befunden werden kann. Der Vf. des 2 Petr kennt keine Differenz zwischen der Predigt seines Pseudonyms und dem, was Paulus (3,15b.16a) bzw. „eure Apostel euch überliefert haben" (3,2b). Das Pseudonym ‚Symeon Petrus' ist hier Sigel für die apost. Paradosis schlechthin. Für die Adressaten ist der „Apostel" der Garant der wahren Heilsverkündigung, seine Predigt gilt als Prüfstein für die Konsistenz ihres Glaubens und Lebens mit der Anfangsnorm; d. h. was christlicherseits gesagt werden kann und zu tun ist, muß mit der apost. Überlieferung konform sein, denn nur so ist der entscheidende Konnex mit dem κύριος sicherzustellen. Ist nach dem Ausschluß der Datierung an das Ende des 1. Jh. (s. o.) eine Abfassung vor 110 denkbar? Konkret: sind in der ersten Dekade des 2. Jh. in Rom hist. Voraussetzungen und theol. Entwicklungen erweisbar, in die sich die obigen Beobachtungen und Überlegungen einfügen? K. umschreibt die im 2 Petr genannten Irrlehrer – gewiß nicht zu Unrecht – nicht als Gnostiker in der späteren technischen kirchengeschichtl. Bedeutung, sondern als ‚hellenistisch-intellektualistische, antiapokalyptische Umdeutung der pln. Freiheits- und Erlösungsbotschaft mit gnostisierenden Akzenten' (212). Insofern die Charakterisierung der Irrlehrer wesentlich auf der Rezeption der Ketzerpolemik aus dem Jud aufruft und diese Kreise fiktiv als die von Petrus für die Endzeit angekündigte große Bedrohung gekennzeichnet werden (3,3), wird K. vielleicht zugestehen, daß der 2 Petr auch den Zweck verfolgt, die große Häresie des 2. Jh., die Gnosis, allgemein als Gefahr zu kennzeichnen. Deutet dies alles nicht auf eine um zwei oder drei Jahrzehnte spätere Abfassung? Michl, dem sich K. ja besonders verpflichtet fühlt, resümierte z. B.: „Wenn freilich 1 Petr erst unter Domitian in den neunziger Jahren geschrieben wäre, was nicht ausgeschlossen werden kann, dann würde 2 Petr noch späterer Zeit angehören, etwa dem ersten Drittel des zweiten Jh.s." (Michl, a.a.O. 160; vgl. auch Vielhauer, a.a.O. 597: „Mitte oder zweite Hälfte des 2. Jh.s."; Kümmel, a.a.O. 383 „die im 2 Pt spürbare Fortbildung der Gnosis legt nahe, an das 2. Viertel des 2. Jh. zu denken".). Eine Datierung in dieser Richtung schließt freilich die für K. sichtlich wichtige hist. mögliche Bekanntschaft des Vf. des 2 Petr mit Simon Petrus aus.

Hat man sich schon bei der Rückbindung des Vf. des 1 Petr durch die von K. favorisierte Silvanusthese an den hist. Petrus gefragt, worin ihr exegetischer Ertrag zu sehen ist, so verstärkt sich nun durch die Datierung des 2 Petr die Vermutung, daß K. ein höheres Anliegen verfolgt. Welche Sicht der Geschichte der frühesten

Kirche hier reanimiert werden soll, offenbart der Hinweis, für die Datierung des 2 Petr sei schließlich zu beachten, „daß nach dem 1. Clemensbrief die Vf. der Schriften der sog. Apostolischen Väter unter eigenem Namen, nicht unter dem einer Autorität der apostolischen Zeit schreiben" (213). Diese Behauptung dokumentiert eine eigenwillige Sicht der Geschichte der altchristl. Literatur. Nicht nur, daß der Bestand dieser Schriftengruppe keineswegs unstrittig ist, die Stichhaltigkeit dieser These von K. wird z. B. auch besonders von der Did, dem anonymen 1 Clem selbst (vgl. KNOCH, Eschatologie 32), dem Barn – vor Clemens Alexandrinus weiß niemand, daß es sich um den Barnabasbrief handelt – und der anonymen Homilie 2 Clem veranschaulicht. Daß aber auch seine Perspektive als solche für eine hist. Rekonstruktion der wahrscheinlichen Abfassungszeit völlig untauglich ist, zeigen Pseudepigraphen wie z. B. das EvThom (Prol.) aus der Mitte des 2. Jh. und das EvPetr (14/60) gegen Ende des 2. Jh, ferner EpJac, ApkPetr.

Regensburg Ferdinand Rupert Prostmeier

Heiligenthal, Roman: **Zwischen Henoch und Paulus.** Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes. – Tübingen: A. Francke Verlag 1992. X, 196 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 6), kart. DM 68,00

Diese Untersuchung, eine Heidelberger Habil.schrift von 1990, sollte nach der Intention des Vf.s dazu dienen, dem seit der Reformation meist als theologisches Mauerblümchen verachteten Judasbrief „Gerechtigkeit widerfahren zu lassen" (6). Im Ergebnis geschieht dies freilich nur in historischer Hinsicht – was aber auch von allen jenen Untersuchungen gilt, die dem Jud in theologischer Hinsicht mit Sachkritik begegnen. Daß der Jud für den jüdisch-christlichen Dialog etwas austrage (166), kann man auch nach Lektüre dieses Buches bezweifeln.

Die Arbeit hat sechs Teile: Nach einer im Ergebnis überzeugenden Analyse der literarischen Form § 2) wird in einem etwas unübersichtlichen Teil allgemein der „jüdische Hintergrund des Jud" aufgezeigt § 3), was dann zugespitzt wird: „Der Jud als Teil der Henochliteratur" § 4). Als „Schlüssel zum theologiegeschichtlichen Verständnis des Briefes" wird zutreffend die „Engellehre" herausgestellt § 5), woraufhin dann die „Gegner des Jud" bestimmt werden § 6). Den Abschluß bildet die Einordnung des Jud in die frühchristliche Theologiegeschichte § 7).

§ 3 (jüdischer Hintergrund) hat teilweise den Charakter einer Sammlung religionsgeschichtlicher Assoziationen. Z. B. wird das in Jud 9 begegnende Motiv vom Streit um den Leichnam des Mose zwar mit reichlichen religionsgeschichtlichen Belegen vorgeführt, doch kaum in seiner rhetorischen Argumentation für den Gedankengang des Jud berücksichtigt. Der Abschnitt enthält zwei Exkurse, doch könnte man jeden Unterabschnitt als Exkurs bezeichnen. Das liegt gewiß auch an den zahlreichen diesbezüglichen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen von Klaus Berger, die der Vf. nicht alle so verarbeiten konnte, daß eine einsträngige Exegese zustande kam. Gelegentlich wird auch die Argumentation ersetzt durch Berufung auf Sekundärliteratur, deren Ergebnisse aber dem Leser dieses Buches doch noch einmal begründet und abgeleitet werden müßten, um ihre Plausibilität zur Wirkung kommen zu lassen.

Zielstrebiger ist der Versuch, den Jud in die Henochliteratur einzureihen § 4). Daß Jud sich durch die Bezugnahmen auf I Hen als apokalyptisch orientiert ausweist, leuchtet ein; doch sind die weitergehenden Folgerungen des Vf.s, Jud verstehe sich selber als einen Repräsentanten der Henochüberlieferung, befinde sich in gleicher Situation wie I Hen (Abwehr einer Assimilation ans Pagane) und sei gar ein Produkt eines Henoch-„Lehrhauses", angesichts der Kürze des Textes wohl als überzogen zu bezeichnen.

Sehr viel begründeter sind die Ausführungen zur Engellehre § 5) und zu den Gegnern § 6). Überzeugt hat mich die Hauptthese des Buches (103ff,128ff): Während die Gegner in einer paulinischen Tradition stehen, die auf den Kol zurückgeht, steht der Verfasser des Jud in der Tradition der Häretiker des Kol mit ihrer Engelverehrung (letzteres habe ich in ZNW 77, 1986, 206–225, wo ich den ersten Teil dieser These bereits vertrat, noch nicht zu behaupten gewagt). Jud stellt so geradezu spiegelverkehrt einen Reflex der Auseinandersetzung von Kol 2,6–23 dar, wobei nun interessanterweise die Etiketten von Orthodoxie und Häresie vertauscht sind. Gegen den Vf. ist aber zu sagen, daß beide Positionen judenchristlichen Usprungs sind. Der Jud 19b den Gegnern bestrittene Anspruch, *pneumatikos* zu sein, ist ohne die hellenistisch-jüdische Vermittlung nicht denkbar (das gilt schon für 1 Kor 2 und 15; möglicherweise berufen sich die Gegner sogar darauf). Bei der Herkunftsbestimmung des Dualismus von *psychikos* und *pneumatikos* aus dem reinen Hellenismus (55–59 – im Anschluß an Reitzenstein) ist übersehen, daß bereits Philo in seiner Anthropologie den sich ausschließenden Gegensatz von *Pneuma* und *Nous* (als „Seele der Seele") kennt, was gerade seiner sonst von ihm vertretenen gemeinhellenistischen Hochschätzung der *psyche* widerspricht und am besten durch den Einfluß jüdischer Weisheitstradition zu erklären ist. So ist die pauschale Gegenüberstellung vom Jud-Verfasser als einem Judenchristen und seinen Gegnern als Heidenchristen wohl nicht möglich. Auch kommt man nicht aus ohne die Annahme einer christlichen Reapokalyptisierung zur Zeit des Jud, die sich gegen einen Paulinismus wendet, der – wie der Verfasser des Kol – die paulinische Eschatologie bereits nahezu völlig präsentisch umgebildet hatte. Diese Situation könnte gut erklären, warum der Jud auf apokalyptische Traditionen, wie sie in I Hen vorliegen, zurückgriff – zumal er hier auch wesentliches Material für seine Engeltheologie vorliegen hatte (vgl. die Tradition vom Engelfall in I Hen 6–11 und ihre Anknüpfung an Gen 6,1–4 – dazu Jud 6). Ob schon die Häretiker des Kol sich auf I Hen bezogen, läßt sich allerdings nicht feststellen.

Ich denke schon, daß der Vf. mit seiner Grundannahme Recht hat, daß man die Polemik des Jud auf konkrete geschichtliche Veranlassungen zu beziehen hat und nicht nur als Sprachtypik verstehen darf (141). Doch sollte mehr berücksichtigt werden, worauf jetzt H. Paulsen (KEK XII/2, 1992, 46ff) – u. a. gegen den Rezensenten selbst – insistiert: daß grundsätzlich vom Text und seiner topischen, traditionellen und metaphorischen Sprache auszugehen ist. Der Versuchung, mehr über die Welt hinter dem Text wissen zu wollen, als der Text erlaubt, scheint mir der Vf. besonders erlegen zu sein. Dazu zählt vor allem die These, die Gegner seien Skeptiker aus paganem Milieu mit antimythologischer und egalitärer Tendenz, die sich ihrer Skepsis durch Flucht in den Irrationalismus des Pneumatikertums hätten entziehen wollen – m. E. ein modernes, unangemessenes Paradigma. Das gleiche gilt dann auch von dem, was der Vf. über den Verfasser des Jud zu wissen meint: Jud sei ein Vertreter einer jüdisch gefärbten antiochenischen Theologie aus christlichem Diasporapharisäertum, des näheren einer Henoch-Schule; er bezeuge eine „frühe Erhöhungschristologie", sein Judentum sei nur „leicht christianisiert". Gegen all das ist doch zu sagen, daß Jud – abgesehen von seiner Engelauffassung – in seiner Theologie blaß und formal bleibt.

Nimmt man hinzu, daß dieses Buch in mehr formaler Hinsicht keinen besonders sorgfältigen Eindruck macht (viele Versehen im Lit.-Verzeichnis und in den Zitaten, aber auch die streckenweise clusterartige Argumentation), so bleibt am Ende ein zwiespältiger Eindruck: Es ist anregend im besten Sinne, zumal sich sein Vf. nicht auf referenzabstinente Textanalyse zurückzieht. So gewiß also Exegese nicht ohne historische Phantasie auskommt (die von Historikern und Exegeten meist unterschätzt wird), so notwendig muß sie aber auch ihre Re-konstrukte der Skepsis und Kritik aussetzen. Doch diese Einwände sollten nicht überbewertet werden: Ich habe dieses spannende Buch mit großem Interesse gelesen und bin in vielem belehrt worden. Es wird sicher dazu beitragen, den Jud aus seinem Schattendasein in ein neues Licht des Interesses zu rücken.

Hamburg Gerhard Sellin

Attualità dell'apocalisse, hg. v. Edmondo Lupieri / Franco Cardini / Luciano Caro / Sergio Givone / Massimo Baldini / Gino Ciolini. – Palermo: Edizioni Augustinus 1992. 116 S., kart. Lit 20.000

Im vorliegenden Bd. sind die Vorträge abgedruckt, die während des 12. Zyklus der „Convegni di S. Spirito" gehalten wurden.

E. LUPIERI stellt zunächst (Apocalisse e Apocalittica, 15–32) die literarische Tradition dar, in die die Offb einzuordnen ist. Der traditionellen Exegese wirft er unberechtigterweise global vor, sie habe dem Leser den Text nicht erklärt, sondern verfremdet. Ziel ihrer Deutungen sei es, eine literarische Interpretation des Textes zu vermeiden bzw. zu neutralisieren. Das historische Verstehen der Offb stütze sich auf ihre Einordnung in ihr kulturelles Umfeld und insbesondere in die apokalyptische (= apk) Offenbarungsliteratur, deren Entstehung der Vf. auf drei Hauptphasen verteilt:

Die erste beginne mit dem Babylonischen Exil und ende im 3. Jh. v. Chr. Neben dem AT sei das Henochbuch ihr wichtigster Zeuge. Die zweite verlegt er ins 2 Jh. v. Chr. Ihr bedeutendster Zeuge sei das Danielbuch. Die dritte sei charakterisiert durch die Römerherrschaft. Bezeugt werde sie in 4 Esra, der Offb und 2 Baruch, deren zentrales theologisches Problem es

gewesen sei, wie man die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels erklären und verstehen könne. Juden wie Christen seien davon überzeugt gewesen, daß die Katastrophe in Jerusalem eine Strafe Gottes war. Den historischen Hintergrund der Offb sieht er in einem Christentum, das noch stark an das Judentum gebunden sei (Offb 2,9; 3,9).

Um das komplexe Beziehungsnetz zwischen den verwandten religiösen Gruppen aufzuzeigen, analysiert L. die Sicht von Zeit und Geschichte in der apk Literatur der Epoche. Damals sei die Idee verbreitet gewesen, daß Gott die Welt sieben Tage oder kosmische Perioden lang existieren lasse, wie er sie in sieben Tagen erschaffen hat. Da nach Ps 90,4 ein Tag für Gott wie 1000 Jahre ist, entsteht die Theorie von den kosmischen Wochen. Man nimmt zudem nach der gegenwärtigen eine kommende bessere Welt an, die Gott zur Freude seiner Treuen geschaffen hat. Zuvor wird Gott einen Gesalbten senden. In dieses Bild der Erwartungen war die bittere Erfahrung der Zerstörung Jerusalems einzuzeichnen. Auf diesem Hintergrund suchten 4 Esra, 2 Bar und Offb nach Lösungen, die einander gleichen, sich aber zugleich voneinander unterscheiden.

4 Esr, kurz vor 100 n. Chr. geschrieben, um die Zerstörung Jerusalems verständlich zu machen, tröstet den Seher und die Leser, indem es ein göttliches Eingreifen während eines 400jährigen messianischen Reiches verheißt. Danach wird der Messias mit den Gerechten Israels sterben. 4 Esra erwarte die Ankunft des messianischen Reiches, das zum sechsten Millenium gehört, 100 n. Chr. und das Weltende 500 n. Chr. Danach beginnt die ewige Seligkeit Gottes. Wenige Jahre nach 4 Esra schlägt 2 Bar vor, sich an die neue Realität des Judentums anzupassen: Gott werde seinem Volk weise Führer bis zur sicheren, aber nicht so baldigen Ankunft des Messias schicken. In Treue zu Gott und seinem Gesetz sollen die Glaubenden in Erwartung des messianischen Triumphes ihr Überleben selbst organisieren.

Die Offb, die zwischen 4 Esra und 2 Bar entsteht, sei auf dem Hintergrund des Henochbuches und in Parallele zu 4 Esr und 2 Bar zu deuten. Sie wolle den wahren Juden, den Christen, sagen, daß die Zerstörung Jerusalems eine Strafe Gottes war, weil die Juden den von Gott gesandten Messias nicht anerkannt und sogar getötet haben. Diese Erklärung sei eingefügt in eine kosmische Vision der Menschheitsgeschichte, in der sich die Armeen Satans und Gottes begegnen. Die Aufmerksamkeit der Offb konzentriere sich auf die Mächte des Bösen, die sich infolge der Sünde der Menschen und der Engel bemächtigt und die Menschheit versklavt haben und die durch die politische und religiöse Macht dieser Welt (die beiden Tiere) gegen den Vorsehungsplan Gottes vorgehen. Niemand scheint imstande zu sein, ihnen zu widerstehen. Sogar das privilegierte Israel, der Sitz der Verheißung (die Frau in Offb 12), habe den dämonischen Verlockungen nachgegeben und sich mit der Bestie (Offb 17) eingelassen. Aber Gott hat seinen Messias, Jesus, gesandt, und die satanische Macht geht nun dem Ende entgegen.

Auf dem Hintergrund des Henochbuches will L. die 7 Berge von Offb 17,9 nicht auf die 7 Hügel Roms deuten, sondern – wie schon Hippolyt – auf 7 gefallene Engel (Sterne), die Macht haben über die 7 Tage bzw. Zeiten der Menschheitsgeschichte. Der erste gestürzte Stern-Berg sei der, der die übrigen Engel mit seinem Schwanz über die Erde schleppt. 17,10 (die ersten 5 sind gefallen, einer steht,. . .) interpretiert er mit Hippolyt: Wir sind im 6. Jahrtausend und Jesus wurde genau in dessen Mitte, also im Jahr 5500 seit der Schöpfung geboren. Der Text sage nicht, daß alle 7 Zeiten der Geschichte Millenien sind, sondern daß die 7., wenn sie kommt, kurz sei. Das müsse eine Anspielung auf die Begegnung auf dem Harmagedon sein, in dessen Folge der Satan 1000 Jahre gefesselt werde. Dann wird das Tier aus dem Abgrund kommen, um die definitive Niederlage in Gog und Magog zu erleiden. So die Interpretation von 17,11, wonach das achte Tier, das eines der sieben ist, ins Verderben geht. Erst dann kommt der neue Äon, wenn das alte Jerusalem durch das neue himmlische Jerusalem ersetzt ist.

Die Ausführungen L.s sind in vieler Hinsicht unbefriedigend. Die Erklärung der Zerstörung Jerusalems als einer Strafe Gottes ist kein Hauptanliegen der Offb. Die Entstehung der jüdischen Apokalyptik und des Henochbuches werden zeitlich zu früh angesetzt. Nach gut begründeter Annahme wurde die für die apk Bewegung grundlegende Wende von der Gegenwarts- in die Zukunftseschatologie erst zur Zeit der Syrerkönige Antiochus III. und vor allem Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) vollzogen. Das Henochbuch besteht aus Einzelstücken, die zwischen 170 v. Chr. bis zu Beginn des 1. Jh. entstehen. Auch die übrigen Interpretationen der Offb überzeugen nicht: So ist es sehr viel wahrscheinlicher, daß die Christen in Kleinasien die Könige, wie die Kaiser im Osten des Reiches genannt werden, auf römische Kaiser deuten als auf gefallene Sterne-Berge. Damit fallen u. a. auch die Berechnungen der 7 Zeiten.

Wie sich die Offb und ihr Verständnis im mittelalterlichen Italien auswirkte, zeigt F. Cardini in seiner sehr informativen Übersicht auf (Apocalisse e Senso della Storia nell'Italia Medievale [Sec. XII–XV], 33–52). Die beiden großen Protagonisten in dieser Zeit sind Joachim von Fiore und Franziskus von Assisi, in deren Gefolge sich unterschiedliche Positionen ausbilden.

Die nichtchristliche Bewegung der Katharer benutzt Symbole und die Sprache der Offb, um die Christen der Kirche abspenstig zu machen. Auch im Joachimismus, der sich zu Unrecht auf Joachim von Fiore beruft, flammt die apk Bewegung wieder auf. Die apk Erwartung wird auch an eine mathematische Exegese gebunden. So erwartet man für das Jahr 1233 (12 = Apostel und 33 = Lebensalter Jesu) mit Hoffnung bzw. Furcht das Jahr Christi und der Apostel. In Mittelitalien entsteht die Alleluja-Bewegung und die Joachimitischen Apokryphen werden verfaßt. Zur Zeit des Papsttums in Avignon fällt der Protest gegen die Verweltlichung der Kirche und die Erwartung ihrer Erneuerung immer mehr zusammen mit der Erwartung des Endes der Welt. Als Mitte des 14. Jh. Konstantinopel in die Hände der Osmanen fällt, geht die Offb und die Vorstellung vom Antichristen eine neue Verbindung mit der historischen Realität ein. 1484 wird nach einer langen astrologischen Tradition als das Jahr der großen Veränderungen (annus magnus) erwartet.

L. Caro beschreibt aus jüdischer Sicht die apk Erfahrung des Holocausts (Apocalisse/Olocausto, 53–65) und deren Aufarbeitung. Weil „Holocaust" sakrale Konnotationen habe, solle man besser von der Schoah (Vernichtung) sprechen.

Der Vf. geht nicht nur auf die unbeschreiblichen Erfahrungen der Juden zur Zeit des Nationalsozialismus ein, sondern auch auf deren theologische Bewältigung. Den ungläubigen Juden bestätigt das Schweigen Gottes zu dieser Zeit, daß Gott nicht existiert bzw. irrelevant ist. Die Schoah läßt mit allem Nachdruck die Frage Ijobs nach dem Problem des Leidens des Unschuldigen stellen.

Ein besonderes Problem ist die Vergebung der Naziverbrechen. In der rabbinischen Theologie gilt die Vergebung als Verpflichtung, die jedoch ihre Grenzen vor allem dort findet, wo es um Mord geht. Allein Gott kennt das Maß der Reue des Sünders und kann Schuld vergeben. Kriterium für die Echtheit der Reue ist, daß der Mensch sie unter denselben Bedingungen unter Beweis stellt. Das ist für Naziverbrecher nicht mehr möglich. Zudem sei es nicht erlaubt, Menschen im Namen und anstelle der Ermordeten freizusprechen.

Der Wirkungsgeschichte der Offb im russischen Denken des 19./20. Jh. geht S. Giovine (Pensiero Russo e Apocalisse, 67–74) am Beispiel dreier Autoren nach (W. Rozanov, S. Solov'ev, F. Dostojewski). Als Besonderheit ist zu vermerken, daß diese vom Messianismus her und aus seinem Horizont über die Offb nachdenken, weshalb auch der Gestalt des Antichristen eine bedeutende Rolle zukommt.

Mit dem Unbehagen des Zeitgenossen und der Faszination des Antichristen befaßt sich Massimo Baldini (Il Malessere dell'uomo contemporaneo e il Fascino dell'Anticristo, 75–83). Je mehr der Mensch geistlich zerstreut ist, desto mehr fasziniert ihn der Terminus Antichrist. Genau dieses spirituelle Unbehagen diagnostiziert der Vf. in der heutigen Gesellschaft.

Der moderne Mensch unterhalte schlechte Beziehungen zu Gott. Narzißmus kennzeichne sein Verhalten. Für den Narzißten ist es charakteristisch, daß er unter der Tyrannei der Gegenwart lebt und sein eigenes Leben unter das Motto stellt: „Man lebt nur einmal." Die Vergangenheit gilt ihm als Gefängnis, aus dem es sich zu befreien gilt, und nicht als eine Dimension, die die Gegenwart erweitert und die Zukunft erhellt. Das führt zur Unfähigkeit zum Dialog und zum Zuhören, die wesentlich auf Erziehungsmängel in der Familie und in der Schule zurückzuführen sei. Man formt Menschen, die Analphabeten im Zuhören und zugleich Professoren im Gebrauch von Worten sind. Wer sich zuhörend öffnet, kann nicht arrogant oder anmaßend sein. Zuhören gehört zur Dimension des Vertrauens und der Hoffnung. Unser Zeitalter sei geprägt vom Geschwätz. Geschwätz ist das Wort all jener, die nur reden, aber nicht zuhören wollen, es ist das überflüssige und unwirksame Wort. Es kann nur dominieren, wenn es keinen Raum mehr für das Schweigen gibt, das notwendige Voraussetzung für das Zuhören und für jeden echten Dialog ist.

Im letzten Beitrag ('Εγώ εἰμι τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ Ap 1,8, 75–114) stellt G. Cioloni heraus, daß die Selbstbezeichnung Alpha und Omega (1,8; 21,6) Gott als den transzendenten Umgreifenden, als den Anfang und das Fundament, als das Ende und die Erfüllung jeden anderen Seins und jeder anderen Wahrheit offenbart.

Als Alpha und Omega wird auch Christus als Anfang und Ursprung beim Vater und Anfang und Vollendung der Schöpfung sowie Anfang und Ende der Geschichte offenbart (22,13). Damit ist nicht die Identität des Sohnes mit dem Vater ausgesagt, sondern seine Homogenität. Die Neuheit (novitas), die die ganze Offb durchdringt, ist die vitale erneuernde und transformierende Energie einer Person, die bildhaft im Lamm vorgestellt wird. Die Auslegung Ciolonis ist teilweise stark von dogmatischen Interessen geleitet. Das zeigt sich auch darin, daß er die Offb auch mit Hilfe anderer ntl. Texte (vor allem mit dem johanneischen Schrifttum) erklärt.

Hennef Heinz Giesen

Daley, Brian E.: **The Hope of the Early Church.** A Handbook of Patristic Eschatology. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIV, 300 S., geb. £ 30,00/US-$ 49,50

Der Vf. beabsichtigt, wie der Untertitel des Werkes erkennen läßt, die Gedanken der patristischen Literatur zum Thema Eschatologie von ihren Anfängen bis zum Ausgang, der im Osten durch Johannes Damascenus und im Westen durch Gregor den Großen markiert wird, vorzustellen.

Obwohl die Eschatologie als sekundärer Aspekt der Theologie gilt, steht sie im Mittelpunkt, da sie einerseits den Versuch einer Theodizee enthält und andererseits den allgemeinen Heilswillen Gottes reflektiert. Eschatologische Hoffnung berührt aber auch das Zentrum des Glaubens, da sie in der Überzeugung von der Auferstehung Jesu und der von ihm verkündeten Gottesherrschaft wurzelt, die bereits begonnen hat und dereinst vollendet werden wird (2).

Bereits im Vorwort weist der Vf. darauf hin, daß die vorliegende Publikation in verkürzter Form im Handbuch der Dogmengeschichte IV 7a, Freiburg 1986 veröffentlicht worden ist. Ein Vergleich beider Publikationen zeigt, daß die neuerliche lediglich die englische Fassung der im wesentlichen unveränderten Vorgängerin darstellt. Nur das Kap. über die späte lateinische Dichtung (156–164) bedeutet eine Erweiterung im eigentlichen Sinn. Die äußerst kurzen Einschübe zum 2. Klemensbrief, Polykarpmartyrium und Melito von Sardeis (14/15), zur Passio Perpetuae (37), zu Gregor dem Wundertäter (60), Julius Africanus und Petrus von Alexandrien (61), Adamantius (64), Athanasius und Eusebius von Caesarea (77), Hilarianus (127), Orosius (151), Leo dem Großen (155), Isaak von Antiochien (174), Johannes von Caesarea und Leontius von Byzanz (187), Eustratius (200) und zum Carmen ad Flavianum Felicem (209) runden allenfalls das Bild ab, ohne einen inhaltlichen Fortschritt zu bringen. Teilweise wurden auch Nachträge zum Literaturverzeichnis vorgenommen.

An einigen Beispielen sollen Defizite, die einer solch umfassenden Arbeit notwendigerweise anhaften, aber auch in der jetzigen Fassung nicht abgebaut wurden, aufgezeigt werden.

Leider findet der Leser in den Ausführungen zum Polykarpmartyrium und zum 2. Klemensbrief weder Anmerkungen noch Literaturhinweise, obwohl dazu erreichbare Literatur vorhanden ist, z. B. B. Dehandschutter, Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie = BEThL 52, Löwen 1979, mit umfangreicher Literatur; K. Wengst, Didache – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet = SUC 2, Darmstadt 1984; T. Aono, Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern = EHS XXIII 137, Bern – Frankfurt/Main – Las Vegas 1979; H. Lohmann, Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern = BZNW 55, Berlin 1989. – Auch wäre im Eingangssatz zum Polykarpmartyrium darauf hinzuweisen, daß in der Forschung neben der Datierung des Todes Polykarps auf 155/56 auch die Jahre 167 bzw. 177 auf der Basis der Aufnahme und Zuordnung durch Eusebius diskutiert werden (14).

Für die Passio Perpetuae hätte noch hingewiesen werden können auf E. Corsini, Proposte per una letteratura della ‚Passio Perpetuae', in: Forma Futuri. Studi in on. di Car. M. Pellegrino, Turin 1975, 481–541 mit Lit. Seit den Untersuchungen von A. Fridh, Le problème de la passion des saints Perpétué et Félicité, Stockholm 1968, 28–30.45 und R. Braun, Nouvelles observations linguistiques sur la Passio Perpetuae, in: VigChr 33 (1979) 105–117 kann wegen sprachlicher Gründe nicht mehr von einer möglichen Redaktion der Passio durch Tertullian gesprochen werden. Wenn auch in der Passio Perpetuae, besonders im Text des Redaktors, Anklänge an den Montanismus vorhanden sind, können Perpetua und ihre Gefährten nicht als montanistische Christen bezeichnet werden (37), vgl. dazu jetzt: Th. Baumeister, Genese und Entfaltung der altchristlichen Theologie des Martyriums = Traditio Christiana 8, Bern – Berlin – Frankfurt – New York 1991, 119–120; P. Habermehl, Perpetua und der Ägypter. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis = Tu 140, Berlin 1992, 3.

Im Kap. über Origenes ist bei der Erörterung der Auferstehung auf ihre teilweise Vorwegnahme durch das Leben der Getauften in orat. 25,1–3 zu verweisen (55), bei der Frage nach der Apokatastasis ist orat. 27,15 einzubeziehen (58). Zur entsprechenden Literatur gehören auch: L.W. Barnard, Origen's Christology and Eschatology, in: AThR 46, 1964, 214–319 und C. Rabinowitz, Personal and Cosmic Salvation in Origen, in: VigChr 38, 1984, 319–329.

Die in der Einleitung zum Kap.: Die Eschatologie im Westen 200–250 (33) vertretene pauschale These, die christliche Kirche habe zu dieser Zeit aus ungebildeten Kaufleuten und Arbeitern bestanden, die für philosophische Modeströmungen und die offizielle kulturelle Ideologie kein Verständnis hatten, läßt sich nicht länger aufrechterhalten, vgl. G. Schöllgen, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians = JbAC Ergbd. 12, Münster 1984, 155 ff.

Die Freiheit der Religionsausübung verdankt die Kirche nicht erst der Mailänder Konvention von 313, sondern bereits dem Edikt des Galerius von 311 (69).

Bei der Darlegung über Ephräm den Syrer sollte die Studie von E. Beck, Ephräms Hymnen über das Paradies = Stud Ans 26, Rom 1951, Beachtung finden (75).

Ein Blick auf die Publikation von M. Altenburger / F. Mann, Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden – New York 1988, hätte auf folgende Studien hingewiesen: A. J. Philippou, The Eschatology of St. Gregory of Nyssa, Diss. Oxford 1963 und R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre = Philosophia Patrum 2, Leiden 1974 (85).

In den Kontext des Hilarius gehört auch der Aufsatz von M. Durst, In medios iudicium est. Zu einem Aspekt der Vorstellung vom Weltgericht bei Hilarius von Poitiers und in der lateinischen Patristik, in: JbAC 30, 1987, 29–57 (94–96).

Zu folgenden Autoren bietet sich ergänzende Literatur an: für Minucius Felix: M. Minucius Felix, Octavius, hg. und übers. von B. Kytzler, München 1965 mit Lit. – Johannes Philoponos (195): A. van Roey, Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection, in: Antidoron. FS M. Geerard, Wetteren 1984, 123–139. – Maximus Confessor (201): L. Thunberg, Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor, Crestwood, N.Y. 1985. – Johannes von Damaskus (203): M. Voutilainen, Rôle et limites d'une conception juridique du salut chez Jean Damascène, in: RSPhTh 62, 1978, 189–209.

Leider bedeutet auch die Verkürzung des Inhaltsverzeichnisses, das nur noch ein zeitliches Raster bietet, keine Verbesserung des Beitrags im HDG, da der Leser bei der Suche nach einem bestimmten Vf. auf den Index angewiesen ist, dessen Benutzung durch die mangelnde Aufgliederung in Autoren und Sachen erschwert wird. Trotz der inhaltlichen Erweiterungen und der vereinzelten Nachträge im Literaturverzeichnis stellt die jetzige Fassung keinen wesentlichen Fortschritt gegenüber der vorherigen dar.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Lohmann, Hans: **Drohung und Verheißung.** Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. IX, 266 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 55), Ln DM 98,00

Die solide Bonner Diss. stellt die Eschatologie einiger Schriften der Apostolischen Väter vor (Did., 1 Clem., 2 Clem., Ignat., Polyk., Barn.) und will selbst als ein Baustein zu einer Theologiegeschichte des frühen Christentums fungieren. Aus Gründen der Gattung und der Chronologie bleiben der Diognetbrief und das Polykarpmartyrium unberücksichtigt, und leider ebenso, was gerade bei diesem Thema sehr zu bedauern und im Grund kaum zu rechtfertigen ist, der Hirte des Hermas.

In der Einleitung (1–11) werden einige Begriffe geklärt: Eschatologie kreist um Gottes Zukunft mit den Menschen und der Welt. In diesem Zusammenhang wird die von N. Walter 1985 vorgeschlagene Differenzierung zwischen apokalyptischer und hellenistischer Eschatologie zum Begriffsraster für die nachstehenden Analysen (6f). Der Kreis der Apostolischen Väter wird offen gezogen; als verbindendes Moment erscheint das Interesse an der Frage „Wie führt man ein christliches Leben?" im Unterschied zum genuin ntl. Fragen nach dem Wesen des Christseins (9).

Der forschungsgeschichtliche Rückblick steckt die Voraussetzungen für den eigenen Versuch ab; so wird etwa die breitangelegte Arbeit von T. Aono über die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern (1979) diskutiert (24–26). Der Vf. will anders als Aono eine paulinische Engführung vermeiden und dafür mit klareren Begriffen arbeiten. Die einzelnen Untersuchungsgänge führen jeweils kurz in die einleitungswissenschaftliche Problematik und die bisherigen Forschungsergebnisse ein, um dann exegetisch dem Text nachfolgend die eschatologischen Ausführungen zu analysieren.

Der Rückblick formuliert die – kaum überraschende – These (243–250): Die Apostolischen Väter haben die Eschatologie mehr oder weniger stark hellenisiert. Das heißt konkreter: Zumeist dominiert die ethische Abzweckung eschatologischer Aussagen, die vor allem auf die Vergeltung abheben. Vom Reich Gottes ist eher in traditioneller Begrifflichkeit die Rede, die Totenauferstehung gewinnt nur da und dort eigenständige Bedeutung. Stärker noch im Ausstrahlungsbereich der apokalyptischen Eschatologie stehen Did. und Barn. (z. T. auch noch 2 Clem.), während die übrigen schon ausgesprochen hellenisierte Formen erkennen lassen: Zentrierung auf räumliche Kategorien, Zuspitzung auf die Vergeltung an Individuen, markantes Zurücktreten von zeitlichen und kosmischen Dimensionen der Endereignisse. Die These von K. Aland, daß die Naherwartung erst in der Mitte des 2. Jhdt. zu schwinden beginne, wird dementsprechend zurückgewiesen (249; vgl. 4–6).

Die Arbeit stellt die wesentlichen Zusammenhänge recht gut vor Augen und dürfte – hierin erstmalig – das gesamte Spektrum der Eschatologie erfassen. An manchen Orten vermißt man aber weiter ausgreifende traditions- bzw. theologiegeschichtliche Klärungen (etwa zu den Hintergründen der aufkommenden Konzeption eines ‚Sonderlohns' für Märtyrer [63.79–81.86.190f.194]). In welcher Weise urchristliche Traditionen reinterpretiert werden,

wird oft nur gerade angedeutet (etwa bzgl. der Totenauferstehung in 1 Clem 24f [71]). Es stimmt angenehm, daß der Vf. die bekannten Lasterkataloge über den Verlust der hohen ntl. Eschatologie vermeidet, aber man würde nun doch umgekehrt eine stärker systematisch fragende Wertung dessen erwarten, was er als Hellenisierung der Eschatologie zu umschreiben versucht (etwa als Kontextualisierung). Überhaupt nicht problematisiert wird die Begriffsregelung von N. Walter, die v. a. die massiven räumlichen Bezüge genuiner jüdischer Apokalyptik oder die Individualisierung auch in klassischen jüdischen Apokalypsen (4 Esr!) ausblenden muß.

Leider finden sich am Ende keine Indices. Im ganzen ist das Buch für die Aufarbeitung des eschatologischen Umbruchs vom Urchristentum zur Alten Kirche sehr hilfreich und schließt eine Lücke.

Bern Samuel Vollenweider

Drobner, Hubertus R.: **Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa**. – Paderborn: Selbstverlag 1988. 126 S., Ln DM 48,00

Nicht unnütz ist für die inzwischen weit aufgeblühte, hochgradig spezialisierte Gregor-Forschung diese Auflistung der Bibelstellen von Gen 1,1 bis hin zu Apk 22,19 und einigen Apocrypha, weil sie einerseits einen Eindruck davon vermittelt, welche biblischen Aussagen besonders häufig zitiert werden, und andererseits die Suche danach, wo bestimmte Texte begegnen, erleichtert. Der Index bietet lediglich diejenigen Verweisstellen, welche die verschiedenen Gregor-Editionen (vor allem in der noch unvollständigen großen Leidener Ausgabe der „Gregorii Nysseni Opera") im Apparat ausweisen. Die Fülle der dort nicht berücksichtigten Anspielungen, die für die Frage nach dem Schriftgebrauch genauso wichtig sind, erfaßt die Liste leider nicht. Wer sie benutzt, wird daraus gewiß manche Anregung für die Weiterarbeit erhalten.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Hg. v. Hubertus R. Drobner und Christoph Klock. – Leiden: E. J. Brill 1990. XII, 418 S. (Vigiliae Christianae, Suppl. 12), geb. hfl 180,00

Die Forschung zu Gregor von Nyssa vereint seit gut drei Jahrzehnten eine illustre Gemeinschaft von Spezialisten aus unterschiedlichen Disziplinen, Nationen und Konfessionen. Dem Gedankenaustausch, dem vor allem die regelmäßigen Gregor-Kolloquien gewidmet sind, dient auch dieser Sammelband. Er ist konzipiert worden aus Anlaß des 60. Geburtstags von Andreas Spira (Mainz), des sachkundigen Philologen und Gregor-Interpreten, der auf verschiedene Weise dieses Feld der Forschung beackert hat. Die internationale Weite der Gregorforschung kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Vf. der 21 Aufsätze aus acht Ländern stammen. Ausgesprochen leserfreundlich – gerade auch im Blick auf einen studentischen Benutzerkreis – ist, daß allen Beiträgen ein knappes, aussagekräftiges Resümee beigegeben ist, und zwar in deutscher Sprache, was sich angenehm auswirkt beim raschen Zugriff auf die Beiträge in Spanisch (4), Italienisch (1), Französisch (2) und Englisch (7).

Zunächst bietet der Band vier spezielle Untersuchungen unter dem Oberbegriff „Sprache": M. van Esbroeck diskutiert die umstrittene Zuweisung dreier kurzer Traktate an Gregor bzw. den Thaumaturgen (3–15). M. F. G. Parmentier bringt eine alte syrische Übersetzung von Basilius' Ep. 38 (17–55), die er ohne weiteres als Gregors Schrift „De differentia essentiae et hypostaseos" präsentiert, obwohl der Syrer (im 6. Jh.?) ihn – wohl auch historisch zutreffend – als Basiliustext überliefert. E. Ferguson zeigt auf, daß Gregors Beziehung von „psalmos" auf Instrumentalmusik (In inscr. Ps. 2,3) singulär ist gegenüber der bei ihm durchgängig das Singen meinenden Bedeutung (57–68). M. Kertsch stellt Exzerpte aus Texten der Kappadokier bei Nilus von Ankyra und Isidor von Pelusium vor (69–80). – Der zweite Teil „Philosophie" fällt mit zwei Beiträgen zur Hermeneutik etwas dürftig aus. M. Esper verdeutlicht anhand der Auslegung von Cant 4,4 die Anwendung des Denkprinzips „Gleiches zu Gleichem" (83–97). A. A. Mosshammer erörtert – vor allem anhand von „Contra Eunomium" – Gregors Schrift- und Offenbarungsverständnis im Horizont des Gottesbegriffs (99–123).

Die meisten Beiträge enthält der dritte Teil „Theologie", darunter einige von größerem allgemeinem Gewicht. A. Meredith behandelt mit Gregors Gottesvorstellung (127–147) ein viel diskutiertes Thema; er stellt anhand von fünf verschiedenen Schriften die jeweiligen Leitideen der Gotteslehre heraus und demonstriert damit, daß diese nicht einheitlich, vielmehr von der spezifischen Literaturgattung abhängig ist: Gottes Schönheit, Unendlichkeit der göttlichen Natur, Vollkommenheit, Gottes Verborgenheit. Die Logik von Gregors Trinitätslehre in dem Traktat gegen den Tritheismus hinterfragt G. C. Stead (149–163), indem er darstellt, wie wenig schlüssig die Analogien zwischen Gott und Mensch im Blick auf das Verhältnis von Einheit und Differenz sind. Den Logos als Widerschein Gottes und des Menschen behandelt G. Salmona kurz (165–171). Christologische Aspekte im Zusammenhang mit der Mystik des Canticum-Kommentars machen nach der klaren Analyse von L. F. Mateo-Seco die Bedeutung der Christologie für Gregors Mystik deutlich (173–190). Gregors christologische Exegese der zentralen schöpfungstheologischen Stelle Röm 8,19–22 stellt A. Viciano zusammen (191–204). Den Aussagen über die Auferstehung bzw. über die Unsterblichkeit und den Tod widmen sich zwei Untersuchungen (L.R. Wickham 205–210; R. Kees 211–231). Als eine Vorläuferin der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre stellt J. Sancho Bielsa Gregors Ausführung in der großen katechetischen Rede dar (233–244). Den frühesten Bericht über eine Marienerscheinung und das erste kappadokische Zeugnis für die Verehrung Marias als Fürsprecherin bietet die Vita Gregorii Thaumaturgi (M. Starowieyski 245–253). Einen Vergleich zwischen Gregor und Ambrosius hinsichtlich der Lehre von der Jungfräulichkeit Marias stellt J. L. Bastero an (255–271), und H. R. Drobner analysiert Gregors Verständnis von Ex 12 im Zusammenhang der Auslegungstradition und kommt zu dem Ergebnis, daß der Text im Unterschied zur üblichen christologischen Exegese von Gregor „fast ausschließlich moralisch-asketisch und anagogisch auf das Leben der Christen" ausgelegt wird (273–296).

Als „Anhang" werden vier nicht auf Gregor bezogene Aufsätze mit divergentem Inhalt zusammengefaßt. Dem schon mehrfach behandelten Verständnis der Arbeit bei Basilius gibt J. L. Illanes anhand von dessen Hexaëmeron-Homilien durch den Vergleich mit Gottes Schöpferhandeln eine besondere Note: „Die Arbeit erscheint so als eine Realität, die von Gott zur Vervollkommnung des Menschen vorgesehen ist und die Welt einschließt, deren Potenzen durch die Tätigkeit des Menschen entdeckt und entfaltet werden" (299–319). Salvians Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen beruht für Gallien auf rhetorisch übertriebenen Kenntnissen, für Nordafrika dagegen auf älteren Nachrichten, so daß er (wie J. Blänsdorf 311–332 zutreffend herausarbeitet) als historische Quelle mit großer Vorsicht zu benutzen ist. Die partielle Abhängigkeit des Boëthius von Longinus versucht G. Luck (333–342) zu erweisen, und mit der interessanten Traditions- und Wirkungsgeschichte der Interpretation des Urteils des Paris macht U. Reinhardt näher bekannt (343–362).

Zwar fehlen eine thematische Konzentration oder eine gemeinsame Bezugnahme der Aufsätze auf bestimmte Forschungsprobleme, aber der vorliegende Band darf doch als eine informative Zusammenstellung von Beiträgen gelten, welche die Gregorforschung an einigen Stellen voranbringt. Das ist nicht wenig, wenn man bedenkt, wie stark diese inzwischen angewachsen ist.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Coyle, J. Kevin / **Decret**, François / **Clerici**, Agostino / **Fortin**, Ernest L. / **Vannier**, Marie Anne / **Porro**, Pasquale / **Balido**, Giuseppe: **„De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum" „De quantitate animae" di Agostino d'Ippona**. – Palermo: Edizioni Augustinus 1991. 213 S. (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, Bd 7), kart. Lit 30 000

Die Reihe ‚Lectio Augustini' legt mit Bd 7 ihrer Erscheinungen eine weitere Kommentarsammlung zu Hauptwerken des jüngeren Augustin vor; in gewohnter Manier vereinigt die neueste Veröffentlichung verschiedensprachige Konferenzbeiträge renommierter Augustinforscher – in diesem Falle zu den ab 388 entstandenen Schriften ‚*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*' und ‚*De quantitate animae*' –, wobei die zentralen Erläuterungen von Coyle, Decret (jeweils französisch) und Fortin (englisch) wiederum italienisch untertitelt sind.

J. K. Coyle präsentiert das Buch ‚De moribus ecclesiae catholicae', indem er zunächst dessen biographischen und hermeneutischen Hintergrund vorstellt (13–22; eine ähnliche Funktion haben die bilanzierenden Abschlußüberlegungen, 51–57) und sodann den Duktus des Textes in drei Abschnitte teilt und im dauernden Rekurs auf den systematischen Kontext, auf das Gesamtopus Augustins und auf die Sekundärliteratur interpretiert: Philosophische Grundlegung des Gottes- und Menschenbildes (Section ‚philosophie', 24–27), Erhellung des christlich-katholischen Schrift-, Glaubens-, Moral- und Kirchenverständnisses (Section ‚Bible', 27–46), Prinzipien monastisch-asketischer Spiritualität (Section ‚ascèse', 46–51).

F. Decret widmet sich mit ähnlichem methodischem Ansatz dem Buch ‚*De moribus Manichaeorum*' und unterstreicht in seiner Deutung dessen polemischen Charakter: Augustin entlarve Schritt für Schritt die manichäischen Irrtümer hinsichtlich der fundamentalen Moralprinzipien (69–77), der konkreten Moralvorschriften (78–102) und der moralischen Praxis (102–108). Eine thematische und biographische Einführung (59–69) sowie ein Anhang zur zeitgeschichtlichen Situation des Manichäismus (108–119) setzen die Textanalyse in einen informativen Rahmen, während der Exkurs von A. Clerici eine Detailexegese des augustinischen Verständnisses von ‚*disciplina christiana*' als ‚*medicina animi*' (mor. I,27f) anfügt (121–130).

E. L. Fortin kommentiert ‚De quantitate animae' unter dem Leitgedanken der Frage nach der geistig-geistlichen Dimension menschlicher Existenz. Nach einer einleitenden Hinführung zu dieser Schrift und ihrer Thematik (133–139) charakterisiert er zunächst die Form, die Gesprächsstruktur, des Werkes in Rückbesinnung auf die klassische Tradition des Dialogs

(139–145), dann dessen Inhalt, den Topos der ‚Ausdehnung der Seele' im Horizont der Anthropologie vor Augustin (145–149). Nach diesen Vorbereitungen skizziert F. die eigentliche Argumentationslogik Augustins – den Beweis der Geistigkeit der Seele (150–155) und den Aufweis ihrer Fähigkeiten und Tätigkeiten (155–169) –, wobei er in Diskussion mit der Forschungsliteratur immer wieder interessante Parallelen zu weiteren augustinischen Schriften und zu den Thesen und Theorien anderer antiker – zumal platonischer – Denker zu ziehen weiß.

Drei Exkurse ergänzen und vertiefen schließlich Fortins Kommentar: M. A. Vanniers Untersuchung des ontologischen Status der Seele in ‚*De quantitate animae*' (171–175), P. Porros ausgreifende Studie über die augustinische Wahrnehmungslehre und das Primat speziell des Sehens (177–197) sowie G. Balidos Analyse der Anteile formaler Logik, mit denen der Dialog in einigen Sequenzen aufwartet (199–207).

Trotz der Fülle und gelegentlichen Disparatheit der Themen und Methoden, die vorliegende Veröffentlichung zu vereinen sucht, zeichnen sich deren Beiträge doch zumindest durch eine Gemeinsamkeit aus: durch ihr durchgehend hohes Niveau und durch die Fähigkeit der Vf., die je einzelne Passage, das je einzelne Motiv des Primärtextes in einen hermeneutischen und historischen Gesamtzusammenhang einzubetten, das spezifisch Augustinische vor dem Hintergrund der Traditionen und im Horizont der Wissenschaften zu konturieren. Unter diesen Umständen birgt die innere Heterogenität der Kommentarkollektion gar den Vorteil, die Weite und Perspektivenvielfalt des augustinischen Denkens widerzuspiegeln; die Sammlung bietet sich daher – nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Exkurse – besonders als Ergänzung und Vertiefung der bereits vorhandenen, stärker textimmanent ausgerichteten und einem einheitlichen Konzept folgenden Kommentierungen des Opus Augustins an.

Gießen Christof Müller

Vannier, Marie-Anne: **„Creatio", „Conversio", „Formatio" chez S. Augustin**. – Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires 1991. XXXVIII, 238 S. (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 31), kart. sfr 45,00

Der augustinische Schöpfungsbegriff hat in der Vergangenheit bereits eine Fülle von einschlägigen Forschungsbeiträgen angeregt; allein die Datenbank des Augustinus-Lexikons nennt für das Lemma ‚*creatio*' knapp 400 Titel. Zwar kommt den diesbezüglichen Reflexionen des Kirchenvaters geistesgeschichtlich in der Tat höchste Bedeutung zu – hier erfahren theologische und philosophische, antike und biblische Traditionen eine wegweisende Vermittlung –, doch unterliegt jede neuerliche Untersuchung dieser Thematik dem Legitimationszwang, das Spezifische und Weiterführende ihres Zugriffs nachdrücklich auszuweisen. Die Vf.in der vorliegenden Studie sieht das Proprium ihrer Analyse dementsprechend im Herausschälen des hohen Stellenwertes und der Durchgängigkeit der thematischen Achse ‚*creatio – conuersio – formatio*' in Augustins Denken. Durch eine solche Hermeneutik sei es möglich, dessen Schöpfungsbegriff ganzheitlich einzuholen, in einen Zusammenhang mit dessen Anthropologie und Soteriologie zu setzen und zugleich den Konnex zur Biographie des Kirchenvaters aufzuzeigen, gingen dessen Leben und Werk doch in besonderer Weise ineins.

Vorspann und Einleitung (XXV–XXXVIII) begründen und entfalten die oben angedeutete Problemstellung sowie den methodischen Impetus der Untersuchung. Die Einschätzung der Vf.in, Augustins „theologale Ontologie" präsentiere sich nicht als homogener systematischer Entwurf, sondern als spannungsreiche Einheit von metaphysischen, theologischen, exegetischen und biographischen Facetten, schlägt sich folgerichtig in der Grobgliederung der Arbeit nieder, die zunächst (2–82) das Erwachsen der Trias ‚*creatio – conuersio – formatio*' aus Augustins geistiger Entwicklung, zumal seiner Bekehrung, nachweisen, sodann (83–172) deren Niederschlag in den fünf größeren Kommentierungen des biblischen Schöpfungsberichtes zwischen den Jahren 388 und 416 – *De Genesi aduersus Manicheos, De Genesi ad litteram inperfectus, Confessiones, De Genesi ad litteram, De ciuitate dei* – nachzeichnen möchte.

Nach einem kurzen Abriß der Begriffsgeschichte der drei relevanten Termini ventiliert Kap. 1.1 (Augustin et le Néoplatonisme, S. 20–43) Augustins Rezeption und Verwandlung neuplatonischen Gedankengutes. Zwar übernehme dieser den plotinischen Topos der Rückkehr ins ‚Innen' und des Aufstiegs zum ‚Höchsten', modifiziere ihn jedoch in Richtung einer biblisch-personalen Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Geschöpf. Die eigene Bekehrung zum christlichen Glauben lasse den jungen Augustin eine erste und fundamentale, erfahrungsgesättigte Vorstellung der Abfolge ‚Geschöpflichkeit (*creatio*), Umkehr (*conuersio*), heilvolles Geprägtwerden von Gott (*formatio*)' gewinnen, die über die Selbsterlösungsdialektik der Neuplatoniker hinausgehe.

Kapitel 1.2 (Augustin et le Manichéisme, S. 44–62) müht sich um den Nachweis, die genannte Trias und ihre Organik entwickle sich nicht zuletzt in der theoretischen wie praktischen Abarbeitung an der Kosmogonie und Soteriologie des Manichäismus.

Kap. 1.3 (Augustin lecteur de l'Écriture et des écrits patristiques, S. 63–82) dokumentiert, in welchem Maße und auf welche Weise sich die thematische Achse von Schöpfung, Umkehr und vollendender Formung bei Augustin im Horizont der Rezeption und Interpretation von Bibel und christlichem Denken formiert und in den Genesiskommentaren explizit formuliert. Insbesondere erwachse in diesen Zusammenhängen die Einsicht in die Korrespondenz von ursächlicher Schöpfung einerseits und durch ‚*conuersio*' ermöglichter gnadenhafter Neu-Schöpfung in Christus andererseits als der Entsprechung von ‚*formatio*' und ‚*re-formatio*'.

Zu Beginn des zweiten Hauptteils stellt die Vf.in zunächst die oben erwähnten fünf Genesiskommentierungen Augustins vor (83–94), um sodann deren Gehalt zu sichten und textnah zu systematisieren. Kap. 2.1 (L'acte créateur, S. 95–122) entwickelt den Aspekt der ‚*creatio*' im Blick auf den Schöpfer und auf das Motiv der Schöpfung (*quia uoluit/quia bonus*); der Kirchenvater akzentuiere dabei den trinitarischen Vollzug des Schöpfungsgeschehens als In- und Zueinander von ‚*creatio*' (Vater), ‚*conuersio*' (Sohn) und ‚*formatio*' (Geist).

Kapitel 2.2 (Rôle constitutif de la conversion, S. 123–147) versucht einen Brückenschlag zwischen augustinischer Schöpfungslehre und Anthropologie zu leisten: Die Schönheit der geschaffenen Welt mahne das endliche Subjekt zur Umkehr zum göttlichen Urgrund, zur frei zu setzenden ‚*conuersio*' im Medium der Zeit, die ihrerseits das Moment der Umkehr auf die ‚Horizontale' von Individual- und Weltgeschichte ziehe und als Spannung von ‚*distentio*' und ‚*intentio*', von Zerstreuung und Sammlung, zur Erscheinung bringe.

Kapitel 2.3 (La formatio horizon de la création, S. 148–172) unterstreicht die Sonderstellung der ‚*formatio*' für die gefallene Menschheit, für die die ‚*conuersio*' – anders als für die rein intelligible Schöpfung bzw. die rein materielle Schöpfung – nur den Beginn einer zeitlebens dauernden und erst im Eschaton vollendeten ‚*re-formatio*' und ‚*con-formatio*' – gnadenhafte Angleichung an Christus – darstellt. Die Vf.in beleuchtet schließlich das Verhältnis von ‚*formatio*' zu den Termini ‚*illuminatio*' und ‚*requies*', bevor sie ihre Studie mit einer bilanzierenden Zusammenfassung (Conclusion, S. 174–179) beendet.

Der vorliegende Versuch, dem augustinischen Schöpfungsbegriff neue und aufschlußreiche Aspekte abzugewinnen, kann insbesondere dahingehend als gelungen bezeichnet werden, als die Vf.in einen verbindenden Mittelweg zwischen philologischer Analyse und das Ganze augustinischen Denkens umgreifender, synthetisierender und weiterführender Zusammenschau einschlägt, ja sogar die Bezüge zur Biographie des Kirchenvaters aufzeigt. Von diesem synthetisierenden und Perspektiven eröffnenden Zugriff auf die Problemstellung zeugt vor allem die rege Auseinandersetzung mit der Augustinus-Forschungsliteratur, aber auch mit darüber hinausgehenden philosophischen und theologischen Entwürfen zumal in den Anmerkungen. Doch kann die Arbeit bisweilen nicht ganz der Versuchung widerstehen, augustinische Texte, Thesen und Topoi notfalls auch mit sanfter hermeneutischer Gewalt in das Korsett der Achse ‚*creatio – conuersio – formatio*' zu zwingen, die, wie die Vf.in selbst zugibt (XXXIV), bei Augustin nirgends explizit als durchgängiges und systematisches Strukturprinzip ausgewiesen ist. Das unmittelbare organische Erwachsen dieser thematischen Achse u. a. aus Augustins Auseinandersetzung mit dem Manichäismus (Kap. 1.2) vermag aller Behauptung zum Trotz nicht recht plausibel zu werden; der enge Bezug der in Kap. 2.2 zusammengefaßten Bausteine ‚Schönheit', ‚Umkehr' und ‚Zeit' wirkt eher sekundär gesetzt denn originär augustinisch – ein Eingehen auf die werkimmanente Bedeutungsbreite des Terminus ‚*conuersio*' (für diesen fehlen signifikanterweise die für ‚*creatio*' und ‚*formatio*' angeführten Textstellen im Anhang) bei Augustin wäre wünschenswert gewesen –, die ebendort hergestellten Verbindungen zur Anthropologie erscheinen dünn und sind nur dürftig durch Textbelege unterfüttert. Ganz allgemein wünschte der philologisch interessierte Leser sich eine Anführung des lateinischen Originals der in französischer Übersetzung vorgestellten Passagen zumindest in den Fußnoten, wenn der Anhang (181–238) auch mit einem reichhaltigen Bestand an Registern und Textstellen aufwartet. Wenn nicht entscheidend, so doch ärgerlich sind die zahlreichen formalen Unstimmigkeiten der Arbeit – einige Beispiele:

Die Überschrift auf S. 150 ist, anders als die Pendants in anderen Kap.n, nicht fett gedruckt; bes. S. 156f häufen sich Formatierungsfehler beim Wechsel kursiver/nicht-kursiver Schrift; S. 171, 4. Z. v. u., fehlt das Klammer-zu-Zeichen; die Schreibweise von *De Genesi aduersus Manicheos* (so die Graphie des Augustinus-Lexikons) differiert zwischen *De Genesi contra manichaeos* (Text) und *de genesi contra Manichaeos* (Anhang, S. 236); für die Hochzahlen in der Titelabkürzungsliste (235–238) fehlen die entsprechenden Fußnoten etc.

Trotz dieser Mängel liefert die vorliegende Studie gleichwohl einen anregenden Beitrag für die wohl niemals vollständig erschöpfte Diskussion um den augustinischen Schöpfungsbegriff, ja um die biblisch-christliche Schöpfungsauffassung überhaupt; ihre unbestreitbare Leistung liegt zuvörderst darin, des Kirchenvaters Modell von ‚*creatio*' in einen weiten semantischen und systematischen Zusammenhang zu setzen, der selbst das Denken der Neuzeit und Gegenwart einbegreift und befruchtet.

Gießen Christof Müller

Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden. – Leuven (Postbus 99) / Nijmegen (Postbus 9100): Trajecta. 1. Jg. (1992) H. 1, 112 S. Jahresabonnement (4 Hefte) bfr 1000/hfl 55,00

„In der Perspektive einer europäischen Zukunft" ist die Initiative für diese neue Zeitschrift ausgegangen von Historikern in Belgien und den Niederlanden. Der Titel wurde von den alten Bischofssitzen Utrecht (Ultrajectum) und Maastricht (Mosae Trajectum) hergeleitet.

Die Redaktion weist in ihrem Leitartikel (1–3) hin auf die großen Glaubensboten Europas: Servatius (4. Jh.), den ersten Bischof von Tongern und Maastricht (Bischofssitz durch Hubertus 717 nach Lüttich verlegt), Willibrord (658–739), den ersten Bischof von Utrecht, und Amandus (7. Jh.), der auch 647–649 Bischof von Maastricht gewesen sein soll.

Für jeden Jg. wird eine einheitliche Thematik geplant. Der 1. Jg. soll die Bedeutung des Katholizismus der Niederlande und Flanderns für Europa beleuchten.

Als Mitarbeiter von H. 1 schrieben Historiker der Universitäten Antwerpen, Köln, Löwen, Nimwegen sowie der Theol. Fak. Tilburg folgende Beiträge: De betekenis van de Nederlandse en vooral Brabantse mystiek voor de Europese spiritualiteit (5–32); De betekenis van de Moderne Devotie voor de Europese cultuur (33–48); Van „Unigenitus" (1713) tot „Mirari vos" (1832): Noorden Zuidnederlandse katholieken tussen jansenisme en ultramontanisme (49–66); Een beweging in verandering: De inzet van Belgische en Nederlandse katholieken voor de eenheid der kerken, 1921–1964 (67–91). Dieser letzte Beitrag ist von besonderer Bedeutung für das gesamte Verständnis der ökumenischen Bewegung, die von Belgien und den Niederlanden aus entscheidende Impulse empfing. Aus der Vielzahl der führenden Namen seien Lambert Beauduin OSB (1873–1960) und Kard. Willebrands herausgehoben.

Zahlreiche Besprechungen machen auf Publikationen aufmerksam, die durchweg außerhalb des niederländischen Sprachraums kaum bekannt werden. Sämtlichen Beiträgen sind englische Kurzfassungen beigefügt.

Es wird darauf hingewiesen, daß auch die Missionsgeschichte in gebührender Weise Berücksichtigung finden wird. Dazu sei angemerkt, daß Flandern und die Niederlande – neben Irland – im Verhältnis zur Zahl der Katholiken das höchste Kontingent an Personal für die Weltmission aufweisen. Der Niederländer Willem van Rossum CSSR war 1918–1932 Kard.-Präfekt der Propagandakongregation und mit Pius XI. der bedeutendste Organisator der Mission der Neuzeit: Enzykliken „Maximum illud" (1919) und „Rerum Ecclesiae" (1926), Errichtung der Fak. für Missionswissenschaft an der Gregoriana (1932).

Verviers Werner Promper

Wicki, Hans: **Staat, Kirche, Religiosität.** Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung. – Luzern: Rex-Verlag 1990. 613 S. (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd 26), geb. DM 68,00

Bischof, Franz Xaver: **Das Ende des Bistums Konstanz.** Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27). – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1989. 572 S., 6 Bildtafeln (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd 1), geb. DM 89,00

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearb. von Rudolf Herzog† und Othmar Pfyl. – Basel: Allg. Geschichtsf. Ges. d. Schweiz / Kommissionsverlag Krebs 1990. 433 S. (Quellen zur Schweizer Geschichte. NF, III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd X), Ln.

Die Klage über wissenschaftliche Bücherflut ist, seit den Tagen des Kohelet-Redaktors (Koh 12,12), auch in Theologenkreisen notorisch. Ignaz Heinrich von Wessenberg hat sie im Jahre 1843 beredt und (selbst-)kritisch aufgenommen: „Wenn ihr Wachstum noch Jahrhunderte so fortgeht, so werden die Gelehrten wie Buridans Esel über die Auswahl in Verlegenheit kommen . . . Und wie müssen die Bibliotheken anschwellen! Da wird man auch vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Vielleicht fällt es aber einmal den Leuten in den Sinn, die Bibliotheken – wie jetzt Fabriken – anzuzünden. O quantum est in rebus inane!" (Herzog/Pfyl, 322). Wessenberg selbst kommt es nun zugute, daß das erstere geschehen, das letztere jedoch unterblieben ist (so viele Bücher seither auch barbarisch verbrannt wurden). Denn gerade die Geschichte seiner Person und seines Wirkens ist in den letzten Jahren geradezu umgeschrieben worden; erste Tendenzen dahin seit dem Essay Wolfgang Müllers sind durch die hier anzuzeigenden Publikationen erheblich vertieft und erweitert worden.

Die breit angelegte Untersuchung von Hans Wicki über die Zusammenhänge von Staat, Kirche und Religiosität im Kanton Luzern kreist in der ganzen Fülle ihres Stoffes um das Epizentrum der „Leidensgeschichte" einer Bewertung der katholischen Aufklärer. Gegen ihre Marginalisierung zu „Ketzern, Kirchenfeinden und Abtrünnigen" (Wicki, 10) sollen die Reformen Wessenbergs, seines Luzerner Kommissars Thaddäus Müller und anderer (wie des Inwiler Pfarrers Bernhard Ludwig Göldlin) historisch ins Recht gesetzt werden. Der originelle Ansatz liegt in einer Auseinandersetzung nicht mit der ultramontanen Konflikt- und Verlustgeschichte, sondern mit der Vorgeschichte der katholischen Aufklärung, der „barocken Tradition": Ihr gilt ein Großteil des Buchumfangs. Kirche und Staat, Kirche und Religiosität, Kirche und Schule: unter diesen thematischen Leitgesichtspunkten wird das Material lucide arrangiert und überreich präsentiert. Die wichtigsten Ergebnisse wirken wie dichte lokalgeschichtliche Schraffuren der allgemein gezeichneten Umrisse einer Morphologie dieses Übergangszeitalters:

Kirche und Staat: Konfessionalisierung und Territorialisierung sind die Leitbegriffe für die Entstehung des typisch frühneuzeitlichen Spannungsfeldes von weltlicher und geistlicher Macht. Den Organisations-, Integrations- und Reformplänen eines sich von konfessionellen Prärogativen lösenden Staates (v. a. nach dem Villmerger Krieg 1712) standen vor allem die gerichtliche Immunität und die Steuerfreiheit des Klerus, auch und gerade des stark differierenden, aber vielfach reichen Klosterbesitzes, entgegen. Beide Prinzipien, Immunität und Steuerfreiheit, wurden von der römischen Diplomatie, besonders von den Luzerner Nuntien, eifersüchtig gehütet. Gleichzeitig wurden sie von beiden Seiten bis in alltägliche Verästelungen hinein (Udligenswiler Handel, Beeidigungsstreit etc.) verfolgt und schufen aus geringen Anlässen gewaltige Reibungsflächen. So war die Aufklärung im Kanton Luzern nicht generell religionskritisch oder religionsfeindlich, sondern aus staatsintegrativem und fiskalischem Interesse staatskirchlich und antiklerikal bzw. -kurial. Sie behielt insgesamt einen „konservativen Grundzug", setzte auf staatskirchliche Ausschließlichkeit gegenüber der benachbarten reformierten Konfession und auf Unterdrückung dissidentischer Bewegungen im Innern; hier arbeiteten Kirche und Staat auch in ihren aufgeklärten Vertretern Hand in Hand, weit entfernt, den Toleranzbegriff im Sinne der Gleichberechtigung aller Konfessionen zu verstehen, welche die Helvetik erstmals zu inaugurieren suchte. Deren Scheitern zunächst an der Mediationsverfassung Napoleons wie die konfessionspolitischen Irritationen der Schweiz bis zum Sonderbundskrieg werden vom Vf. nur mehr gestreift, sind aber am historiographischen Horizont präsent.

Kirche und Religiosität: Die territoriale Organisation ist bis zur Wende zum 19. Jh., v. a. durch die wessenbergischen Reformen, gerade auf der unmittelbaren Seelsorgsebene der Pfarreien wesentlich verbessert worden. Der Klerus rekrutierte sich zu drei Vierteln aus dem städtischen Patriziat und Bürgertum, versehen mit außerordentlich hohen, aber durch die Eintreibungsverfahren konfliktträchtigen Pfründen. Diese wurden gegen die Bauernsöhne systematisch abgeschottet; sie mußten sich mit wenig einträglichen Kaplaneien begnügen. Ideal und Wirklichkeit des mit einem hohen theologischen Nimbus aufwendig umkleideten barocken Priesterbildes differierten nicht unerheblich. Standesdünkel, der Stadt-Land-Gegensatz, das „Fehlen eines gründlichen Bibelstudiums und die Vernachlässigung der praktischen Vorbereitung" (ebd. 166), der durch die jesuitischen Lehrmethoden kaum ausgeprägte Anreiz zu Selbststudium und Fortbildung ließen Müßiggang, Alkoholismus und die Übernahme einer rohen Lebensart zu typischen Problemen werden, zumal das Visitationswesen eher der Denunziation und internen Konkurrenz als der Seelsorge aufhalf. Dennoch sind die Pfarrer nicht allein verantwortlich zu machen: Oft verunmöglichten topographische und meteorologische Unbilden eine intensive Seelsorge. Nach außen hin übte die Pfarrgemeinde vor allem als Kultgemeinschaft eine gesellschaftlich integrative Funktion, ergänzt, aber auch konkurrenziert durch eine vielgestaltige Landschaft von Klöstern und lokalen Heiligtümern. Die Barockfrömmigkeit stellte Sakramente, Sakramentalien, Bruderschaftswesen, Heiligenverehrung und Wallfahrt in den Mittelpunkt, wies Predigt und Katechese nur eine untergeordnete, inhaltlich aber stets auf Unterwerfung unter interdependent gesetzte göttliche, geistliche und politische Obrigkeit ausgerichtete Rolle zu. W. hat meisterhaft und facettenreich die äußeren Formen, die Drastik, die Theatralik, die Kontraste von religiösem Ernst und Schaugepräge, die „Maßlosigkeit" und „Besessenheit", aber gleichzeitig die sozialen und psychologischen Funktionen dieser Religiosität beschrieben. Vor diesem Hintergrund läßt er die wessenbergischen Reformen als einen Zugewinn nicht nur an Rationalität, sondern auch an zentral christlichen Ideen und Lebensformen erscheinen; das Bildungsethos der katholischen Aufklärung, auch wo es sich den vielfach

verschrienen „Naturgegenständen" zuwendet, stellt kein Säkularisat christlicher Katechese, sondern lediglich eine bildungsgeschichtlich notwendige Flankierung aufgeklärter Christianisierungsbestrebungen dar.

Eine Zusammenfassung des Themenfeldes „Kirche und Schule" kann sich kurz fassen: W.s detaillierte Bestandsaufnahme ist von eher lokal- und regionalgeschichtlichem Interesse und spiegelt in den allgemeinen Trends die insgesamt gegebenen desolaten Verhältnisse des Volks- und höheren Schulwesens und ihre ideellen, sozialen, wirtschaftlichen und mentalen Ursachen. Auch hier, wie im übrigen deutschsprachigen Raum, bleiben die intensiven Bemühungen der Aufklärung lange ohne wirklich durchschlagenden und breitenwirksamen Erfolg.

Woran eigentlich scheitert die in bezug auf moderne, säkulare wie konfessionell tolerante Staatlichkeit, ethisierte und verinnerlichte Religiosität wie Volksbildung solchermaßen ins Recht gesetzte katholische Aufklärung? Das ist die eigentlich drängende Leitfrage des Autors. Er deutet zwei Perspektiven an: einerseits die traditionelle Beharrungskraft der ländlichen Bevölkerung, ihre „Unberechenbarkeit" und ihre „irrationalen Heilserwartungen" (ebd. 357), andererseits die Einflußnahme Roms über die Nuntiatur, ja allgemein die „ängstlich-apologetische Abwehrhaltung ultramontaner Kreise" (ebd. 10); letztere erscheint als wirkmächtiger, weil sich die Reformer den mentalen Gegebenheiten ihrer reformskeptischen Seelsorgsklientel durchaus zu akkomodieren wußten. Die Wortwahl in bezug auf beide Explanate läßt keinen Zweifel daran, daß sie moralischen Kategorien zugeordnet werden. Als Ideal und Regulativ stehen Ekklesiologie und Frömmigkeit des II. Vaticanum stets im Hintergrund (vgl. ebd. 13f, 174, 184, 260 u. ö.); dessen Desiderate sind es, welche die Reformperspektive inhaltlich abstecken, welche rohe Bäuerlichkeit und klerikale Herrschsucht zu realisieren verabsäumten. Die historiographische Rehablitierung der aufgeklärten Reformen – so berechtigt sie ist – kostet unter moralischen Vorzeichen den Preis einer unhistorischen Verdunkelung der religiösen Logik des „Vor-Aufgeklärten". Als Gesamt- und Leitperspektive ist dieser von nachvatikanischen Urteilskategorien geprägte Angang gezwungen, einerseits den Staat-Kirche-Gegensatz entlang der Konfliktlinie „übersteigertes Kirchenverständnis des Barock – neu erwachtes Staatsbewußtsein der Aufklärung" (ebd. 13–23) zu entwikkeln, obwohl die Identifizierung von Territorialisierung und Staatsbildung mit „Aufklärung" vielfach in Frage gestellt wurde (R. Vierhaus). Andererseits aber – den aus nachaufklärerischer Perspektive grellen pastoralen Defiziten und rituellen Wucherungen zum Trotz – werden Staat und Kirche als Hand in Hand arbeitende Disziplinierungsorgane gegen „magische" und „animistische" Volkskultur und -religiosität dargestellt. In Anlehnung an die problematischen Theoriekonstrukte von Muchembled und Delumeau wird nun die Scheidung von Eliten und Volk nicht am Gegensatz „klerikal – laikal", sondern im Gegenüber von (geistlicher und weltlicher) „Obrigkeit" und „Unterworfenen" exemplifiziert (ebd. 190f, 218, 240f, 260). Kirche und Staat, Kirche und Religiosität können daher um der Rettung „moderner" Bewertungskategorien willen nur mit widersprüchlichen Theoriekonzepten bearbeitet werden (vgl. dagegen Paul Münch: Lebensformen in der Frühen Neuzeit, Einleitung, der eine durchaus ambivalente Gewinn- und Verlustrechnung aufmacht).

Es ist W. zugute zu halten, daß er die Widersprüchlichkeiten dieses relativ starren Schemas selbst vielfach aufbricht und in differenzierteren Urteilsfindungen überholt. Er ist dazu in zweifacher Hinsicht prädestiniert: Zum einen hat er als überaus kundiger Lokalhistoriker bereits 1979 eine Geschichte der „Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jh." vorgelegt, die dem Nachfolgeband gerade in der Zusammenbindung von Kulturgeschichte und ihren sozialzivilisatorischen Rahmenbedingungen vielfach zustatten kam (Postulat: ebd. 9; Umsetzungen: ebd. 234, 240f, 242f u. ö.). Zum anderen ist hier, stärker noch als die im Vorwort geforderte „histoire totale", eine „histoire engagée" gegeben, deren lebensweltliche Verankerung, deren Verständnis für religiöse Bewußtseinsstrukturen und Vollzüge, aber auch deren Parteinahme in aktuellen kirchlichen Entwicklungen der Schweiz der Leser dicht herausspürt. W. hat ein überaus farbiges und plastisches Abbild der Kulturgeschichte zwischen Barock und Aufklärung modelliert, mit lokalhistorischer Liebe zum einzelnen, aber auch mit sicherem Blick für das Exemplarische. Er hat damit gleichzeitig die Bedingungen, Aufgaben, Chancen und Grenzen einer katholischen Aufklärung hell ausgeleuchtet und für den Südwesten des deutschen Sprachraums Klärungen herbeigeführt, die anderswo noch der Aufarbeitung harren. Das Buch erfreut darüber hinaus durch eine gediegene Sprachlichkeit, eine illustrative Bebilderung, ein seine inhaltlichen Reichtümer differenziert erschließendes Register und zahlreiche tabellarische Übersichten. Gute Ausstattung und vergleichsweise niedriger Preis korrelieren in günstiger Weise.

Hatte Wicki zu einer Neubeurteilung der katholischen Aufklärung vor allem vor dem Hintergrund ihrer barocken Vorgeschichte angesetzt, führt die Diss. des Weitlauff-Schülers Franz Xaver Bischof ins Zentrum der Auseinandersetzungen um die Reformtätigkeit Wessenbergs und Dalbergs im Bistum Konstanz und in die damit so eng verwobenen politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in der napoleonischen Ära und der Restaurationszeit. B. hat die neugegründete Reihe der „Münchener Kirchenhistorischen Studien" mit diesem voluminösen Band vielversprechend eröffnet: den Leser erwartet eine bis in letzte Einzelheiten akribisch recherchierte, diese authentisch und detailliert umsetzende, damit allerdings viel Lesergeduld einfordernde Untersuchung. In fünf Schritten untersucht B. zunächst Zustand und Geschichte des Hochstifts Konstanz vor der Säkularisation, sodann deren Vollzug in den Jahren 1802/03, weiterhin und zentral die wessenbergische Kirchenreform zwischen Säkularisation und Suppression des Bistums, schließlich dann die Abtrennung der schweizerischen, württembergischen, bayerischen und österreichischen Bistumsanteile sowie dessen letztendliche Unterdrückung. So sehr hier institutionengeschichtlich strukturiert wird – es sind mit Dalberg und Wessenberg doch Personen, deren Handeln und Erleiden der Vf. mit spürbarer Wärme nachgeht. Jedem von ihnen widmet B. fast ausschließlich einen ganzen Teil der Untersuchung; die einmal eingeführte Gliederung nach bistumsgeschichtlichen Sachgesichtspunkten zwingt jedoch vielfach zum Abreißen und späteren Wiederanknüpfen von Handlungs-, Motivations- und Interpretationssträngen (so muß die wichtige Romreise Wessenbergs 1817 in VI.1 geradezu versteckt werden, während Wessenbergs Auseinandersetzungen mit dem Luzerner Nuntius Testaferrata, in den erst später behandelten römischen Hintergrund nur vorläufig eingeordnet, in IV.3 gleichsam in der Valenz einer vom Nuntius betriebenen Privatfehde erscheinen). An jenen die Persönlichkeiten Dalbergs und Wessenbergs betreffenden Passagen entfaltet sich die Darstellungskraft des Autors am reinsten, während man ansonsten vielfach gezwungen ist, den umsichtig und breit erhobenen Archivalien bis in spröde diplomatische und fiskalische Verästelungen hinein zu folgen. Ungeachtet solcher die Rezeption erschwerenden, das inhaltliche Gewicht des Erarbeiteten aber in keiner Weise tangierenden Probleme des Arrangements und der Aufarbeitung wartet B. mit einer Fülle neuer Einsichten, Perspektiven und Wertungen auf, welche gängige Schemata katholisch-historiographischer Selbstbetrachtung vielfach alterieren. Nur die wichtigsten seien hier genannt:

Bereits an das Ende der die 1200jährige Bistumsgeschichte gerafft rekapitulierenden Einleitung stellt Wicki seine Kernthesen: Kurz vor seiner Unterdrückung erlebte das Bistum Konstanz im Rahmen der katholischen Aufklärung eine vor allem pastorale, aber auch administrative Blüte. Der Frost, der diese Blüte absterben ließ, wurde vornehmlich nicht von staatskirchlichen (sprich: politischen), sondern vor allem von restaurativ-ultramontanen (sprich: kirchenpolitischen) Winden herbeigetragen (Bischof, 64).

Gängigen Urteilen entgegen befanden sich weder das Hochstift noch das Domkapitel Konstanz am Ende des Ancien Régime in jenem morbiden Zustand, der zur Rechtfertigung der Säkularisation vielfach bemüht wurde (ebd. 72f). Die „Modernisierung" im Sinne eines zeitgemäßen Wohlfahrtsstaates war gerade durch Dalberg und das von ihm erstmals wieder mit Regierungsaufgaben betraute Domkapitel zielstrebig inauguriert worden.

Die Person Dalbergs, von preußisch-nationaler wie ultramontaner Seite zum Reichsverräter an Napoleon und zum Kirchenfeind stigmatisiert, erfährt unter Aufgreifung früherer Ansätze eine differenzierte Neudarstellung und -beurteilung. Es ist nicht ohne Belang festzuhalten, daß in seiner Person aufgeklärter Katholizismus und moderne ästhetische und literarische Kultur zueinanderfanden (Statthalterschaft in Erfurt, ebd. 116ff), daß Volks- und Elitenbildung, Landesausbau, wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Fürsorge als katholische Desiderate in eins gehen konnten. B. arbeitet heraus, daß Dalberg später zum Verräter des Reichs an Napoleon stigmatisiert wurde, obwohl er gegen die aufschießenden territorialen Egoismen der einzige war, der an der Reichsidee und Reichskirchenidee (mit freilich realpolitischer Naivität) konsequent festzuhalten suchte und sich nur um dieser Ziele willen (freilich vergeblich) auf Napoleon als deren ihm einzig denkbaren Garanten stützte. Nicht hinreichend gewillt, Fahne im politischen Wind gleich den anderen Rheinbundfürsten zu sein, blieb er nach Napoleons Sturz gänzlich isoliert und gescheitert, sich in verzweifeltem Friedens- und Ausgleichswillen auch kirchenpolitisch in ein kryptisches Labyrinth verstrickend, „auf der Anklagebank der Geschichte sitzen" (ebd. 140). Es ist B.s Verdienst, die „Lauterkeit seines Wollens" (R. Reinhardt) pointiert herausgearbeitet zu haben.

Auch das Bild Wessenbergs erfährt zunächst vor dem Hintergrund kirchenpolitischer Tätigkeit die profilierte Neukonturierung: zunächst im er-

folgreichen Einsatz für die in der Helvetik bedrohten Klöster der Schweiz – schon hier erarbeitet Wessenberg in ausführlichen Denkschriften den Kern seines späteren Pastoralprogramms; sodann als Gesandter Dalbergs auf dem Wiener Kongreß, persönlich bereits diskreditiert durch die Anwürfe gegen seine Administrationspraxis wie sein Pastoralkonzept, aber politisch mit Kardinalstaatssekretär Consalvi durchaus einig in einer gegen das Staatskirchentum gerichteten Bundeskonkordatspolitik, wenn auch unter anderen ekklesiologischen Vorzeichen. Damit ist eine der wesentlichen Einsichten B.s bereits vorgezeichnet: Die römische Partei der „zelanti", welche sich nicht nur auf dem Wiener Kongreß, sondern auch 1817 bei Wessenbergs römischen Auseinandersetzungen wie letztlich bei der Suppression des Konstanzer Bistums durchsetzte, war um der Auslöschung des Bestehens wie der Symbolik und personellen Repräsentanz einer auch nur relativ selbständigen deutschen Reichskirche einen hohen Preis zu zahlen bereit: die vergleichsweise gelassene Hinnahme der Säkularisation, die jahrzehntelange Destruktion kirchlichen Lebens in Deutschland, den kaum gehemmten Zugriff territorialen Staatskirchentums auf die endlich neu konstituierten Bistümer des deutschen Südwestens. Mehr noch: Rom hat die ursächliche Verantwortung für diese Entwicklung auf die primären Akteure der deutschen Kirche selbst zurückfallen lassen (vgl. das Breve Pius VII. an Dalberg, 2. 11. 1814, dt. ebd. 399, lat. ebd. 548) – so konnte sich der Ultramontanismus aus der Überwindung dieses angeblich durch katholische Aufklärung geschaffenen Desasters legitimieren. Erst in historischer Perspektive wird deutlich, in welcher systemisch zu nennenden Intensität die ultramontane Kirchenpolitik selbst an dessen Entstehung durch billigende Inkaufnahme und gezielte Destruktion alternativer Modelle beteiligt war (ebd. 517).

Gleiche Umwertungen gelten den pastoralen und liturgischen Reformen Wessenbergs: Entgegen der ultramontanen Wahrheitsrepristination als der eigentlich „tridentinischen" Katholizität erweisen sich zahlreiche Maßnahmen Wessenbergs gerade aus dem Geist der Trienter Reformdekrete inspiriert und suchen diesen über die bleibenden Defizite des Barockzeitalters hinaus Geltung zu verschaffen (ebd. 304, 307 u. ö.). Bischof kommt wie Wicki zu dem Ergebnis, daß die Durchsetzbarkeit der Reformen vor allem an der Kooperationsbereitschaft des Klerus hing, der, hinreichend gebildet und motiviert, auch das „Kirchenvolk" zum Mittragen zu bewegen vermochte (ebd. 296, 314). Die zum Teil massiven Eingriffe in die Volksfrömmigkeit werden Wessenberg nicht über dessen eigentliche Träger, sondern über die Klöster, welche von ihr lebten und sie darum propagierten und protegierten, zum Verhängnis (ebd. 310, 313).

Eingebunden in die Darstellung werden Lebens- und Charakterbilder Dalbergs und Wessenbergs, die in der Betonung der unbedingten Integrität und tiefen Persönlichkeitsbildung großen Respekt abnötigen: B. zeichnet „zwei Männer, die in voller Hingabe der Seele an ihren Beruf zur Förderung der höchsten Güter des menschlichen Lebens sich die Hände gereicht, und die durch Adel der Gesinnung und Lauterkeit des Strebens, selbst dort, wo sie geirrt, so viel Liebe und Achtung verdienen, als nur irgend ein Mitglied unseres schwachen Geschlechts mit Recht in Anspruch nehmen kann" (ebd. 263, Zitat des ersten Wessenberg-Biographen Joseph Beck, vgl. auch ebd. 288).

So viel Licht wirft dann auch scharfe Schlagschatten. Die historische Ins-Recht-Setzung geschieht in der Form und mit dem Anspruch einer vornehmlich historisch-ethischen Rehabilitation. So dringend diese erscheint als Gegengewicht zu Verkennung und Verleumdung, die Rekonstruktion richtet sich stärker auf Ehre und Würde von Personen als auf die wirksamen historischen Strukturen und Prozesse. Die Zeichnung der Geschichte ist hier – darin Wicki ähnlich – neu vor allem durch die Verkehrung der Vorzeichen; auch hier dominieren die nachvatikanischen Kriterien (ebd. 288). Ein Mann wie Testaferrata erscheint vornehmlich als idiosynkratische Unperson in teils boshafter, teils lächerlicher Überreiztheit des Denkens und Handelns. Doch nicht einmal Wessenberg bestreitet dessen „Güte des Willens" (ebd. 328). Weit entfernt, den Nuntius „gesundzuschreiben", stellt der Rezensent nur die vorsichtige Frage, ob unsere historische Perspektive nicht an Schärfe noch erheblich gewinnen könnte, wenn die beschriebenen Auseinandersetzungen weniger unter moralischen und stärker unter strukturellen Hinsichten bearbeitet würden? Auch das Handeln der „Contrebande" muß systemisch und historisch verständlich, nicht in erster Linie verächtlich gemacht werden, damit die Tiefendimensionen der zu bearbeitenden Konfliktlagen trennscharf werden. Erste Ansätze Christoph Webers zur Untersuchung von Elitenrekrutierung und -formung der Kurie sind frömmigkeits-, sozial- und mentalitätsgeschichtlich noch nicht hinreichend aufgegriffen worden.

Trotz dieser Fragen: B. hat eine Studie vorgelegt, die in wesentlichen Punkten die Konfliktgeschichte um die katholische Aufklärung, ihre politischen, kirchenpolitischen und personalen Aspekte erweitert, ergänzt, ja oft neu schreibt. Er beginnt beziehungsreich mit dem lange verdeckten, nun wieder zugänglichen Grab und Grabspruch Wessenbergs im Konstanzer Münster. Uns hat er einen zentralen Teil der noch immer fehlenden modernen Wessenberg-Biographie entdeckt.

Beide Arbeiten werden gleichsam von innen heraus verlebendigt durch die von Rudolf Herzog begonnene und nach dessen Tod von Othmar Pfyl vollendete Edition des Briefwechsels zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und dem aus Magdeburg stammenden Wahlschweizer, protestantischen Theologen, Pädagogen, Politiker und Literaten Heinrich Zschokke. Die eingangs der mustergültigen Edition mit reichem Apparat von Pfyl erarbeiteten Lebensbilder der Korrespondenten zeigen facettenreiche, nuancierte, weder eindeutig schwarze noch weiße, für historisch-moralische Beweiszwecke nicht ohne weiteres vernutzbare Charaktere. In ihrer Unterschiedlichkeit haben sie vor allem eines gemeinsam: die absolute Integrität eines selbstlosen Engagements für redlich erarbeitete Überzeugungen – und die innere Freiheit und Gelassenheit, den Erfolg dieses Engagements Gott anheimzustellen (Herzog/Pfyl, 48 u. ö.), ein Zug, der beide von jedem Fanatismus des Kirchen- oder Weltrettertums stets freigehalten hat.

Die Briefe selbst werden in ihrem Quellenwert von den Hgg. in bezug auf das in ihnen enthaltene Faktenmaterial vielleicht etwas überschätzt (ebd. 29), in bezug auf die Urteile, Kommentare und Deutungen zur schweizerischen wie deutschen Geschichte und Kirchengeschichte sind sie von hoher Bedeutung. Dabei tragen sie nur selten das Gepräge eigentlicher Abhandlungen; solche werden, für die Allgemeinheit verfaßt, eher beigelegt, dem Urteil des je anderen unterworfen und (was Wessenbergs Arbeiten betrifft) nach Begutachtung häufig in einer von Zschokkes Zeitschriften veröffentlicht oder dem befreundeten Verleger Sauerländer in Aarau zum Druck übergeben. Die Briefe tragen den Charakter freundschaftlicher Plauderei (so Zschokke vielfach an Wessenberg), entspringen einem gelegentlichen Einfall (Wessenberg will sich zum Geburtstag eine Freude machen und schreibt an Zschokke) und nehmen erst nach und nach einen spürbaren Rhythmus an, welcher der Strukturierung des Jahreslaufes durch die Korrespondenten folgt. Dementsprechend ist der Briefwechsel von einer heiteren Gelassenheit, von ironischer Selbstbescheidung, von spritzigem Humor, aber bisweilen auch von schneidender Offenheit des Urteils über politische und kirchliche Entwicklungen geprägt. Die tiefe Verbundenheit dieser Freunde und die Äquivalenz ihres Ebenbürtigkeitsgefühls sichert die hohe Authentizität ihres Schriftwechsels.

Zschokke und Wessenberg haben inhaltlich die Akzente vielfach unterschiedlich gesetzt. Der auch religiös liberale Schweizer, der sich in seinen Selbstbetrachtungen des Alters dem Pantheismus näherte und darin von Wessenberg unverstanden blieb (ebd. 336ff u. ö.), hat umgekehrt den vielfach düpierten und angefeindeten Konstanzer Generalvikar in durchaus anderen Rollen gesehen als dieser sich selbst. Zschokke hat Wessenberg zu einem neuen Luther und zum Inaugurator einer deutschen, rom-unabhängigen Kirche stilisieren wollen (ebd. 53, 55f), was Wessenberg stets mit vornehmem Schweigen überging. Vor diesem Hintergrund ist es um so signifikanter, wie sich nach 1844 beide in stillem Einvernehmen über den Deutschkatholizismus mokierten (ebd. 355ff und passim).

Gelassener Optimismus, basierend auf einem gemeinschaftlichen Engagement für die Bildung des Volkes, und desillusionierte Misanthropie, den geringen Fortschritt selbst der „höhern Klassen unsrer verfeinerten Barbaren" (ebd. 138) reflektierend, beginnen einander nach 1830 in zunehmend rascher Folge abzulösen, nicht nur bei Zschokke, sondern, in feinerer und spiritualisierter Form, auch bei Wessenberg (ebd. 158, 162), der wahrnahm, daß er zum Leben eines Privatgelehrten zwar Neigung und Eignung besaß, dessen eigentliche Passion aber das kirchliche und kirchenpolitische Wirken gewesen war (ebd. 216f, 307).[1] Die späten Briefe hingegen werden zunehmend privat und literarisch; Politisches und Kirchenpolitisches gerät aus dem Fahrwasser der Engagiertheit in die Seitenkanäle interessierter Betrachtung, welche die auf vielfachen Reisen gepflegten Freundschaftskreise und ästhetischen Natur- und Kunstbetrachtungen nicht mehr eigentlich zu betreffen vermag. Je länger man liest, um so mehr spürt man zwischen Wessenberg und Zschokke etwas nur vermeintlich Altmodisches wie Seelenverwandtschaft, von der mindestens Zschokke deutlich sah, wie „pikant" sie für sein Gegenüber war (Wessenberg hat hier erneut diskret geschwiegen). Diese Seelenverwandtschaft beruhte nicht auf Übereinstimmung der Ideen und Meinungen (vgl. Zschokkes Ausdeutung der Konziliengeschichte Wessenbergs, umgekehrt Wessenbergs Haltung zur Aargauischen Klosteraufhebung, seine eher distanzierte Reaktion auf die Selbstbetrachtungen Zschokkes), sondern auf der Übereinstimmung von Prinzipien (Wahrheitsliebe und -anerkenntnis, wo immer sie sich findet, Humanität und Toleranz, Christentum der Liebe, nicht allein des Dogmas, Weite der Interessen und Tiefe des Gedankens, Suchen und Forschen vor der Repristination des schon Gewußten etc.). Es sind eben diese Prinzipien gewesen, unter deren zunehmender Nichtachtung in Katholizismus und Ultramontanismus, aber auch in der vormärzlichen Entwicklung von Politik und

[1] Es ist bedauerlich, daß der Briefwechsel zwar Wessenbergs Romreise 1817, nicht aber dessen endgültige Kaltstellung 1827 spiegelt. Die größten Lücken in den erhalteten Stücken liegen zwischen 1818 und 1830.

Gesellschaft beide gelitten haben. Um so bemerkenswerter erscheinen Skepsis und geringe Erwartungen beider bezüglich der 1848 ausbrechenden Revolution; Zschokke hat ihren unglücklichen Ausgang nicht mehr erlebt.

Der Wert der Publikation liegt nicht allein in der (bisweilen redundanten oder geringeres historisches Interesse beanspruchenden oder verkürzte Reiseberichte gebenden) Ebene der Fakten, auch nicht allein der Einschätzungen, sondern vor allem der Mentalität und dem geistigen wie menschlichen Habitus der Korrespondenten. Es ist auch eben dieser Habitus, welcher die erkennende Freude zusammenhängender Lektüre ausmacht, weil er eine zeitlos gültige Lebensform des Christlichen darstellt.

Münster Andreas Holzem

Willmer, Peter: **Lessing und Zinzendorf.** Eine vergleichende Studie zu Lessings Glauben. – Frankfurt: Peter Lang 1989. VI, 224 S. (American University Studies, Ser. 1 Germanic Languages and Literature, Vol 72), geb. DM 57,00

Die Frage nach Lessings religiöser Überzeugung und seiner wahren Einschätzung der christlichen Religion erscheint bis heute weitgehend ungelöst, vielleicht sogar unlösbar. Einen neuen Zugang und den erneuten Versuch einer Antwort unternimmt die vorliegende Studie, die an der University of British Columbia in Kanada entstanden ist. Sie berücksichtigt in breitem Maß wichtige Elemente von Zinzendorfs Glaubensverständnis, um auf diesem Hintergrund Richtung und Gestalt von Lessings Glaubensbekenntnis genauer zu bestimmen. Nicht um Abhängigkeit geht es dabei, sondern um den für eine Erhellung von Lessings religiöser Grundhaltung wichtigen Vergleich, der zugleich bedeutende Unterschiede benennt.

Erstaunlich bleibt allerdings ein hohes Maß von struktureller Übereinstimmung oder Gleichsinnigkeit in Zinzendorfs und Lessings Kritik an der damaligen protestantischen Orthodoxie. Eine zurückhaltende, eher auf den „Geist" als auch den inspirierten „Buchstaben" abzielende Würdigung der Bibel ist hier ebenso zu nennen wie eine höhere Gewichtung der Tradition als lebendiger Vermittlungsgestalt. Auch die Betonung der wirksamen Liebe bleibt wichtig, ebenso die unter dem Einfluß der Kirchenväter stehende Suche nach dem wahren Glauben und richtigen Gottesverhältnis. Hier zeigt sich u. a., „daß Lessing noch etwas anderes verehrte als die reine Vernunft" (154). Trotz erheblicher Unterschiede in der Rechtfertigung religiöser Toleranz bei Zinzendorf und Lessing bleibt auch hier eine erstaunliche grundlegende Übereinstimmung zu vermerken. Die abschließende Zusammenfassung verweist auf die Lessing wie Zinzendorf prägende Überzeugung, „daß das verintellektuellisierte [?] Christentum der Aufklärung einer lebendigeren Religion weichen mußte: ein faßbares und vitales Christentum mußte dem einfachen Gläubigen ins Herz gesetzt werden" (177). Während sich bei den Herrnhutern dieses subjektive Christentum jedoch nach innen richtet, wirkt es in Lessings Sicht nach außen – er „betont die durch das Christentum geförderte harmonische Koexistenz aller Menschen" (183). Ähnliche Unterschiede gibt es bei der Einschätzung der Gestalt und Bedeutung Christi. Zinzendorfs „Christozentrismus" (192) steht die wesentlich zurückhaltendere Einschätzung Jesu als eines von Gott erleuchteten Lehrers bei Lessing gegenüber. Dabei scheinen einzelne Aspekte „eher auf die Anerkennung der Gottheit Christi zu deuten als auf dessen Ablehnung" (194). Demnach muß man „Lessing einen persönlichen Glauben" (195) zusprechen. Dieser darf aber nicht „von den festgelegten Ansichten einer Kirche bestimmt werden, sondern von den Hauptwahrheiten der Religion selbst" (191). Diese idealisierte Sicht eines mit der Vernunft durchaus konform gehenden Christentums eignet dem Dichter, und er erblickt „in der im Katholizismus erhaltenen christlichen Tradition . . . noch einen kleinen Teil des ursprünglichen Glanzes der Religion" (199).

Die Studie besticht durch ihre umfassende Kenntnis und Verarbeitung der einschlägigen Literatur, durch ihren klaren, methodisch reflektierten und logisch durchsichtigen Aufbau, aber auch durch hilfreiche und leserfreundliche Zusammenfassungen sowie durch solide, geschickt präsentierte Kenntnis der Quellen. Auch wenn der Blick auf Zinzendorfs Verständnis des Christentums durch das thematische Interesse an Lessing bestimmt ist, werden Unterschiede und andere Akzente keineswegs übersehen oder verschwiegen. Ob der hier angestellte, als „neue Methode" (5) zur Lösung einer alten Frage präsentierte Vergleich wirklich entscheidend neue und weniger diskutable Einsichten erbringt, darf allerdings bezweifelt werden. Die meisten hier gewonnenen Einsichten über Lessings religiöse Haltung sind aus früheren einschlägigen Arbeiten, wenn auch aus anderen Perspektiven, bereits bekannt. So bleibt als wesentlicher Ertrag zu verbuchen, daß Lessings „Christentum" sich sogar (oder: gerade) im Vergleich mit einer so christozentrisch ausgerichteten Theologie wie der Zinzendorfs noch entschieden „christlicher" ausnimmt, als viele wahrhaben möchten.

Mainz Arno Schilson

Ulrich, Hans G.: **Eschatologie und Ethik.** Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher. – München: Kaiser 1988. 329 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, 104), geb. DM 74,00

Der Eschatologie ist in der jüngeren protestantischen Theologiegeschichte nicht selten eine systematische Funktion zugeschrieben worden, die über die Bedeutung des klassischen dogmatischen Topos „De novissimis" weit hinausreicht. „Ein Christentum . . .", so heißt es in Karl Barths Römerbrief – als dem vielleicht prominentesten Beleg –, „. . .das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun". (K. Barth, Der Römerbrief, 2. Fassung. Zürich 1922 u. 1989, 325, vgl. 298) Spätestens seit diesem epochemachenden Text ist die theologiegeschichtliche These unmittelbar einleuchtend, daß „die Eschatologie zu einer weitreichenden und grundlegenden Reflexionsgestalt des christlichen Denkens geworden ist" (22). Dieser Vorgang ist schon darum nicht rein innerdogmatisch zu erklären, weil die solchermaßen fundamentaltheologisch funktionalisierte Eschatologie ganz deutlich zeitdiagnostische Züge trägt. Auf dieser Einsicht basiert die hier anzuzeigende Bonner Habil.schrift des Erlanger Systematikers Hans G. Ulrich. „Daß die Eschatologie zu einer weitreichenden und grundlegenden Reflexionsgestalt des christlichen Denkens geworden ist, hat seinen Grund in der vielseitigen Verbindung, die sie mit den Problemstellungen der Geschichtsbetrachtung, der Orientierung der Geschichte, der Fortschrittskritik und des Futurismus eingegangen ist." (ebd.)

Die Tatsache dieser weitreichenden Vernetzungen der Eschatologie mit den Instrumenten einer theologisch-historischen „Standortreflexion" (45) des Christentums lasse sich ihrerseits noch einmal aus dem Bemühen heraus verstehen, Auswege aus der Krise zu finden, welche die neuzeitliche Theologie durch „Historismus und Nihilismus" (58, vgl. 134, 156, 165) erlitten habe. Von dieser Krise ist nicht allein der Geltungsanspruch der christlichen Glaubensinhalte, also die Dogmatik, betroffen, sondern – wie Vf. insbesondere am Werk Ernst Troeltschs zu zeigen versteht (vgl. 55ff) – vor allem auch der der Ethik. Die fundamentaltheologische Funktionalisierung der Eschatologie ist wesentlich als Reaktion auf die neuzeitliche Grundlagenkrise der Ethik zu deuten. Dem Nachweis dieser theologiegeschichtlichen These und der kritischen Rekonstruktion der Folgen, die eine solche eschatologische Begründung für den Aufbau der protestantischen Ethik hatte und hat, ist die Studie gewidmet.

Dabei kommt es Vf. auf die angedeutete wissenssoziologische Aufhellung der Hintergründe dieses Verhältnisses nur am Rande an (vgl. 16ff). Das zentrale Interesse ist vielmehr ein systematisch-theologisches. Im Medium kritischer theologiegeschichtlicher Rekonstruktion soll eine positive systematische Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik geleistet werden. „Das Ziel dieser Untersuchung ist die Bestimmung der Aufgabe von Ethik." (14)

Seiner kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Entwürfen neuzeitlicher Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Ethik legt Vf. eine eigene normative Bestimmung dieses Verhältnisses zugrunde. Beim Verhältnis von Eschatologie und Ethik gehe es um das „Problem der rechten *Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen*" (25). Gemessen an diesem Maßstab fällt das Urteil über den ins Auge gefaßten Abschnitt der Theologiegeschichte per saldo negativ aus: „Das eschatologische Reden von Gott hat sich – bis zur Unkenntlichkeit – mit den Orientierungsproblemen verbunden, wie sie sich in verschiedenen Bereichen der Lebenswirklichkeit in ihrer vor allem als neuzeitlich wahrgenommenen Gestalt entwickelt haben." (30) An die Stelle der rechten (eschatologischen) Wahrnehmung des Handelns Gottes als allein legitimer Grundlegung der Ethik sei seit Schleiermacher und insbesondere seit Ernst Troeltsch eine Grundlagenreflexion getreten, deren insgesamt fatale Folgen aus der Sicht des Autors darin bestehen, daß sie die Wahrnehmung der eigentlichen Aufgaben einer theologischen Ethik im Ansatz verhinderten.

Die von Ernst Troeltsch etablierte Dauerreflexion der Theologie „als Theologie der Krise im Sinne des permanent kritischen Standes christlicher Lebensorientierung" (66) offenbare die aporetischen Untiefen jener theologischen Grundentscheidung Schleiermachers, welche Gottes „Geist . . . als Prinzip der Wirklichkeitsbildung" (52) überhaupt und so als „Grund allen Handelns" (ebd.) denke.

Dieser Grundfehler, die Eschatologie, näherhin die Pneumatologie, als Ontologie, als Lehre von der „Wirklichkeit in ihrem ursprünglichen Aufbau, ihrer Konstitution" (211) bzw. als Theorie der Konstitution des ethischen Subjekts konstruieren (214, 223) zu wollen, werde auch von den Antipoden der großen Theologen der klassischen Moderne, nämlich von den Dialektischen Theologen, insbesondere Karl Barth, nicht wirklich behoben. Barths Rekurs auf eine „*‚Wirklichkeit' Gottes*" (72) verliere den „*ethischen Standort() der Ethik*" (ebd.), nämlich die Frage nach der Unterscheidung von Gut und Böse durch den Menschen aus dem Blick: „Es geht nun nicht mehr um irgend ei-

nen ‚Weg' des Handelns in der Welt und seine Orientierung, sondern um die Gewinnung der ‚Wirklichkeit' selbst." (69f)

In einem Durchgang durch relevante Positionen des 20. Jh.s (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gogarten, Moltmann, Pannenberg) sucht Vf. nachzuweisen, daß sich diese entweder der „Frage nach dem verantwortlichen Subjekt allen Handelns" (226), mithin dem Freiheitsbegriff (28, 146) und/oder der ontologischen, bzw. *„fundamentalhermeneutischen"* (100) „Frage nach der Wirklichkeit, in der sich der Mensch vorfindet" (ebd.), verpflichtet wissen. Den paradigmatischen Höhepunkt für diese Tendenz sieht Vf. in den Entwürfen einer politischen Theologie (255ff) erreicht. „Die ‚politische Theologie' . . . gibt – in der Tat paradigmatisch – das Problem der Ethik zu erkennen, die nicht recht zu unterscheiden weiß, was Gottes Werk und menschliches Handeln ist – und die darin ihre Hoffnung verliert." (256)

Gegen diese in den modernen Grundlegungen der Ethik aufgewiesene Tendenz zu „immer weiterreichende(n) Reflexionsleistungen zur Lebensorientierung" (123) sucht Vf. eine – insbesondere an H. J. Iwand angelehnte – „Gegenposition" (120) aufzubauen, die anders als jene die Frage danach nicht verdrängt, „was denn der Mensch tun soll" (123). Dabei geht es ihm darum, „aus den Verstehensproblemen – auch denen, die sich im eschatologischen Reden stellen –, herauszutreten und von dem Gott zu reden, der Glauben schafft und Hoffnung schenkt" (38f, vgl. 223, 234, 238f).

Die geforderte Entlastung von jenen neuzeitlichen Reflexionsleistungen ergibt sich aus der Besinnung auf die Logik des Handelns Gottes von selbst: „In der Rede vom Handeln Gottes am Menschen ist für die theologische Ethik die Aussage enthalten, daß der Mensch in seinem Handeln davon absehen kann, was sein Leben trägt, und daß er daher zu einer ethischen Begründung seines Handelns finden kann." (128) Die Voraussetzung ethischen Handelns besteht dann nur darin, daß der Mensch sich der „bestimmten Erfahrung des Handelns Gottes" (ebd., vgl. 232) nicht verschließt und diese als seine „theologische Situation" (175) festhält, das heißt, daß er in ihr „bleibt" (194 u. ö.). „Bestimmt" ist diese Erfahrung, weil Gott hier „in *bestimmter* Weise gegenwärtig ist und nicht in allseitiger Präsenz" (161). Inhaltlich besteht diese Bestimmtheit in dem „bestimmten Widerspruch" (20, vgl. 162, 218), in den Gott „zur gegebenen Wirklichkeit" (218) trete.

Auf der Seite des Menschen münzt sich diese Widerspruchserfahrung grundsätzlich als „‚Freiheit von den Werken'" (256, 263 u. ö.) aus. Dieser von der Gottesbeziehung unablösbaren (265) Freiheit entspricht der Mensch, indem er „dem Plan Gottes folgt" (267, vgl. 233). Die Signatur solchen Entsprechungshandelns ist die Liebe (246). Als Liebender ist der Mensch derjenige „. . ., der in seinem Handeln mitteilt, was er empfangen hat" (274).

U.s Arbeit wirft ein interessantes Licht auf das Verhältnis von Eschatologie und Ethik, dessen Bestimmung ohne Zweifel ein Grundproblem der neuzeitlichen Theologiegeschichte darstellt. Es ist dem Vf. zu danken, daß er eine systematische Betrachtungsperspektive einführt und so nicht in bloßen theologiegeschichtlichen Referaten verbleibt, sondern in der Tat zu einer „Problemgeschichte" (28) vordringt. Die Frage nach den jeweiligen eschato- bzw. theo-logischen Begründungsmustern für die Ethik erweist sich als eine Schlüsselfrage für den Aufbau der einzelnen Positionen insgesamt.

Sehr viel weniger einleuchtend ist m. E. jedoch die vom Vf. selbst als „Gegenposition" zu der überwiegenden Mehrzahl der untersuchten Ansätze und als kritische Norm ihnen gegenüber aufgebaute Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Ethik. Zum einen wird die Grundfigur der diesbezüglichen Argumentation – die Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Handeln – systematisch-theologisch nicht genetisiert. Darum fällt der vom Vf. insbesondere gegenüber K. Barth erhobene Vorwurf, daß „zwischen bestimmten ‚eschatologischen' Aussagen und anderen Aussagen vom Handeln Gottes [nicht] unterschieden wird" (74), auf ihn selbst zurück. Die einseitige Bestimmung der Erfahrung des Handelns Gottes als Widerspruchserfahrung erweckt den Verdacht, daß sie sich ihrerseits lediglich dem Widerspruch gegen die negierten Positionen der neuzeitlichen Theologiegeschichte verdankt. Darum dürfte der Gedanke die ihm zugewiesene Funktion, „aus den Verstehensproblemen . . ., die sich im eschatologischen Reden stellen . . ., herauszutreten" (38), kaum erfüllen. Er erweist sich selbst als Produkt einer historisch kontextualisierbaren „Standortreflexion", die er zu überwinden sucht.

Abgesehen von diesen methodologischen Anfragen, die an die Argumentation zu stellen sind, ist diese auch in ihrer inneren systematischen Stringenz problematisch. Denn die abstrakte Entgegensetzung von Reflexionsleistung und Erfahrung des Handelns Gottes vermag den Aufbau der ethischen Urteilsbildung nicht zu erklären. Wenn die „Rede von Gottes Handeln im Geist systematisch gesehen dort (steht), wo sonst ‚Welt' oder Weltbewußtsein' zu stehen hätten" (300), dann kann die Orientierung in der Welt, welche die Bildung eines ethischen Urteils allemal voraussetzt, nicht mehr reflektiert werden. Wenn die Bildung aller Regeln, nach denen sich solche Orientierung vernünftigerweise vollziehen kann, unter das Verdikt der Selbstrechtfertigung (vgl. 238) fällt, dann ist nicht erkennbar, wie das so gewonnene ethische Urteil sich dem Verdacht des bloßen Subjektivismus entziehen könnte.

Ettlingen Georg Pfleiderer

Beißer, Friedrich: **Hoffnung und Vollendung.** – Gütersloh: Mohn 1993. 351 S. (Handbuch Systematischer Theologie 15), kart. DM 98,00

Der Aufbau dieses Handbuchs ist bei allen Bänden vorgegeben: Die Position der großen Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin ist eingangs relativ ausführlich darzustellen. Beim vorliegenden Bd handelt es sich um die Eschatologie. Der sorgfältige, transparent aufgebaute Bericht über die drei Theologen umfaßt 120 S. Es folgen Referate über die Eschatologie bei Dogmatikern Mitte des 20. Jh.s: K. Barth, P. Tillich und P. Althaus. Erst danach widmet sich Vf. den Hauptproblemen der Eschatologie heute, indem er Fragestellungen von Bultmann, Moltmann und Pannenberg kritisch, aber sehr kurz anreißt. Die eigentliche Systematik (Hauptprobleme der Eschatologie heute, 211ff) beginnt mit einer Skizze der ntl. Eschatologie, wobei Vf. die Einheit von AT und NT betont; Hauptquelle für diese Darlegung ist ihm die TRE. In einer klaren, leicht faßlichen Sprache geht er sodann auf Ansatz, Begriff und Alternativen (Gegenwart oder Zukunft? Jenseits oder Diesseits?) der Eschatologie ein. Sich selber bringt er am ehesten in den Kap. IV = Das Ende oder Eschatologie im engeren Sinn und V = Die christliche Hoffnung ein.

Ein herausragendes Merkmal dieser eigenen Position ist äußerste Vorsicht bei den Aussagen oder anders gesagt großes Mißtrauen gegenüber dem Anspruch sicheren Wissens. Das betrifft die Passagen über Parusie, Tod wie über den sog. Zwischenzustand.

Ein signifikantes Textbeispiel: „So bleiben wir stehen bei einem gewissen Widerspruch, wie das Neue Testament ihn nahelegt. Die Toten, die der Herr annimmt, sind voll und ganz bei ihm geborgen, jetzt schon. Und andererseits auch: Die Toten müssen zusammen mit uns warten auf die endgültige Durchsetzung des Sieges Gottes. Mehr ist über den Zustand der Toten nicht zu wissen. Erträglich ist dies deshalb, weil wir die Vollendung Gott anheimgeben dürfen" (316).

Dieses Lebenkönnen mit widersprüchlichen Positionen kennzeichnet praktisch B.s Ausführungen zu allen auch ökumenisch strittigen Auffassungen. Mehr als im eben angeführten Zitat ist z. B. zum katholisch-eschatologischen Thema der Heiligenverehrung nicht zu erfahren. Die einzige Stelle, an der ein expliziter Bezug auf Aussagen der kath. Theologie erfolgt, informiert falsch. B. identifiziert die Ansichten L. Boros' und K. Rahners zur „Endentscheidung" und ignoriert, wie massiv sich Rahner gegen eine solche Unterstellung zur Wehr gesetzt hat (309 Anm. 121). Im Kontext der Ausführungen über die Neue Schöpfung äußert B. seine Hoffnung auf Vollendung auch der Tierwelt. Hier ist zu erfahren, daß M. Luther von der Neuschöpfung das Wiedersehen mit seinem Hund erwartet, den Gänsen aber mehrfach das Himmelreich abgesprochen hat (332 mit Anm. 142). Dem gegenüber sind die Ausführungen über das Leiden der menschlichen Kreatur merkwürdig „abgehoben", z. B.: „Weil Jesus Christus den Tod getragen und ihn besiegt hat und weil er ihn endgültig besiegen wird, ist das Leiden leicht geworden. Dies gilt auch vom letzten und vom fürchterlichsten Bösen, das uns zustoßen mag, gilt auch von unseren Absagen an Gott und z. B. von den Greueltaten unseres Jahrhunderts" (343). In der dazugehörigen Anm. 150 wird ausdrücklich Auschwitz genannt. Bei weniger wohlwollenden Lesern wird der Vf. dem Vorwurf des theologischen Zynismus nicht entgehen. Große Genugtuung scheint B. angesichts der „sozialistischen Götterdämmerung" und gegenüber Theologen wie Moltmann, Metz und der Theologie der Befreiung zu empfinden, daß ihr Entgegenarbeiten in Richtung auf das Reich Gottes „lähmender Hoffnungslosigkeit" gewichen ist (besonders 347). Seine eigene Konklusion: „Wirkliche Hoffnung gibt es nur eine, die Erwartung der Wiederkunft Christi" (349). In der auf menschliche Sündigkeit fixierten Sicht des Vf. kommt eine Vermittlung von innerweltlicher und endgültig vollendender Zukunft nicht vor.

Im historischen Teil sind namhafte kath. Forschungen, z. B. von E. Kunz oder von I. Escribano-Alberca im HDG, nicht zur Kenntnis genommen. 291 findet sich ein ärgerliches „Origines".

Münster Herbert Vorgrimler

Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hg. v. Klemens Richter. – Freiburg: Herder 1989. 200 S. (Quaestiones Disputatae 123), kart. DM 42,00

Die in diesem Bd vereinigten Beiträge, 13 an der Zahl, gehen m. W. auf eine Vorlesungsreihe der Kath.-Theol. Fak. der Univ.

Münster zurück. Sie lenken den Blick ganz bewußt auf den „Umgang mit den Toten". Dies geschieht aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen. Gleichwohl ist nahezu allen Beiträgen ein hoher Grad an Praxisnähe eigen. Kennzeichnend für die meisten dieser Beiträge ist, daß sie im Lichte christlicher Tradition sich drängenden Fragen der Gegenwart stellen. Daß der Tod selbst als „Ernstfall des Glaubens" in den hier greifbaren Darlegungen allgegenwärtig ist, versteht sich von selbst. Das Proprium dieses Buches besteht jedoch darin, daß es den Blick auf die gegenwärtige Praxis des Umgangs mit dem toten Leib der Verstorbenen richtet. Und dies mit der Intention, einer christlich verantworteten Praxis dienen zu wollen. Die beteiligten Mitarbeiter, unter ihnen acht Professoren der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, der Ordinarius für Prakt. Theologie in der Ev.-Theol. Fak. derselben Univ. (Merkel), eine Ordensfrau (Sr. M. Ausel), zwei Pfarrer (Waltermann und Schweidtmann) und ein Experte für Friedhofs- und Bestattungsrecht (Gaedke), stellen sich der Frage, „ob auch heute noch für christliche Gemeinden hierzulande zutrifft, was ein römischer Kaiser, Julian Apostata, um 362 schrieb: ‚Was ist der Grund, daß wir unsere Augen nicht auf das richten, wodurch die gottlose Religion der Christen Verbreitung gefunden hat, nämlich auf ihre Güte gegen die Fremden und auf die Sorgfalt, die sie auf die Bestattung ihrer Toten verwenden . . .?'" (7).

Der einführende Beitrag des Hg.s (Klemens Richter) grenzt unter dem Titel „Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde" (9–26) ebenso aktuell wie anschaulich den Komplex der in diesem Bd erörterten Fragen ein. Wie bewußt werden die Übergangsriten vollzogen? Paßt sich die christliche Gemeinde dem gesellschaftlichen Trend an? Man begegnet in diesem ersten Beitrag der Frage nach dem Auseinanderfallen von Liturgie und Diakonie im Umgang mit dem Tod, aber auch folgenden Fragestellungen: Welche Bedeutung hat die Liturgie als Hilfe in der Trauer? Wie ist es – heute – um das Zeugnis der Christen angesichts des Todes bestellt? Welche Aufgaben müßte die christliche Gemeinde erfüllen können? – Auf den S. 24–26 geht Klemens Richter kurz auf alle Beiträge dieses Bdes ein, die Aspekte kurz andeutend, die sie in das Ganze der vorliegenden Sammlung einbringen.

Besonders hervorzuheben ist unter allen Beiträgen der des Dogmatikers Herbert Vorgrimler, der sich seit Jahren dem Thema „Tod" und allem, was damit in Verbindung steht, unermüdlich und mit Hingabe stellt, wie etwa sein kundiger Beitrag „Der Tod als Thema der neueren Theologie" (In: J. Pfammater / E. Christen [Hg.], Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie [Theologische Berichte XIX]. Zürich 1990, 13–64) bestätigt. (Leider fehlt dort [vgl. ebd. 55] aus Platzgründen eine zu dieser Studie zusammengestellte Bibliographie.) „Der Tod ist kein vergessenes Thema der Dogmatik, ganz im Gegenteil", betont Vorgrimler in seinem Beitrag „Von der Gegenwart und dem Leben der Toten" (27–47). Aber trotz einer Fülle dogmatischer Todes-Literatur werde man nicht behaupten können, daß die Dogmatik „in zureichender Weise über die Grenzen ihrer eigenen Disziplin hinaus habe wirken wollen und wirksam geworden sei" (27). So verweist der Vf. in seiner eindringlichen Studie z. B. auf die Verharmlosung Gottes und die Ent-Individualisierung des Glaubens, auf zwei Aspekte, unter denen sich das christliche Verhalten gegenüber Tod und Sterben „in die falsche Richtung" entwickle (28). Er spricht von der „mystischen Grundaufgabe der Nachfolge Jesu", indem er betont: „Das Wesentliche am Christsein ist die Aufgabe, sich sterbend in Gott hineinzubergen, um dort anzukommen, von wo wir ausgegangen sind" (31). Vorgrimler zeigt, wie sinnvoll, fruchtbar und traditionsgemäß es ist, von der „Rettung des geistgeprägten Ich durch Gott" (38) auszugehen. Unverzichtbar gehört die „Realisierung" des Lebens der Toten ins Zentrum des christlichen Glaubens. Dies hat Konsequenzen für unseren Umgang mit den Toten. „Wo ist der Mensch, den ich empirisch vermisse, jetzt? Der Leichnam ist nicht der Mensch . . . Es gibt auch unter Christen einen falschen Leichenkult" (42). Ist nicht die Rede vom „Abschied für immer" aus vielen Todesanzeigen bekannt? Aber auch im Begräbnisritual sind Formulierungen wie „Abschied von unserem Bruder/unserer Schwester" nicht unbedingt ein Zeugnis von Glaubensstärke. Man stößt in Vorgrimlers Beitrag auf bemerkenswerte Anfragen und Desiderate. Ist die Begräbnisliturgie für Trauernde nicht zu triumphalistisch? Geht sie nicht manchmal mit dem Auferstandenen um, als sei er handhabbarer Besitz? Wo bleibt Raum für Klagen und Hoffen? Gibt es keine Möglichkeit, die lebendige Gegenwart der Verstorbenen bei den Trauernden noch deutlicher zu artikulieren? Im Hintergrund steht bezüglich der Liturgiefeier das Problem, das der Dogmatiker in die Formel „Liturgie der Hierarchie" gekleidet hat (vgl. LJ 38 [1988] 180f; ALw 29 [1987] 98; ThRv 83 [1987] 411f), wozu ich an anderer Stelle, auf die Ermunterung zu interdisziplinärem Austausch hin, Bedenken geäußert habe: Forum Katholische Theologie 6 (1990) 117–130.

Vorgrimlers Beitrag erweist sich neben der Einführung (9–26) als die markanteste Studie der vorliegenden Sammlung. Sie wird ergänzt durch den pastoraltheologischen Beitrag „Abschied und Nähe. Beerdigung und Eucharistie" von Dieter Emeis (106–117), der Bedeutsames zum Thema zu sagen weiß und gute Impulse bietet. Dies gilt z. B. für das in den Abschnitten „Abschied und Freigabe" (108–110) und „Neue Nähe" (111–114) Gesagte. Man vergleiche die Ausführungen von Emeis auf S. 110 (Beerdigung) mit denen Vorgrimlers (42f). Die Auffassung des Pastoraltheologen, die Meßfeier (am Begräbnistag) sei „von der Dramaturgie der Gesamthandlung her eher der Beerdigung nach- als vorzuordnen" (114), widerstreitet jedoch eindeutig der Geschichte und Struktur der röm. Begräbnisliturgie und nicht minder den Einsichten, die ich in langjähriger pastoraler Praxis gewinnen konnte. Erstrebenswert ist ein möglichst enger Zusammenhang zwischen Totenmesse und Begräbnisritus, der nicht selten aus kaum plausiblem Gründen leider selbst dort preisgegeben wird, wo die örtlichen Gegebenheiten dies keineswegs erforderlich machen.

Aufschlußreiches haben die Exegeten der münsterischen Fak. zum vorliegenden „Quaestiones"-Bd beigetragen. Während Alttestamentler Erich Zenger die Wichtigkeit der Bestattung im alttestamentlichen Israel darstellt, diese als „Akt familiärer Solidarität" kennzeichnet, die religionsgeschichtlichen Hintergründe der „Totenbetreuung" aufdeckt, auf das ungeklärte Verhältnis der Toten zum Gott JHWH in der vorexilischen Zeit eingeht und die späten Texte des AT sprechen läßt, die unmißverständlich klar die Lebenskompetenz des Gottes JHWH auch für die Toten festhalten („Das alttestamentliche Israel und seine Toten": 132–152), äußert sich der Neutestamentler Karl Löning unter dem Titel „Konfrontationen mit der Gewalt des Todes" (153–170) zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien. Als repräsentativ gelten die markinischen Aussagen zum Verhältnis von Trauer und österlicher Erkenntnis: „Die Auseinandersetzung mit dem gewaltsamen Tod Jesu führt . . . im Zusammenhang eschatologischer Hoffnung zur Konvergenz der beiden Momente von Trauer, die sich im Markusevangelium gegenüber der kritisch bewerteten konventionellen Trauer abheben: des Moments des eschatologischen Vorbehalts gegenüber einer nach wie vor von der Todesgewalt dominierten Welt und des Moments der existentiellen Betroffenheit im Gedenken des Todes Jesu" (170).

Den „Umgang mit Toten und Trauernden" in „evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis" (48–62) stellt Friedemann Merkel von den Grundlagen her (sola gratia – sola fide – solus Christus) in deutlichen Linien heraus. Unter dem bezeichnenden Titel „Der letzte Kuß" (63–76) beleuchtet Anastasios Kallis, auf eine Fülle eindrucksvoller liturgischer Texte zurückgreifend, den Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie. Die Auseinandersetzung mit diesem Beitrag, der mit Texten aus der Totenliturgie für Laien, für Kleriker, für Kleinkinder und für Mönche konfrontiert, macht einem die Begrenztheit der immer fragwürdiger werdenden Ordines sepeliendi adultos et parvulos der röm. Liturgie bewußt.

In der Anpassung des Ordo Exsequiarum von 1969, greifbar in dem Bd „Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes" (1972), konzentriert man sich viel mehr auf die Zahl der „Stationen" als auf die ganz konkrete Situation des Todes eines ganz bestimmten Christen. Bestehen nicht große Unterschiede zwischen dem Tod einer mit 92 friedlich entschlafenen Frau und dem Fall, daß ein junger Mann mit 23 Jahren als Opfer eines Verkehrsunfalls gestorben ist? Der Schein trügt, wenn man die vielbeschworene „Anpassung" dadurch erreichen zu können meint, daß man die eine oder andere Oration im Begräbnisritus austauscht. Angesichts der Fülle der „Wahlmöglichkeiten" ist jenes offizielle lit. Buch („Begräbnisfeier") eher mit einem „Werkbuch" (begrenzter, höchstens mittelmäßiger Qualität) zu vergleichen, mit welchem die Pfarrer (unter dem verständlichen Druck aus Routine, Abwehr und Überbeanspruchung) mehr oder weniger „gekonnt" umgehen, als mit einem festgefügten, wirklichen, d. h. im umfassenden Sinne hilfreichen Ritual, aus dem der Glaube der Kirche spricht. Der Begräbnisritus verliert m. E. immer mehr sein Profil, er versinkt in einer seltsamen „Gleichschaltung", die durch den genannten Bd gerade dadurch gefördert wird, daß die mit ihm „gebotenen" Texte und Riten immer häufiger die Situation verfehlen und – trotz aller Bemühung um „Auswahl" (oder Anpassung) – unglaubwürdig wirken, weil nicht selten völlig

fehlt, was an Glaubenssubstanz stillschweigend vorausgesetzt wird. Man zerstört das Ritual, wenn man ein und dasselbe rechtens beim Begräbnis eines treuen Katholiken verwendet, es aber auch gebraucht bei der Beerdigung eines Verstorbenen, der – wie seine Angehörigen – seit Jahrzehnten nie erkennbar mit dem Leben der Kirche etwas zu tun haben wollte. Bei solchem Vorgehen wird man mit dem Ritual und seinen Texten nur das herbeiführen, was die „Leichenrede" erreicht, die zur „Lügenrede" wird – gemäß der Devise: „De mortuis nihil nisi bene." Aus diesem Dilemma käme man wohl nur heraus, indem man entweder innerhalb der Begräbnisriten stärker differenzierte oder ein katholisches Begräbnis wegen fehlender Voraussetzungen verweigerte. Ich plädiere – im Sinne der Wahrhaftigkeit – für eine größere Differenzierung im Bereich der Riten, obwohl ich mir darüber im klaren bin, daß diese Alternative – bei ungeschicktem Vorgehen – in neuer Weise „Begräbnisklassen" heraufbeschwören konnte. (Die letztere Gefahr ist schon jetzt gegenwärtig, wenn, etwa in München, die Frage ansteht, ob der Stadtpfarrer selbst oder die Pastoralreferentin die Liturgie der Grablegung leitet.) Die bisher unterentwikkelte Differenzierung bei den Begräbnisriten der röm. Liturgie zeigt sich auch dann recht deutlich, wenn man nach speziellen Riten fragt und etwa an folgende Fälle denkt: Beisetzung eines zu früh und tot geborenen Kindes, eines lebend geborenen, aber ungetauft verstorbenen Kindes, eines Mönches, einer Ordensfrau, eines Priesters, eines Bischofs, einer Mutter, eines Vaters, die im Glauben an Christus mit der Kirche gelebt haben und gestorben sind. Ob es nicht auch Riten für „Grenzfälle" geben könnte und legitimerweise geben dürfte?

Solche Fragen werden angesichts eines Sammelbandes aufgeworfen, der so praxisnahe Einsichten vermittelt, wie dies in den Beiträgen von Reinhold Waltermann, Werner Schweidtmann und Sr. Monika Ausel SSpS geschieht. Waltermann („Wenn einer stirbt. Der Tod gehört zum Leben einer Gemeinde": 77–80) nennt eine ganze Reihe von Einzelheiten, auf die man in der Pfarrei, die er leitet, Wert legt (Totenglocke, Friedhof, Memento in den Tagen zwischen Tod und Begräbnis, Sechswochen- und erstes Jahresgedenken, wöchentliches Jahresgedenken für die Toten, die in den letzten 30 Jahren in der entsprechenden Woche gestorben sind, sieben Nachbarn, die Kreuz und Sarg tragen, Nachbarschaftsgebete, Lektorendienst beim Requiem). In der Tat, hier gehört der Tod „zum Leben der Gemeinde". Nicht weniger praxisnah ist der Beitrag Schweidtmanns, der den „Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus" (81–92) beschreibt. Besonders beachtenswert ist, was der Vf. über einen „Ritus im Angesicht des Todes" (88–92) ausführt. Durch ihre 1988 erschienene Arbeit (Momente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute [MThA 1]. Altenberge 1988) ist Sr. Monika Ausel für den Beitrag „Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung" (93–105) ausgewiesen. Wie Richter (vgl. 22, Anm. 30) erwähnt die Autorin einen wichtigen Aufsatz von Johannes Emminghaus († 1989) zu diesem Thema (vgl. 91f). Jürgen Gaedke, Vf. des „Handbuches des Friedhofs- und Bestattungsrechts" (Köln u. a. ^{5}1983), ergänzt diese Darlegungen mit seinen Ausführungen zum „Recht der Totenfürsorge" (171–183), bei denen man nicht ohne Erstaunen registriert, welche Möglichkeiten, die das Gesetz einräumt, ungenutzt bleiben.

Wenn infolge der erheblich gestiegenen Lebenserwartung das Erlebnis des Todes seltener geworden ist und durchschnittlich zehn bis fünfzehn Jahre vergehen, ohne daß ein Angehöriger einer Familie stirbt, hat dies nicht zuletzt Auswirkungen auf die Kinder und deren Begegnung mit dem Tod. Schon darum durfte der Beitrag „Erfahrungen der Kinder mit Sterben und Tod" als „eine Herausforderung für den christlichen Erzieher" (118–131) in diesem Bd nicht fehlen. Paul Schladoth zeigt, auf der Grundlage anthropologischer Erkenntnisse, sehr einfühlsam Todesvorstellungen, Betroffenheit und Phasen kindlicher Trauer auf. Er geht im letzten Abschnitt näher auf die personale Vermittlung christlicher Hoffnung angesichts des Todes ein.

Im Anhang findet man einen Beitrag von Adel-Theodor Khoury, der über den „Umgang mit Sterbenden und Toten im Islam" (183–192) informiert. Der Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung der allgemein anerkannten und üblichen Handlungen (Riten am Sterbebett, Herrichtung des Leichnams, Trauerzug, Beerdigung). Zu begrüßen sind die von Benedikt Kranemann erstellten Register (Schriftstellen, Namen, Sachen) auf den Seiten 193–200.

Mit seinen zahlreichen, in theologischen Einsichten verankerten Anregungen, vor allem aber mit seinem Mut zum ganz Konkreten stellt dieser Bd 123 der „Quaestiones disputatae" eine bedeutsame Ergänzung dar zu dem zweibändigen interdisziplinären Kompendium „Im Angesicht des Todes" (Pietas liturgica 3/4. St. Ottilien 1987).

Sterbe- und Trauerbegleitung, Sorgfalt bei der Bestattung der Toten unter Einbeziehung brachliegender Möglichkeiten, kurzum der Gesamtbereich, in welchem Sterbe- und Begräbnisliturgie als Feiern des Glaubens angesiedelt sind, erweisen sich im Lichte der Beiträge in QD 123 als ein höchst bedeutsames „Feld" kirchlicher Seelsorge und christlichen Zeugnisses, auf dem vieles viel zu leichtfertig an Gewerbetreibende und kommunale Instanzen abgetreten worden ist. Hat sich nicht längst auch in christlichen Gemeinden auf Grund mangelnder Glaubensreflexion und -praxis die fatale Vorstellung von einem „Abschied für immer" mitsamt ihren Begleiterscheinungen breitgemacht? Es ist ein Verdienst des Hg.s dieses Buches, in den vergangenen zehn Jahren aus persönlicher Betroffenheit durch die Anregung mehrerer spezieller Untersuchungen und auch durch Bereitstellung von Handreichungen für die Praxis diesem Trend „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" entgegengestellt zu haben.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Amiet, Robert: **Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta)**. Propres des Saints (édition princeps). – Paris: Editions du CNRS 1990 (Documents, études et répertoires), XV, 623 S.

Zum festen Bestand liturgiewissenschaftlichen Handwerkszeuges gehören Bibliographien der liturgischen Bücher. Die ‚Bibliographia liturgica. Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXIV impressorum', 1886 von William Henry James Weale (1832–1917) zunächst in London, dann, von Hanns Bohatta redigiert, 1928 in London neu aufgelegt und schließlich 1990 in Stuttgart nachgedruckt, und die ‚Bibliographie der Breviere 1501–1850', von Bohatta (1864–1947) 1937 in Leipzig gedruckt und 1963 wieder aufgelegt, haben auch heute noch große Bedeutung. Allerdings sind ihre Grenzen offensichtlich: Das gesammelte Material ist keineswegs vollständig, manche der genannten Titel, die die Hg. selbst nie zu Gesicht bekamen, existieren nicht, die Standortangaben treffen nicht immer mehr zu etc.

Daß Robert Amiet sich der Mühe unterzogen hat, beide Bibliographien fortzuschreiben, verdient Respekt. Sein Werk sei, so A., „simplement la continuation et l'ampliation, et cela sous la double forme de complément et de supplément." (X) A. hat beide Werke um neue Referenzen sowie Drucke, die in den beiden anderen Bibliographien nicht verzeichnet waren, insgesamt 311 Missalien und 777 Breviere, ergänzt. In Zusammenschau mit den Werken von Weale und Bohatta stellt A.s Arbeit sicherlich einen Fortschritt dar, präzisiert sie doch ihre Vorgängerinnen und verhilft zu einem breiteren Quellenfundus.

Eine Bereicherung für das wissenschaftliche Arbeiten ist zweifellos auch ein von A. vorgelegtes Verzeichnis der Diözesan- und Ordensproprien, das 3639 Titel umfaßt. Als ein markanter Teil der ortskirchlichen Liturgie verdienen diese Titel viel größere Beachtung, als ihnen bislang zuteil geworden ist, weil sich an ihnen regionale Eigenheiten für ein differenzierteres Bild der Liturgiegeschichte ablesen lassen. Man wird auf A.s Sammlung also gerne zurückgreifen.

Jedoch muß man sich auch der Vorläufigkeit seines Katalogs bewußt sein.

Leider erklärt der Vf. der Bibliographie weder genau, was er unter ‚Proprium' versteht, noch wird in der Sammlung zwischen verschiedenen Proprientypen unterschieden. Auch eine zeitliche Unterscheidung, die der Geschichte dieser Bücher Profil geben würde, vermißt man. Ein chronologischer Index der Proprien, wie er für Missale und Brevier geboten wird, fehlt leider. Die Unterteilung in ‚Propria dioecesium', ‚ordinum', ‚abbatiarum peculiarium' und ‚ecclesiarum peculiarium' reicht letztlich nicht aus. Der Benutzer muß sich mühselig sein Material zusammenstellen. Schließlich muß beachtet werden, daß die Liste der Proprien recht unvollständig ist, was Vf. freilich anmerkt.

Mit dem Buch von A. ist der Grundstock für eine umfassende Bibliographie der Proprien gelegt. Eine Ausweitung und eine bessere Systematisierung sind aber unerläßlich, um die Geschichte dieses Buchtyps angemessen schreiben zu können.

Münster Benedikt Kranemann

Riedel-Spangenberger, Ilona: **Grundbegriffe des Kirchenrechts**. – Paderborn, München, Zürich, Wien: Schöningh, 1992. 248 S., (UTB 1618) kart. DM 29,80

Die Vf.in legt ein Buch vor, das eine Hilfe sein will für alle, die in der kirchlichen Praxis mit Fragen des Rechts konfrontiert werden

und eine kurze, präzise Antwort wünschen. Auch Juristen und Fachtheologen sollen hier eine schnelle Hilfe finden. Vollständigkeit wird nicht angestrebt, diese ist aufgrund der umfassenden Rechtsmaterie des CIC/1983 im Rahmen eines Wörterbuchs vom gegebenen Umfang wohl auch nicht möglich. Die Vf.in will einen Einstieg in den Rechtsstoff der katholischen Kirche bieten.

Die Vf.in bietet eine Erklärung in sachlicher und knapper Form von Begriffen – nicht in allen Fällen „Grundbegriffen" – des katholischen Kirchenrechts. Die Inhalte werden dargestellt mit vielen Querverweisen, die einen tieferen Einblick in komplexe Materien ermöglichen. Diesem Zweck dienen auch die Angaben zu weiterführender Literatur, die im Zusammenhang des jeweiligen Stichwortes angeführt ist, und zu Quellen, auf die sich die Vf.in gegebenenfalls beruft. Daß auch Literatur aus dem nichtkanonistischen theologischen Raum Verwendung findet, ist positiv anzumerken. Gelegentliche Hinweise auf partikularrechtliche Regelungen stellen einen Bezug zur Praxis her.

Das Werk bietet eine reichhaltige Auswahl an Stichworten, repräsentativ für die gesamte Bandbreite kirchenrechtlich relevanter Begriffe oder Themenkreise. Jedes Stichwort wird ausreichend gründlich behandelt, die Vf.in geht oft über eine reine Begriffserklärung hinaus zugunsten weitergehender Informationen. Gelegentlich irritiert die Gewichtung der Begriffe; die Textmenge läßt nicht in jedem Fall auf die Bedeutung der Begriffe im kanonistischen System schließen.

Über ein dem Werk angegliedertes Register wird der Zugang zu Passagen, die für Suchende wichtig sein könnten und die unter verschiedenen Stichworten zu finden sind, ermöglicht.

Einige Unkorrektheiten sind dennoch anzumerken. So wird z. B. unter dem Stichwort „Ehehindernis" (95) das Gelübde sowohl als göttlichen Rechtes als auch als dispensabel bezeichnet. Zwar gibt es bezüglich der Zuordnung des Hindernisses des Gelübdes einige Probleme, doch lassen diese sich nicht auf diese Weise darstellen.

Wenn auf S. 125 von der „S. Congregatio pro Doctrina Fidei" gehandelt wird, ist das nicht der aktuelle Stand, da alle Kurialbehörden das Epitheton der Heiligkeit inzwischen abgelegt haben.

Auch sollte ein Wörterbuch die gebräuchlichen Abkürzungen der verwendeten Standardwerke benutzen. So ist die Kurzschreibweise für den Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici mit „MSKCIC" (11) eine Eigenschöpfung der Vf.in; der Hg. bat um die Zitierung als MK, die Neuauflage des LThK will MKCIC schreiben.

Festzuhalten ist, daß das Werk eine gute Hilfe sein kann bei der Arbeit mit dem Kanonischen Recht, wenn es darum geht, sich einen ersten Überblick zu verschaffen. Wer einen tieferen Einblick in die Materie bekommen möchte, muß andere, aufwendigere Wörterbücher zur Hand nehmen (z. B. Salvador/Urteaga Embil, Diccionario de Derecho Canonico; Chiapetta, Dizionario del Nuovo Codice di Diritto Canonico) oder sich der Lektüre weiterführender Literatur zuwenden. Begrüßenswert ist das Erscheinen eines Wörterbuchs zum Kanonischen Recht in deutscher Sprache allemal.

Münster Stefan Schweer

Örsy, Ladislas SJ: **Theology and Canon Law**. New Horizons for Legislation and Interpretation. – Collegeville MN: Liturgical Press 1992. 211 S., kart. US-$ 17,95

Fides quaerens actionem – so könnte man die Theorie des amerikanischen Kanonisten Ladislas Örsy charakterisieren. In dem vorliegenden Buch hat er Artikel, die er in den letzten zehn Jahren veröffentlicht hat, neu bearbeitet und in Zusammenhang zueinander gestellt. Fundamentales Anliegen Ö.s ist es, die Beziehung zwischen Theologie und kanonischem Recht auf erkenntnistheoretischer Ebene zu besprechen. Seine Vorschläge stützen sich auf die Theorie des kanadischen Philosophen und Theologen Bernard Lonergan. Lonergan hat in seinen Hauptwerken *Insight* und *Method in Theology* (letztes Buch ist 1991 in deutscher Übersetzung veröffentlicht) erklärt, daß Kenntnis erst entsteht, nachdem das Subjekt „alert, intelligent and reasonable" ist. Dies bedeutet, daß das Subjekt erst alle wichtige Daten sammeln soll (to be alert), dann versucht, die Daten zu verstehen (to be intelligent) und am Ende beurteilt, ob seine Hypothese korrekt ist (to be reasonable). Dieser Prozeß findet immer dann statt, wenn man zu einer Kenntnis gelangen will. Dies trifft auch auf die Theologie zu und, wie Ö. zeigt, auf kanonisches Recht. Beide Disziplinen haben jedoch ein unterschiedliches Ziel. Theologie antwortet hauptsächlich auf die Frage: Wie soll der Glaube verstanden werden – *fides quaerens intellectum*? Kanonisches Recht jedoch antwortet auf die Frage: Wie soll die Gemeinschaft, lebend aus dem Glauben, vorgehen – *fides quaerens actionem*? Ö. nuanciert dies: Theologie versucht – in Hinblick auf das Leben der Gemeinschaft – zu verdeutlichen, was wichtig ist für die Gemeinschaft. Kanonisches Recht versucht dann solch einen Rahmen zu entwickeln, daß die von der Theologie ausgearbeiteten Ziele erreicht werden können. Ö. vergleicht dieses Verhältnis zwischen Theologie und kanonischem Recht mit einer Person: erst stellt sie fest, was wichtig ist, z. B. Gesundheit, und dann will die integrierte Person diesen Wert auch konkretisieren: sie wird so leben, damit sie gesund wird oder bleibt. Wenn diese Person nicht ihre Einsicht in die Tat umsetzen will, so kann nicht von einer integrierten Person gesprochen werden. Das gleiche gilt für die kirchliche Gemeinschaft: wenn sie zu Einsichten gelangt, jedoch diese nicht lebt, so kann nicht von einer harmonischen integrierten Gemeinschaft gesprochen werden. Dieses Verständnis von der Beziehung zwischen Theologie und kanonischem Recht macht deutlich, daß die Disziplinen zwar eng miteinander verbunden sind – da sie beide im Glauben verwurzelt sind – jedoch nicht identisch sind, wie z. B. die Münchener Schule es vertritt, aber auch nicht völlig unabhängig voneinander sind, wie die italienischen Laienkanonisten und die Opus-Dei-Kanonisten dies sehen.

Die Konsequenzen sind weitreichend und Ö. hat sie in seinem Buch herausgearbeitet:

Papst Paul VI hat gesprochen von einer *novus habitus mentis*. Dies bedeutet, daß der Interpret den Mut haben soll, die alten bekannten Daten auf neue Weise zu interpretieren. Dazu kann er sich auch anderer Wissenschaften – z. B. der Philosophie, der Psychologie, usw. – bedienen. Dies beinhaltet, daß der Interpret seinen subjektiven und objektiven Horizont erweitern muß. Es impliziert auch, daß die Bedeutung eines Gesetzes sich entwickeln kann, da neue Einsichten verarbeitet werden können. Dies ist z. B. der Fall bei der Interpretation der Norm über die psychische Eheunfähigkeit (c. 1095 CIC/83), wo die Erkenntnisse aus der medizinischen und psychologischen Wissenschaft verarbeitet werden können und sollen. Da aber diese Wissenschaften sich entwickeln, ist auch eine Entwicklung der Interpretation des Gesetzes möglich.

Ein Schwerpunkt in der Theorie ist die Bedeutung von Werten: Theologie verdeutlicht, welche Werte wichtig für die Gemeinschaft sind, kanonisches Recht versucht, diese Werte zu fördern und zu stützen. Wenn es jedoch um Werte geht, so erscheint auch die Frage nach dem Unterschied zwischen Moraltheologie und kanonischem Recht. Ö. hat ihr ein ganzes Kap. gewidmet. Beide sind hingeordnet auf Werte, jedoch ist das Objekt der Moraltheologie, die Wahrheit über das Gute herauszufinden, während kanonisches Recht nur mit Werten befaßt ist, die definiert und begrenzt sind durch die Bedürfnisse der organischen Gemeinschaft. Es geht beim kanonischen Recht also um das Wohl der christlichen Gemeinschaft als Gemeinschaft; es hat die Praxis zum Ziel und dies impliziert eine Formulierung, die klar ist und auf eine präzise Handlung hindeutet. Moraltheologie hat Einsicht und moralische Urteile zum Ziel. Moraltheologie liefert deswegen als Ergebnis eine systematische Übersicht der christlichen Art zu leben. Da das Objekt der Untersuchung die Mysterien sind, ist die Übersicht niemals vollständig. Moraltheologie hat deswegen immer eine Priorität vor kanonischem Recht.

Jede Norm hat einen Lebenslauf: sie wird empfangen (verfaßt), geboren (promulgiert), gelebt (Rezeption) und sie stirbt. Der Gesetzgeber soll sich bei der Verfassung des Gesetzes überlegen, welchen Wert er verfolgt und ob die Gemeinschaft in der Lage ist, die Norm in die Praxis umzusetzen. Ö. kritisiert Thomas von Aquin, der in seiner Definition von Gesetz die Fähigkeit einer Gemeinschaft, die Norm auch zum Leben zu bringen, nicht berücksichtigt hat. Das beinhaltet nach Ö. die Gefahr, daß die Norm statisch oder vielleicht gar nicht wirkt. Die Rezeption eines Gesetzes gehört also zum Gesetz.

Es ist erforderlich, daß der Interpret sich bewußt ist, daß auch die Gesetze nicht alle auf gleicher Ebene stehen: manche stützen sich auf dogmatische Aussagen, andere auf theologische Meinungen; manche Gesetze sind moralischer Ansporn, und es gibt Normen, die eine Recht – Pflicht – Situation beschreiben. Ö. faßt diese Ansichten zusammen unter dem Stichwort: literaire Formen der Gesetze. Die unterschiedlichen Formen fordern unterschiedliche Bewertung und Interpretation.

Der Kanonist muß bei der Interpretation immer versuchen herauszufinden, auf welche Frage die Norm eine Antwort gibt. Diese Frage wird ihm die Möglichkeit geben, herauszufinden, welche Aktivität erwartet wird. Dies wird im allgemeinen eine kurze Antwort hervorbringen und keine langen Kommentare.

Mit diesem Verständnis von Kirchenrecht ist es möglich, auch über neue Gesetzgebung nachzudenken: die bestehenden Gesetze werden auf die Werte hin befragt, die sie stützen. Dieses Ergebnis wird verglichen mit den Werten, die die Theologie hervorbringt. Sollte das Ergebnis nicht gleich sein, so können Vorschläge zur Verbesserung gemacht werden.

Die theoretischen Auseinandersetzungen sind in sehr lesbarer Form geschrieben worden und reichlich mit Beispielen illustriert. Dieses Buch macht deutlicher als die einzeln veröffentlichten Aufsätze, welche Implikationen dieses Verständnis der Beziehung zwi-

schen Theologie und kanonischem Recht, das in einer Erkenntnistheorie wurzelt, hat.

Ö. hat in einer Vielzahl von Büchern und Aufsätzen über praktische theologische und kanonische Probleme die Applikation dieser Theorie in den vergangenen Jahren gezeigt. Sie sind gekennzeichnet von einem knappen, frischen Stil. In diesem Buch wird deutlich, warum er dazu in der Lage ist.

Die Lektüre dieses Buches ist nicht nur für den Kanonisten keine verlorene Zeit, sondern auch eine Bereicherung für jeden Theologen, der daran interessiert ist, zu sehen, wie die Glaubensgemeinschaft ihren Glaubens-Einsichten zu wahrhafter Realität verhilft.

Münster Myriam Wijlens

Privitera, Salvatore: **Temi etici di Dialogo Ecumenico.** Sull'universalità dell'esigenza dialogica dell'etica. – Palermo: EDI OFTES 1992. 252 S. (Istituto Siciliano di Bioetica. Collectio Moralis, Bd 2), kart. Lit 30 000

Der Vf. veröffentlicht hier unter dem „comune ombrello della prospettiva ecumenica" eigene Beiträge, die z.T. schon vorher in diversen Zeitschriften erschienen sind. Die Bezeichnung ‚ökumenisch' wird dabei in einem weiten Sinn verstanden. Ein Thema des „interekklesialen Dialoges" ist der Beitrag über die „Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs in der Ostkirche" (51–76). Diese stimmt im wesentlichen mit der der lateinischen Kirche überein, ausgenommen im Fall der medizinischen Indikation. Der erste Beitrag befaßt sich unter dem Titel „Etica, ecumenismo, dialogo" mit dem Ökumenismus als Thema des *intra*ekklesialen Dialoges.

Für die Ethik ergibt sich die Notwendigkeit des Dialoges aus ihrem universalen Charakter. Sie geht davon aus, daß die sittliche Forderung prinzipiell für jeden Menschen die gleiche ist. Angesichts des tatsächlichen Pluralismus der Anschauungen ergibt sich dann die Notwendigkeit des Dialogs für die Ethik gerade aus ihrem Selbstverständnis. Diese universale Perspektive wird in den andern Beiträgen noch deutlicher. Themen des Dialogs zwischen Theologie und Philosophie sind die Beziehung zwischen der stoischen Moral und der Moral des Evangeliums (79–106) und die Frage der Begründung der Nächstenliebe (107–114). Das Thema des interkulturellen Dialogs lautet „Sulla laicita" (115–130). Thema des internationalen Dialoges ist der Frieden (131–142). Die interdisziplinäre Problematik wird am Beispiel der Bioethik dargestellt (143–158). Den Abschluß bilden zwei Beiträge zu einer narrativen Ethik, die sich mit P.'s sizilianischem Landsmann Pirandello befassen.

Salzburg Werner Wolbert

Schlitt, Michael: **Umweltethik.** Philosophisch-ethische Reflexionen – theologische Grundlagen – Kriterien. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1992. 302 S., geb. DM 48,00

Irrgang, Bernhard: **Christliche Umweltethik.** Eine Einführung. – München, Basel: Reinhardt 1992. 351 S. (UTB für Wissenschaft 1671), kart. DM 39,80

Umweltethik ist im Horizont philosophischer wie theologischer Ethik noch eine junge Disziplin, die sich erst unter den Herausforderungen der ökologischen Krise und den Warnrufen von seiten der empirischen Wissenschaften in den 70er Jahren über punktuelle Ansätze hinaus zu entwickeln begann. Inzwischen mehren sich – nach Pionierarbeiten wie der 1984 in erster Auflage erschienenen Umweltethik von Alfons Auer – Ansätze zu einer umfassenden Konzeption christlicher Umweltethik sowohl auf katholisch-theologischer Seite wie auf der Seite protestantischer Theologie, wobei – verwurzelt in verschiedenen theologisch-ethischen Traditionen – die Argumentation und die Auswahl umweltethischer Basispositionen konfessionsspezifisch unterschiedlich konturiert sind. Während in Ansätzen katholischer Provenienz die anthropozentrische Option weitgehend unbestritten ist und energisch vertreten wird, tendieren Ansätze protestantischer Ethiker häufig zu einer Relativierung der Anthropozentrik bzw. zur Preisgabe derselben zugunsten einer pathozentrischen bzw. einer biozentrischen Position, wie sie idealtypisch, wenngleich unter Inkaufnahme unlösbarer Aporien, in der von Albert Schweitzer bereits in den zwanziger Jahren entworfenen Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben" vorgebildet ist.

Von katholischer Seite liegen nun mit den Arbeiten von M. Schlitt und B. Irrgang zwei fast zeitgleich erschienene Diss.en zum Thema Umweltethik vor.

Michael Schlitt legt seiner Studie einen dreigliedrigen Aufbau zugrunde.

Der erste und längste Teil gilt der Darstellung und Diskussion verschiedener Begründungsansätze der menschlichen Verantwortung für die Natur. Mit der relativ ausführlichen Darstellung des anthropozentrischen Ansatzes (29–64) markiert der Vf. zugleich seine eigene Position und gewinnt einen Hintergrund, vor dem er in den folgenden Kap.n des ersten Teils die jeweils kurz dargestellte pathozentrische (65–98), biozentrische (99–114) und physiozentrische (115–122) Begründung umweltethischer Verpflichtung kritisiert. In einer stark typisierenden, weniger an einer geistesgeschichtlich differenzierenden Herleitung interessierten Vorgehensweise hebt der Vf. dabei einerseits auf die Vernunftbestimmtheit und Reflexivität menschlichen Daseins und Handelns ab, andererseits argumentiert er unter Berufung auf Thomas von Aquin und auf Kant mit einer Teleologie der Natur auf den Menschen hin. Wenngleich er die leider nicht weiter begründete Einschränkung macht, „Sinn und Bedeutung der subhumanen Naturwesen (gingen) offenkundig nicht darin auf, allein um des Menschen willen da zu sein" (51), provoziert diese für die gesamte Argumentation Sch.s grundlegende Position die Frage, ob eine solche normative Vorgabe angesichts der modernen Evolutionstheorien noch ausweisbar ist. Weder die Berufung auf Thomas noch der Rekurs auf Kant allein können wohl als Argumentationsgrundlage für eine interdisziplinäre Verständigung zwischen philosophischer/theologischer Ethik und Naturwissenschaften in diesem Punkt genügen.

Im zweiten Teil wendet der Vf. sich den theologischen Grundlagen christlicher Umweltethik zu. Ein erstes Kap. bietet eine Zusammenschau der „Botschaft des christlichen Schöpfungsglaubens" (128–161) in der kursorischen Auslegung der biblischen Schöpfungstexte. Der Vf. unternimmt eine Systematisierung der biblischen Aussagen zur Schöpfungstheologie (ohne Rücksicht auf gattungsbezogene, entstehungsgeschichtliche und theologische Differenzierungen zwischen den einzelnen atl. und ntl. Texten) und zur Stellung des Menschen (wobei er statt „Herrschaftsauftrag" konsequent falsch „dominum terrae" schreibt), um das so gewonnene Panorama bibeltheologischer Aussagen auf „ökologische Relevanz" zu prüfen. Die Ergebnisse beziehen sich insbesondere auf die bekannten „Grunddaten": auf die Wertschätzung aller Kreatur sowie auf die Kreatürlichkeit des Menschen und die daraus sich ergebende Rückbindung der Anthropozentrik in den Horizont der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Sch. nennt dies „relative Anthropozentrik".

Das zweite Kap. dieses Teils bietet eine Bestandsaufnahme der umweltethischen Aussagen des kirchlichen Lehramtes (162–182). Auch hier ordnet der Vf. die Ergebnisse seiner Durchsicht gesamt- und ortskirchlicher Dokumente nach systematischen Gesichtspunkten; der Grundoption, die gesamte Schöpfung sei für den Menschen da, die Sch. mit Zitaten aus Enzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. sowie aus der Pastoralkonstitution Gaudium et spes belegt (164f), folgt eine Auffächerung der in den Dokumenten proklamierten Umweltverantwortung gemäß den verschiedenen Verantwortungsdimensionen (von Solidaritätsbeziehungen zwischen gegenwärtig lebenden Menschengruppen bis hin zu der Verantwortung für die unbelebte Natur). Gewisse Spannungen, die hier auffallen – etwa das friedliche Nebeneinander einer behaupteten Teleologie der Natur auf den Menschen hin und des Plädoyers für einen Eigenwert der Natur – werden von Sch. in seiner kritischen Würdigung der Ergebnisse (178–181) nicht geklärt; sie mögen auch mit der vom Vf. gewählten Darstellungsweise zusammenhängen, die auf eine vergleichende Analyse und Profilierung einzelner Texte verzichtet.

Im dritten Teil der Studie (183–261) entwirft der Vf. schließlich eine Reihe von neun Kriterien „für menschliches Eingreifen in die Natur", mit denen die zuvor dargebotenen Überlegungen zur philosophischen und theologischen Begründung einer Umweltethik in konkrete Leitlinien zur Wahrnehmung von Umweltverantwortung umgesetzt werden sollen.

Die neun Kriterien lauten im einzelnen: 1. „Pflicht zur Wissensbeschaffung – Ressortübergreifendes Vorgehen"; 2. „Das Prinzip der Doppelwirkung und einige Vorzugsregeln"; 3. „Unter bestimmten Umständen haben die Ansprüche, die sich vom naturalen Bedingungsfeld her ergeben, Vorrang"; 4. „Das Wohl künftiger Generationen"; 5. „Schutz der Tier- und Pflanzenarten und deren Biotope"; 6. „Kriterien zur Verantwortbarkeit von Risiken der modernen Technik"; 7. „Fehlerfreundliches Vorgehen bei Eingriffen in die Natur"; 8. „Aktive und kreative Gestaltung der Schöpfung"; 9. „Schönheit".

Bereits die Formulierung der Überschriften läßt erkennen, daß in diesem Teil in systematischer Hinsicht sehr unterschiedliche Aspekte angesprochen und auf methodisch unterschiedliche Weise entfaltet werden; einerseits werden formale Gesichtspunkte der Abwägung von Handlungsalternativen anhand klassischer Lehrstücke der Moraltheologie erörtert; andererseits werden konkrete inhaltliche Forderungen aufgestellt bzw. ihrerseits anhand von „Thesen" (vgl. 6.) oder nochmals „Kriterien"-Katalogen (vgl. 5.; 6.) expliziert; drittens schließlich bringt der Vf. im letzten Abschnitt noch den Ansatz einer Naturästhetik ins Gespräch – ein zweifellos wichtiger Aspekt, der bis zu diesem Punkt des Gedankengangs jedoch noch keine Rolle gespielt hatte und von daher etwas verloren am Schluß des Buches steht. Insgesamt werden in diesem Teil zentrale Gesichtspunkte ökologischer Verantwortung wie etwa der Schutz natürlicher Lebensgrundlagen und das Problem der Technikfolgenabschätzung angesprochen und ansatzweise ethisch aufgeschlüsselt. Unbefriedigend bleibt jedoch der disparate Gebrauch des Begriffs „Kriterium", der zwar vom Vf. als „Leitlinie für den Umgang mit der

Natur" (183) definiert wird, jedoch in der Durchführung des Teils keinen eindeutigen systematischen Stellenwert hat.

Dem vom Vf. eingeschlagenen Weg, ausgehend von den philosophischen Grundlagen über die Prüfung des Beitrags der christlichen Offenbarung zur Formulierung von Leitlinien für ökologisch verantwortliches Handeln zu gelangen, ist im Ansatz zuzustimmen, nicht zuletzt wegen des von Sch. selbst eingebrachten Arguments der Kommunikabilität ethischer Überlegungen über den Rahmen des christlichen Bekenntnisses hinaus. Gemessen an diesem Anspruch bleibt die Studie jedoch in gewisser Hinsicht hinter dem selbstgesetzten Ziel zurück: Hier muß noch einmal an die unausgewiesene normative Vorgabe einer Naturteleologie auf den Menschen hin erinnert werden, die kaum ohne weiteres kommunikabel sein dürfte. Daran anschließend stellt sich die Frage, ob das der Arbeit zugrundeliegende Verständnis von Anthropozentrik, gemessen am gegenwärtigen Stand naturwissenschaftlicher Ökologie einerseits und innerethischer wissenschaftstheoretischer Arbeit andererseits, schon hinreichend reflektiert ist, um in den anstehenden Diskussionen und interdisziplinären Verständigungsprozessen überzeugen zu können.

An dieser Stelle ist nun die Arbeit von BERNHARD IRRGANG vorzustellen. Unter dem Titel „Christliche Umweltethik" gilt sie der Rekonstruktion des Paradigmas Anthropozentrik vor dem Hintergrund philosophischer und theologischer Tradition sowie der metaethischen Klärung seiner Leistungsfähigkeit und der konzeptionellen Fortschreibung im Hinblick auf das interdisziplinäre ökologische Gespräch, gemäß der Überlegung, „die Gefahr einer Ideologisierung christlicher Umweltethik" sei nur dann zu vermeiden, „wenn sich Problembewußtsein mit Methodenbewußtsein verbindet" (10). Von der Zielsetzung geleitet, zu einem gelingenden interdisziplinären Dialog über christliche Umweltethik beizutragen (vgl. 16), unternimmt der Vf. zunächst eine ausführliche Sichtung und Klärung der Diskussionslage:

Während er im ersten Kap. (20–49) bisherige theologische Ansätze darstellt und diskutiert (lehramtliche Texte, Entwürfe evangelischer und katholischer Ethiker sowie Ansätze einer ökologischen Schöpfungslehre in der Dogmatik beider Konfessionen), gilt das zweite Kap. (50–82) der Sichtung philosophisch-ethischer Diskussionsbeiträge zur Entwicklung eines Ethos „ökologisch orientierter Humanität", wie es von I. postuliert wird. Das dritte Kap. (82–121) untersucht die argumentative Stringenz neuer Formen des Naturrechtsdenkens (vgl. die Idee einer „Rechtsgemeinschaft der Natur", wie sie etwa von Klaus-Michael Meyer-Abich vertreten wird), die gegen eine anthropozentrische Option ins Feld geführt werden.

Indem I. in diesen ersten Kap.n seiner Studie mit der Beleuchtung verschiedener Ethosgestalten die philosophische und theologische Diskussionslage rekonstruiert, gewinnt er Ansatz und argumentativen Rahmen für eine Differenzierung des Anthropozentrik-Begriffes, die für die weiteren Überlegungen „als heuristische(r) Leitfaden" (174) zentral sein wird: I. unterscheidet drei Bedeutungsebenen innerhalb des Anthropozentrikbegriffs und hebt diese noch einmal vom Gehalt des modernen Anthropozentrismus ab, der sich im Zuge des Positivismus im 19. Jh. in der Absolutsetzung der menschlichen Bedürfnisse als des letzten Maßstabs der Entwicklung von Wissenschaft und Technologie herausgebildet habe: „Zunächst begreift christliche Anthropozentrik auf inhaltlich-materialer Ebene den Menschen als Spitzengeschöpf, ausgestattet mit einem Gestaltungs- und Herrschaftsauftrag über die Welt. Allerdings impliziert Anthropozentrik bereits in den Schöpfungsberichten als zweite Bedeutungsebene ... eine Ethosform im Sinne einer Verantwortung vor Gott für die Mitmenschen und die Schöpfung. ... Davon ist drittens die methodische Anthropozentrik zu unterscheiden. Sie artikuliert sich christlich gesprochen in der Unhintergehbarkeit des Menschen im Offenbarungsvorgang, philosophisch gesehen in der Einsicht, daß im Erkennen und Handeln der Mensch nicht eliminiert zu werden vermag, ohne wesentliche Dimensionen des Handelns und Erkennens zu ignorieren." (17)

Aufbauend auf diesen grundlegenden Klärungen untermauert der Vf. seine These, das spezifisch Christliche einer christlichen Umweltethik liege in der Ethosform, in zwei „Anläufen": Einerseits geht er im vierten und fünften Kap. den atl. und ntl. Ansätzen zu einer Schöpfungsethik nach, wobei insbesondere in den atl. Texten unter Einbeziehung neuerer exegetischer Forschungen unterschiedliche Modelle („Schöpfung als Paradies"; „Noahbund"; „prophetische Utopie des eschatologischen Schöpfungsfriedens") benannt und in Beziehung zu systematisch-ethischen Überlegungen gebracht werden. Vor allem in Anknüpfung an das Noahbund-Modell geht es dem Vf. in den darauf folgenden metaethischen Untersuchungen um den Aufweis der Kompatibilität der anthropozentrischen Ethosform „ökologisch orientierter Humanität" mit dem biblischen Schöpfungsglauben, freilich in der gemäß den Bedingungen moderner Wissenschaft notwendigen Transformation. Dazu bedient er sich des transzendental-hermeneutischen Zugangs zu den philosophischen und theologischen Quellen des Anthropozentrik-Gedankens.

Im sechsten Kap. (173–210) rekonstruiert der Vf. zunächst mit Hilfe einer begriffsgeschichtlichen Analyse des Terminus Anthropozentrik den Horizont der aktuellen Anthropozentrik-Kritik (Améry u. a.), um in den folgenden Schritten des Kap.s die geistesgeschichtlichen Hintergründe des abendländischen Anthropozentrik-Gedankens zu beleuchten. Dabei rekurriert er für die Leitidee christlicher Anthropozentrik insbesondere auf die entsprechende These von J. B. Metz zur Denkform des Aquinaten, um sie im Hinblick auf die Ebene methodischer Anthropozentrik zu verschärfen. Darüber hinaus interpretiert I. in Zusammenschau aller drei Ebenen christliche Anthropozentrik als „spezifische Verknüpfung von materialer und methodischer Anthropozentrik unter Einbezug von Anthropozentrik als Ethosform, wie sie ... bei Thomas vorliegt"(193). Diese Vorgabe entfaltet er, ausgehend vom Prolog der prima Secundae, in der Rekonstruktion der thomasischen Handlungstheorie.

Im siebten Kap. (211–244) geht der Vf. der neuzeitlichen Entwicklung des Anthropozentrik-Gedankens nach, wobei er die „Gotteskomplex"-These H. E. Richters als Ausgangs- und Fluchtpunkt seiner Untersuchung nimmt. Von der italienischen Frührenaissance schlägt er einen Bogen über Descartes und Leibniz bis zur Kantischen Begründung der Menschenwürde, mit dem Ergebnis, „nicht die neuzeitliche Anthropozentrik" sei es gewesen, „die in den Gotteskomplex und Allmachtswahn des neuzeitlichen Menschen führte, sondern eher das überzogene Vertrauen in eine wissenschaftliche Methode, die den Subjektbezug des Wissens, also die Anthropozentrik weitgehend eliminierte, obwohl sich der Gedanke der methodischen Anthropozentrik allmählich herausbildete." (240). Ein Übergewicht der Ratiozentrik über die Anthropozentrik im umfassenden Sinne habe daher in jene Entwicklungen geführt, die seit dem 19. Jh. den Vorwurf des Anthropozentrismus nährten. Diese Tendenzen verfolgt I. im achten Kap. (244- 276), ausgehend von den Diagnosen der Kritischen Theorie zur „Dialektik der Aufklärung", wobei er insbesondere den Denkansätzen A. Comtes als Vertreter des Positivismus sowie der Philosophie Nietzsches eingehendere Analysen widmet, um daran zu zeigen, wie die Verabsolutierung der materialen Anthropozentrik letztlich in Aporien führt, die nur durch eine im umfassenden Sinn anthropozentrische Ethosform aufgefangen werden können oder – wie bei Nietzsche – zur Auflösung der Ethik führen müssen.

Wenn Anthropozentrik und Anthropozentrismus auf diese Weise geistesgeschichtlich unterschieden werden und die Überwindung des letzteren durch die Wiedergewinnung der „dreidimensionalen" Anthropozentrik in dem von I. dargestellten Sinne gelingen kann, muß die Versöhnung der komplementären Momente von instrumenteller und sittlicher Vernunft, die der Vf. u. a. anhand von Hannah Arendts Entwurf (Vita activa) diskutiert, auf einem den gegenwärtig erreichten wissenschaftlichen Einsichtsständen entsprechenden Niveau geleistet werden. Daher gilt das letzte Kap. der Studie dem Dialog von Theologie und Naturwissenschaft (277–315). Die Frage, inwieweit aus der Natur Sinnvorgaben gewonnen werden können, ohne dem naturalistischen Trugschluß zu verfallen, diskutiert der Vf. in der Auseinandersetzung mit verschiedenen naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien sowie mit Ansätzen der Soziobiologie. Ist hier eine Absage an die Idee einer Teleologie der Natur auf den Menschen hin, wie Thomas von Aquin sie vertreten konnte, zu konstatieren, bleibt für das menschliche Wissen um die Zielgerichtetheit natürlicher Strebungen nur der Rekurs auf die Selbsterfahrung des sittlichen Subjekts. Als Zielvorgabe einer diesen Einsichten Rechnung tragenden Ethik formuliert I. daher eine „Handlungstheorie, die im Anschluß an Thomas von Aquin durch eine Theorie sittlichen Urteilens in eine Konzeption des sittlich-praktischen Diskurses mündet. Das Naturverständnis, das auf der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden Wesens beruht, das Ziele erstrebt, ist heute zu restituieren, ohne die naturwissenschaftliche Methode über Bord zu werfen." (297)

Zur Einlösung dieser komplexen Aufgabe leistet I. mit seiner umfänglichen und äußerst detailreichen Studie einen grundlegenden Beitrag mittels der Klärung der Leitidee „Anthropozentrik" von ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her und im Hinblick auf die Erfordernisse der gegenwärtigen Diskussionslage zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Gerade die permanente Rückkopplung des philosophischen und theologischen Diskurses an naturwissenschaftliche Sichtweisen und Erkenntnisse führt zu einer sehr differenzierten Wahrnehmung der Problematik und zu einem hochreflektierten Umgang mit den diskutierten Positionen.

Allerdings macht der Vf. den Lesern die Arbeit nicht eben leicht: Im dichten Gewebe der Darstellung von und Auseinandersetzung mit zahlreichen Einzelpositionen den „roten Faden" im Auge zu behalten, erfordert erhebliche Aufmerksamkeit und gute Vorkenntnisse. Einführungscharakter (wie der Untertitel nahelegt) hat das Buch angesichts des hohen Anspruchs, den es damit an die Leserschaft stellt, zwar in dem Sinne, daß mit dem verhandelten Stoff

eine Basisfrage christlicher Umweltethik aufbereitet wird, nicht aber im Sinne einer Lektüre für Anfänger in dieser Disziplin.

Erschwert wird die Lektüre zudem durch die leserunfreundliche Präsentation: mit sehr kleiner Drucktype und engem Seiten-Layout ist das übrigens ärgerlich schlecht korrigierte, mit einem dünnen Papierumschlag versehene Taschenbuch wenig ansprechend gestaltet.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Assmann, Hugo / **Hinkelammert**, Franz: **Götze Markt**. Übers. und bearb. von Horst Goldstein. – Düsseldorf: Patmos 1992. 230 S. (BThB: Das Leben in der Gesellschaft), kart. DM 44,80

Der Bd schließt die ursprünglich auf 50 Bde angelegte deutsche Ausgabe der Bibliothek Theologie der Befreiung als 16. Bd ab. Er ist wesentlich von Assmann verfaßt und wird von Hinkelammert lediglich durch zwei Exkurse (53–68; 192–210) ergänzt. Das Anliegen dieses Bds besteht im Kern in einer zweifachen Ideologiekritik, zum einen zentral in der Auseinandersetzung mit angeblich wertfreien Wirtschaftswissenschaften, zum anderen aber auch mit einer spirituellen Theologie, die die materielle Seite des Lebens und die ökonomischen Zusammenhänge nicht wirklich ernst nimmt, und leicht dazu neigt, materielle Armut spirituell zu überhöhen.

In der Auseinandersetzung mit der westlichen Nationalökonomie sollen die direkt weltanschaulichen (theologischen) wie normativen Grundlagen und Voraussetzungen, die die Forscher teilweise nicht einmal bewußt vornehmen, teilweise aber auch Ausdruck mangelhafter Methodologie wie ideologischer Prämissen sind, offengelegt werden. Wenn solche vorgeblich wertfreien Analysen zur Legitimation wirtschaftlicher Zustände oder für eine wirtschaftspolitische Beratung herangezogen werden, liegt ein Ideologieverdacht nahe. A. greift bei seiner Ideologiekritik auf die marxistische Sicht, näherhin der Fetischanalyse bei Marx zurück. Diese Grundidee wird in der Auseinandersetzung mit verschiedenen ökonomischen Elementen entfaltet, wobei Hauptpunkte der Ökonomiekritik vor allem der Glaube an die Funktionsfähigkeit des Marktmechanismus, die Ausblendung von wirtschaftlicher Macht und die Vernachlässigung von Verteilungsfragen sind. A. spitzt seine These zu, wenn er den fundamentalen Gegensatz zwischen dem Prinzip des Eigeninteresses in der Ökonomie und dem christlichen Gebot der Nächstenliebe herausstellt. Für ihn ist „Marktwirtschaft" Götzendienst, einem Götzen dem viele Menschen, die Armen, Unterdrückten und Ausgebeuteten geopfert werden.

H. steuert in seinen Exkursen noch Überlegungen zum Zusammenhang des Erstarkens des Marktliberalismus und des Aufkommens protestantischer fundamentalistischer Sekten aus Nordamerika bei. Im zweiten Exkurs setzt er sich mit einer spirituellen, politisch konservativen Theologie auseinander, die einen Leib-Seele-Dualismus beinhaltet, und daraus abgeleitet, die leibliche Dimension des Menschen einschließlich der ökonomischen Zusammenhänge vernachlässigt.

Sachlich zutreffend ist die Kritik an solchen spirituellen Theologien, die tatsächlich die materielle Seite des Lebens vernachlässigen. Weil ihm die materiellen Lebensbedingungen mehr Sorge bereiteten als die geistige Situation hatte Bischof Ketteler bereits um 1850 in Deutschland ein breites politisches, soziales und ökonomisches Engagement (Kleriker gründeten tausende von Unternehmen, damit auch die damals in Deutschland Armen an den Früchten der Marktwirtschaft teilhaben konnten) initiiert. Ein entsprechender Hinweis der beiden Autoren, die beide am Geburtsort Kettelers studiert haben, fehlt aber. Zutreffend ist ebenso die Kritik an ökonomischen Theorien, die entweder rein abstrakte mathematisierte Modellwelten ohne empirischen Beleg darstellen, ihre Forschungen nicht auf reale gesellschaftliche Probleme richten oder Modellkonstruktionen unter Verschleierung ihrer normativen Prämissen in die wirtschaftspolitische Beratung einbringen, oder die aus ganz anderen sozioökonomischen Kontexten unvermittelt und unreflektiert übertragen werden (z. B. von Industrieländern zu Entwicklungsländern). Diese ideologischen Aspekte hat Hans Albert vor etwa 25 Jahren scharf kritisiert („Modellplatonismus"), was beide Autoren, die beide nach den grundlegenden Publikationen von Albert in Deutschland wissenschaftlich gearbeitet haben, ignorieren, wohl deshalb, weil Albert seine Ideologiekritik auch auf marxistische Ideen ausgedehnt hat und damit auch die Verwendung des Kapitalbegriffs bei A./H. treffen würde. Diese sprechen immer von einer abstrakten Größe „Kapital" ohne zu berücksichtigen, daß über Kapital immer ganz konkrete Menschen verfügen.

Zutreffend ist ebenfalls A.s Forderung, daß demokratische politische Entscheidungen die Ausgestaltung des Wirtschaftssystems bestimmen und damit legitimieren müssen, wie dies ja in den meisten früheren Ostblockstaaten geschehen ist, wo die Einführung der Marktwirtschaft und des individuelle Freiheitsrechte gewährenden Rechtsstaates das Ergebnis erstmals freier und demokratischer Wahlen waren, die den gewaltsam eingeführten Sozialismus ablösten. Im früheren Ostblock hat man sich nach den Erfahrungen mit einem Gesellschaftsmodell, das utopische Verheißungen proklamierte, an empirisch bewährten Vorbildern westlicher Industrienationen orientiert. Es ist an die Konzeption der Autoren die Frage zu richten, ob es im Sinne einer „Option für die Armen" nicht sinnvoller ist, sich an empirisch bewährten Modellen von Wirtschaft und Politik zu orientieren, statt bewußt sich für utopische Vorstellungen auszusprechen, deren Opfer bei einem Fehlschlag dann erneut die Armen wären.

In der kritischen und z. T. berechtigten Auseinandersetzung mit den beiden Ökonomie-Nobelpreisträgern und Wirtschaftsliberalen Friedman und Hayek wird verschwiegen, daß beide für einen Rechtsstaat, die Sicherung des Existenzminimums für alle durch den Sozialstaat und ein Recht auf Bildung für alle eintreten, aus ihrer Konzeption damit eine scharfe Kritik an dem Wohnland A.s, nämlich Brasilien mit seiner weltweit ungleichsten Einkommensverteilung, folgt. Entgegen A.s Behauptung, daß durch die Angabe nur von Durchschnittswerten in Statistiken (durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen) die Lebenslage der Armen und die soziale Ungleichheit verschleiert wird, wird der skandalöse Zustand der weltweit extremsten Ungleichheit in Brasilien durch den Weltentwicklungsbericht der Weltbank verbreitet und scharf kritisiert. Eine geringe Einkommenssteuer von 5 Prozent für die reichsten Brasilianer zum Zweck der Umverteilung würde ausreichen, die extreme Armut dort zu beseitigen.

Wenn man, wie die Autoren, eine so enge Beziehung zwischen Theologie und Ökonomie herstellt, kann man eine relative Autonomie von Kultursachbereichen wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kultur (II. Vatikanum, Gaudium et spes, Nr. 36) nicht anerkennen. Diese relative Eigenständigkeit ist aber in einer modernen Welt Grundlage dafür, daß Menschen, die sich in letzten weltanschaulich theologischen Fragen nicht einig sind, trotzdem auf gemeinsame Regeln der Gesellschaftsgestaltung im wirtschaftlichen und politischen Bereich einigen können, um freiheitliche und sozial gerechte Ordnungen zu gestalten.

Münster Joachim Wiemeyer

Kern, Bruno: **Theologie im Horizont des Marxismus**. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. – Mainz: Matthias Grünewald 1992. S. 396, kart. DM 56.–

Die fundamentaltheologische Diss. an der Univ. Fribourg hat die Absicht, die Aufnahme marxistischer Vorstellungen in die Theologie der Befreiung aufzuzeigen, den sich aus der Übernahme des Marxismus ergebenden grundlegenden Paradigmenwechsel für die Befreiungstheologie zu legitimieren und ihn aufgrund seines universal hermeneutischen Anspruchs auch für eine Fundamentaltheologie im europäischen Kontext einzufordern. Der Vf. geht in den meisten Abschnitten so vor, daß er zu den einzelnen Themen zunächst die Position von Karl Marx mit ausführlichen Zitaten referiert, daraufhin auf Weiterentwicklungen im Marxismus (z. B. in der kritischen Theorie) eingeht und dann die Rezeption und Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit dem Marxismus (z. B. mit der marxistischen Religionskritik) behandelt.

Die Untersuchung ist in 10 Abschnitte gegliedert, wobei im ersten Abschnitt der historische Kontext der Entstehung der Befreiungstheologie skizziert wird. Der marxistischen Ökonomiekritik und ihrer Weiterentwicklung in der Dependenztheorie ist dann der zweite und dritte Abschnitt gewidmet. Im vierten Abschnitt wird dargelegt, daß die Übernahme der Dependenztheorie durch die Befreiungstheologie den Schlüssel für die Übernahme marxistischen Gedankengutes überhaupt darstellt. Theologen im Umfeld der Befreiungstheologie, die den Marxismus nicht oder nur als „Instrument" zur Sozialanalyse übernehmen wollen wie Scannone, Gera und C. Boff werden vom Vf. als Außenseiter vom Kern der Befreiungstheologen ausgegrenzt. Der fünfte Abschnitt thematisiert dann die Wahl eines sozialanalytischen Instrumentariums aus theologischer Sicht, wobei aus der Grundperspektive der „Option für die Armen" die Wahl eines marxistischen Instrumentariums theologisch legitimiert erscheint. Andere Sozialwissenschaften seien nur an Systemstabilisierung, allenfalls an Reformismus innerhalb des bestehenden Systems, nicht aber an Systemüberwindung interessiert, und müßten daher abgelehnt werden. Der 6. Abschnitt behandelt die Ideologiekritik von Marx, woran sich im 7. Abschnitt die Behandlung des historischen Materialismus anschließt. Mit diesem ist die Anerkennung einer relativen Autonomie von Kultursachbereichen und ein legitimer Pluralismus an politischen Auffassungen innerhalb der Kirche durch das II. Vatikanum (Gaudium et Spes Nr. 36 u. 43) nicht vereinbar, weshalb sich der Vf. auch davon distanziert (235f). Der 8. Abschnitt ist dann dem Primat der Praxis gewidmet. Im 9. Abschnitt wird die Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit der marxistischen Religionskritik darge-

stellt, die die Marxsche Kritik als zeitliche Erscheinung, nicht aber das Wesen von Religion betreffend zurückweist. Im 10. Abschnitt tritt der Vf. dafür ein, den Marxismus in der europäischen Theologie, näherhin der Fundamentaltheologie, zum hermeneutischen Schlüssel des Theologietreibens insgesamt zu machen. Der Politischen Theologie eines J. B. Metz und seiner Schüler (W. Kroh) hält er vor, sie hätten die idealistische Perspektive nur halb hinter sich gelassen und sich nicht konsequent auf eine marxistische Position begeben. Daher müsse deren Sicht entlarvt werden: Kroh „propagiert eine individualistische Verzichtsideologie, die den bestehenden Verhältnissen nochmals aufsitzt, da sie ja den herrschenden Interessen der Kapitalverwertung gerade entgegenkommt, anstatt sie zu durchbrechen" (356).

Die 1989 eingetretene Wende des möglichen Endes des Marxismus als politisch relevanter Kraft, die von einigen Sozialwissenschaftlern bereits wie 1789 zu den welthistorisch bedeutsamen Ereignissen gezählt wird, hat den Vf. stark irritiert, was man am Vorwort ablesen kann, wenn er von der „Sektkorkenknallerei der triumphierenden Kapitalismusbefürworter" (7) schreibt oder auf seiner vorletzten Seite (377) den grünen Politiker Joschka Fischer als Symbol für den „herrschenden Defätismus und Utopieverlust in den Metropolen" attackiert. Solch emotionales Engagement ist einer wissenschaftlichen Arbeit kaum förderlich, weil dann leicht ein Abdriften in Ideologien droht, indem kritische Einwendungen gegen vorgefaßte Positionen gar nicht mehr zur Kenntnis genommen werden. Der Vf. hätte m. E. einige der folgenden Aspekte stärker bedenken müssen:

Wenn man in der Emanzipation des Menschen den Schlüssel zur Interpretation der Marxschen Grundintention sieht, stellt sich vor dem Hintergrund der theologischen Anthropologie die Frage, wie weit die Anfälligkeit der Menschen für sachliche wie moralische Irrtümer (Sünde) nicht auch Auswirkungen für die Gestaltung sozialer Strukturen hat. Erweisen sich nicht Sozialwissenschaften, die diese Ambivalenz des Menschen allein auf soziale Institutionen und Strukturen (Markt und Privateigentum) – das Verhältnis von Kapital und Arbeit als Wesen der Sünde (Dussel) – zurückführen und damit für überwindbar halten, als ideologisch?

Wenn man entsprechend der Marxschen Konzeption wie der Vf. in der Ökonomie den zentralen Bereich der Gesellschaft sieht, hätte dann nicht die ökonomische Wissenschaft, in der marxistische Vorstellungen faktisch keine Rolle spielen, Berücksichtigung finden müssen? Immerhin hat die ökonomische Wissenschaft *reale* Vergleiche der institutionellen Gestaltung menschlichen Wirtschaftens in vormodernen, vorindustriellen (Feudal-)Gesellschaften, Marktwirtschaften verschiedensten Typs, Sozialismen verschiedenster Art (Sowjetisches System, jugoslawische Arbeiterselbstverwaltung, Gemeinwirtschaft, afrikanischer Sozialismus, Kibbuz-Bewegung) durchgeführt, wobei sich eine „Soziale Marktwirtschaft" bisher nicht nur aus ökonomischen Effizienzüberlegungen, sondern weil im Interesse der übergroßen Bevölkerungsmehrheit liegend als das sozialethisch relativ beste Modell herausgestellt hat. Heute noch bestehende Defizite lateinamerikanischer Gesellschaften wie fehlender Rechtsstaat und Großgrundbesitz, die beide verhindern, daß die arbeitenden Menschen auch die Früchte ihrer Arbeit selbst genießen können, wurden bereits 1776 von Adam Smith aus seiner Option für die arbeitenden Armen kritisiert. Aus der Sicht der ökonomischen Theorie ist die Bestätigung marktwirtschaftlicher Systeme durch regelmäßige Wahlen in den Industrieländern wie die Entscheidung für die Marktwirtschaft durch die ersten freien Wahlen in Mittel- und Osteuropa nicht unvernünftig, ebenso wie die fehlende Zustimmung von Wählern für die Einführung eines sozialistischen Systems (Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln). In einer Theorie, in der „Praxis" einen hohen Stellenwert hat, verwundert es doch, wenn die Dezision für „Sozialismus" durch keine historische Praxis einer humanen Gesellschaft verifiziert werden kann.

Für den Vf. bildet die Dependenztheorie den Schlüssel für die Übernahme marxistischer Vorstellungen in der Befreiungstheologie. Da es offensichtlich nicht in das festgefügte Weltbild des Vf. paßt, daß sich selbst der „Vater" der Theologie der Befreiung G. Gutiérrez im Vorwort der Neuauflage seines Werkes 1988 vorsichtig von der Dependenztheorie „als zu grobem Werkzeug" distanziert, wird dies nicht erwähnt. Empirische Infragestellungen der Dependenztheorie etwa durch die südkoreanische Wirtschaftspolitik, die ja mit einer kreditfinanzierten Industrialisierung mit Ausrichtung auf den Weltmarkt für Dependenztheoretiker praktisch alles falsch gemacht hat, werden als nicht übertragbare Einzelfälle abgetan. Dem Vorbild der „vier kleinen Tiger" folgen jetzt aber Malaysia, Indonesien, Thailand nach. Selbst in Lateinamerika, gibt es in Mexiko, Chile und Argentinien eine marktwirtschaftlich ausgerichtete Reformpolitik mit einer Stabilisierung des Geldwertes, die u. a. zum Rückfluß von Fluchtkapital in lateinamerikanische Länder geführt hat, so daß eine Reihe von Ländern die Schuldenkrise weitgehend überwunden und die 80er Jahre als „verlorenes Jahrzehnt" hinter sich gelassen haben.

Die vorliegende Untersuchung stellt die Theologie der Befreiung einseitig als „Theologie im Horizont des Marxismus" dar. Ihr Wesen geradezu im Marxismus zu sehen, wird ihren berechtigten Anliegen nicht gerecht. Schon gar nicht ist der Marxismus als Paradigma einer europäischen Theologie geeignet.

Münster Joachim Wiemeyer

Zerfaß, Rolf, **Grundkurs Predigt**, Bd 2: Textpredigt. – Düsseldorf: Patmos 1992. 264 S., geb. DM 38,80

Mit dem vorliegenden Band zur Textpredigt (TP) schließt Zerfaß den zweiteiligen „Grundkurs Predigt" ab, der 1987 mit einem Band zur Spruchpredigt (SP) eröffnet worden war.

Die inhaltliche und methodische Konzeption beider Bände geht auf praktische Erfahrungen in der Predigtausbildung an der Univ. Würzburg zurück. Die dortige homiletische Ausbildung erstreckt sich über zwei Semester. „Ein ‚Grundkurs' macht an der Kleinform der Spruchpredigt . . . mit den elementaren Dimensionen des Predigtvorgangs vertraut und konzentriert sich dabei auf die rhetorische Seite des Vermittlungsprozesses. Ein ‚Aufbaukurs' vertieft die so gewonnenen Erfahrungen am klassischen Typus der Perikopenpredigt . . . und konzentriert sich dabei auf die theologisch-homiletische Seite des Geschehens" (SP 54).

Eine weitere Eigenart des Grundkurses besteht darin, daß beide Bände nicht als systematische Lehrbücher verfaßt sind, sondern als Experimentier- und Arbeitshilfen, die den Leser anregen sollen, seine „Erfahrungen als Hörer und als Verkündiger des Evangeliums zu überprüfen, um besser, d. h. persönlicher, freier und ernsthafter zu predigen" (SP 10). Dem liegt die Entscheidung zugrunde, „in beiden Kursen sofort praktisch einzusteigen, d. h. die Experimentierfreude der Teilnehmer nicht durch langatmige Grundlegungen hinzuhalten" (SP 54).

Folgerichtig nimmt der Übungs- und Anleitungsteil in beiden Bänden den größten Umfang ein; in dem vorliegenden Band erstreckt sich die „Einführung in das Handwerk der Schriftpredigt" (TP 31) auf 13 Kap. (TP 60–244).

Einen ersten Überblick über den Weg zur Textpredigt erhält der Leser an Hand eines Arbeitspapieres aus dem Würzburger Grundkurs (TP 61–64). Dieser Weg gliedert sich in acht Abschnitte. Querverweise im Text des Arbeitspapieres zeigen an, welchen Kap.n des Buches die einzelnen Arbeitsschritte zuzuordnen sind.

1. Wo bin ich jetzt? (vgl. Kap. 5)
2. Erstes Befreunden mit dem Text des Meßbuches (vgl. Kap. 7 und 11).
3. Exegetische Kontrolle an der Bibel (vgl. Kap. 7–9).
4. Systematische Durchdringung der „Sache des Textes" (vgl. Kap. 10).
5. Festlegen eines Predigtkerns (= Thema und Ziel) (vgl. Kap. 11, 14 und 15).
6. Entfaltung des Predigtkerns zur Disposition (vgl. Kap. 12).
7. Stichwortzettel anfertigen (vgl. Kap. 13).
8. Loslassen und Mitfeiern.

Im einzelnen enthalten die Kap. des Übungsteils Erfahrungsberichte aus dem Würzburger Grundkurs, methodische Bemerkungen, Predigtbeispiele, die aus der Kursarbeit hervorgegangen sind, sowie kommunikationstheoretische und theologische Informationen. Kurzgefaßte Übungsanleitungen, eine Auswahl von Texten renommierter Autoren und einige Literaturangaben schließen jedes Kap. ab.

Über die Leitvorstellungen des Experimentierbuchs Predigt wird der Leser in den Einleitungskapiteln beider Bände informiert. Dabei geht es dem Vf. weniger um eine sorgsam abwägende Systematik seiner Leitideen, er will vielmehr Impulse geben, ungewohnte Perspektiven eröffnen und eingefahrene Bahnen der Predigtpraxis aufbrechen. Die Texte sind – wie alle Kap. – mit leichter Hand geschrieben, wobei sich der Vf. gelegentlich zu Formulierungen hinreißen läßt, die über das Ziel hinausschießen, etwa dann, wenn er die Bibel als „eine Bibliothek von Predigten" bezeichnet, „die so ins Schwarze trafen, daß sie unvergessen geblieben sind" (TP 49).

Aber auch die Impulse selbst lassen Fragen offen. So wird die Eigenart der Predigt in Band 1 an Hand der frühkirchlichen Interpretation des Orpheusmythos entwickelt, während Band 2 den Interventionsbegriff der Sozialwissenschaften als Schlüssel für die Textpredigt vorsieht.

Auf dem Boden dieser Einfälle entstehen u. a. folgende Anleitungen: „Versenken Sie sich in das Bild von Jesus, dem Liedermacher Gottes, der die Menschen mit der wunderbaren Macht seiner ohnmächtigen Worte bewegt" (SP 25). In Band 2 schlägt Z. dem Leser vor, sich an gelungene Interventionen zu erinnern: „. . . wenn plötzlich ein Gesprächsgang Tiefe gewinnt, weil eine einfache, aber offenbar sehr substantielle Frage im Raum steht, und hinter ihr der Mensch, der sie ernsthaft stellt; oder wenn sich eine verquere Frontstellung auflöst, weil ein unbefangener Dritter auftaucht, der ganz ohne Kraftaufwand eine neue Konstellation möglich macht . . ., hat dies mit dem zu tun, was wir ‚Gnade' nennen . . ." (TP 26). – Mit Verlaub, das grenzt an Kitsch!

Gewiß – beide Ideen, die Predigt als Intervention, der Prediger als Liedermacher, ermöglichen reizvolle Gedankenspiele. Will der Leser jedoch Genaueres über die Tragfähigkeit dieser Impulse erfahren, stößt er ins Leere. So sucht der Leser vergeblich nach einer empirischen Kontrolle der Brauchbarkeit des Interventionsbegriffs für die Homiletik. Hörerbefragungen hätten hier weiterführen können. Ebenfalls ohne Erfolg sucht der Leser nach einer gedanklichen Absicherung des Interventionsbegriffs. Wenn der Vf. schon für sich in Anspruch nimmt, „die Einführung in das Handwerk der Schriftpredigt unter einem Leitwort abzuhandeln, das in der Homiletik bislang noch ein Fremdwort ist" (TP 31), dann darf der Leser doch zumindest eine Verknüpfung des Interventionsbegriffs mit den gängigen homiletischen Theorien erwarten.

Wie nun verhält es sich mit dem zentralen Gegenstand des Bandes, der Textpredigt? Welche theologische Konzeption schlägt sich in den praktischen Anleitungen nieder?

Ort der Schriftpredigt ist die „Sendung der Kirche insgesamt, wie sie sich in der Verkündigung des Evangeliums (Martyria), in der Zuwendung zu den Armen (Diakonia), in der Sammlung der Zerstreuten (Koinonia) und im dankbaren Lobpreis Gottes (Leiturgia) ausfaltet" (TP 20). Adressat der kirchlichen Sendung ist nicht eine schlechthin „gottlose Welt" (TP 21). Vielmehr ist zu bedenken, daß diese Welt längst von Gottes Heilswillen umfangen ist. Die Schriftpredigt hat demnach vornehmlich die mystagogische Funktion, „in das Geheimnis der gnädigen Gegenwart Gottes am Grunde unserer Existenz" (TP 21) einzuführen.

Die Schrift „garantiert, daß die ursprünglichen Zeugnisse unserer Berufung authentisch erhalten bleiben", während die Liturgie dafür sorgt, daß die Bibel „verläßlich zu Gehör kommt" (TP 51). Die Schrift ist der „Widerschein der Herrlichkeit Gottes" (TP 45), von dem sie „nur gebrochen, in Rätsel und Gleichnis redet" (TP 209). Die „unverwechselbare Botschaft" der biblischen Texte ist „die Erfahrung eines unglaublichen, unerwartbaren, unverwüstlichen Gottes" (TP 45).

Daß die Texte der Schrift über den Graben der Geschichte hinweg Licht in die Gegenwart werfen können, gründet zum einen in dem in den Texten bezeugten universalen Heilswillen Gottes, zum anderen in epochenübergreifenden anthropologischen Konstanten, enthält die Schrift doch „ein tiefes Wissen um die Doppelbödigkeit des Lebens" (TP 52). Die Tatsache, daß sich Gemeinden zum Gottesdienst versammeln, zeigt an, daß die Schrift ihre Wirkung bis in die Gegenwart entfaltet, daß die Gemeinde ihre eigene Erfahrung mit der Bibel immer schon gemacht hat, was für den Prediger bedeutet, von dem Anspruch entlastet zu sein, „die Gemeinde auf ihren Weg zu bringen" (TP 51).

Das biblische Urbild einer gelungenen Schriftpredigt ist die Auslegung der Jesajazitate durch Jesus in der Synagoge von Nazareth (vgl. Lk 4,14–30). Jesus „besteht darauf, daß der Text nicht nur früher einmal gegolten hat . . ., sondern jetzt und hier, für ihn und die Leute von Nazareth gilt" (TP 48). Die homiletische Schlußfolgerung dieser eigenwilligen Auslegung, die das Problembewußtsein der historischen Differenz in die Zeit Jesu projiziert, lautet: „Genauso dürfen sich heute Prediger . . . einer biblischen Perikope bedienen, um aufzudecken, wer wir sind, weil Gott unter uns am Werk ist" (TP 49). Wie Jesus soll der Prediger zum „Anwalt der Hörer und Hörerinnen gegen sich selbst" (TP 52) werden. Er soll in ihrem eigenen Interesse „gegen ihre Ängste" plädieren, aber auch gegen „ihre Sorgen oder auch die Bewußtlosigkeit, die sie daran hindert zu tun, was sie eigentlich möchten: den nächsten Schritt zum Leben" (a.a.O.). Diese Art zu predigen „weitet . . ., wenn es mit rechten Dingen zugeht, immer die Horizonte; sie schafft Luft" (TP 53). Ihr ist „die überhebliche Geste fremd, die immerzu entlarven muß" (a.a.O.). Sie ist „von Haus aus kirchenkritisch, denn sie hat die Kirche selber zu evangelisieren" (a.a.O.).

Die Schrift öffnet sich dem Prediger im Wesentlichen auf zwei Wegen. So plädiert Z. vehement dafür, „die vorwissenschaftlichen, erlebnishaften, ganzheitlichen Zugänge zur Bibel" zu „rehabilitieren, ohne die inzwischen erworbene exegetische Kompetenz zu diskreditieren" (TP 55).

Zu den ganzheitlichen Zugängen gehört neben der Meditation (vgl. TP 140–155) das anfängliche Schriftgespräch in der Gruppe. Dabei ist bemerkenswert, welch hohen Stellenwert der Vf. der Gruppe zumißt. Er scheut sich nicht, die Methode des „Bibelteilens" als „die authentische, maßgebende Weise des Umgangs der Kirche mit den Texten der Überlieferung" (TP 47) zu empfehlen. In dem Schriftgespräch der Gruppe als Auftakt der Predigtvorbereitung wird bewußt daran gearbeitet, „die Allüre des wissenschaftlichen Umgangs mit biblischen Texten zu korrigieren" (TP 92). Den Teilnehmern wird geraten, auf Bilder und Gefühle zu achten, die der Text in ihnen auslöst. Diese Art des Umgangs mit dem Text kann eine Fülle von Assoziationen freisetzen und überraschende Perspektiven eröffnen. Nicht zuletzt antizipieren die widersprüchlichen Gefühlsäußerungen der Gruppe, „was sich beim Vortrag der Lesung im Kirchenschiff abspielt" (TP 96).

Ist die Assoziationsphase vorläufig an ihr Ende gekommen, hat die Exegese das Wort. Z. empfiehlt, die liturgische Perikope in den biblischen Kontext einzuordnen, sich die Situation zu vergegenwärtigen, die dem biblischen Buch vorausliegt, an Hand eines Kommentars zu prüfen, ob die ersten Eindrücke mit der Intention des Textes übereinstimmen und besonders bei den Evangelien den Aussagegehalt und das Ziel des Textes zu bestimmen (vgl. TP 62). Wenn die Anregungen nicht weiterführen, empfiehlt es sich nach Z., die Tiefenstruktur (vgl. TP 101–114) bzw. Interaktionsstruktur (vgl. TP 115–125) eines Textes zu bearbeiten.

Die Tiefenstruktur kann mit einer Kombination mehrerer Methoden erhellt werden. So wird zum einen nach der Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte einer Perikope gefragt. Bemerkenswert ist, daß der Blick in die Vergangenheit nicht nur die spezielle Überlieferungsgeschichte eines Textes umfaßt, sondern auch alttestamentliche Vorstufen und auf der prähistorischen Ebene archetypische Konstellationen. Die Wirkungsgeschichte einer Perikope bezieht nicht nur die nachfolgende Frömmigkeits- und Theologiegeschichte mit ein, sondern auch aktuelle Situationen, in denen das Potential des Textes fruchtbar werden kann. Für all diese Stadien der Vor- und Nachgeschichte einer Perikope werden entsprechend der formgeschichtlichen Methode der Sitz im Leben und die ihm korrespondierende Botschaft bestimmt. Das Verfahren soll einsichtig machen, „warum sich die Akzente von Botschaft und Mahnung verändern" (TP 106). Es kann den Prediger ermutigen, die Botschaft für die Situation seiner Hörer kreativ weiterzuentwickeln.

Der Gesamteindruck des Bandes zur Textpredigt ist zwiespältig. Die Erfahrungsberichte aus der homiletischen Arbeit in Würzburg dürften zu den interessantesten Teilen des Buches gehören. Anregend sind ebenfalls die Anleitungen zur Predigtvorbereitung. Die Intention des Verfassers, die Homiletik aus dem Bann der historisch-kritischen Exegese herauszuführen, die Predigt in den Kontext einer mystagogischen Pastoral einzufügen, vorwissenschaftliche Zugänge, darunter das Schriftgespräch in der Gruppe für die Predigtarbeit fruchtbar zu machen, ist in der zeitgenössischen Homiletik durchaus konsensfähig.

Leider haben die praktischen Anregungen zur Textpredigt einen begrenzten Gebrauchswert. Gewiß gibt es gute pädagogische Gründe, den Zugang zur Schriftpredigt an Hand von Perikopen mit metaphorischen Elementen, narrativen Strukturen und deutlich erkennbarer Interaktionsstruktur einzuüben. Wie aber erschließen sich die großen theologischen Texte des Paulus und des Johannesevangeliums für den Prediger? Welche Hilfen werden ihm gegeben, um jene Perikopen, die bei vielen Hörern Vorbehalte und Skepsis auslösen, homiletisch zu erarbeiten, also die Wundererzählungen, die Kindheits- und nicht zuletzt die österlichen Erscheinungsgeschichten?

Der Wert des vorliegenden Bandes wird jedoch vor allem durch die unbefriedigende theologische Fundierung der homiletischen Arbeit beeinträchtigt. Selbstverständlich muß dem Vf. zugestanden werden, auf eine systematische Entfaltung seiner Leitvorstellungen zu verzichten und sich auf einige Impulse zu beschränken. Kaum nachzuvollziehen ist es jedoch, wie sehr der Vf. dabei in seinen Lieblingsideen befangen bleibt. Als Beispiel dafür mag die Behandlung der Wahrheitsfrage angeführt werden. Wenn Z. in den subjektiven Befindlichkeiten der Teilnehmer eines Schriftgesprächs einen Schlüssel für den Zugang zur Wahrheit einer Perikope sieht, wenn er als deren objektive Kontrollinstanz die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese empfiehlt, dann sind zweifellos wichtige Momente im Prozeß der homiletischen Wahrheitsfindung genannt. Weitere Momente werden sicher vorausgesetzt, jedoch nicht ausdrücklich thematisiert. Dem Vf. ist es nur partiell gelungen, dem Wahrheitsanspruch der Sache und der komplexen hermeneutischen Diskussion gerecht zu werden. Die Sache der Predigt kann doch nichts anderes sein, als die in der Schrift bezeugte Heilswahrheit Gottes im Blick auf die Hörer zu entfalten. Die aktuelle hermeneutische Diskussion zeigt sich als ein Spannungsfeld wissenschaftlicher und kirchlicher, naiv-gläubiger, theologisch-reflektierter und liturgisch-sakramentaler, sektiererischer und evangeliumsgemäßer Schriftauslegung. Vor allem aber um der Hörer willen ist eine sorgfältige Behandlung der Wahrheitsfrage unumgänglich, erwarten sie doch zu Recht Rechenschaft über den Grund der christlichen Hoffnung – und zwar nicht nur von der Theologie und dem Lehramt, sondern auch von der Predigt. Die Plausibilität der in den Schriften bezeugten Wahrheit Gottes kann bei den Hörern nicht

einfach vorausgesetzt werden. Sie muß auch durch die Predigt als Wahrheit um unseres Heiles willen aufgezeigt werden.

Münster Ferdinand Schumacher

Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler O.M.I., Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. A cura di Willi Henkel O.M.I. – Roma/Freiburg/Wien: Herder 1991. 495 S, kart. DM 90,00

In seiner Einführung für die zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift würdigt Kard. Tomko, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, «la competenza dello storico, la minuziosità dell'archivista, la chiarezza del professore e più ancora l'amore per la Chiesa e il servizio per la causa missionaria».

Unter dem Titel «Un uomo consacrato alla Missione» skizziert Generalsuperior OMI Marcello Zago den Werdegang des Geehrten vom Alumnen der Missionsschule bis zu seiner Ernennung zum Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs (1984) und hebt seine wissenschaftlichen Leistungen sowie empfangene Auszeichnungen hervor (11–15). Ein Hinweis auf die Tatsache, daß der Gefeierte Schüler von Pedro de Leturia SJ, dem Gründer (1932) der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana war, hätte der Laudatio noch mehr Gewicht verliehen.

Die reichhaltige Bibliographie wird übersichtlich in einem Anhang geboten (482–490). Die Liste der seit seiner Promotion (1954) in beschleunigtem Rhythmus aufeinanderfolgenden Veröffentlichungen – vorab der bibliographischen Standardwerke (Bibliotheca Missionum, Bibliografia/Bibliographia Missionaria) – zeugt von beharrlichem Fleiß, ununterbrochener Schaffensfreude, zügiger Arbeitsweise und missionarischem Eros. Einige Titel waren Gegenstand von Besprechungen in der ThRv (1970, 369f; 1982, 247f; 1985, 234f). – Die wissenschaftlichen Beiträge sind übersichtlich untergliedert: Archivistica (bes. instruktiv: Materiales para la construcción de la archivística eclesiástica, 93–124), Missioni (warum Plural?) nella Patristica, Le missioni (warum Plural?) dopo la fondazione di Propaganda Fide (Asia, Africa, America), Ecumenismo, Ideali e realità missionaria.

Für das Inhaltsverzeichnis mögen einige Hinweise auf Inkonsequenzen und Errata hilfreich sein. Korrekt wäre: 2. A. Seumois, OMI; 6. eclesiástica; 7. A. Rosso, OFMCap, Gli; 12. propagatione; 13. Une étrange affaire ... congrégation de la Propagande; 17. López-Gay; 18. Peiris, OMI: Christianity; 19. (ca. 1560–1622); 22. (1831–1881), Vicario; 24. Culture traditionnelle ... en Afrique; 27. González; 29. «Mortalium animos» ... «Unitatis redintegratio» ... Irrweg (nicht: Irreweg); 30. Beaudoin; 31. OSB (nicht: OSA).

Im Autorenverzeichnis ist zu berichtigen: Archiati ... Rep. Zaïre; Boudens ... Belgio; Di Berardino ... OSA (Typendimension) ... Inst. ... Augustinianum; Gray ... Thornhaugh St. Russell Sq.; Hurtubise Pierre (nicht: Paul); López-Gay Jesús (Wortfolge); Müller ... Arnold-Janssen-Str.; Neckebrouck Valeer ... St.-Michielsstraat ... Belgio; Rosso ... OFMCap; Sastre Santos; Willeke Bernward (nicht: Berward) ... Bramscher (nicht: Bramcher) ... Osnabrück (nicht: Osnaubrück).

Aus den geographischen Räumen Asien, Afrika und Amerika sei jeweils ein Beitrag etwas eingehender vorgestellt:

Edouard R. Hambye, SJ: Le remplacement des jésuites de la mission du Carnate (243–250). Pondicherry (Pondichéry), das „Generalquartier" dieser Mission, war seit 1674 eine französische Handelsniederlassung, die 1956 unter indische Verwaltung kam. Zur Erwähnung dieses Beitrags wurde ich durch die Tatsache motiviert, daß dort ein Priester meines Heimatbistums gewirkt hat, dessen Spuren ich nachgegangen bin und über den ich in Paris und Pondicherry in den gleichen Archiven geforscht habe wie H. In der „Malabarmission" (Mission du Carnate), deren Ausdehnung H. „enorm" nennt, wirkten zunächst Jesuiten. Um 1762 unterstanden etwa 25 Missionare einem vom französischen Provinzialoberen ernannten „Generalsuperior". Die Mission, die etwa 150 000 Katholiken zählte, galt als „königlich", da sie durch Ludwig XIV. initiiert worden war. Dessen Nachfolger respektierten – „wenigstens theoretisch" – diesen Status. Das Aufhebungsedikt, das 1764 gegen die Jesuiten in Frankreich erlassen wurde, hat die Missionsgebiete ausgenommen, insbesondere «la Mission Malabare, royale par excellence». Das Problem der Ablösung der SJ in dieser Mission stellte sich allerdings kirchlicherseits, nachdem Papst Klemens XIV. am 21. Juli 1773 die Aufhebung des Ordens für die Gesamtkirche dekretiert hatte. Die Schilderung der durch Propagandaerlaß vom 30. September 1776 verfügten Übergabe an Priester des Pariser Missionsseminars (Missions Etrangères de Paris, MEP) entbehrt nicht einer gewissen Spannung und gewährt Einblicke in verwickelte Zusammenhänge und örtliche Gegebenheiten: Interferenzen mit der portugiesischen Patronatsmission; von den Jesuiten eingeführte „malabarische Riten", um derentwillen die MEP zunächst zögerten; Klärung von Eingentumsverhältnissen; kirchenrechlicher Status der Ex-Jesuiten, die unter Leitung der MEP weiter in der Malabarmission wirkten. – Der auf Archivalien gestützte, mit einem sehr ausführlichen Apparat ausgerüstete Beitrag zeichnet sich durch außergewöhnliche Klarheit der Darstellung aller Zusammenhänge aus. Der aus dem wallonischen Hennegau (Hainaut) stammende Vf. (Schüler von Pierre Charles SJ, langjähriger Prof. des Orientalischen Instituts in Rom, † 1990) war kein reiner Stubengelehrter. Während der Ferien hat er immer wieder Indien in allen Richtungen durchquert und war mit den lokalen Verhältnissen bestens vertraut. Offenbar hat er die Druckfahnen seines wertvollen Beitrags nicht mehr korrigieren können. Davon zeugen Druckversehen und auch offensichtliche Verschlimmbesserungen: dévelopment (Anm. 1); Quelque soit le sens (243); qu'elle qu'en soit la forme (Anm. 10); prolongaient (246); on leur lu tous les documents (249); on recourerait à Rome (249) etc.

Valeer Neckebrouck: Culture traditionnelle et christianisme en Afrique Noire: Qui a changé qui? Le cas de la conversion Kikuyu (361–378). Es handelt sich um einen sehr originellen, grundlegenden Beitrag zur Problematik der Inkulturation und der Bekehrung. N. (Anthropologe und Missionswissenschaftler der Katholieke Universiteit Leuven) hat die Ergebnisse seiner intensiven Feldforschung bereits in mehreren ausgreifenden Veröffentlichungen niedergelegt: Le onzième commandement. Etiologie d'une Eglise indépendante au pied du Mont Kenya (Immensee 1978, LVI, 634 S., sfr 69,–); Le peuple affligé. Les déterminants de la fissiparité dans un nouveau mouvement religieux au Kenya Central (ibid. 1983, XLIII, 501 S., sfr 72,–); La Tierce Eglise devant le problème de la Culture (ibid. 1987, 164 S., sfr 24,–).

Willi Henkel, OMI: La missione dell'Oriente ecuadoriano secondo il Concilio Provinciale II di Quito 1869 (431–441). Der in römischen Archiven (Kleruskongregation, SJ) und Bibliotheken gut recherchierte Beitrag hätte bedeutend an Niveau gewonnen durch mehr Kohärenz und Klarheit der Darstellung bei der Einordnung in das Gesamt der ecuadorianischen KG. Bd VIII (Perú, Bolivia, Ecuador) der von der Comisión de Estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA) hg. Historia General de la Iglesia en América Latina (Salamanca 1987) hätte herangezogen werden sollen, ebenfalls die Beiträge des DHGE (mit sehr ergiebigen Literaturhinweisen): „Equateur" (XV, 646–657) und „García Moreno" (XIX, 1198–1202). Die KathMiss (1874, 41–43, 219–223; 1875, 195–198, 217–219) bieten ausführliche zeitgenössische Berichte zu den ecuadorianischen Missionsterritorien. – Im Folgenden sei eine kurze Zusammenfassung des Beitrags mit kontextuellen Ergänzungen versucht, um H.s Elaborat mehr Klarheit zu verleihen. Die Einblendungen betreffen vor allem das wechselvolle Schicksal der Jesuiten, durch dessen Skizzierung die Geschichte der ecuadorianischen Indianermission eine bessere Beleuchtung erfährt. Während der Kolonialzeit hatten die Jesuiten in den ausgedehnten östlichen Indianerterritorien Ecuadors durch die Gründung von „Reduktionen" (ähnlich wie in Paraguay) die dauerhaftesten Missionserfolge erzielt. Zu diesen Pionieren gehörten auch zahlreiche Missionare aus den österreichischen Ländern und anderen Gebieten der mit dem Haus Habsburg befreundeten Fürstentümer, die seit 1664 neben spanischen Glaubensboten zugelassen waren (vgl. ThRv 79, 1983, 248). Dieser Arbeit der SJ wurde durch das 1767 von der spanischen Krone erlassene Vertreibungsdekret ein jähes Ende gesetzt. Franziskaner und Dominikaner waren zwar bemüht, die Jesuitenmission weiterzuführen, doch war deren Verfall unaufhaltbar, und während der Unabhängigkeitskriege ging sie vollends unter. Nach der Befreiung von der spanischen Kolonialherrschaft wurde Ecuador 1822 zunächst Teil von Großkolumbien, 1832 selbständige Republik. Im Zuge der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse seit dem Ende der Patronatsmission wurde Quito 1848 Erzbistum; 1850 waren wieder Jesuiten ins Land gekommen. Diese wurden jedoch 1852 von der liberalen Regierung erneut ausgewiesen. Während der ersten Amtsperiode des katholischen Präsidenten Gabriel García Moreno (1861–1865) wurden sie 1862 wiederzugelassen. 1863 wurde ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl geschlossen und das Erste Provinzialkonzil von Quito abgehalten, an dem Francisco Javier Hernáez SJ (der 1850 bereits mit der ersten Gruppe der Nachkolonialzeit eingetroffen war und nach Exiljahren in Guatemala und Peru zum Regionaloberen für Kolumbien, Ecuador und Chile bestellt wurde) als Konzilstheologe teilnahm. Schon auf diesem Ersten Pro-

vinzialkonzil von 1863 wurde der Vorschlag gemacht, das Personal der Indianermission aufzustocken und für die Napomission mit den umliegenden Territorien wieder Jesuiten zu gewinnen. Papst Pius IX. (der als Sekretär einer päpstlichen Sondermission 1823–1825 Argentinien und Chile bereist hatte) griff den Vorschlag freudig auf und reichte ihn über die Konzilskongregation an den Jesuitengeneral weiter. Da die Verhandlungen mit der SJ sich wegen der Klärung der materiellen Grundlage hinzogen, ernannte er vorerst durch Apostolisches Breve 1866 einen Kanoniker von Guayaquil zum Missionsoberen. 1871 wurde die Napomission (mit den umliegenden Territorien) zum Apostolischen Vikariat erhoben und Andrés Justo Pérez SJ (vgl. seine Berichte: KathMiss a.a.O.) zum ersten Apostolischen Vikar ernannt, der 1880 von Gaspar Tovía SJ abgelöst wurde. 1889 teilte Leo XIII. die gesamte Mission in vier Distrikte auf: Napo verblieb den Jesuiten; die drei übrigen Territorien wurden Franziskanern, Dominikanern und Salesianern übertragen und 1893 ebenfalls zu Apostolischen Vikariaten erhoben. Am 10. Juni 1895 wurde der aus Harzé (nicht Harze) bei Lüttich gebürtige Maurille Detroux (1859–1935 [nicht 1953]) als letzter Jesuit Apostolischer Vikar von Napo (vgl. [José M. Le Gouhir,] El P. Maurilio Detroux de la Compañia de Jesús [Quito 1937]; M. Fanon, Le R. P. Maurille Detroux [1859–1935], in: Terre de Durbuy. Bulletin trimestriel du Cercle historique de Durbuy, nº 38, juin 1991, 53–56; nº 39, sept. 1991, 10–19. Im Biogramm bei Streit [XXV, 342] zu emendieren: Diöz. Lüttich [nicht Lieja]; starb am 30. VIII. 1935 [nicht: 31. VIII. 1936]). Aufgrund des von dem radikalliberalen Präsidenten Eloy Alfaro am 10. September 1896 erlassenen Dekrets mußten sämtliche Jesuiten binnen vier Tagen Ecuador verlassen. 1897 wurden auch die Franziskaner ausgewiesen. So verblieb die gesamte Indianermission Ecuadors Dominikanern und Salesianern. 1921 wurde das Apostolische Vikariat Napo der Pia Società torinese di S. Giuseppe (CSJ) anvertraut. 1924 wurden die nördlichen Gebiete des Vikariats als Apostolische Präfektur San Miguel de Sucumbios spanischen Karmeliten (OCD) übertragen und 1984 zum Apostolischen Vikariat erhoben. – Es ist kein leichtes Unterfangen, sich durch die von H. gebotene geschichtliche Einleitung durchzuarbeiten, da die Anmerkungen in einer an Echternach erinnernden Sprunghaftigkeit (bibliothekszettelkumulativ) fehlgeortet wurden und einem Puzzle gleichen. So werden z. B. unter Anm. 3, die sich ausschließlich auf das Erste Konzil beziehen sollte, sämtliche für Anm. 8 bestimmte Quellenangaben zum Zweiten Konzil gleich mitgeliefert. Bei der ersten Erwähnung des Zweiten Konzils muß der Leser dann wieder zurückblättern, da Anm. 8 lediglich das Biogramm des einberufenden Erzbischofs von Quito bietet. Die Verweisziffer dazu hätte jedoch auf der vorhergehenden Seite beim Namen des Erzbischofs stehen sollen. Das Biogramm zu Hernáez erscheint im nachhinein unter Anm. 11, auf die am Ende des Abschnitts (nicht bei seinem Namen) hingewiesen wird, obwohl er auf den vorhergehenden Seiten bereits zweimal erwähnt wurde. Sehr aufschlußreiche Hinweise in eigener Sache bietet Hernáez (nicht: Hernaez) übrigens in einem an den Erzbischof von Quito gerichteten mehrseitigen Brief, der seiner „Colección de Bulas ..." (1879, nicht: 1897) II–VI vorgefügt ist. Er starb 1876 in Paris. Zwei Mitbrüder betreuten das Ende der Drucklegung. – Auf Biogramme muß bei jedem einzelnen Namen durch eine eigene Verweisziffer hingedeutet werden, nicht aber kumulativ am Ende eines Abschnitts. In diesem Sinne ist Anm. 5 besonders schwer verdaulich, da sie zudem noch mit einem Literaturhinweis anhebt, der obendrein innerhalb der 1. Zeile abreißt und dessen Ende dann in der nächsten Zeile (mit Erscheinungsort und -jahr) – ohne jede satztechnische Abhebung – einem Biogramm vorgefügt wird, auf das dann – ebenfalls ohne jede Abhebung – ein weiteres Biogramm folgt. Nach den Regeln der Editionstechnik wären drei Anmerkungen erforderlich: Jouanen, Beckx, Caterini. Dazu einige hilfreiche weitere Hinweise: Jouanen ... ecuatoriano (span. nicht: ecuadoriano); Beckx, geb. in Zichem (nicht mehr: Sichem), Belgio (nicht: Paesi Bassi), Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen (nicht: Anhalt sine addito), gest. in Rom (fehlt), Heverlee (nicht: Héverlé, keinesfalls: Heverlée). – Die beiden Amtsperioden García Morenos (1861–1865, 1869–1875) können nicht „1861–1875" pauschalisiert werden (431). – Der Name des Erzbischofs von Quito lautet korrekt: José María Riofrío y Valdevieso (431). – Für den Apostolischen Delegaten, der an den Verhandlungen beteiligt war, wird nicht einmal der Name genannt (432): Francesco Tavani (1861–1869). Es war der erste Delegat, der in Quito residierte, während seine Vorgänger seit Ende der Kolonialzeit zunächst von Rio de Janeiro aus und später von Bogotá aus die Delegatur in Quito mitverwalteten. – Bustamante (nicht: Bustemante, 432); Mons. (nicht: Mgr., 432) – María Vázquez (433) – fu consacrato vescovo (nicht: ordinato, 433, Anm. 8) – Eduardo (nicht: Edoardo) Alvarado (433, Anm. 9) – Sommervogel ... IV (Bruxelles 1893): Da 1890–1900 insgesamt 9 Bde erschienen, muß die Referenz deutlich machen, daß Bd IV 1893 erschien, nicht aber das gesamte Werk (433, Anm. 11). – Die Erörterungen zu den Verhandlungen, die zwischen den beiden Konzilien stattfanden, die anheben: «Accogliendo tale richiesta . . .» (432), hätten in aller Klarheit satztechnisch abgehoben werden sollen. – Auf die für den uneingeweihten Leser sehr wichtige kontextuelle geschichtliche Einführung folgt der Hauptteil des Forschungsbeitrags mit der Analyse des vom Zweiten Konzil von Quito 1869 verabschiedeten „Decreto sulle missioni orientali", dem Vertrag mit den Jesuiten, der Begutachtung durch die Konzilskongregation, dem neuen Start der Ostmission und ihrer weiteren Entwicklung bis zur Vertreibung der Jesuiten und der Übernahme durch die CSJ.

Durch diese eklektische Rezension kommen die übrigen Beiträge leider nicht zur Geltung. Sie alle haben ihren spezifischen Wert und ehren ihre Autoren ebenso wie den Jubilar. Die Lektüre lohnt sich für sie alle. Der Rahmen einer Rezension ist jedoch begrenzt.[1]

Fasziniert hat mich die so geschickt eruierte und klar aufgebaute Biographie des Alonso Muñoz OFM aus der Feder von Bernward Willeke OFM (281–306).

Aus der Fülle der Randnotizen noch ein Hinweis: Zu der Bezeichnung „Galla" (125f) für die „Oromo", die sich vehement dagegen wehren, vgl. ThRv 81, 1985, 143.

Abschließend sei noch aufmerksam gemacht auf einen rezenten Beitrag des geehrten Präfekten, der in seine Bibliographie nicht mehr aufgenommen werden konnte: The Vatican Secret Archives and Their Missionary Holdings: Mission Studies VII/1, Hamburg 1990, 108–117.

Unlängst teilte mir ein befreundeter Pater mit, daß man ihm zu seinem 75. Geburtstag eine Lateinamerikareise geschenkt hat. Es sei der Wunsch geäußert, daß dem verdienten Missionshistoriker und Archivpräfekten neben der Festschrift ein ähnliches Geschenk zuteil werde, damit er „neben dem Staub der Archive und Bibliotheken auch den Staub der Dritte-Welt-Landstraßen" kennenlernen kann. Dieser Vergleich stammt von Georg Schurhammer SJ, der mir vorzeiten in seinem kleinen römischen Zimmer – das wegen der ganz ungewöhnlichen Stapelung von mit Staub bedeckten Materialien (aufgrund einer Sonderverfügung von General Arrupe) als einziges während des postkonziliaren Generalkapitels nicht geräumt werden mußte – von der grundlegenden Bedeutung seiner diesbezüglichen Erfahrung lebhaft erzählte. Zu dieser Erfahrung trieb ihn – ebenso wie zum Studium des Baskischen und Japanischen – sein bis ans Lebensende stets weitergeschärfter Sinn für Akribie.

Verviers Werner Promper

[1] Die „Theologische Bibliographie" (ThRv 88, 1992, 432f) bietet den missionswissenschaftlichen Teil des Inhaltsverzeichnisses (24 Titel) mit sämtlichen Errata des Originals und überdies: Archivo (statt: Archivio im Titel); Nekkebrouck, Vaker (statt: Necke-brouck, Valeer).

Ausschreibung: Jochen-Klepper-Preise

Zur Förderung wissenschaftlicher Beschäftigung und zur Gewinnung wissenschaftlichen Nachwuchses für die evangelische schlesische Kirchengeschichte schreibt der Verein für Schlesische Kirchengeschichte drei Jochen-Klepper-Preise zu je 2500,00 DM aus.

Prämiert werden Arbeiten, die eines der drei folgenden Themen behandeln:

1) Wirkung evangelischer Tradition auf die schöne Literatur am Beispiel eines schlesischen Dichters

2) Die Reaktion auf das Wöllnersche Religionsedikt in Schlesien

3) Studien zu einer Ortskirchengemeinde in der schlesischen Oberlausitz

Darüber hinaus können Arbeiten eingereicht werden, die unabhängig von dieser Ausschreibung entstanden, noch nicht publiziert und nicht älter als drei Jahre sind.

Die Arbeiten sollen wissenschaftlichen Anforderungen genügen, Anmerkungen sowie ein Literatur- und Quellenverzeichnis enthalten. Auf Wunsch werden Betreuer und Berater benannt. Preisgekrönte Arbeiten können im Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte veröffentlicht werden. Die Jury setzt sich aus Theologen, Historikern und Germanisten zusammen. Die Ausschreibung läuft vom 1. Januar 1994 bis zum 31. März 1995.

Einsendungen sind zu richten an den Vorsitzenden des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte, Pfarrer Dr. Christian-Erdmann Schott, Eleonorenstraße 31, D-55124 Mainz.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd 1: A – Barcelona, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter. – Freiburg: Herder 1993 (3. völlig neu bearb. Aufl.). 15*, 1406, 72 Sp., geb DM 380,00 ISBN: 3-451-22001-6

ThZ 49, 1993, S. 1–33: Bachmann, Michael: Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus; S. 34–53: Vollenweider, Samuel: Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung; S. 54–65: Holze, Heinrich: Schrifterfahrung und Christusbekenntnis im pachomianischen Mönchtum; S. 66–76: Gerber, Uwe: Ethik zwischen universaler Normativität und individualistischem Relativismus; S. 77–88: Lochman, Jan Milič: Angst vor dem Jüngsten Gericht?

ZKTh 115, 1993, S. 1–12: Baudler, G.: Opfern und Bestatten. Zur Frage nach der religiösen Urszene; S. 13–16: Neufeld, K. H.: Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie"; S. 27–32: Esterbauer, R.: Kritische Anmerkungen zu Edmund Runggaldiers Bemerkungen „Zum Philosophieunterricht an kirchlich-theologischen Fakultäten"; S. 33–36: Runggaldier, E.: Zu R. Esterbauers „Kritischen Anmerkungen"; S. 37–62: Lies, L.: Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung (1. Teil)

RSR 81, 1993: S. 11–27: Moingt, Joseph: Transmettre un avenir de foi; S. 29–38: Bourgeois, Henri: Las médias et leurs modes de transmission; S. 39–61: Pairault, Claude: Le présent d'ùn passé; S. 63–74: Vandermeersch, Edmont: La transmission des savoirs dans l'Education nationale, 1959–1922; S. 75–92: Baziou, Jean-Yves / Fossion, André / Joncheray, Jean: Des lieux pour transmettre

RTL 24, 1993, S. 3–37: Gesché, A.: Dieu est-il «capax hominis»?; S. 38–69: Derroitte, H.: Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation. Étude analytique à partier des revues africaines de théologie et de pastorale; S. 70–76: Thils, G.: Le Pape et le gouvernement de l'Église. A propos d'un ouvrage récent; S. 145–162: Refoulé, Fr.: Jésus, nouveau Moïse, ou Pierre, nouveau Grand Prêtre? (Mt 17,1–9; Mc 9,2–10); S. 163–194: Weber, Ph.: Innovations religieuses et pensée théologique; S. 195–200: Gérard, G.: Dieu et l'être selon un ouvrage récent d'E. Brito

HThR 85, 1992: S. 1–33: Kugel, James: The Story of Dinah in the *Testament of Levi*; S. 35–49: Ruprecht, Louis A., Jr.: Athenagoras the Christian, Pausanias the Travel Guide, and a Mysterious Corinthian Girl; S. 51–83: Georgi, Dieter: The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism; S. 85–107: Palmquist, Stephen: Kant's „Appropriation" of Lampe's God; S. 109–119: Baldwin, John T.: God and the World: William Paley's Argument from Perfection Tradition – A Continuing Influence; S. 125–147: Bowen Ward, Roy: Woman in Roman Baths; S. 149–174: D'Angelo, Mary Rose: Theology in Mark and Q: *Abba* and „Father" in Context; S. 175–196: Bovon, François: Studies in Luke-Acts: Retrospect and Prospect; S. 197–215: Clooney, Francis X.: Extending the Canon: Some Implications of a Hindu Argument about Scripture; S. 217–233: Gibbs, Norman B. / Gibbs, Lee W.: „In Our Nature": The Cenotic Christology of Charles Chauncy; S. 235–239: Scott, Alan: Pseudo-Aristotle's *Historia Animalium* 9 in Origen; S. 245–272: Perkins, Judith: The „Self" as Sufferer; S. 273–305: Jackson, Howard M.: The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the „Celestial Dialogue" Preserved by Origen from Celsus's Ἀληθὴς Δόγος; S. 307–333: Pullapilly, Cyriac K.: Agostino Valier and the Conceptual Basis of the Catholic Reformation; S. 235–356: Chamberlain, Ava: The Theology of Cruelty: A New Look at the Rise of Arminianism in Eighteenth-Century New England; S. 357–387: Breuer, Edward: Politics, Tradition, History: Rabbinic Judaism and the Eighteenth-Century Struggle for Civil Equality; S. 389–415: Li Donnici, Lynn R.: The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration; S. 417–432: Chazan, Robert: Joseph Kimhi's *Sefer Ha-Berit*: Pathbreaking Medievial Jewish Apologetics; S. 433–452: Thandeka: Schleiermacher's *Dialektik*: The Discovery of the Self that Kant Lost; S. 453–466: Thomas, Owen C.: Public Theology and Counter-Public Spheres; S. 467–491: Chandler, Stuart: When the World Falls Apart: Methodology for Employing Chaos and Emptiness as Theological Constructs

Cultura e Filosofia, hg. v. Paulo Meneses / Raul Landim Filho / Marcelo Perine / Carlos Roberto Cirne Lima / Henrique C. de Lima Vaz. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. 445 – 825 S. (Síntese 63 – 1993): S. 445–458: Meneses, Paulo: A cultura no plural; S. 459–475: Landim Filho, Raul: Sobre e verdade; S. 477–497: Perine, Marcelo: Deus no discurso filosófico; S. 499–532: Cirne Lima, Carlos Roberto: A Lógica do absoluto; S. 533–578: Lima Vaz, Henrique C. de: Filosofia e cultura na tradiçâo ocidental; S. 579–582: Avila, Fernando B. de: Síntese Política Econômica Social; S. 583–587: Ivern, Francisco: Pe. Leonel Franca, S.J.; S. 589–594: Chacon, Vamireh: A identidade católica em Alceu Amoroso Lima; S. 595–604: Valls, Alvaro L. M.: O amor ao próximo, especificamente cristâo. Sua exposiçao nas „Obras do amor" e sua crítica por Adorno; S. 605–616: Valls, Alvaro L. M.: O amor socratico. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática; S. 617–637: Pastor, Félix-Alexandre: Deus e a felicidade. Filosofia e Religiâo em Agostinho de Hipona; S. 639–662: Bicca, Luiz: Subjetividade, existência e auto-realizaçâo; S. 663–677: Muricy, Kátia: Benjamin e Nietzsche; S. 679–701: Margutti Pinto, Paulo R.: Panorama da física contemporânea a partier de uma perspectiva pragmatica a alguns de seus reflexos sobre a questâo filosófica da causalidade; S. 703–729: Domingues, Ivan: O tempo e a história; S. 731–744: Bignotto, Newton: Tirania e racionalidade na Antígona de Sófokles; S. 745–785: Oliveira, Manfredo Araújo de: A linguagem e a problemática da fundamentaçâo I, II; S. 787–796: e Silva, Franklin Leopoldo: Universidade, humanidades e filosofia; S. 797–806: e Silva, Franklin Leopoldo: Currículo e formaçâo: O ensino da filosofia; S. 807–820: Scannone, Juan Carlos: Para uma filosofia inculturada na América Latina; S. 821–823: Perine, Marcelo: Saudaçâo de encerramento da II Semana Filosófica

Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, hg. v. Claus-Peter März. – Leipzig: Benno 1993. 158 S. (Erfurter Theologische Studien, 65), kart DM 48,00 ISBN: 3-7462-1072-0: S. 9–23: Pilvousek, Josef: Flüchtlinge, Flucht und die Frage des Bleibens; S. 25–37: Duka, P. Dominik OP: Erfahrungen der Nachbarn. Die tschechische Kirche und die Wende; S. 39–55: Gertler, Thomas SJ: Säkularisierung: Schuld, Schicksal, Chance? Zur geistesgeschichtlichen Einordnung der Glaubenskrise unserer Tage; S. 57–67: Ernst, Wilhelm: Die Wahrnehmung des Humanum. Die ethische Herausforderung der Kirche; S. 69–84: Hübner, Siegfried: Gott von neuem suchen und finden. Die eigentliche Aufgabe für den Christen von heute und morgen; S. 85–94: Feiereis, Konrad: Die Christen und die „Anderen". Das bleibende Problem des Atheismus und der missionarische Auftrag der Kirche; S. 95–108: Feige, Gerhard: Nützliche Erinnerungen an eine frühchristliche Wende. Der religionspolitische Umbruch im 4. Jahrhundert; S. 109–116: Weiss, Konrad: Ortsbegehung. Innen- und Außenansichten der katholischen Kirche Ostdeutschlands; S. 117–128: Friemel, Franz Georg: Nach vorn träumen. Kirche auf dem Weg in ein neues Jahrtausend; S. 129–143: Ullrich, Lothar: Dankbare Erinnerung. Festvortrag zur Vierzigjahrfeier des Philosophisch-Theologischen Studiums am 11. Juni 1992

Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, hg. v. Johannes Horstmann. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1993. 147 S. (Akademie-Vorträge, 43) ISBN: 3-927382-13-2: S. 9–35: Leugers-Scherzberg, August Hermann: Der deutsche Katholizismus und sein Ende; S. 37–57: Gabriel, Karl: Die Katholiken in den Fünfziger Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus; S. 59–82: Klöcker, Michael: Religiöse Lebensstile im Umbruch. Konturen und Frömmigkeitsformen älteren und neueren Stils in der neuesten deutschen Geschichte; S. 83–132: Ebertz, Michael N.: Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über „Himmel", „Hölle" und „Fegefeuer" in soziologischer Sicht; S. 133–147: Schmied, Gerhard: Wer darf sich heute noch katholisch nennen? Zu ausgrenzenden theologischen und pastoralen Tendenzen

Polen nach dem Kommunismus, hg. v. Erwin Oberländer. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 135 S., kart DM 24,80 ISBN: 3-515-06213-0: S. 12–30: Skubiszewski, Krysztof: Polens Stellung in einem künftigen Europa; S. 32–45: Nossol, Alfons: Nationalismus als Herausforderung. Die Folgen des Umbruchs in Mittel- und Osteuropa für die kirchliche Ökumene; S. 46–53: Stricker, Gerd: Der Stellenwert nationaler Minderheiten. Neubesinnung für Katholiken und Evangelische; S. 54–60: Bischof Jeremiasz: Die Orthodoxen – Polens größte Minderheitskirche; S. 62–70: Goldberg, Jakub: Erinnerungen an eine ausgelöschte Kultur; S. 71–79: Borodziej, Wlodzimierz: Polen und die Juden im 20. Jahrhundert. Zum Fortleben von Stereotypen nach dem Holocaust; S. 82–93: Olszewski, Henryk: Die deutsche Ostforschung zwischen Wissenschaft und Politik; S. 94–104: Jaworski, Rudolf: Die polnische Westforschung zwischen Politik und Wissenschaft; S. 106–114: Bubnys, Arunas: Der litauisch-polnische Konflikt 1919–1923 aus völkerrechtlicher Sicht; S. 115–133: Tomaszewski, Jerzy: Etappen einer spannungsreichen Nachbarschaft

Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg. v. Martin Stöhr. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 477 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 20), geb DM 39,00 ISBN: 3-923095-20-1: S. 14–25: Greenberg, Moshe: Was ist neu am neuen Bund (Jer 31)?; S. 26–37: Rendtorff, Rolf: Was ist neu am neuen Bund (Jer 31)?; S. 38–49: Zwi Werblowsky, R. J.: Paulus und der Bund mit Juden und Heiden; S. 50–58: Safrai, Hannah: Jesus und die Pharisäer; S. 59–69: Fraenkel, Jona: Das Verhältnis von Juden und Heiden im Talmud; S. 70–71: Krupp, Michael: Anmerkungen zu einer Geschichte im Beitrag von J. Fraenkel; S. 72–92: Lenhardt, Pierre: Der Nutzen von Talmudstudien für Christen; S. 93–109: Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Entwurf zu einer christlichen Theologie des Bundes; S. 110–117: Schwarz, Joel: Der universalistische Aspekt im Judentum: Die noachitischen Gebote; S. 118–129: Leibowitz, Jeshajahu: Zur Zentralfrage: Wie verhält sich der Mensch zu Gott?; S. 130–147: Talmon, Shemaryahu: Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie; S. 148–168: Stegemann, Wolfgang: Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für das Christentum; S. 169–189: Osten-Sacken, Peter von der: Christliche Identität im christlich-jüdischen Gespräch; S. 190–195: Henrix, Hans Hermann: Ökumene – ein Stichwort für das „Studium in Israel"?; S. 196–204: Stöhr, Martin: Die nicht gelernte Weisung. Eine Predigt über Apg 2,42–47; S. 206–215: Ben-Chorin, Tovia / Japhet, Sara / Krupp, Michael u. a.: Zehn Jahre „Studium in Israel". Erfahrungen und Perspektiven; S. 216–222: Engelhardt, Klaus: Erwartungen an ein Studium in Israel; S. 223–239: Stöhr, Martin: Letztes Jahr in Jerusalem. Eine Auswertung von

über 120 Studienberichten; S. 242–248: LOHFINK, Norbert: Zur Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments. Thesen; S. 249–252: DÖRRFUSS, Ernst-Michael: Zur Hermeneutik des Alten (und Neuen) Testaments. Auf dem Weg zu einer Standortbestimmung; S. 253–257: BARIÉ, Helmut: Ertrag und Aufgabe eines Studiums in Israel für die Homiletik; S. 258–261: JÄCKLE-STOBER, Almut: Der Ertrag eines Studiums in Israel für die Predigt; S. 262–266: LOHRBÄCHER, Albrecht: Religionspädagogische Konsequenzen aus dem Gespräch zwischen Juden und Christen; S. 267–269: VEIT, Marie: Thesen zum Thema „Ethik und Halacha"; S. 270–273: KRIENER, Tobias: Ethik und Halacha. Thesen zur Diskussion mit Marie Veit; S. 276–287: DERMANN, Thomas: Erwählung und Erwählung der Tora. Zum Verhältnis von Israel und den Völkern in der Mekhilta; S. 288–303: JACOBS, Martin: Der historische Streit. Markinische und tannaitische Streitgespräche auf dem Hintergrund ihres jeweiligen Geschichtsbildes; S. 304–321: SCHERLE, Gabriele: Die Chassidim der tannaitischen Zeit. Ein Beitrag zum Verständnis Jesu von Nazareth?; S. 322–333: HOLTZ, Gudrun: Eine Kritik christlicher Interpretationen des sog. jüdischen Verdienstdenkens; S. 334–370: KRIENER, Tobias: Johannes Bugenhagens Passionsharmonie als ein Stück judenfeindlicher christlicher Theologie; S. 371–390: DOBER, Hans Martin: Die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig; S. 391–403: GOSSMANN, Hans-Christoph: Judentum in Israel – Richtungen und Gruppierungen; S. 404–410: FÜHRER, Stefanie / BEDENBENDER, Andreas u. a.: Dialogpredigt zu Num 6,22–27; S. 411–415: MÜNNICH, Ricklef: „Bist du es, der da kommen soll?" Predigt über Mt 11,2–6; S. 416–444: FIEHLAND, Astrid: Die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Unterrichtsentwurf für eine 5. Klasse der Hauptschule; S. 445–446: WENZEL, Christian: Kindermacht. Morgenandacht im SWF 1; S. 447–452: GARDEI, Marion: An einem 10. Sonntag nach Trinitatis. Sündenbekenntnis und Predigt über Röm 11,25–32; S. 453–457: KATOLI, Ulrike: Dieses Hotel ist judenrein. Anno 1988. Ein Bericht; S. 460–464: FACKENHEIM, Emil: Laudatio auf den Arbeitskreis „Studium in Israel"; S. 465–466: FIEHLAND, Astrid: Wir sind erst am Anfang

Politik und Kultur nach der Aufklärung, Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag. Hg. i. V. m. Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass v. Kurt Röttgers. – Basel: Schwabe 1992. 205 S., geb DM 67,00 ISBN: 3-7965-0946-0: S. 9–25: KRIELE, Martin: Das Naturrecht der Neuzeit; S. 26–35: SPAEMANN, Robert: Die Bedeutung des Natürlichen im Recht; S. 36–68: RÖTTGERS, Kurt: Freiheit: liberalistisch – pluralistisch; S. 69–87: NIPPERDEY, Thomas †: Einheit und Vielheit in der neueren Geschichte; S. 88–95: SPECHT, Rainer: Funktionen der Tradition; S. 69–107: MARQUARD, Odo: Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung; S. 108–131: ZIMMERLI, Walter Christian: Ohne Feindbild? Zur Kritik der polit-ökonomischen Vernunft in einer technologischen Zivilisation; S. 132–151: RENDTORFF, Trutz: Wie christlich wird Europa sein? Ein religionstheoretischer Seitenblick auf den europäischen Einigungsprozeß; S. 152–165: LÜBBE, Weyma: Religionsbegriff und Religionskultur nach der Aufklärung; S. 166–185: KLEGER, Heinz: Varianten der Bürgerreligion; S. 186–205: SASS, Hans-Martin: Generalisierender Moralismus und Differentialethik

Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie [FS Michael Seybold], hg. v. Erich Naab. – Eichstätt: Franz-Sales 1993. 285 S. (Extemporalia, 12), kart DM 35,00 ISBN: 3-7721-0153-4: S. 19–31: ELBL, Maria Magdalena: „. . . und hat dennoch sich nicht unbezeugt gelassen. . ." (Apg 14,17); S. 32–55: KARFÍKOVÁ, Lenka: Symbol und Unmittelbarkeit. Zur Interpretation des dritten Buches *In Hierarchiam coelestem* Hugos von St. Viktor; S. 56–76: ROHRER, Christoph: Hingabe. Zum Lebensgeheimnis des hl. Ignatius von Loyola; S. 77–102: NAAB, Erich: Neutrale Einheit und Inkorporation. F. Mendozas Anregung für M.J. Scheebens Eucharistielehre; S. 103–131: SCHIERL, Josef: Christus und Kirche vor „Mystici Corporis". Ausgewählte Entwürfe unter besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie von Michael Schmaus; S. 132–148: HENTSCHEL, Werner: „Christus in uns, wir in ihm". Joseph Kardinal Schröffer und der Corpus-Christi-Mysticum-Gedanke; S. 149–175: ALBERTO, Stefano: Begriff und Wesen der Kirche in der Entstehung der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium"; S. 176–203: HERNOGA, Josef: Offene Fragen in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Priestertum; S. 204–222: HARRER, Willibald: Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom 24. September 1992; S. 223–246: HAUSMANN, Franz Josef: „Ich bin ein Sucher . . . zu allem was mehr ist." Überlegungen zur Sakramentenpastoral; S. 247–258: GÓZDZ, Krzysztof: Die anthropologische Krise und ihre Lösung durch den Personalismus; S. 259–275: WOLITZ, Ulrike: Die purpurrote Kordelschnur. Ein zeitloses Gottesspiel bei Silja Walter; S. 276–284: *Bibliographie Michael Seybold*

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. [Hermann Pius Siller dem Praktiker theologischer Handlungstheorie zum 65. Geburtstag], hg. v. Edmund Arens. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S., kart DM 39,80 ISBN: 3-534-11698-4: S. 6–28: DORMEYER, Detlev: Handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte; S. 29–48: ARENS, Edmund: Leitlinien einer handlungstheoretischen Christologie; S. 49–68: KNAPP, Markus: Trinitätslehre und Handlungstheorie; S. 69–88: ZIRKER, Hans: Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft; S. 89–109: LESCH, Walter: Theologische Ethik als Handlungstheorie; S. 110–130: ZERFASS, Rolf: Gottesdienstliches Handeln; S. 131–149: STEINKAMP, Hermann: Diakonisches Handeln; S. 150–163: COLLET, Giancarlo: Missionarisches Handeln; S. 164–184: METTE, Norbert: (Religions-)Pädagogisches Handeln; S. 185–189: Literatur zum Thema ‚Theologische Handlungstheorie'

Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Johann Maier / Günter Stemberger / Clemens Thoma. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 334 S. (Judentum und Umwelt, 43), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-45671-9: S. 9–12: THOMA, Clemens: Kurt Schubert: Initiator der Judaistik im deutschsprachigen und christlichen Raum; S. 13–21: Bibliographie von Kurt Schubert; S. 23–51: BAUMBACH, Günther: Schriftstellerische Tendenzen und historische Verwertbarkeit der Essenerdarstellung des Josephus; S. 53–79: LANGER, Gerhard: Zur jüdisch-christlichen Bibelauslegung in den ersten Jahrhunderten. Das Problem des Geschichtsverständnisses am Beispiel von Ez 16; S. 81–114: STEMBERGER, Günter: Zwangstaufen von Juden im 4. bis 7. Jahrhundert – Mythos oder Wirklichkeit; S. 115–133: THOMA, Clemens: Die Weltvölker im Urteil rabbinischer Gleichniserzähler; S. 135–184: MAIER, Johann: Das christliche Edom/Rom als heilsgeschichtliche Größe in jüdischen Texten des Früh- und Hochmittelalters; S. 185–200: ROMERO, Elena: Relatos en lengua sefardí sobre el rey Salomón; S. 201–208: AVENARY, Hanoch: Transformation ursprünglicher Ideen: Die Glocken am hohenpriesterlichen Gewand; S. 209–251: BÖRNER-KLEIN, Dagmar: Das Buch des Bundes. Josef Qimchis Diskussion zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen; S. 253–267: TAMANI, Giuliano: Manoscritti ebraici con miniature non ebraiche; S. 269–299: KOGMAN-APPEL, Karin: Die Modelle des Exoduszyklus der goldenen Haggada (London, British Library, Add. 27210); S. 301–319: DETHLOFF, Klaus: Wie Herzl verstanden werden wollte. Die Bedeutung der Jurisprudenz für den politischen Zionismus; S. 321–334: WEINZIERL, Erika: Elisabeth Steiner, geb. Lindenfeld. Das Schicksal einer burgenländischen Jüdin im 20. Jahrhundert

En Kai Pléthos. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Reinhold Glei. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993 (Religionswissenschaftliche Studien, 30) ISBN: 3-429-01554-5 / 3-89375-085-1: S. 15–21: GESTRICH, Helmut: Zugänge zu Nikolaus von Kues. Aufgaben und Wirkungsweise der Cusanus-Gesellschaft; S. 25–55: BORMANN-KRANZ, Diana: Nikolaus von Kues. Interpretation der bisher unbekannten Zweitfassung des 12. Kapitels im Complementum theologicum; S. 56–76: BREDOW, Gerda von: Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit; S. 77–99: HALLAUER, Hermann: Nikolaus von Kues und die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455; S. 100–120: MEUTHEN, Edith: Nikolaus von Kues und Dionysius der Kartäuser; S. 121–160: RIEMANN, Heide Dorothea: „De cognoscendo deum." Die Entstehungsgeschichte eines Traktates des Bernhard von Waging zum Mystikerstreit des 15. Jahrhunderts; S. 161–173: SANTINELLO, Giovanni: Novita nel pensiero del tardo Cusano; S. 174–210: SENGER, Hans Gerhard: Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues; S. 211–238: SCHNARR, Hermann: Beobachtungen zu einem unveröffentlichten Predigt-Text des Nikolaus von Kues; S. 239–248: STALLMACH, Josef: Das Problem des Unendlichen im Denken des Cusanus; S. 251–270: BAUER, Martin: Zur skotistischen Lehre der futura contingentia. Die Kommentierung von Perihermeneias I 9 durch Antonius Andreae; S. 271–283: COLOMER, Eusebio: Fides und Ratio bei Raimund Lull; S. 284–311: KREMER, Klaus: Plotin (204–270). Nur ein Mystiker? Oder auch ein Metaphysiker?; S. 312–317: NESSELRATH, Heinz Günther: Menippos in der Unterwelt, oder: Eine Doppelfassung in Lukians *Nekyomanteia*?; S. 318–338: GLEI, Reinhold: Verborum vim interpretari? Ciceros Behandlung des Kontingenzproblems in ‚De Fato'; S. 339–373: HALFWASSEN, Jens: Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons „Parmenides"; S. 377–393: HAGEMANN, Ludwig: Disput um die Menschenrechte. Islamische Perspektiven; S. 394–405: KHOURY, Adel Theodor: Theologisches Streitgespräch zwischen Râzî und einem Christen; S. 406–426: PULSFORT, Ernst: Der Hinduismus und der Universalitätsanspruch der Menschenrechte; S. 429–432: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Bormann

Bibelwissenschaft

KRAUSS, Heinrich: Geflügelte Bibelworte. Das Lexion biblischer Redensarten. – München: C. H. Beck 1993. 276 S., geb DM 38,00 ISBN: 3-406-37730-0

Bib 74, 1993, S. 1–26: MENKEN, M. J. J.: John 6,51c–58: Eucharist or Christology?; S. 27–44: REISER, M.: Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?; S. 45–59: KILGALLEN, J. J.: The Return of the Unclean Spirit (Luke 11,24–26); S. 60–70: WILLIS, J.T.: Historical Issues in Isaiah 22,15–25; S. 71–82: PRINSLOO, W. S.: Psalm 116: Disconnected Text or Symmetrical Whole?; S. 83–96: BYRNE, B.: „Rather Boldly" (Rom 15,15): Paul's Prophetic Bid to Win the Allegiance of the Christians in Rome; S. 97–111: CLAUDEL, G.: Davies-Allison et le retour de Matthieu;

RB 100, 1993, S. 5–40: NODET, É. O.P.: Flavius Josèphe: Creation et histoire; S. 41–53: MANFREDI, S.: Il deserto come via: Ancora una nuova proposta di lettura per Ger 4,11–12a; S. 54–75: HENNE, P. O.P.: La datation du *Canon* de Muratori; S. 76–115: LEVINE, B. A. / TARRAGON, J.-M. O.P.: The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (*KTU* 1.41//1.87);

Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag, hg. v. Helmut Merklein / Karlheinz Müller / Günter Stemberger. – Frankfurt a. Main: Anton Hain 1993. 569 S. (Athenäums Monografien: Theologie; Bonner Biblische Beiträge, 88), geb DM 124,00 ISBN: 3-445-09151-X: S. 13–32: SACCHI, Paolo: Ideologia e varianti della tradizione ebraica: Deut 27,4 e Is 52,14; S. 33–55: SCHREINER, Josef: Thora in griechischem Gewand: Dekalog und Bundesbuch (Ex 20–30); S. 56–65: MI-

LETTO, Gianfranco: Die „Hebraica Veritas" in S. Hieronymus; S. 66–77: HOSSFELD, Frank-Lothar: Bund und Tora in den Psalmen; S. 78–85: ROFÉ, Alexander: The Piety of the Torah-Disciples at the Winding-up of the Hebrew Bible: Josh 1:8; Ps 1:2; Isa 59:21; S. 87–96: FABRY, Heinz-Josef: Schriftverständnis und Schriftauslegung der Qumran-Essener; S. 97–120: BROOKE, George: Torah in the Qumran Scrolls; S. 121–136: MERKLEIN, Helmut: „Nicht aus Werken des Gesetzes ..." Eine Auslegung von Gal 2,15–21; S. 137–156: RUDOLPH, Kurt: Zum Verständnis jüdisch-biblischer Texte in der gnostischen Literatur, vornehmlich aus Nag Hammadi; S. 157–176: MÜLLER, Karlheinz: Die hebräische Sprache der Halacha als Textur der Schöpfung; S. 177–191: KRAUS-REGGIANI, Clara: L'uso della Scrittura in Filone di Alessandria; S. 192–211: NEUSNER, Jacob: The Role of Scripture in the Torah – Is Judaism a „Biblical Religion"?; S. 212–225: STEMBERGER, Günter: Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum; S. 226–242: BEKKUM, Wout Jac. van: Zur Verwendung der Bibel im klassischen Pijjut; S. 245–258: BUSI, Giulio: Committenti e Copisti di codici ebraici biblici tra Due e Trecento; S. 259–274: TAMANI, Giuliano: Le prime edizioni della Bibbia ebraica; S. 275–298: DÍEZ MERINO, Louis: La triple Recensión del Targum a los Profetas; S. 299–324: TIMM, Erika: Formen der Bibelvermittlung im älteren Jiddisch; S. 325–344: KNOCH, Otto: Die Prinzipien der deutschen Einheitsübersetzung; S. 345–367: KASSÜHLKE, Rudolf / LANGE, Joachim: Was soll eine Bibelübersetzung leisten?; S. 369–388: VALLE, Carlos del: El Sefer ha-Yesod de Abraham Ibn 'Esra; S. 389–405: CHIESA, Bruno: Il Caraismo a la Scrittura; S. 406–416: MUTIUS, Hans-Georg von: David Kimchis Exegese von Hosea 2,1–3; S. 417–440: OEVERMANN, Susanne: Im Bauch des Fisches. Das biblische Buch Jonah und Sefer Jonê; S. 441–454: HOLLENDER, Elisabeth: Zur Verwendung von Bibel im ashkenasischen Pijjut; S. 455–477: KÜNZEL, Hannelore: Die Torah in der mittelalterlichen Buchmalerei; S. 479–517: LOTTER, Friedrich: Das Prinzip der „Hebraica Veritas" und die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei den frühen Zisterziensern; S. 518–534: SCHREINER, Stefan: Der Dekalog in Ibn Kathir's *Qisas al-anbiyâ*; S. 535–553: BAUMBACH, Günther: Bedeutung und Deutung der Heiligen Schrift in deutschen kirchlichen Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Gespräch seit 1950; S. 555–569: Bibliographie von Johann Maier

HANSON, Paul D.: Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel. Übersetzt von Maria Fischer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. (The People Called. The Growth of Community in the Bible, 1986) XIV, 561 S., kart DM 88,00 ISBN: 3-7887-1358-5

GASSMANN, Lothar: Das anthroposophische Bibelverständnis. Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling. – Wuppertal: Brockhaus 1991. 267 S. (Theologische Verlagsgemeinschaft Monographien und Studienbücher, 383) ISBN: 3-417-29383-9 (Tübingen, Univ., Diss., 1992)

Altes Testament

SEIDEL, Hans Werner: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende, hg. v. Christoph Dohmen. – Frankfurt a.M.: Anton Hain 1993. 357 S. (Athenäums Monografien: Theologie, Bonner Biblische Beiträge, 86), geb DM 98,00 ISBN: 3-445-09149-8

WONNEBERGER, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XVI, 377 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 156), geb DM 128,00 ISBN: 3-525-53837-5 (Mainz, Univ., Habil.-Schr., 1991)

BECKER, Joachim: Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 129 S., kart DM 45,00 ISBN: 3-631-45909-2

BOORER, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. XV, 470 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 205), Ln DM 184,00 ISBN: 3-11-013505-1

LEVIN, Christoph: Der Jahwist. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 456 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 157), kart DM 88,00 ISBN: 3-525-53839-1 (Göttingen, Univ., Habil.-Schr.)

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe Targumischer und Midraschischer Paralleltexte. Zusammengestellt, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. X, 539 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 14), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014231-7

REUTER, Eleonore: Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12. – Frankfurt a.M.: Anton Hain 1993. 300 S (Athenäums Monographien: Theologie; Bonner Bilblische Beiträge, 87), geb DM 78,00 ISBN: 3-445-09150-1 (Bonn, Univ., Diss., 1991/92)

MATHIAS, Dietmar: Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 297 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 35), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-44223-8 (Leipzig, Univ., Habil.-Schr., 1989)

REMUS, Martin: Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 132 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 21), kart DM 45,00 ISBN: 3-631-42465-5

SCHWENK-BRESSLER, Udo: Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 361 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 32), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-44865-1 (München, Univ., Diss., 1991)

STREIBERT, Christian: Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 200 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 8), kart DM 59,00 ISBN: 3-8204-9809-5

VIEWEGER, Dieter: Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel. – Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1993. V, 220 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 26), kart DM 63,00 ISBN: 3-631-40725-4 (Leipzig, Univ., Diss., 1989)

NOGALSKI, James: Literary Precursors to the Book of the Twelve. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. IX, 300 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 217), geb DM 138,00 ISBN: 3-11-013702-X (Zürich, Univ., Diss., 1991)

NOGALSKI, James: Redactional Processes in the Book of the Twelve. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. IX, 300 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 218), geb DM 138,00 ISBN: 3-11-013767-4 (Zürich, Univ., Diss., 1991)

WILLI-PLEIN, Ina: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 172 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 153), kart DM 39,80 ISBN: 3-460-04531-0

STECK, Odil Hannes: Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. VIII, 340 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 160), geb DM 114,00 ISBN: 3-525-53842-1

BUBER, Martin: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. – Gerlingen: Lambert Schneider 1993. (2., durchges. und um Register erw. Aufl.) XL, 839 S. (bibliotheca judaica), geb DM 98,00 ISBN: 3-7953-0406-7

NEUSNER, Jacob: How Judaism reads the Torah. I: How Judaism reads the Ten Commandments. An Anthology of the Mekhilta Attributed to R. Ishmael / II: „You Shall Love Your Neighbor as Yourself": How Judism Defines the Convenant to Be a Holy People. An Anthology of Sifra to Leviticus. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 214 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 41), geb DM 68,00 ISBN: 3-631-45640-9

NEUSNER, Jacob: How Judaism reads the Torah, III: Wayward Women in the Wilderness. An Anthology of Sifré to Numbers / IV: „I deal Death and I Give Life." How Classical Judaism Confronts Holocaust. An Anthology of Sifré to Deuteronomy. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 217 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 42), geb DM 69,00 ISBN: 3-631-45641-7

NEUSNER, Jacob: Classical Judaism: Torah, Learning, Virtue. An Anthology of the Mishnah, Talmud, and Midrash. Volume One: Torah. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 258 S. (Judentum und Umwelt / Realms of Judaism, 36), geb DM 79,00 ISBN: 3-631-45061-3

NEBE, Gerhard Wilhelm: Text und Sprache der hebräischen Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 429 S. (Heidelberger Orientalistische Studien, 25), kart DM 98,00 ISBN: 3-631-44889-9 (Heidelberg, Univ., Diss., 1991)

Neues Testament

GEMÜNDEN, Petra von: Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XI, 541 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 18), geb DM 155,00 ISBN: 3-7278-0741-5 / 3-525-53919-3 (Heidelberg, Univ, Diss., 1989)

LIEBERS, Reinhold: „Wie geschrieben steht." Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1993. VIII, 445 S., Ln DM 178,00 ISBN: 3-11-013859-X

EBERSOHN, Michael: Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition. – Marburg: N. G. Elwert 1993. 280 S. (Marburger Theologische Studien, 37), kart DM 58,00 ISBN: 3-7708-1011-2 (Marburg, Univ., Diss., 1992)

SUNG, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIV, 342 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/57), kart DM 98,00 ISBN: 3-16-146182-7 (Tübingen, Univ., Diss., 1984)

TISERA, Guido: Universalism according to the Gospel of Matthew. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XIV, 389 S. (European University Studies, Series 23, Theology, 482), kart DM 98,00 ISBN: 3-631-46216-6 (Rom, Univ., Diss., 1992)

OYEN, Geert van: De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1993. 397 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 18), kart bfr 2.300 ISBN: 90-6186-564-6 / 90-6831-533-1

BROADHEAD, E. K.: Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark. – Sheffield: JSOT Press 1992. 235 S. (Journal for the Study of the New Testament, Suppl. Series, 74) ISBN: 1-85075-366-0

SCHÜRMANN, Heinz: Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. XXIV,

360 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, III,2/1), geb DM 95,00 ISBN: 3-451-21858-5

Crump, David Michael: Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1992. XIV, 295 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/49), kart DM 128,00 ISBN: 3-16-145821-4

Hee-Song, Kim: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks. Ein Beitrag zur Theologie und Intention des Lukas. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 266 S. (Studien zur klassischen Philologie, 81), kart DM 74,00 ISBN: 3-631-45484-8 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XI, 284 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 74), geb DM 198,00 ISBN: 3-16-146174-6 (Jena, Univ., Habil.-Schr., 1993)

Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIII, 485 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 67), geb DM 168,00 ISBN: 3-16-145836-2

Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1993. 205 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 134), kart DM 79,00 ISBN: 3-17-012687-3 (Heidelberg, Univ., Diss., 1992)

Bergmann, Thomas: Q auf dem Prüfstand. Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 319 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 158), geb DM 112,00 ISBN: 3-525-53840-5

Lukasz, Czeslaw: Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1–11,18). – Frankfurt: Peter Lang 1993. 300 S. (Europäische Hochschulschriften, 23, Theologie, 484), kart DM 89,00 ISBN: 3-631-46161-5 (Rom, Päpstliches Bibelinst., Diss., 1992)

Meeks, Wayne A.: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt v. Sieglinde Denzel und Susanne Naumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. (The first urban Christians, 1983) 454 S., kart DM 148,00 ISBN: 3-579-01824-8

Zeller, Dieter: Charis bei Philon und Paulus. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 215 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 142), kart DM 39,80 ISBN: 3-460-04421-7

Tarocchi, Stefano: Il dio longanime. La longanimità nell'epistolario paolino. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1993. 176 S. (Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla Rivista Biblica, 28), kart Lit 24.000 ISBN: 88-10-30216-8

Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 1–11. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 319 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament 6/1), kart DM 26,80 ISBN: 3-460-15361-X

Theobald, Michael: Römerbrief. Kapitel 12–16. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 272 S. (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 6/2), kart DM 26,80 ISBN: 3-460-15362-8

Betz, Hans Dieter: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. Aus dem amerik. Englisch übers. und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearb. v. Sibylle Ann. – Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1993. (2 Corinthians 8 and 9, 1985) VIII, 301 S., kart DM 128,00 ISBN: 3-579-01821-3

Grässer, Erich: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers, hg. v. Martin Evang / Otto Merk. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992. VIII, 367 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 65), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-013669-4: S. 1–99: Der Hebräerbrief [diverse Aufsätze] 1938–1963; S. 100–128: Der historische Jesus im Hebräerbrief; S. 129–142: Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1–4; S. 143–145: Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun; S. 155–165: Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6; S. 166–180: Rechtfertigung im Hebräerbrief; S. 181–200: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14–18; S. 201–212: Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebräer 11; S. 213–230: Der Gemeindevorsteher im Hebräerbrief; S. 231–250: Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes; S. 251–264: „Wir haben hier keine bleibende Stadt" (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten; S. 265–294: Neue Kommentare zum Hebräerbrief; S. 295–317: Drei Predigtmeditationen; S. 318–336: Bibliographie Erich Grässer

Schürmann, Heinz: Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek. – Paderborn: Bonifatius 1994. 456 S., kart DM 49,80 ISBN: 3-87088-773-7

Läpple, Alfred: Kindheitsgeschichte Jesu. Kanonische und außerkanonische Überlieferungen. – Schwerte: Katholische Akademie Schwerte 1993. 106 S. (Akademie-Vorträge, 39), kart DM 15,00 ISBN: 3-927382-10-8

Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 281 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/54), kart DM 98,00 ISBN: 3-16-145959-8

Mussner, Franz: Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger. – St. Ottilien: EOS 1993. 156 S., kart DM 14,00 ISBN: 3-88096-717-2

Trevijano Etcheverria, R.: La conversión de la Escatología en Protología (Ev-Tom log. 18, 19, 24, 49 y 50) – Salm 40, 1993, S. 133–163

Meiser, Martin: Paul Althaus als Neutestamentler. Eine Untersuchung der Werke, Briefe unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen. – Stuttgart: Calwer 1993. XVII, 455 S. (Theologische Monographien, Reihe A: Bibelwissenschaften, 15), kart DM 118,00 ISBN: 3-7668-0745-5 (Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1991/92)

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Dr. Beate Ego, Philosophenweg 11, D-72076 Tübingen; Prof. DDr. Johannes Floß, TH Aachen, FB 7, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster; Dr. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, D-48153 Münster; Dr. Andreas Holzem, Sem. für Mittl. u. Neuere Kirchengeschichte, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Benedikt Kranemann, Aegidiistr. 23 D-48143 Münster; PD. Dr. Reinhard G. Kratz, Eidmannstr. 59, CH-8032 Zürich; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 26, D-85072 Eichstätt; Dr. Christof Müller, Alter Wetzlarer Weg 80, D-35392 Gießen; Prof. Dr. Manfred Oeming, Ev.-Theol. Fakultät, Saarstr. 21, D-55029 Mainz; Dr. Georg Pfleiderer, Palmstr. 2, D-80469 München; Dr. Werner Promper, Crapaurue, 71 – Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Ferdinand Prostmeier, Univ. Regensburg, Kath.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, D-55128 Mainz; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Lic. iur. can. Stefan Schweer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Doz. Dr. Gerhard Sellin, Süderdiek 24, D-26125 Oldenburg; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, Fb. Kath. Theol., Postfach 15 53, D-49364 Vechta; Prof. Dr. Samuel Vollenweider, Humboldtstr. 31, CH-3013 Bern; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Dr. Myriam Wijlens, Hermann-Hesse-Str. 20, D-48161 Münster-Nienberge; 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