

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich DM 188,- / öS 1391,- / sFr 174,-

Nummer 3

1996

92. Jahrgang

Gerhards, Albert: Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen. Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft

Sp. 181

SALZMANN, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten (Dietmar Thönnies)
LENGELING, Emil Joseph: Missale Monasteriense 1300-1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter (Manfred Probst)
Corpus Orationum. Tomus I, A-C: Orationes 1-880 / Tomus II, D: Pars prima. Orationes 881-1707 / Tomus III, D: Pars altera: Orationes 1708-2389 / Tomus IV, E-H: Orationes 2390-3028 / Tomus V, Orationes 3029-3699. Inchoante Eugenio MOELLER (†), subsequente Ioanne Maria CLÉMENT (†), totum opus perfecit Bertrandus Coppieters' WALLANT (Dietmar Thönnies)

WAGNER, Johannes: Mein Weg zur Liturgiereform. 1936-1986. Erinnerungen (Theodor Maas-Ewerdt)
CORDES, Paul Josef: «Actuosa Participatio - tätige Teilnahme». Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften (Klemens Richter)
Giovani, liturgia e musica. Hg. v. Manilo SODI (Reiner Kaczynski)
FUCHS, Guido: Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern / RINGEISEN, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle / WEYERS, Heinrich: Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangsangbücher und des „Gotteslob“ (Stefan Rau)

MÜLLER-GEIB, Werner: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit (Franz Kohlschein)
Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, hg. v. Andreas HEINZ / Heinrich RENNINGS (Dietmar Thönnies)
Ars et musica in liturgia. Celebratory volume presented to Casper Honders on the occasion of his seventieth birthday on 6 June 1993, ed. by Frans BROUWER / Robin A. LEAVER (Franz Karl Praßl)
Eulógema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem CARR / Stefano PARENTI / Abraham-Andreas THIERMEYER / Elena VELKOVSKA (Michael Kunzler)

Allgemeines Sp. 211
Gottesrede - Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, hg. v. Edmund ARENS (Paul Petzel)

Exegese des AT und NT Sp. 215
METTINGER, Tryggve N. D.: No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context (Christoph Dohmen)

DIETRICH, Manfred / LORETZ, Oswald: „Jahwe und seine Aschera.“ Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (Christoph Dohmen)

FISCHER, Imtraud: Die Erzelernte Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (Otto Kaiser)

WAHL, Harald-Martin: Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37 (Manfred Oeming)

Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlein, hg. v. Klaus SEYBOLD / Erich ZENGER (Manfred Oeming)

MARBÖCK, Johannes: Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach (Otto Kaiser)

HENAUT, Barry W.: Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4 (Klaus Scholtissek)

ROBBINS, Vernon K.: Jesus the Teacher. A Socio-rhetorical Interpretation of Mark (Thomas Söding)

KIM, Hee-Song: Die Geisttaufe des Messias. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu einem Leitmotiv des lukanischen Doppelwerks (Walter Radl)

TOLMIE, D. François: Jesus' Farewell to the Disciples. John 13,1-17,26 in Narratological Perspective (Klaus Scholtissek)

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (Heinz Giesen)

Kirchengeschichte Sp. 235

RITTER, Adolf Martin: Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, hg. v. Angelika Dörfler-Dierken / Ralph Hennings / Wolfram Kinzig (Ernst Dassmann)

LIMBERIS, Vasiliki: Divine Heiress. Mary in Late Antiquity (Franz Courth)

HEID, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land (Maria-Barbara von Stritzky)

Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bd. 1 Bischöflicher Informativprozeß. Bd. 2 Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zu Nachforschungen nach den Schriften der Heiligen, hg. v. THERESIENWERK E.V. (Andreas Wollbold)

Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen. Bd. I, hg. v. Hanns Peter NEUHEUSER (Reimund Haas)

DOHMS, Peter: Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten“. Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart (Joachim Schmiedl)

Theologiegeschichte Sp. 242

STUDER, Basil: Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? (Andreas Hoffmann)

GRAUMANN, Thomas: Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand (Basil Studer)

Fundamentaltheologie Sp. 249

WALDENFELS, Hans: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen (Jürgen Werbick)

DALLMANN, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption (Edmund Arens)

FETTER, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich (Michael Bongardt)

Dogmatik Sp. 253

MENKE, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage (Gerhard Ludwig Müller)

OHlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur (Raymund Schwager)

Religionswissenschaft Sp. 258

LEUZE, Reinhard: Christentum und Islam (Ludwig Hagemann)

Philosophie Sp. 259

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard, hg. v. Friedrich NIEWÖHNER (Jörg Splett)

Kurzrezensionen Sp. 259

Theologische Literatur - Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 265

Die Kunst, Liturgie zu lehren und zu lernen Neuere Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft

von Albert Gerhards, Bonn

Wie in anderen theologischen Einzeldisziplinen ist auch in der Liturgiewissenschaft derzeit eine erstaunliche Zunahme an Lehr- und Handbüchern zu vermerken. Dies mag ein Hinweis auf eine wenig originelle Phase der Theologie sein, die sich auf die Bestandsaufnahme einer mehr oder weniger zerrinnenden Tradition konzen-

triert. Auffallend ist für die Liturgiewissenschaft vor allem die Zunahme der Publikationen im evangelischen Raum. Stand das berühmte, jedoch unvollständig gebliebene Werk „Leiturgia“ aus den 50er bis 70er Jahren lange ohne Alternativen da, so wurden innerhalb eines guten Jahrzehnts nicht weniger als drei, in Anlage

und Umfang zwar unterschiedliche, in ihrer Zielsetzung jedoch durchaus vergleichbare Publikationen vorgelegt. Diese sollen zusammen mit einem neuen Lehrbuch aus der katholischen Liturgiewissenschaft im folgenden besprochen werden.

In einem ersten Durchgang werden die Publikationen in der Reihenfolge ihres Erscheinens vorgestellt. In einem zweiten Schritt wird ein Vergleich der Konzepte und einiger zentraler Kategorien versucht. Schließlich werden einige stichprobenartige Einzelvergleiche vorgenommen.

1. Struktur und Inhalt der vier neuen Werke

Das erste, 1989 erschienene und 1991 aktualisierte einbändige Werk von CHRISTIAN GRETHLEIN, „Abriß der Liturgik“, versteht sich als „ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung“. Im Vorwort konstatiert der Vf. eine „vielfältige liturgische Not in der heutigen evangelischen Kirche“ (in der alten Bundesrepublik und in Westberlin). Das Buch soll das Wissensdefizit beheben, um die Urteilsfähigkeit gegenüber den gegenwärtigen Gottesdiensten zu fördern. Darüberhinaus soll es Anregungen für eine angemessene Gottesdienstgestaltung geben.

Die aus der konkreten Erfahrung des praktischen Theologen mit Studierenden evangelischer Theologie kommende Motivation bestimmt den inneren Aufbau des Buchs. Es gliedert sich in drei Hauptabschnitte: 1. Was ist christlicher Gottesdienst (im normativen Sinn)? 2. Wie stellt sich heute evangelischer Gottesdienst in der BRD dar (historisch, empirisch und kritisch gesehen)? 3. Wie soll evangelischer Gottesdienst gestaltet werden (im handlungsorientierenden Sinne)? Die in den drei Hauptabschnitten gekennzeichneten methodischen Ansätze entsprechen dem dieser Liturgik zugrundeliegenden Verständnis von Praktischer Theologie. Demnach werden die biblisch-systematischen Reflexionen und die erfahrungswissenschaftlichen Einsichten zu Handlungsorientierungen gebündelt. Diese straffe methodische Durchführung erklärt u. a., warum sich der Vf. auf den evangelischen Gottesdienst (bezogen auf Agenda I) beschränkt. Die Notwendigkeit ökumenischer Ausrichtung wird grundsätzlich bejaht (16f) und zumindest in den zahlreichen Literaturangaben aus der katholischen Liturgiewissenschaft belegt.

Der erste Hauptabschnitt gliedert sich in drei Kap. Nach biblischen Perspektiven folgen systematische Reflexionen des biblischen Befunds nach den drei Kriterien Christusbezogenheit, Verständlichkeit/Gemeinschaftsdienlichkeit und Lebensbezug. Das dritte Kap. behandelt drei Stationen der Liturgik des 18., 19. und 20. Jh.s. Neben der nicht auf einen Repräsentanten zu fixierenden Aufklärung werden Schleiermacher als Beispiel der Romantik des 19. und Peter Brunner als Exponent des 20. Jh.s. behandelt. Charakteristisch für die Arbeitsweise des Vf.s ist die Eigenart, wichtige Einzelaspekte, z. B. Symbolverständnis, Luthers liturgischen Ansatz oder die Agendenreform Friedrich Wilhelms II., in Exkursen zu behandeln. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß der Focus des gesamten Buches die agendarische Gestalt des evangelischen Gottesdienstes heute ist.

Der zweite Hauptabschnitt stellt eine Art Bestandsaufnahme evangelischen Gottesdienstes in historischer, empirischer und kritischer Perspektive dar. In vier Kap. wird der Gottesdienst nach „äußerem Rahmen“, sonn- und feiertäglichen Gottesdiensten, auf die Lebensgeschichte bezogenen Gottesdiensten sowie „besonderen Gottesdiensten“ aufgegliedert.

Die Einteilung erscheint mitunter recht willkürlich. So werden unter „äußerem Rahmen“ neben Gottesdienstorten, Gottesdienstzahl und Paramenten auch die gottesdienstliche Musik aufgeführt. Der Taufgottesdienst, obwohl vorher als fundamentaler Gottesdienst ausgewiesen, erscheint unter „besondere Gottesdienste“ neben dem Schulgottesdienst. Hier wird die Problematik eines rein am Ist-Zustand der agendarischen Vorlage orientierten Ansatzes deutlich, der leicht zu einer falschen Systematik verleiten kann. Freilich erscheint die Behandlung des Schulgottesdienstes auf immerhin nahezu 10 S. bemerkenswert, da diesem Sujet bisher kaum einmal in einem Handbuch Aufmerksamkeit gewidmet worden ist.

Der dritte Hauptabschnitt behandelt auf etwa 30 S. die handlungsorientierende Quintessenz des in den beiden ersten Teilen dargelegten Materials. Im ersten der drei dort zusammengefaßten Kap. werden Notwendigkeit und Grenzen liturgischer Innovationen behandelt. Ein weiteres Kap. führt Perspektiven für zukünftiges liturgisches Handeln auf, während das letzte Kap. eine ekklesiologische Einordnung der Liturgiereform versucht.

Der „Abriß der Liturgik“ ist, wie der Untertitel sagt, ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung aus evangelischer Perspektive. Damit sind die Möglichkeiten und Grenzen zugleich ausgesagt. Der

methodische Ansatz erscheint folgerichtig aus der Perspektive eines Studienbuchs, das dem Dilemma einer defizitären Gottesdienstpraxis und einer fehlenden Einbettung der Liturgiewissenschaft in das Curriculum der evangelischen Theologie Rechnung trägt. Die mitunter etwas unübersichtliche Einordnung der zahlreichen Exkurse, die im Inhaltsverzeichnis freilich ausgewiesen sind, erklärt sich aus dem didaktischen Leitinteresse. Hilfreich sind die zahlreichen kommentierten Literaturhinweise. Grenzen sind freilich dort festzustellen, wo man im Abriß der Liturgik ein einigermaßen erschöpfend Auskunft gebendes Handbuch sucht. Dies liegt erklärtermaßen aber auch nicht in der Absicht des Vf.s.

Ein in Umfang und Zielsetzung weitaus ehrgeizigeres Werk stellt die zweibändige „Liturgik“ von RAINER VOLP dar.² Im Unterschied zur oben angezeigten Publikation ist hier der Versuch unternommen, das ganze Spektrum der Liturgie zu behandeln, wobei dies bewußt in ökumenischem Kontext geschieht. Laut Vorwort sollte es zunächst nur ein kleineres „Hilfsbuch“ werden, das sich aber dann zu dem umfangreichen Hand- und Lehrbuch von über 1300 S. entwickelt hat.

Die Liturgik gliedert sich in vier Hauptteile, von denen je zwei auf die beiden Bde verteilt sind. Teil A „Einführung in Methoden und Materialien“ liefert in einem Kap. ein liturgisches Propädeutikum. Teil B „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes“ behandelt in drei Kap. die Alte Kirche, die Ostkirche sowie den Westen. Der zweite Bd enthält im Teil C „Theorien und liturgische Bildung“ ein Kap. mit Geschichte und Theorie der Liturgik. In Teil D „Die Gestaltung des Gottesdienstes“ ein Kap. über die Elemente des Gottesdienstes sowie in einem abschließenden letzten Kap. „Die vollständigen liturgischen Handlungen“.

Der Ansatz dieser Liturgik ist dezidiert anthropologisch. Dabei geht es aber nicht um eine rein immanente Sicht, sondern um Visionen (22ff). Nicht klar wird jedoch, inwiefern im Begriff „Gottesdienst“ zunächst Gottes heilhaftes Handeln, das jedem menschlichen Antworten vorrangig ist, einbezogen ist. Bei den Begriffsbestimmungen von „Gottesdienst“ und „Liturgie“ fällt auf, wie sehr protestantische Traditionen die scheinbar gemeinsame Terminologie determinieren. Hat sich in weiten Teilen der Liturgiewissenschaft längst durchgesetzt, daß beide Begriffe mehr oder weniger synonym zu verwenden seien und ein dialogisches Geschehen kennzeichnen, so scheint dies für den allgemeinen Sprachgebrauch der Theologie noch nicht der Fall zu sein: „Von ‚Liturgie‘ reden heißt demnach von dem Versuch der Christen reden, Gottes Verheißungen zugleich gemeinsam und in individueller Prägung darzustellen und zu gestalten, ein die Theologie begründender Vorgang“ (39).

Auf ca. 130 S. entwickelt V. ein liturgisches Propädeutikum unter anthropologischen und theologischen Aspekten, wobei der von ihm in früheren Publikationen entwickelte kommunikationstheoretische Ansatz hier zur Entfaltung kommt. Manches davon erscheint auch im zweiten Bd, wo V. noch einmal seine eigene Gottesdiensttheorie vorlegt.

Den Hauptbestandteil des ersten Bdes bilden die drei Kap. zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Bemerkenswert, für den Hg. der Zeitschrift „Kunst und Kirche“ freilich nicht verwunderlich, ist die Tatsache, daß er jeweils von der Raumkategorie und den Bildern ausgeht. Es folgt die Kategorie der Zeit, bevor die einzelnen Dimensionen der Feier und die Einzelheiten als solche behandelt werden. Besonders wertvoll erscheinen die zahlreichen Grundrisse, Bilder und Schemata, die den Ansatz vom Anschaulichen her überzeugend ins Bild setzen. Dabei beschränkt sich V. nicht auf die Historie, sondern zieht den Bogen bis in die Gegenwartskunst hinein.

Der zweite Bd behandelt zunächst auf über 200 S. eine Geschichte und Theorie der Liturgik. Sie konzentriert sich zwar auf den evangelischen Bereich, bezieht aber die ökumenische Perspektive ausdrücklich mit ein. Am Ende legt der Vf., wie bereits erwähnt, einen eigenen Ansatz vor. Das sechste Kap. behandelt die Elemente des Gottesdienstes. Wieder geht der Vf. von den gegenständlichen bzw. symbolischen Dimensionen aus, um danach Musik, freie Rede und geprägtes Gebet zu behandeln. Das letzte Kap. befaßt sich mit den liturgischen Feierformen, wie sie in der evangelischen Tradition des Vf.s vorkommen: der Sonntags- und Tagesgottesdienst, Taufe, Abendmahl, Beichte, Konfirmation, Ordination, Trauung, Sterbe- und Trauerbegleitung.

Der Vf. bietet eine ungeheure Fülle von Material, nicht zuletzt auch in den zahlreichen Literaturangaben, die den jeweiligen Abschnitten vorangestellt sind. Zusammen mit dem ausführlichen Register wird damit dem Charakter des Handbuchs entsprochen.

¹ Grethlein, Christian: *Abriß der Liturgik*. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989, 2. überarb. Aufl. 1991. 278 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-579-00223-6. Vgl. auch ThRv 86, 1990, Sp. 394-395.

² Volp, Rainer: *Liturgik*. Die Kunst, Gott zu feiern. Bd 1: *Einführung und Geschichte*. Bd 2: *Theorien und Gestaltung*. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992/1994. XX, 682/IX, 686-1325 S., geb. je DM 98,00 ISBN: 3-579-00225-2 / 3-579-00229-5.

Deziiert als „Handbuch der Liturgik“ führt sich der über 1000 S. starke Sammelbd ein, der 1995 von HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER und KARL-HEINRICH BIERITZ hg. worden ist.³ Dieses Werk unterscheidet sich allein schon durch die Fülle unterschiedlicher Vfn und Vf. von den bisher besprochenen. Dies ist einerseits ein Nachteil, was die Einheitlichkeit anbetrifft, andererseits aber auch ein Vorteil, da hier die Wahrscheinlichkeit größer ist, daß die verschiedenen Bereiche durch kompetente Fachleute abgedeckt sind.

Im Vorwort erläutern die beiden Hg. Konzept, Entstehungsgeschichte und Zielgruppen des Handbuchs. Entstanden ist es im Umfeld der Vorarbeiten an der Erneuten Agenda. Es steht in der Tradition des „Lehrbuchs der Liturgik“ von G. Rietschel/P. Graff (Göttingen 1951/52) und nimmt sich das von C. Jones, G. Wainwright und E. Yarnold hg. Studienbuch „The Study of Liturgy“ (London 1978)⁴ zum Vorbild. GEOFFREY WAINWRIGHT übernahm mit der systematisch-theologischen Grundlegung auch eines der zentralen Kap. Von seiner Zielbestimmung her soll das Handbuch sowohl Nachschlagewerk als auch Studienbuch und Werkbuch sein. Der Adressatenkreis ist weit gestreut: Pfarrerrinnen und Pfarrer, Lehrende in der Aus- und Fortbildung, Studierende der Theologie, der Religionspädagogik und anderer Fachrichtungen sowie jedes interessierte Gemeindemitglied, selbst Nichtchristen, die sich über das gottesdienstliche Handeln der christlichen Kirchen informieren wollen. „Sein Vorzug ist es, daß es den Leser nicht auf die Meinung eines einzelnen Autors festlegt, sondern ihm die Möglichkeit eröffnet, sich an einem theologischen Diskurs zu beteiligen, in dem auch einander widerstreitende Positionen zur Sprache kommen“ (13).

SCHMIDT-LAUBER befaßt sich auf den ersten rund 20 S. mit Begriff, Geschichte und Stand der Forschung der Liturgie. Auch dieses Handbuch konstatiert den Mangel an grundlegender Kenntnis der Geschichte und der Formgesetze der Liturgie und begründet damit die eingehende Befassung mit den Begriffen und der Geschichte der Disziplin. Bemerkenswert ist die parallele Behandlung evangelischer und römisch-katholischer Liturgiewissenschaft, die durch die „Wiederentdeckung“ des für die Reformation zentralen katabatischen Aspekts den anabatisch-kultischen auf den zweiten Rang versetzt: „Gottesdienst ist primär Gottes Handeln an uns und erst in zweiter Linie Handeln der Gemeinde“ (17). Auf wenigen Seiten wird ein umfassender Überblick über die Geschichte des Fachs von den Anfängen bis zur Gegenwart geboten.⁵ Bedauerlich ist es, daß der Vf. die 1991 publizierte „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, ein Konvergenzpaper katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, ignoriert.⁶ Für das Bemühen um eine zeitgemäße Theorie des Gottesdienstes stehen drei Namen: P. Cornehl, K.-H. Bieritz und A. A. Häußling. Die beiden herkömmlichen westlichen Ansätze einer „dogmatischen“ Liturgiekonzeption und einer „liberalen“ nähern sich aufgrund der anstehenden Aufgaben einander an. Zu den beiden westlichen Wegen, die in der gemeinsamen abendländischen Wort-Theologie wurzeln, tritt als grundsätzliche Anfrage der östliche hinzu, der die Orthodoxie weniger in einem Lehrgebäude als im gottesdienstlichen Geschehen selbst verankert sieht.

Die Strukturierung des ersten Teils „Grundlagen des christlichen Gottesdienstes“ entspricht den in der Einleitung gezogenen Grundlinien. Zunächst behandelt JÜRGEN ROLOFF den Gottesdienst im Urchristentum, angefangen vom jüdischen Gottesdienst in ntl. Zeit über die ntl. Schriften bis hin zu den patristischen Zeugnissen der ersten Jh.e. Damit kommt der normative Charakter der Schriften des NT in ihrem Kontext zur Sprache. Christlicher Gottesdienst lebt aus einem dreifachen Bezug: dem christologischen, dem Welt- und dem Bezug zum hymnischen Gotteslob.

Die folgende systematisch-theologische Grundlegung von WAINWRIGHT bezieht sich auf die vorrangige katabatische Struktur des hier zugrundeliegenden Liturgiebegriffs. Der dreieine Gott ist zugleich Ursprung und Ziel des christlichen Gottesdienstes. Wainwright warnt vor einer Reduzierung der Theologie auf Anthropologie: „Theologische Reflexion über den christlichen Gottesdienst hat dementsprechend die Aufgabe wahrzunehmen, daß der Mensch immer in Beziehung zu Gott gesehen wird, zu dem Gott, dessen Herrlichkeit wächst, wenn seine menschlichen Geschöpfe, erlöst und erneuert, ihr Glück finden in Ihm“ (94).

Der systematisch-theologische Ansatz schließt freilich einen anthropologischen nicht aus, wie BIERITZ in seiner anthropologischen Grundlegung betont. Richtig verstandene theologische und liturgische Anthropologie steht immer in einer theologischen Perspektive. Der anthropologische Ansatz

macht deutlich, daß Theologie und Liturgie erst in der Kontextualisierung einen Lebensbezug erhalten. Christlicher Gottesdienst steht immer in dem Spannungsfeld zwischen der personalen Struktur von Evangelium und Glaube und den rituellen Weisen ihrer Darstellung und Vermittlung. Nur wo diese Spannung durchgehalten wird, kann christliches Ritual das Evangelium mitteilen.

Der zweite Abschnitt des ersten Teils behandelt den Gottesdienst in ökumenischer Perspektive. Verschiedene Vf. schreiben über die konfessionelle Kontextualisierung christlichen Gottesdienstes, wobei ein ökumenisches Kap. den Durchgang durch die unterschiedlichen ekklesialen Ausprägungen abschließt.

Im zweiten Teil werden zunächst vier Grundformen des Gottesdienstes behandelt: Eucharistie, Predigtgottesdienst, Stundengebet und Taufe. Unter dem Sammelbegriff gottesdienstliche Handlungen stehen im folgenden die Kasualgottesdienste an. Schließlich werden unter der Kategorie „raum-zeitliche Sprachformen“ Kirchenjahr, Kirchenbau und Kirchenraum, gottesdienstliche Musik und das „Caeremoniale“ aufgeführt.

Im dritten Hauptteil geht es zunächst um die gesellschaftliche Einordnung des Gottesdienstes, die in einer Reihe von Unterkap.n „Gottesdienst und Öffentlichkeit“, „Gottesdienst und Kultur“, usw. behandelt wird. Stärker in die Konkretisierung der Gestaltung führt das folgende Kap., in dem von der Vorbereitung des Gottesdienstes die Rede ist. Schließlich werden Zielgruppen, Sonderformen und die Praxis der Kasualgottesdienste behandelt. Als eine Art Schlußkap. fungiert ein Beitrag über die Erneuerung des Gottesdienstes: Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe.

Wie bereits angedeutet, kann man dieses von über 50 Vfn. und Vfn. erstellte Handbuch kaum mit den von einer Person verfaßten Werken vergleichen. In jedem Fall erlaubt die Zuweisung der einzelnen Stoffe an entsprechende Fachleute eine größere Detailgenauigkeit, was mitunter sicherlich auf Kosten der Schlüssigkeit des Gesamtwerks geht. Zünftige liturgiehistorische Abhandlungen (z. B. über die Taufe) stehen neben rein praktisch orientierten Kap.n (z. B. über die Konfirmation). Doch wird man den Hg.n bescheinigen müssen, daß das von ihnen gewählte systematische Konzept überzeugt und trotz der eindeutigen Zuweisung in die evangelische Liturgik eine erfreuliche Ökumenizität besitzt. Dies kommt z. B. darin zum Ausdruck, daß man katholischen Vfn. und einer Vfn. nicht nur das Kap. „Gottesdienst im römisch-katholischen Kontext“ (B. FISCHER), sondern auch konfessionsübergreifende Abschnitte zugewiesen hat: Die Taufe (A. JLEK), Gottesdienstliche Rollen (M. B. MERZ), Die Sprache der Liturgie (T. BERGER), Gottesdienstübertragungen im Rundfunk (W. SANDERS).

Das vierte Werk geht von einem ganz anderen Ansatz aus. Gerade deshalb erscheint der Blick darauf als „Gegenprobe“ reizvoll. Es handelt sich um die ebenfalls 1995 erschienene Publikation von MICHAEL KUNZLER, „Die Liturgie der Kirche“.⁷ Sie ist in einer Lehrbuchreihe zur katholischen Theologie erschienen.

Der Vf. erläutert Adressatenkreis und Zielsetzung des Werks: „Studierende der Theologie sollen eingeführt werden in die Geschichte, die gegenwärtige Gestalt und die theologische Systematik des Gottesdienstes. Sie sollen bekanntgemacht werden mit den gewachsenen Strukturen, mit dem geistlichen Anspruch liturgischer Vollzüge und auch mit der Frage nach der Gestalt der Liturgie von morgen.“ (15) Bereits im Vorwort wird der Ansatz dieser Liturgik deutlich, der die Systematik bestimmt: Vorrangig ist in jeder Hinsicht Gottes Handeln am Menschen, demgegenüber die Liturgie der Kirche immer nur Antwort sein kann. Es handelt sich, ganz im Sinne ostkirchlichen Denkens, um eine Teilhabe an der „himmlischen Liturgie“, die es gegenwärtig zusetzen gilt.

Diese Prämisse bestimmt den Aufbau der in sechs Teile gegliederten Publikation. Der erste Teil behandelt unter der Überschrift „Katabasis: der Herabstieg Gottes zum Menschen“ die „theologische Wende“ in der Liturgiewissenschaft. In Anspielung an Karl Rahners „anthropologische Wende“ der Theologie wird hier die Abkehr vom einseitig kultisch-anabatischen Denken in Bezug auf die katholische Liturgie behandelt. Aus der Perspektive östlicher Theologie können Theologie und Anthropologie nicht gegeneinander ausgespielt werden, da im heilsökonomischen Denken der Mensch stets im Mittelpunkt steht, freilich als Adressat des immer vorrangigen göttlichen Engagements „propter nostram salutem“. Aus dieser Perspektive heraus setzt sich K. nun mit den Grundbegriffen wie Kult, Liturgie, Fest, Sakralität und Profanität auseinander. Daran schließen sich Ausführungen über atl. Katabasis, Jesus Christus und den Geist an sowie über die Kirche in katabatischer Perspektive. Mit Überlegungen zur Anamnese und Theosis schließt der erste Teil ab.

Der zweite Teil behandelt unter der Überschrift: „Anabasis: der Aufstieg des Menschen zu Gott“ die anthropologische Seite der Liturgie. Erste Überlegungen betreffen das Symbolverständnis, den Kulturbegriff sowie die Geschichte der Liturgiewissenschaft. In einzelnen Unterkap.n werden nun die Grunddimensionen der liturgischen Anthro-

⁷ Kunzler, Michael: *Die Liturgie der Kirche*. – Paderborn: Bonifatius 1995. 672 S. (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, 10), kart. DM 58,00 ISBN: 3-87088-849-0.

³ *Handbuch der Liturgik*. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Karl-Heinrich Bieritz. – Göttingen/Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht / Evangelische Verlagsanstalt 1995. 1023 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-525-57191-7 / 3-374-01524-7.

⁴ Dieses Werk ist mittlerweile in revidierter Fassung erschienen: C. Jones / G. Wainwright / E. Yarnold / P. Bradshaw (Hg.): *The Study of Liturgy* – Revised Edition, New York 1993.

⁵ In Bezug auf die katholische Liturgiewissenschaft ist freilich anzumerken, daß auch in Augsburg inzwischen ein eigener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft eingerichtet ist (26).

⁶ Vgl. Rez. / B. Osterholt-Kootz: Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, in: LJ 42, 1992, 122–138.

pologie behandelt: der Leib, die Sprache, Gesang und Musik, das liturgische Kleid, materielle Gegenstände, der liturgische Raum. Das Kap. schließt mit einem zweiten ekklesiologischen Abschnitt, nun von der menschlichen Gemeinschaft als anabatische Wirklichkeit ausgehend. Am Schluß dieses Kap.s stehen Überlegungen zu Liturgie und Ökumene.

Nach diesen beiden grundlegenden Kap.n einer „Fundamentalliturgik“ werden in den folgenden die einzelnen liturgischen Feiern bzw. die Feierorganisationen abgehandelt. Der dritte Teil befaßt sich mit der Eucharistie, der vierte mit den sakramentlichen Feiern, der fünfte unter der Überschrift „Heiligung der Zeit 1“ mit dem Stundengebet und der sechste, „Heiligung der Zeit 2“, mit der Feier des Kirchenjahres. Ein durchgehender Tenor ist die parallele Behandlung der byzantinischen Liturgie, aber auch, freilich weniger ausgeprägt, der Liturgie in den Kirchen der Reformation.

2. Vergleichende Betrachtung

Der Durchgang durch die vier neueren Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft zeigte, wie zu erwarten war, ein kaum zu vergleichendes Spektrum in Intention, Ansatz und Durchführung. Bei aller Unterschiedlichkeit scheint doch ein Blick auf einige Vergleichspunkte sinnvoll.

2.1. Ein unterschiedlicher Liturgiebegriff

Hier ist zum einen die Reflexion über Geschichte und Stellenwert des Faches Liturgik bzw. Liturgiewissenschaft von Interesse. Bei Grethlein und Volp nehmen diese Kap. breiten Raum ein. Vor allem der katholische Leser erfährt hier viel Neues, kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich um eine Rechtfertigung des Unterfangens handelt, ein eigenes Lehrbuch vorzulegen. Dies kann in Anbetracht der mangelnden Verankerung der Liturgiewissenschaft im Curriculum evangelischer Theologie nicht verwundern. Demgegenüber sind die Ausführungen im Handbuch der Liturgik vergleichsweise knapp, wenn auch präzise und in der ökumenischen Ausrichtung überaus erfreulich. Es zeigt sich offenbar, daß die Hg. unter einem geringeren Rechtfertigungsdruck stehen. Dies kann aufgrund ihrer starken Einbindung in die interkonfessionelle Liturgiewissenschaft auch nicht verwundern. Die einschlägigen Ausführungen über die Liturgiewissenschaft bei Kunzler sind demgegenüber eher versteckt im zweiten Kap. über die Anabasis untergebracht. Der nähere Kontext ist das Spannungsverhältnis von Liturgie und Kultur. Hier zeigt sich der eigene Ansatz K.s, der aus einer eher kulturpessimistischen Perspektive heraus vor falscher Inkulturation warnt. Demgegenüber vertritt Volp einen geradezu optimistischen Ansatz. Dies zeigt sich z. B. in der positiven Einschätzung der Gegenwartskunst, die nicht als Bedrohung, sondern als Herausforderung verstanden wird (500).

Die fundamentale Frage ist selbstverständlich die nach dem jeweils zugrundeliegenden Verständnis von Liturgie. Dieses bleibt sowohl bei Grethlein wie bei Volp seltsam diffus.

Grethlein bietet eine Zusammenfassung dessen, was er unter christlichem Gottesdienst in normativer Hinsicht versteht: „das grundsätzlich für alle Menschen in gleicher Weise offene, kritisch und konstruktiv auf alle Lebensbereiche bezogene, alle Sinne und verschiedenste Ausdrucksformen umfassende, ritualisierte Kommunikationsgeschehen zwischen mehreren, gemeinschaftlich verbundenen Menschen und dem Vater Jesu Christi im Medium biblischer Überlieferung, wozu wesentlich als Voraussetzung die Taufe und als wichtiger (im Einzelfall wohl nicht notwendiger) Bestandteil das Herrenmahl gehören“ (47). Volp entzieht sich bewußt dem Anspruch einer Definition und läßt sein Gottesdienstverständnis offen: „Das Motivationspotential der Gottesdienste liegt in Kräften, die im Sinne biblischer Visionen auch heute zwischen der ‚Illumination‘ von Gottes Güte und der Inszenation seines gelungenen Werkes wirksam werden“ (26). Gottesdienst hat für ihn viele Bedeutungshorizonte, die sich jeweils neu definieren. Demgegenüber reserviert er den Begriff Liturgie für den rituellen Charakter des Gottesdienstes.

Es gelingt weder ihm noch Grethlein überzeugend, den Zusammenhang zwischen dem Gnadenhaften und dem Kultischen aufzuweisen.

Demgegenüber betonen das Handbuch der Liturgik und Kunzler gleichermaßen den Zusammenhang des katabatisch-anabatischen Geschehens. Bemerkenswert ist im Handbuch die Feststellung weitgehender Konvergenz zwischen neuerer katholischer und evangelischer Liturgie und Theologie in dieser Hinsicht (30). In der Einforderung der „Wiedergewinnung der kulturellen Relevanz des christlichen Gottesdienstes“ (A. Schilson) nähert sich das Handbuch der Position von Volp an, jedoch unter deutlich systematisch-theologischer Akzentuierung. Diese wird in der systematisch-theologischen Grundlegung von Wainwright trini-

tarisch entfaltet und in der anthropologischen Grundlegung von Bieritz anthropologisch weitergeführt. Theologie und Anthropologie erweisen sich dabei nicht als Gegensätze, sondern als unterschiedliche Zugänge zu einer und derselben Wirklichkeit. Damit ist das Dialogische unter dem Vorrang des Katabatisch-Heilshaften auch methodisch eingeholt.

Auch für Kunzler ist Liturgie in erster Linie Dialog und Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Liturgie ist, analog dem Sprachgebrauch der Kirche des Ostens, für ihn vor allem die Eucharistiefeier, die das Zentrum der übrigen Sakramente und der anderen Liturgiefeiern bildet. In ihrem Festcharakter ist irdische Liturgie Abbild der „himmlischen“, ein Topos christlicher Liturgie, der über die École française in die Theologie im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gelangt ist. Das Bild der „himmlischen Liturgie“ verdeutlicht zwar das Geschenkhafte christlichen Gottesdienstes, führt aber leicht zu einer Spiritualisierung. Zwar warnt K. wiederholt vor dieser Gefahr, kann dieser aber aufgrund des methodischen Ansatzes – die deutliche Trennung der katabatischen und anabatischen Seite – selbst nicht ganz entgehen.

2.2. Eine unterschiedliche Methodik

Vielfältig wie der jeweils zugrundeliegende Liturgiebegriff sind auch die Methoden der einzelnen Lehr- und Handbücher. Grethlein versteht sich als Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. Dementsprechend ordnet er das Material in die drei Hauptabschnitte (s. o.). Ähnlich gliedert Volp das Material in seinen vier Hauptteilen: Einführung, Geschichte, Theorien und Gestaltung. Die Konzeption von Liturgie im Sinn einer Gestaltungsaufgabe ergibt sich aus dem offeneren Liturgiebegriff, der in beiden Fällen zugrundeliegt und der das Schwergewicht mehr auf das Handeln der Menschen legt. Dabei setzt sich Grethlein im Unterschied zu Volp zwar von einem kulturellen Verständnis ab, doch muß in jedem Fall gefragt werden, wer oder was denn das Ziel dieses Handelns darstellt.

Das Handbuch hat in seiner Dreiteilung Grundlagen, Geschichte und Gestalt sowie Gestaltung ebenfalls eine auf Praxis hin zielende Konzeption. Es geht im praktischen Teil materialiter um den Gottesdienst der evangelischen Kirche in all seinen Facetten. Wer aber meint, mehr pragmatische Hinweise zu finden, wird angenehm enttäuscht. Auch in den einzelnen Unterkap.n, z. B. von T. Berger, Die Sprache der Liturgie (761–770), geht es um theologische Reflexion auf hohem Niveau, freilich durchaus in Richtung gottesdienstlicher Praxis.

Kunzler bietet, wie bereits vermerkt, in den ersten beiden Teilen eine Fundamentalliturgik, während die folgenden vier Teile das Themenfeld katholischer Liturgie bearbeiten. Stärker als in den anderen Publikationen hat man den Eindruck einer Liturgieerklärung, was einerseits mit dem unterschiedlichen Liturgieverständnis in der katholischen Kirche zu begründen sein mag, andererseits aber doch auf ein besonderes Vorverständnis des Vf.s hinsichtlich der Methodik des Fachs hinweist. Da von seinem Ansatz her Liturgie weniger Gestaltungsraum als schon von Gott gestaltete Feier in Raum und Zeit ist, reduziert sich der praktisch-theologische Anteil im Vergleich zu den anderen Publikationen auf eher marginale Hinweise.⁸

2.3. Einzelvergleich

Im folgenden sollen die Publikationen nach einigen Einzelaspekten verglichen werden, um die jeweilige Eigenart zu profilieren.

Das jüdische Erbe im christlichen Gottesdienst

Ein in jüngerer Zeit an Relevanz zunehmendes Thema ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung der Beziehungsgrößen AT bzw. jüdische Liturgie einerseits sowie NT bzw. christliche Liturgie andererseits.

Grethlein behandelt das jüdische Erbe im christlichen Gottesdienst innerhalb eines Exkurses (22f). Dieser besteht aus einer (nicht ganz zutreffenden) Aufzählung von Einzelelementen in Anschluß an Th. Klauser und F. Schulz. Gegenüber den Gemeinsamkeiten betont G. das Neue, das vor allem in der Stiftung von Herrenmahl und Taufe besteht. Daneben wird der missionarische und

⁸ Dies mag damit zusammenhängen, daß an der Kath.-Theol. Fak. in Paderborn das Fach Liturgiewissenschaft nicht wie üblich im Bereich der Praktischen, sondern der Historischen Theologie angesiedelt ist.

eschatologische Charakter des christlichen Gottesdienstes hervorgehoben. Das Verhältnis atl. und ntl. Perikopen wird dagegen, auch in dem einschlägigen Exkurs (125ff), nicht thematisiert.

Volp behandelt die Thematik in unterschiedlichen Zusammenhängen, so in dem Kap. über die Zeit (214ff).

Im Zusammenhang mit dem Tagzeitengebet heißt es: „Es waren vor allem die aus dem Judentum stammenden Tages- und Wochenrhythmen, die den christlichen Kalender an der Wurzel prägten. Strukturierende Modelle boten sich an mit der Beraka und dem Achtzehn-Gebet“ (219). Nach einer (recht ungenauen) Beschreibung heißt es: „Wie das Achtzehngebet zum Gerüst für die eucharistischen Fürbitten wurde, so blieb auch die Beraka nicht ohne Folgen.“ Offenbar wird die Beraka zum Synonym für das jüdische Tagzeitengebet: „Stellen wir uns einen Juden vor, der in der Beracha, dem Morgengebet (sic!), die Hände in die Höhe wirft und singend ausruft: ‚Gott ist der Höchste und Gott ist der Nächste‘, dann wird er diese Einsicht als Christusanhänger nicht ändern, sondern lediglich in einem neuen Licht sehen, das ihn auch an eigene Ursprünge zurückführt. Die Aufgipfelung der Gebete am ersten Arbeitstag, dem ‚Herrentag‘, macht bewußt, daß jede Zeit geheiligt wird, ein Anliegen, das viele Juden aus den Augen verloren hatten“ (228).

Woher weiß der Vf. dies? Schließlich entstammen wichtige Elemente des christlichen Tagzeitengebets, etwa die Psalmenauswahl der Laudes, großenteils jüdischer Gebetspraxis und nicht erst, wie behauptet, „dem nächtlichen (frühmorgendlichen) Psalmodieren der Mönche“ (220). Unbelegt ist auch die Aussage, die Leseordnungen in Rom und Jerusalem hätten in einer Absetzungstendenz von der Synagoge die atl. Texte beiseite geschoben (263). Dies trifft für die Leseordnung der Eucharistiefeier sicherlich zu, nicht aber für die des Stundengebets. Zudem ist der reiche Schatz atl. Texte im Bereich der Meßantiphonie zu berücksichtigen.

Im Handbuch der Liturgik wird der jüdische Gottesdienst in ntl. Zeit eingehend behandelt (43–48). Darin konstatiert Roloff nicht nur die Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität, sondern stellt sie im einzelnen auch dar.

So spielen bei Jesu Kritik am jüdischen Gottesdienst die Motive der Radikalisierung des Gesetzesverständnisses sowie der Verkündigung der unmittelbar im Anbruch befindlichen Gottesherrschaft eine Rolle. Insgesamt gilt: „Jesu Botschaft von der Nähe Gottes und von der Durchsetzung seiner Herrschaft über sein Volk konnte freilich im Synagogengottesdienst nicht den angemessenen Raum für ihre Entfaltung finden“ (46). Zu Recht weist Roloff auf die festlichen Mahlzeiten als Kontext der Entstehung einer genuin christlichen Liturgie hin. Die Traditionen dieser Mähler wurzeln im Judentum, erfahren aber beim letzten Mahl Jesu einen neuen Sinnhorizont. Jüdische Metaphorik – z. B. der Honig bei der Taufeucharistie in der „Traditio Apostolica“ – spielt in der christlichen Liturgie weiterhin eine Rolle, freilich in einem neuen Kontext.

Manches von dem, was Roloff als genuin christlich ansieht, z. B. das zweigliedrige anamnetisch-epikletische Schema und der Embolismus im Eucharistischen Hochgebet, ist vielleicht doch auch Erbe des Judentums und seiner Gebetsspiritualität (s. u.). Überhaupt wird die Bedeutung des jüdischen Hauses als Ort der Liturgie nicht genügend deutlich. Hier liegt ja auch eine Kontinuität, denn: „Bis in die konstantinische Zeit spielte sich das gottesdienstliche Leben der Christen schwerpunktmäßig in Privathäusern ab, da eigene Kirchengebäude fehlten“ (56).

Kunzler widmet der Thematik unter der Überschrift „Alttestamentliche Katabasis“ ein eigenes Kap.

Es befaßt sich ausführlich mit dem „Kult“ im AT und im Judentum, lehnt aber in Anschluß an Jean Corbon die Bezeichnung „Liturgie“ dafür ab, da Himmel und Erde bei der Queduscha noch nicht vereint seien: „Der Mensch ist in die Begegnung zwischen Gott und geschaffener Welt noch nicht integriert, die eigentliche Begegnung von Gabe und Empfang bleibt der Zukunft vorbehalten ... Erst in der Menschennatur kam die himmlische Liturgie des Dreifaltigen auf Erden und machte die irdische Liturgie möglich“ (72). Daher sei jüdischer Kult „vorliturgisch“. In bewußter Absetzung von neueren, die Kontinuität von atl. und ntl. Heilsoökonomie betonenden Konzepten (E. Zenger) betont K.: „Auf das Kommen Christi zielt die gesamte Heilsoökonomie des Alten Bundes. Nur in Christus kommen die Verheißungen Gottes zu ihrer Erfüllung“ (74).

Ein Grund für die – heute so kaum mehr aufrecht zu erhaltende – Anwendung des Verheißungs-Erfüllungs-Schemas liegt in der allzu unkritischen Übernahme von Positionen ostkirchlicher Theologen wie V. Lossky und J. Corbon.⁹ Die dort selbstverständlich gelebte Heilswirklichkeit kann in ihrer präsentischen Direktheit von uns kaum mehr nachvollzogen werden. Allzusehr ist uns das historische Versagen auch der Kirchen in unserem Jh. vor Augen. Zwar geschieht die liturgiewissenschaftliche Aufarbeitung der

jüdisch-christlichen Thematik erst in jüngster Zeit, aber bereits mit respektablem Erkenntnisgewinn.¹⁰

Eucharistiefeier

Wichtige Neuerkenntnisse in bezug auf die atl.-jüdischen Wurzeln der Liturgie liegen schon länger für den Bereich der Eucharistie, insbesondere für das Eucharistische Hochgebet vor.¹¹ Eine Stichprobe soll überprüfen, wieweit diese Erkenntnisse, sofern bereits zugänglich, in den Handbüchern rezipiert wurden.

Grethlein behandelt die Eucharistie im Rahmen einer Erklärung des Hauptgottesdienstes nach Agenda I (114ff; bes. 133–138). Dabei geht er in der verwendeten Literatur kaum über das vor 40 Jahren erschienene Handbuch „Leiturgia“ hinaus. Mitunter kommt er zu überraschenden Schlüssen. So sei die Präfation (samt Dialog) nicht erst um 215 (Traditio Apostolica) nachweisbar: „Eine musikhistorische Analyse erweist sogar ein noch höheres Alter“ (134). Hier werden zwei nicht vergleichbare Kategorien zusammengebracht. Richtig ist die Erkenntnis, daß Präfationston und das rhetorische Genus „Präfation“ älter sind als das Christentum. Die Wurzeln sind aber zunächst in der Synagoge zu orten und nicht in prähistorischer Mythologie. Die Ambivalenz des Lutherischen Abendmahlsverständnisses, das sich vom „maledikten Canon“ (135) absetzen will, kommt in den Ausführungen über das Eucharistiegebet zum Vorschein: Zwar wird darauf hingewiesen, daß bereits Agenda I, mehr aber noch die Erneuerte Agenda, die Einsetzungsworte wieder in den Gebetszusammenhang einfügen, doch wird betont, daß die Agenden hier von dem Grundanliegen Luthers, die Einsetzungsworte nicht in einen Gebetsteil zu integrieren, abweichen. Wie im Mittelalter werden die Einsetzungsworte – neben dem Verkündigungsanliegen – „auch als Konsekrationsworte verstanden“ (136). Daß diese Isolierung liturgiewissenschaftlich nicht haltbar und die Einbettung in den Gebetszusammenhang theologisch begründet ist,¹² wird nicht ausgeführt. „Anamnese“ fungiert hier als frühere Bezeichnung des „großen Dankgebets“: „Es erinnert nämlich – in seinen verschiedenen Fassungen – daran, daß die ganze Schöpfung in die Feier miteinbezogen ist“ (136). Es ist unverständlich, warum z. B. die einschlägigen Artikel in der TRE nicht hinzugezogen wurden.

Dies ist bei Volp hingegen der Fall. Er befaßt sich in einem Kap. „Die Mahlfeier“ mit der frühchristlichen Eucharistie. Darin kommen die bekannten Zeugnisse (Didache, Justin, Hippolyt, Apostolische Konstitutionen, Cyrill von Jerusalem) zur Sprache. In bezug auf die Bewertung der Zeugnisse verwundern aber die Ausführungen über den Opferaspekt, die veraltete Klischees weitertradierten (so 257, 261), als seien die kontroverstheologischen Fragen der Reformationszeit nicht längst geklärt.¹³ Was bedeuten Aussagen in bezug auf Hippolyt wie: „Und schließlich die Spannung zwischen dem Brotbrechen und der Schlußdoxologie. Denn nichts in Anamnese und Epiklese war reine Heilsgeschichte, sondern blieb beschattet durch die Fürbitten des Volkes, die ... auch die Konnotationen des großen eucharistischen Gebets mitprägten“ (257)? Eine Textanalyse der Anaphora der „Traditio Apostolica“ würde auch ohne außertextliche Konnotationen zeigen, daß es hier nicht bei einer reinen Aufzählung heilsgeschichtlicher Ereignisse bleibt, sondern daß das pro nobis, letztlich die Hinordnung auf die in der Kommunion dargestellte und bewirkte Einheit, eigentliche Sinnspitze dieses Gebets ist. Auch andere Details setzen in Erstaunen: Die inhaltliche Nähe von Taufbekenntnis und Eucharistiegebet ist zwar durchaus bekannt und erforscht, doch ist dem Rez. neu, daß den Taufbewerbern nicht etwa das Symbolum, sondern das eucharistische Gebet abgefragt worden sei (332, vgl. 552).

Eine gründliche und in der Argumentation stets nachvollziehbare Studie über die Eucharistie bietet Schmidt-Lauber im Handbuch der Liturgik. Auch er setzt beim Eucharistieverständnis der

¹⁰ Vgl. K. Richter / B. Kranemann (Hg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, QD 159, Freiburg 1995; ferner das Themenheft „Leseordnung: Altes und Neues Testament in der Liturgie“, in: BiLi 68, 1995, H. 3/4.

¹¹ H. B. Meyer: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von I. Pahl, GdK 4, Regensburg 1989; Rez.: Art. Eucharistisches Hochgebet, in: LThK³Bd 3, 1995, 972–975.

¹² Vgl. B. Neunheuser: Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet, in: A. Heinz / H. Rennings (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet, Freiburg 1992, 315–326. Vgl. auch Sp. 205–206.

¹³ Vgl. K. Lehmann / E. Schlink (Hg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Dialog der Kirchen 3, Freiburg/Göttingen 1983.

⁹ Vgl. meine Rez. seines Buchs „Liturgie aus dem Urquell“, in: ThRv 78, 1982, Sp. 482–484.

Reformation an, kommt aber aufgrund des liturgiegeschichtlichen Befunds, etwa in bezug auf die Bedeutung des Einsetzungsberichts, zu anderen Ergebnissen:

„Die westliche Theologie des Wortes muß hinsichtlich ihres Anspruchs auf die liturgische Formgebung einer Überprüfung unterzogen werden ... die Konkurrenz von Einsetzungsbericht und Eucharistiegebet war eine Fehlentwicklung ... Es geht natürlich nicht darum, die jetzt zum festen Bestand des Eucharistiegebets gehörenden verba testamenti daraus zu entfernen, wohl aber den in ihnen gegebenen Auftrag zur dank sagenden Christusanamnese über den Gaben angemessener zur Geltung zu bringen, als es die verengte abendländische Konsekrationstheologie zuließ ...“ (235). Daher sieht Schmidt-Lauber „das Eucharistiegebet als neue Aufgabe“ (239).

Kunzler widmet der Eucharistiefeier auf ca. 110 S. breiten Raum. Sie ist für ihn „Das Sakrament der Sakramente“ und wird zunächst unter systematischen Gesichtspunkten behandelt. Darauf folgt ein Kap. „Aus der Geschichte der Meßfeier“, das knapp über die Anfänge der Eucharistie handelt, um dann einen kurzen Abriss vor allem der Geschichte der römischen Messe zu bieten. Unter Bezug auf Jungmann sieht K. die Anfänge der lateinischen Messe in Rom in „tiefem Dunkel“ (280). Etwas Licht hat die neuere Forschung nun doch in die Sache gebracht.¹⁴ Innerhalb seiner Meßklärung geht K. sorgfältig der Struktur der jetzigen katholischen Hochgebete entlang. Die liturgiegeschichtlichen Hinweise sind jedoch nicht alle auf dem neuesten Stand. So wird man Einfügung und Texterweiterung des Sanctus differenzierter behandeln müssen. Das Benedictus ist nicht „ganz und gar christlichen Ursprungs“, insofern die Texterweiterung synagogale Parallelen hat, wohl aber die Deutung auf Christus als den Kommenden.¹⁵

Wichtigste und sicherlich zuverlässige Quelle für neuere Erkenntnisse und Entwicklungen im Bereich des Eucharistischen Hochgebets ist der 4. Teilbd des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche“ von H. B. Meyer, dessen Desiderate in bezug auf eine weitergehende Erneuerung sich K. zu eigen macht (353).

Gottesdienstliche Musik

Einen letzten Vergleichspunkt soll die gottesdienstliche Musik darstellen.

Für Grethlein bildet – im Anschluß an den Komponisten Wolfgang Fortner – das Kirchenlied den Mittelpunkt evangelischer Kirchenmusik, was die Verbindung mit Tonalität beinhaltet (105). Nach einem knappen geschichtlichen Überblick wird auf aktuelle Probleme der Kirchenmusikpraxis eingegangen. Diese bestehen vor allem im Auseinanderdriften von sog. E- und U-Musik, in der wachsenden Distanz zwischen kulturellen Eliten, die die Kirchenmusik als Teil des gesellschaftlichen Musikbetriebs ansehen, und dem allgemeinen Musikgeschmack. Zurecht beklagt G. die Verdrängung der motorischen Dimension durch die Gewohnheit, im Sitzen zu singen. Aber kann die Lösung allein in der Einführung der Taizé-Gesänge und ähnlichen Liedgutes liegen, gegen das der Rez. gewiß nichts einzuwenden hat, wenn es nicht gerade als Allheilmittel dienen soll? (110)

Volp behandelt musikalische Elemente an unterschiedlichen Stellen:

im Kap. über die Ostkirchen (301–305) und über den Westen, unterteilt in Musikinstrumente (448–454), Gesänge, Lieder und Instrumentalmusik (549–576) sowie „Die Kunst zu singen: Musikalische Einheiten des Gottesdienstes“ (1027–1056). Im Osten wie im Westen ist Musik „keine Zugabe, sondern ein den Gottesdienst strukturierendes und begründendes Element“ (449). So handelt V. auch nicht abstrakt über die Kirchenmusik an sich, sondern innerhalb der Brüche und Spannungen, die die abendländische Situation kennzeichnen. Hier erhält man viele Anregungen, wird aber auch mit unverständlichen und ökumenisch hinderlichen Aussagen konfrontiert: „Während sich im Protestantismus dieses Liedgut (gemeint ist das „neue geistliche Lied“, A. G.) zwanglos durch Kirchentage verbreitet hat, mußte die römische Tradition ihre Schleuse im 2. Vatikanum öffnen durch die Erlaubnis für „alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen“, d. h. volkssprachliche Lieder; neuerdings existiert wieder ein unausgegrenztes vatikanisches Verbot für „weltliche Musik“ im Kirchenraum“ (574).

Zum einen ist zu vermerken, daß der Rez. vor dem 2. Vatikanum bereits mit dem Kirchenlied im Gottesdienst aufgewachsen ist. Ob sich das neue geistliche Lied im Protestantismus wirklich so zwang-

los verbreitet hat, sei dahingestellt. Unbestritten ist die Tatsache, daß sich dessen Verbreitung im evangelischen wie katholischen Raum auf Kirchen- und Katholikentagen parallel vollzogen hat, ein höchst erfreuliches ökumenisches Ereignis. Mit dem „unausgegrenzten Verbot“ ist wohl die Erklärung der Gottesdienstkongregation über „Konzerte in Kirchen“ von 1987 gemeint (VAS 81). Diese in der Tat wenig hilfreiche Verlautbarung versuchte, real existierende Mißstände zu beseitigen, blieb aber – zumindest in unserem Kulturraum – letztlich wirkungslos. Die undifferenzierte Erwähnung dieses Dokuments in einem solchen Kontext ist aber wenig sachdienlich. Unbeschadet solcher Ausstellungen findet man viel Nachdenkenswertes. Hervorzuheben ist – wie im Bereich der bildenden Kunst – die positive Einschätzung der Musik der Gegenwart: „Die Stimmigkeit eines Gottesdienstes kann durch Kontraste ihr Profil gewinnen ... In jedem Fall hat sich Musik in der Kirche vor Anbiederung zu hüten, denn immer steht die Darstellung der wichtigsten Beziehungen an den Grenzen unseres inneren und äußeren Kosmos auf der Tagesordnung: „Musik soll nicht schmücken, sondern wahr sein“ (Arnold Schönberg). Nur gegenüber der göttlichen Wahrheit selbst ist sie deren strukturierende Auszeichnung (= Ornamentum)“ (1056).

Mit CHRISTOPH ALBRECHT kommt im Handbuch der Liturgik ein Altmeister der Zunft zu Wort (510–536). Entsprechend gediegen ist der geschichtliche Überblick, auch in bezug auf den katholischen Gottesdienst. Unter „Aspekte gottesdienstlicher Musik“ wird der Versuch einer Abgrenzung von nicht-gottesdienstlicher Musik unternommen sowie eine theologische Verortung im Spannungsfeld von Liturgia, Martyria und Diakonia. Positiv zu vermerken ist die Vermeidung kasuistischer Klassifizierung, wie sie z. B. durch K. G. Fellerer und O. Söhngen vorgenommen wurde. Doch fällt eine Kategorisierung nach U- und E-Musik auf, wie sie heute kaum mehr durchzuhalten ist. Abgrenzungen, die in der katholischen Kirchenmusik seit Liturgiekonstitution und Kirchenmusikinstruktion grundsätzlich aufgehoben sind, müssen bei aller Notwendigkeit im Einzelfall stets im jeweiligen Kontext bedacht werden. Über neuere Entwicklungen, wie sie inzwischen auch im neuen Evangelischen Kirchengesangbuch manifestiert sind, ist nichts zu lesen. Es bleibt zu vermerken, daß an katholischer Handbuchliteratur zwar neben Fellerer das alte Handbuch von Martimort, nicht aber der in diesem Bereich maßgebliche Bd 3 des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche“ (mit wichtigen Beiträgen u. a. von Ph. Harnoncourt, B. Fischer und H. Hucke) angeführt ist.

Kunzler behandelt Gesang und Musik innerhalb des Kap.s über die anabatische Dimension (188–203). Auch er bietet nach knappen grundsätzlichen Erwägungen einen geschichtlichen Überblick, der sich hauptsächlich an Bd 3 des Handbuchs „Gottesdienst der Kirche“ orientiert. Der qualitative Schritt zu einer liturgischen Bestimmung der „musica sacra“ auf und nach dem 2. Vatikanum wird deutlich herausgestellt. Unter den Desideraten fällt die Klassifizierung des Gregorianischen Choral als „museale Exotik“ (198) auf, eine Einschätzung, die der Rez. ebenso wenig teilen kann wie die rein negative Konnotation der mehrstimmigen Meßordinarien. Bei ihrer Aufführung muß es nicht notgedrungen zu einer Entmündigung der Gemeinde kommen. Die Chance heutiger Liturgiegestaltung liegt in der großen Vielfalt von der Gregorianik über die Polyphonie bis zum neuen geistlichen Lied und zur Avantgarde. Daß in jedem Fall ein Bemühen um Qualität gefordert ist, darin ist dem Vf. zuzustimmen. Ein eigener Abschnitt behandelt die liturgische Musik in der byzantinischen Kirche. Zu Recht wird herausgestellt, daß die Musik der russischen Kirche, die für viele der Inbegriff byzantinischer Musik ist, sich unter starkem westlichen Einfluß von den Ursprüngen byzantinischer Musik am weitesten entfernt hat. Nicht gesagt wird, daß auch die russische Kunstmusik wie im Westen zu einer „Entmündigung“ der Gemeinde geführt hat, in sprachlicher wie in musikalischer Hinsicht.

Fazit: Alle vier Publikationen weisen der Musik einen hohen Stellenwert zu. Ihre Stellung in der Liturgie wird aber nur wenig reflektiert. Ansätze zu einer Theologie der Musik im Gottesdienst finden sich vor allem im „Handbuch“.

2.4. Vorzüge und Mängel

Die vergleichende Betrachtung der vier neueren Studien- bzw. Handbuchpublikationen hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Alle haben ihre Vorzüge, aber auch – mehr oder weniger – gravierende Mängel. Der „Abriss der Liturgik“ (Grethlein) ist in seiner Überschaubarkeit und klaren praktischen-theologischen Methodik ein

¹⁴ Vgl. das sicherlich nicht unproblematische, aber in vielem erhellende Kap. über den Canon Romanus in: E. Mazza: *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, BELS 62, Roma 1992, 261–307; vgl. auch Rez.: Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in: *Gratias agamus* (s. o. Anm. 12), 75–96.

¹⁵ Vgl. ebd., 83f.

wirkliches Studienbuch, aber in vielen, nicht nur marginalen Punkten, lückenhaft und korrekturbedürftig. Die zweibändige „Liturgik“ (Volp) bietet eine Fülle von Material und wertvolle Ansätze in Richtung einer interdisziplinär ausgerichteten Liturgiewissenschaft, ist aber in der Präsentation des Materials und auch in manchem Urteil nicht immer von der Zuverlässigkeit, die man sich für eine derartige Publikation wünscht. Dieses Werk zeigt, daß ein einzelner Wissenschaftler die gewaltige Fülle an Material und Methoden heutiger Liturgiewissenschaft kaum mehr in den Griff bekommen kann. Dennoch ist dem Vf. zu danken, daß er seinen bedeutenden methodischen Zugang einmal auf den gesamten Bereich evangelischer Liturgik angewandt hat. In der Durchführung ist das Werk mehr Projekt als Handbuch.

Diesem Anspruch kommt das „Handbuch“ (Schmidt-Lauber/Bieritz) wesentlich näher. Konzept und Durchführung sind durchschaubar und sorgfältig erarbeitet. Einige Kap. sind meisterhaft, andere fallen demgegenüber ab – ein Manko fast aller Sammelbde. Auch wünscht man sich mitunter genauere Detailinformationen, aber dann käme man bald wieder auf das Format von „Leiturgia“ oder „Gottesdienst der Kirche“. Einen wie langen Atem solche breit

angelegten Werke brauchen, werden die Hg. am besten wissen. So gesehen ist das einbändige, aber immerhin 1000 S. starke Handbuch im Lexikonformat ein durchaus gelungener Kompromiß.

Das Lehrbuch „Die Liturgie der Kirche“ (Kunzler) steht umfangmäßig etwa zwischen Grethlein und Volp, ist aber in der Präsentation des Materials zuverlässiger und methodisch klarer. Die Nähe zum Vorlesungsskript kann es kaum verleugnen, aber das muß nicht unbedingt ein Nachteil sein. Auch wenn man dem Vf. in manchen Positionen nicht folgen möchte, so bringt er doch aus seiner Perspektive wichtige Themen in die katholische und ökumenische Liturgiewissenschaft ein.

Jede der Publikationen hat also ihre Meriten, so daß man sie auf ihre Art alle empfehlen kann. Der jeweilige Anspruch wird freilich in unterschiedlichem Grad eingeholt, wobei der fragmentarische Charakter jedem der Werke eignet. Dies ist aber weniger den Vf.n bzw. Hg.n anzulasten als der zunehmenden Komplexität und Diffusität des Gegenstands. So ist das Unterfangen, ein Hand- und Lehrbuch der Liturgiewissenschaft zu erstellen, in allen vorliegenden Fällen anerkennenswert.

Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. VIII, 536 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/59), kart. DM 128,00 ISBN: 3-16-145971-7

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung der Diss., die Jorg Christian Salzmann 1990 der Univ. Tübingen vorgelegt hat.

In einem einführenden Teil (I. Einführung: 3–23) stellt der Vf. das genauere Thema vor und definiert Aufgabenstellung und Methoden. Der erste Teil des christlichen Sonntagsgottesdienstes, der Wortgottesdienst, ist das Objekt, auf das zu konzentrieren es sich lohnt, zumal zahlreiche Studien zu vielen anderen wichtigen Themen der Alten Kirche, wie Taufe, Eucharistie, etc. bereits vorliegen. Wie der kurze Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, ist sich die wissenschaftliche Forschung, entsprechend dem Bewußtsein weiter Teile von Theologie und kirchlicher Praxis, der Bedeutung und der damit zusammenhängenden Wertschätzung der Wortliturgie als einem eigenständigen liturgischen Teil erst in der zweiten Hälfte unseres Jh.s wieder bewußt geworden; die aufgelistete Literatur führt deutlich vor Augen, daß alle Studien des 19. Jh.s den Wortgottesdienst „entweder gar nicht oder aber erst unter dem Stichwort Katechumenenmesse und damit als Teil der Messe“ (3) behandeln, so daß eine „eingehende Behandlung der Quellen zum Thema Wortgottesdienst (...) wenigstens seit dem letzten Jahrhundert ein Desiderat“ ist (23). Es kann nicht um die bloße Reanimation einer Gottesdienstform der frühen Christenheit gehen, sondern der Vf. strebt die Erforschung von liturgischen und lebensgeschichtlichen Zusammenhängen an; eine konfessionell motivierte Konzentration auf den Wortgottesdienst verbietet sich nach Meinung des Vf.s von selbst. Mit Blick auf die heutige liturgische und pastorale Situation in vielen Diözesen Deutschlands ist das wissenschaftliche Interesse an Gottesdiensten, die nicht Eucharistiefeier sind, eine nicht zu unterschätzende Aufgabe für die Forschung mit nicht unerheblicher Praxisrelevanz.

Nach der ausführlichen Beschreibung der methodischen Vorüberlegungen beginnt der Vf. mit der chronologisch geordneten und systematischen Durchsicht der Quellen und ihrer Aussagen (32–449). Dieser umfangreichste Teil der Studie zum Thema Wortgottesdienst ist zunächst den Aussagen der Schriften des Neuen Testaments (Lk, paulinische Briefe, Pastoralbriefe, 1 Petr, Hebr, Offb, Bemerkungen zu den Evangelien) gewidmet. Der Vf. gewinnt hier, trotz „der eher spärlichen Auskünfte, die das Neue Testament zu den Gottesdiensten der Christen gibt“ (131), einen guten Überblick über Formen und Motive, neben einer Mahlfeier in der Regel auch einen Wortgottesdienst zu feiern, der zwar nicht in direktem Zusammenhang, aber ebensowenig im Widerspruch zum synagogalen Gottesdienst steht. Daß der „Herrentag“ sich dabei früh als bevorzugter Tag des Versammlung herausbildete, rundet neben der Darstellung der Elemente Verlesung und Auslegen der heiligen Schriften, Wahl eines Vorstehers und Ausbildung von Predigern das Bild von einem sich bereits zur Zeit der ersten Christengemeinden vereinheitlichenden Gottesdienst ab.

In ähnlich ausführlicher Art behandelt der Vf. verschiedene frühchristliche Autoren, Märtyrerakten und apokryphe Apostelakten sowie die für die Liturgiewissenschaft bedeutungsvollen und grundlegenden Schriften von Clemens von Alexandrien, der Didaskalie, Hippolyt von Rom, etc.

und schließlich Tertullian, bei dem bereits dezidierte Äußerungen zu liturgischen Sachverhalten zu finden sind. Obwohl S. gründlich und breit angelegt untersucht, bietet dieser Abschnitt für Interessierte eine aufschlußreiche und gut zusammengefaßte Lektüre; die umfassende Kenntnis der Schriften oben genannter Schriftsteller ist dabei nicht zu übersehen. Die in den letzten Jahren erschienenen Quelleneditionen diverser frühchristlicher Schriften werden auf diese Weise unter systematischem Gesichtspunkt sinnvoll ergänzt. An einigen Stellen wünschte man sich allerdings neuere und ausführlichere Informationen zu den einzelnen Quellen hinsichtlich ihres ursprünglichen Kontextes und der dortigen Aussageabsicht.

Nach einigen Ausblicken auf Origenes, Cyprian und der, allerdings sehr knapp geschilderten, weiteren Entwicklung im vierten Jh., folgt ein äußerst reduziertes Kap. („Skizze“ [450]) über den frühchristlichen Synagogengottesdienst (450–459). Die liturgiegeschichtlich fundamentalen Schriften beispielsweise Cyrills von Jerusalem oder das Itinerarium Egeriae werden leider nur am Rande erwähnt, wenn auch begründet, da es sich um deutlich spätere Entwicklungen handelt, die nicht in das dritte Jh. gehören.

Die Zusammenfassung (460–479), ihrem Wesen nach natürlich überblickend und „wegen der Bruchstückhaftigkeit der Quellen nur fragmentarisch“ (460), zieht wesentliche Linien und versucht ein Gesamtbild des christlichen Wortgottesdienstes zu entwerfen. Als wichtiges Merkmal des frühchristlichen Gottesdienstes läßt sich die Trennung von Wortliturgie und Eucharistiefeier nach dem Gemeindegebet benennen, die für eine deutliche Eigenständigkeit des Wortgottesdienstes spricht. Alle Aussagen zum Tag und Zeitpunkt der Feier, zur genauen Struktur, zu den Teilnehmenden, zum Sinn und Zweck der Elemente, zu den Ämtern sowie zu den Auswirkungen der Gemeindeentwicklung auf ihre konkreten Gottesdienstformen stellt der Vf. einleuchtend und vielfach plausibel dar. Ein zweiter und dritter Teil dieses letzten, zusammenfassenden Abschnitts sind der Gemeindepredigt und Schriftauslegung (473–476) und der Predigt im Gottesdienst (477–479) gewidmet. Als wesentlichste Form wird die Paränese genannt, doch kamen wohl auch „theologische“ Themen (473) zur Sprache, wie Christologie und Eschatologie. Die Theologie, die in der Verkündigung ins Wort kommt, hat ihren Urgrund in ebendiesem, und der Inhalt der Verkündigung ist immer auch von Strukturen und Formen geprägt und getragen. Diese Anstöße bedürfen einer weiteren und umfassenderen Beschäftigung und machen deutlich, daß über diese Arbeit hinaus Desiderata für zukünftige, mehr an Inhalten orientierte Studien zur frühchristlichen Liturgie, näherhin zum Wortgottesdienst, bestehen bleiben.

Der umfangreiche Anhang (480–536) beinhaltet neben einem gut gegliederten Literaturverzeichnis (I. Quellen, II. Hilfsmittel, III. Jüngere Quellen und Sekundärliteratur bis 1850, IV. Sekundärliteratur) mehrere Register (1. Stellen [Bibel], Patristische Literatur, Jüdische Schriften, Heidnische Schriftsteller), 2. Griechische Wörter, 3. Lateinische Wörter, 4. Personen und Sachen), die gerade mit Blick auf weitere Forschungen das Werk auch in Auszügen zu einem sehr wichtigen Hilfsmittel machen können.

Lengeling, Emil Joseph: Missale Monasteriense 1300–1900. Katalog, Texte und vergleichende Studien. Hg. und bearbeitet von Benedikt Kranemann / Klemens Richter. – Münster: Aschendorff 1995. XXXVII, 644 S. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 76), kart. DM 172,00 ISBN: 3-402-04055-7

Es ist ein seltenes Unterfangen, daß – bildlich gesprochen – ein Sohn und ein Enkel eines angesehenen Wissenschaftlers sich daran machen, die Habilschrift ihres verstorbenen Vorfahren im Druck herauszubringen und sie so der wissenschaftlichen Forschung wesentlich leichter zugänglich zu machen. Es handelt sich um die bereits 1958 von der kath.-theol. Fak. der Univ. München als Habilschrift angenommene Untersuchung des späteren langjährigen Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Univ. in Münster. Hg. und bearbeitet haben sie der Nachfolger Lengelings auf dem dortigen liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl Klemens Richter und dessen (früherer) Assistent Benedikt Kranemann, inzwischen Privatdozent.

Was sie zu diesem Unterfangen bewogen hat und wieweit sie das Opus bearbeitet haben, darüber geben sie im Vorwort (XXXV–XXXVII) Rechenschaft.

Sie sind überzeugt, daß die Arbeit L.s für die weitere Erforschung der Meßbücher der deutschen Diözesen neue Impulse geben kann. Sie sehen in der Herausgabe zugleich eine Ehrung des Vf.s, dessen zehnter Todestag begangen wurde (18. Juni 1996). Wichtigste Richtlinie der Bearbeiter: Es soll ein Buch L.s bleiben, d. h. sie haben nur notwendige Änderungen vorgenommen. U. a. wurde der einleitende Forschungsbericht (1–13) weitgehend neu geschrieben, da hier wichtige Veröffentlichungen der letzten vier Jahrzehnte nachzutragen waren. Im Kommentar der Edition ist nur an ganz wenigen Stellen auf neuere Literatur bzw. neuere Ausgaben älterer Werke zurückgegriffen worden. Einige Kap. wurden umgestellt, um die Lesbarkeit zu erhöhen. Die ursprüngliche Trennung von Edition und Kommentar wurde aufgegeben, der Kommentar in Form von Anmerkungen der Edition zur besseren Lesbarkeit beigelegt. Nur die Zahl der Abbildungen wurde im Vergleich zum Original aus Kostengründen erheblich eingeschränkt.

Nach der Einführung (1–20) folgt im zweiten Teil der Arbeit die „Beschreibung der Quellen zur Meßliturgie im Bistum Münster“ (21–176), wobei die handschriftlichen wie die gedruckten Missalien, Gradualien und Chorbücher sorgfältig dargestellt werden. Selbst nicht geprüfte sowie verschollene und zerstörte Handschriften werden festgehalten. Edition und Kommentar des Proprium de tempore für den Weihnachtskreis und Osterkreis (177–600) bilden den dritten schwergewichtigen Teil dieser Forschungsarbeit. Wegen der großen Stofffülle bleiben die Sonntage nach Pfingsten und das Sanctorale unberücksichtigt.

Der Kommentar teilt vor allem die Abweichungen der münsterschen Quellen vom Text und von den Rubriken des Missale Romanum mit, wobei L. die Editio typica von 1920 zugrunde legt, aber auch ältere Ausgaben kollationiert. Durch Vergleich mit den gedruckten Missalien der Nachbardiözesen Köln, Utrecht und Minden und der wichtigsten alten Sakramentare kann er das Eigentum der münsterschen Liturgie abgrenzen und gleichzeitig ihre Gemeinsamkeiten mit anderen herausarbeiten. Dies wird im „Ergebnis der Untersuchung“ (590–600) ausdrücklich festgehalten. Als wichtige Erkenntnis wird herausgestellt, daß sich erst im Verlauf des 15. Jhs. ein einheitlicher Typus der Bistumsliturgie herausbildet, den L. Bistumscommune nennt. Dieses weise eine größere Treue zur römischen Liturgie des 8.–9. Jh. auf als das spätere Missale Romanum. Im vierten Teil beschreibt L. den Übergang des Bistums Münster zum Missale Romanum (601–609), der erst 1864 einsetzte und ungefähr vier Jahrzehnte dauerte, „ohne daß der Übergang förmlich dekretiert wurde“ (609). Für die Auswertung des Forschungswerkes wichtige Register der Schriftstellen, der Namen, der Initien, der Handschriften- und Druckbeschreibungen sowie der Kap.überschriften (610–644) beschließen das voluminöse Werk. Natürlich finden wir am Anfang auch ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (V–XXII) sowie die wichtige Zusammenstellung der Sigel und Abkürzungen, von denen L. ausgiebig Gebrauch macht und die das Lesen nicht gerade erleichtern.

Meines Wissens ist die Studie L.s die bisher umfangreichste und gründlichste Forschungsarbeit über die Geschichte und die Entwicklung eines Diözesanmissale im deutschen Sprachgebiet. Keine andere alte Diözese dürfte eine ähnliche Übersicht über den Bestand ihrer handschriftlichen und gedruckten Missalien haben wie Münster, keine andere Diözese eine so gute Kenntnis über die Entwicklung ihrer Meßliturgie im Mittelalter. Lange hat die von L. eingeschlagene Forschungsrichtung keine Nachahmer gefunden. Seine Arbeit über das Missale Monasteriense ist bis heute nicht zu Ende geführt. Das Interesse der liturgiewissenschaftlichen Forschung richtete sich in den letzten Jahrzehnten auf die Herausgabe einzelner Sakramentare und auf die Erhellung der Ritualien-geschichte (vgl. zuletzt Th. Vollmer, *Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentale Feiern der gedruckten Kölner Ritualien* [StzPL], Regensburg 1994). Erst jüngst wurde der Faden der Missalienforschung wieder aufgenommen von Dominik Daschner mit einer

Untersuchung über „Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570)“ (Frankfurt/M. 1995). Die handschriftliche Tradition, der L. viel Aufmerksamkeit widmet, bleibt hier also unberücksichtigt. So wird erst im Vergleich mit anderen Studien der immense Fleiß und der weite Ansatz L.s deutlich. Auch die Ergebnisse seiner Studie reichen wegen der gründlichen Vergleiche mit anderen Missalien und alten Quellen weit über die Diözesangrenzen von Münster hinaus. Sie stellt einen der ganz wichtigen Beiträge zur Erforschung der Geschichte des Missale in Mitteleuropa dar. Die Verarbeitung der Literatur und der Scharfsinn der Argumentation suchen bis heute ihresgleichen. So deckt er auf, daß manche vorausgehenden Forscher nicht selten vorschnell Texte und Riten als Eigengut betrachtet haben, weil sie nicht in genügendem Maße die anderen Quellen zum Vergleich herangezogen haben. L.s Studie wird auch in Zukunft einen hervorragenden Platz in der Erforschung des Missale behaupten.

Die Liturgiewissenschaft schuldet deshalb den beiden Hg.n Kranemann und Richter Dank für ihre Mühe, dieses akribische Werk bearbeitet und dadurch für die Forschung wesentlich besser zugänglich und damit auswertbar gemacht zu haben. Sie haben mit der späten Edition dieses Werkes nicht nur einem großen Wissenschaftler Ehre gemacht, sondern auch der weiteren Erforschung der Missalien einen wichtigen Dienst erwiesen. Es wäre zu wünschen, daß die Arbeit L.s am Missale Monasteriense endlich zu Ende gebracht und die Aufhellung dieses wesentlichen Teils der Liturgiegeschichte weiter vorangetrieben würde.

Vallendar

Manfred Probst

Corpus Orationum. Tomus I, A–C: Orationes 1–880 / Tomus II, D, Pars prima: Orationes 881–1707 / Tomus III, D, Pars altera: Orationes 1708–2389 / Tomus IV, E–H: Orationes 2390–3028 / Tomus V, I–O: Orationes 3029–3699. Inchoante Eugenio Moeller (†), subsequente Ioanne Maria Clément (†), totum opus perfecit Bertrandus Coppieters' t Wallant. – Turnhout: Brepols 1992 / 1993 / 1993 / 1994 / 1995. LXXXVII, 431 / LXIV, 369 / LXIV, 308 / LXIV, 322 / LXIV, 316 S. (Corpus Christianorum Series Latina CLX / CLX A / CLX B / CLX C / CLX D), kart. HFL 379,43 / 335,50 / 293,60 / BEF 8400,00 / 6000,00 ISBN: 2-503-01602-2 / 2-503-01603-0 / 2-503-01606-5 / 2-503-01607-3 / 2-503-50407-8

Mit diesen ersten fünf Bden des „Corpus Orationum“ beginnt eine lang erwartete auf mehrere Bde angelegte, umfassende und kritische Edition von gesammelten Orationen aus der Sakramentartradition; sie versucht, umfassend alle erreichbaren Sakramentartexte zu dokumentieren, nimmt dabei jedoch das Missale Romanum von 1570–1962 und von 1970/1975 aus. Vergleichbare Werke liegen für die Präfationen im „Corpus Praefationum“ (Turnhout, 1980ff) und für die Pontifikalbenediktionen im „Corpus Benedictionum Pontificalium“ (Turnhout 1971ff) von Moeller bereits im gleichen Verlag und in gleicher Reihe vor. Coppieters' t Wallant vollendete diese Sammlung von eucharistischen Texten, die noch von Moeller begonnen und von Clément fortgesetzt wurde, und stellt sie damit in eine Reihe mit umfassenden und für die eucharistische Forschung unentbehrlichen Werken. Im „Corpus Orationum“ führen die Vf. ausdrücklich die von Placide Bruylants (Les Oraisons du Missel Romain, 2 Bde, Louvain 1962) hinsichtlich der Orationen des Missale Romanum betriebenen Forschungen fort bzw. bauen darauf auf (Préliminaires, V).

Ähnlich wie schon im „Corpus Praefationum“ sind die Texte nach den Initien alphabetisch geordnet und durchnummeriert, wobei verwandte Texte unter einer Nummer (a, b usw.) gezählt werden. Abweichend von der Konzeption des „Corpus Praefationum“ sind der Text und der dazugehörige textkritische Apparat untereinander abgedruckt, so daß nicht ein zweiter Bd bei der Suche nach den entsprechenden Angaben hinzugenommen werden muß. Dieser umfangreiche Apparat besteht immer aus der Quellenangabe (Cod(d.)) und der Angabe der Rubriken (Rubr.); im Einzelfall sind auch andere Lesarten (Var. lect.), Quellen außerhalb der Sakramentartradition (Fontes) – wozu Verweise auf die Hl. Schrift und der Patristik zählen – oder Bemerkungen und Verweise (Nota) hinzugefügt, die sich allerdings teilweise auf die noch nicht erschienenen Bde beziehen.

Die detaillierten Aufzeichnungen der Quellenlage und die Hinweise auf Modifikationen sind für ein präzises Zurückverfolgen von einzelnen Texten und das Aufzeigen der redaktionellen Veränderungen von Orationen – beispielsweise des Missale Romanum – eine einzigartige Hilfe. Weniger übersichtlich ist die Aufteilung und Gestaltung des Druckbildes, so daß die Handhabung durch unkontrollierte Zeilen- und Seitenumbrüche beeinträchtigt wird.

In Tomus I erweisen sich die Einleitung (V–XIV), die u. a. die Arbeitsweise erläutert, sowie eine ausführliche Auflistung der Quellen (XV–LXV), die den Umfang der gesammelten Orationen erklärt (knapp 1000 im ersten Bd!) als sehr hilfreich. Ein Verzeichnis der Abkürzungen und lateinischen Sigel ist zusätzlich zu dieser Auflistung in der gewohnten Weise dem Bd als Beiheft hinzugefügt. Literatur, die sich mit der Euchologie – vorwiegend der alten Sakramentare – beschäftigt, ist in einem gesonderten Verzeichnis aufgeführt (LXVI–LXXVIII).

Diese Bibliographie, für die nur schwer die Auswahlkriterien zu benennen sind, gibt auf 13 S. einen guten Überblick über wichtige Monografien und Aufsätze der europäischen liturgiesprachlichen Forschung unseres Jhs., läßt jedoch neben wichtigen Neuerscheinungen der letzten Jahre auch grundlegende ältere Werke vermissen. Es fehlen beispielsweise Arbeiten von W. Dürig (Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, München 1952, MThS.5 5), R. Berger (Die Wendung „offere pro“ in der römischen Liturgie, Münster 1965, LQF 41), I. Pahl (Die Christologie der römischen Meßgebete mit korrigierter Schlußformel, München 1966), A. Krosnicki (z. B.: The New Postcommunion Prayers in the Missal of Paul VI editio altera, in: EL 98, 1984, 226–236) oder W. Haunerland (Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989, vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 222–224).

Die verwendeten Abkürzungen für die Sakramentare und liturgiegeschichtlichen Quellen sind leider verschieden von denen, die Moeller sonst in seinen kritischen Ausgaben verwendet hat. So wird z. B. im „Corpus Praefationum“ das Sacramentarium Gregorianum „An“ abgekürzt (= Sacramentaire grégorien, éd. J. Deshusses d'après les manuscrits du IXe s.), während das vorliegende „Corpus Orationum“ das Sigel „Gregor“ benutzt.

Eine wertvolle Ergänzung, die den Zugriff auf die Texte dieser Sammlung noch umfassender möglich machte, wäre ein Stichwortregister mit wesentlichen euchologischen Begriffen.

Auch die Teile II bis V des „Corpus Orationum“ entsprechen weitgehend den hohen, durch den ersten Bd grundgelegten Erwartungen. Die mit den Buchstaben „D“ beginnenden Orationen, die naturgemäß – wegen der häufigen Anaklesen „Deus“ und „Domine“ – sehr zahlreich sind, finden sich in diesen Bden ebenso wie die Orationen mit den Initien „E–H“ bis „I–O“. Zu allen neuen Bden gehören sowohl ein lose beigefügtes Sigel- und Abkürzungsverzeichnis, das ein zeitraubendes Zurückblättern erspart, als auch eine vorgeschaltete Bibliographie (Sources) sowie die ebenfalls im ersten Bd zu findende „Concordance“, die entsprechende Nummern oder Seiten der Codices Liturgici Latini Antiquiores mit den im Bd selbst verwendeten Abkürzungen auflistet. Bedauerlicherweise wird im Gegensatz zum ersten Bd die Rubrik „Bibliographie – Études“ in keinem weiteren Tomus ergänzend weitergeführt: Die neuere Orationenforschung wird dementsprechend nur bruchstückhaft durch neuzeitliche Literatur dokumentiert.

Ein mühevoll Suchen nach wichtigen und wesentlichen euchologischen Begriffen könnte bei allen nachfolgenden Bden durch ein alphabetisches Stichwortregister – möglicherweise für alle Orationen in einem zusätzlichen Bd – sehr erleichtert werden und ein großes Hilfsmittel für die euchologische Forschung darstellen.

In jedem Fall werden Euchologie- und liturgische Quellenforschung ebenso wie die Überlegungen zur Editio tertia des Missale Romanum und die Revision am Deutschen Meßbuch an diesem wertvollen und schon jetzt hilfreichen Standartwerk nicht vorbeisehen können. Das Erscheinen der letzten Bde darf im Hinblick auf die Arbeit an euchologischen Texten mit Spannung erwartet werden.

Münster

Dietmar Thönnies

Wagner, Johannes: *Mein Weg zur Liturgiereform*. 1936–1986. Erinnerungen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. XV, 324 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-23046-1

Der autobiographisch anmutende Titel dieses Buches muß nicht unbedingt, doch er kann irreführend wirken. Faktisch haben wir es mit einem (im Grunde sehr begrüßenswerten) Bericht über die jüngsten liturgischen Reform-Maßnahmen der Katholischen Kirche zu tun, geschrieben von einem Priester des Bistums Trier, der überaus engagiert, mit Herz und Verstand, lange sowie in wichtigen Phasen an diesem Reformwerk beteiligt gewesen ist. Die Jahreszahlen im Untertitel (1936–1986) stellen keine Lebensdaten dar, sie markieren vielmehr einen Dienst des Vf.s, der sich über ein halbes Jh. erstreckt, und sie grenzen diesen zeitlich ein.

Johannes Wagner, geboren 1908, seit 1936 enger Mitarbeiter des bekannten Trierer Generalvikars Heinrich von Meurers (1888–1953), später Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts Trier und Sekretär der Liturgischen Kommission der Deutschen (früher Fuldaer) Bischofskonferenz (1953–1976),

schließlich (bis 1986) Geschäftsführer der „Ständigen Kommission für die Herausgabe der Liturgischen Bücher im dt. Sprachgebiet“ (vgl. 323: Biogramm des Autors), kann auf ein breit angelegtes und überaus effektives Wirken zurückschauen, das seinen Lebensweg Jahrzehnte hindurch mit den Entwicklungen im Bereich des liturgischen Lebens der Kirche eng verknüpft hat. Wie sein Lehrer, der ehemalige Trierer Dogmatikprofessor Heinrich von Meurers (vgl. LJ 3 [1953] 5–9; ebd. 38 [1988] 199–222; 43 [1993] 94–108; ThRz 97 [1988] 298–312), ein „Mann voller Ideen“ (X), hat W. die ihm zugefallene und bald als solche erkannte „Lebensaufgabe“ mit Hingabe erfüllt, bei alledem ebenso kundig wie umsichtig, strategisch klug im besten Sinne des Wortes.

W. schreibt als ein Hauptbeteiligter der Liturgiereform, und er bekennt sich ohne Umschweife zu seinem Tun. So wird die Wahl des Titels verständlich, den W. seinem Bericht gibt. Er will, wie er sagt, kein „gelehrtes Buch“ liefern, „sondern allein die schlichte, lockere Wiedergabe von ausgewählten Teilen dessen, was er persönlich auf den nicht immer geraden Wegen zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach erlebt und mitgetan hat“ (VIII). W. will nach eigenem Bekunden (vgl. ebd.) „erzählen“, was er erlebt hat und auf diese Weise bezeugen, wie's gewesen ist, er bleibt aber nicht konsequent auf diesem Weg, sondern verliert sich streckenweise in ein konfuses, undurchschaubares, verwirrendes Vielerlei. Immerhin ist ein Buch entstanden, dem man den Rang eines „Quellenwerkes“ (Häußling) schwerlich absprechen kann. Leider ist dieses Buch mindestens zehn Jahre zu spät erschienen. Wohl in erster Linie aus diesem Grunde haften ihm bedauerliche Mängel an. Das dem Gedenken an den „verehrten Freund und Weggenossen“ Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975) gewidmete Buch des bekannten und verdienstvollen Prälaten aus Trier ist, das muß berücksichtigt werden, das Werk eines 85jährigen Mannes. Bei früherem Erscheinen hätte es ungleich instruktiver ausfallen können, als dies auch jetzt noch der Fall ist. „Es war ein langer aktiver Weg, der zu gehen mir bestimmt war“ (X), bekennt der Vf. Wie das im vorliegenden Bd abgedruckte Faksimile eines Briefes von Jungmann zeigt (vgl. VI), hatte dieser bereits am 18. Oktober 1971 den lebhaften Wunsch für W. ausgesprochen, „daß Du das große Werk, zu dem Dich Gottes Vorsehung berufen hat, glücklich zu Ende führen mögest“. Man wird annehmen dürfen, daß in diesem Wunsch des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers auch der seit langem geplante, nun aber allzu spät vorgelegte „Bericht“ des in hohem Maß an den Schritten der Liturgiereform beteiligten Zeitzeugen W. einbezogen gewesen ist.

W. gliedert seinen „Bericht“ in acht Kap. Das erste mit der Überschrift „Anfänge“ (1–23) setzt ein bei der Gründung der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz im Jahre 1940 (vgl. LJ 40 [1990] 129–163), erörtert Fragen, die sich in Verbindung mit der Vorbereitung der 1942 vorgelegten „Richtlinien“ der dt. Bischöfe für die „Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft“ stellten, geht ein auf das berühmt gewordene Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Luigi Maglione vom 24. Dezember 1943, auf die Bemühungen um die 1950 erschienene „Collectio Rituum“ (Bd I) für alle dt. Bistümer, auf die „Ausgestaltung des Gotteshauses“ (mit Verweis auf Theodor Klausner und Heinrich von Meurers), auf das Calendarium, die Schriftlesung in der Meßfeier und auf die vertrauliche Anfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“ vom 28. Januar 1948, die das Thema „Liturgiereform“ aufwarf. Dem Vf. ist entgangen, daß dieses Schreiben, dessen Datum er nicht nennt, inzwischen ediert und kommentiert vorliegt: HD 42 (1988) 129–144. Nicht nur das Datum der Sitzung der Liturgischen Kommission in Bad Homburg auf S. 22 wird falsch angegeben (1940 statt 1949), das ganze Kap. 1 wirkt eher verwirrend und ist wenig aufschlußreich, weil der Vf. hier kaum „erzählt“, was er zwischen 1940 und 1950 erlebt hat, stattdessen aber „kombiniert“, die Reihenfolge der Ereignisse nicht berücksichtigt und Späteres in die „Anfänge“ projiziert.

Hohe Verdienste hat sich W. um die „Internationalen Liturgischen Studententreffen“ erworben, denen er sich in Kap. 2 zuwendet (24–44). Diesen Studententreffen der Jahre 1951 bis 1960, die im Hinblick auf das 1959 von Papst Johannes XXIII. angekündigte Konzil ungleich bedeutsamer geworden sind, als man anfangs zu ahnen vermochte, ist Siegfried Schmitt in einer gründlichen, von Balth. Fischer betreuten Trierer Diss. nachgegangen (Die internationalen liturgischen Studententreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution. Trier 1992). Freilich kennt W. diese Diss. Er beschränkt sich – mit Verweis auf sie – auf eine „summarische Behandlung“ (24, Anm. 1), die allerdings wiederum mit Erkenntnissen aus anderen Geschehnissen und Zusammenhängen verquickt wird, was der Klarheit und Eindeutigkeit seiner Aussagen nicht gerade dienlich ist.

Als „dichter“ und informativer erweisen sich die Kap. 3 und 4 über das Konzil (45–77. 78–105), dem W. schon als Mitglied der Vorbereitungskommission („Praeparatoria“) und dann auch als Konzilstheologe angehörte. Das Kap. 4 gilt bereits den ersten Schritten zur Durchführung der Liturgiekonstitution. Es bietet für den Bereich der Meßliturgie detaillierte Informationen (vgl. z. B. 104f), die W. – als Leiter des Coetus X „De Ordine Missae“ – aus erster Quelle empfangen hat. Als besonders aufschlußreich erweisen sich W.s Darlegungen im Kap. 5 über die „Redaktion des Zweiten Missale Roma-

n u m“ (106–138). Abgesehen von der fragwürdigen Redeweise („Zweites Missale Romanum“ nach dem „Ersten“ von 1570), die Wasser auf die Mühlen jubelnder Traditionalisten leitet, statt die Reform ein und desselben liturgischen Buches zu betonen, stellt dieses Kap. eine Ergänzung dar vor allem zu dem einschlägigen Teil 3 des Werkes von Annibale Bugnini „La riforma liturgica“ (Rom 1983) (vgl. ThRv 80 [1984] 265–284), dessen dt. Ausgabe W. unter dem Titel „Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament“ (Freiburg 1988) herausgegeben hat (Mitarbeit: François Raas). Der Vf. weiß in diesem Kap. 4 anschaulich aus ureigenem Erleben und Erleiden zu berichten. Ebenso wertvoll ist das Kap. 7, das wichtige Informationen über die „Deutschsprachigen Ausgaben“ (283–297) des Meßbuches und deren Entstehen liefert, während in dem sehr kurzen Kap. 8 einiges zur „Ausführung der Liturgiereform“ (298–302) klargestellt wird.

Eine Sonderstellung nimmt das Kap. 6 in W.s Bericht ein. Es bietet, was man in einem Buch der „Erinnerungen“ überhaupt nicht erwartet, „Elf ausgewählte Dokumente“ (139–282), die teils hier, teils an anderer Stelle (Querverweise im ganzen Buch), aber keineswegs hinreichend und keineswegs in deutlicher Unterscheidung und Abhebung vom Text kommentiert werden. Dieses „Dokumentenkapitel“ macht mit seinen 143 (von insgesamt 323) Seiten den „Löwenanteil“ des Buches aus. Fragwürdig erscheint nicht nur die Einordnung dieses Kap., sondern z. T. auch die Auswahl der „Dokumente“, unter welchen Wiederabdrucke nicht fehlen (Bugnini und Jungmann). Unter den „Dokumenten“ findet man an erster Stelle den längst und mehrfach publizierten „Maglione-Brief“ (24. 12. 1943), Auszüge aus den Protokollen der Sitzungen der Liturgischen Kommission in Bad Homburg (1949) und Würzburg (1950), Niederschriften über die Beratungen des Ersten Liturgischen Studientreffens in Maria Laach (1951) sowie der Studientreffen auf dem Odilienberg im Elsaß (1952), in Lugano (1953), in der Abtei Mont César in Löwen (1954), außerdem den bekannten „Rahmenbericht“ W.s vom Ersten Internationalen Liturgischen Kongreß in Assisi (1956). Als Dok. 9 bringt W. einen Abschnitt (Titel: „Der Schlüssel zur Liturgiereform“) aus der dt. Ausgabe des obengenannten Werkes von Bugnini (1988, 25–33), als Dok. 10 einen Auszug aus Jungmanns Kommentar zur Liturgiekonstitution: LThK, Das II. Vat. Konzil. Erg.-Bd. I (Freiburg 1966), schließlich als Dok. 11 das an Papst Paul VI. (1963–1978) gerichtete Memorandum über die Meßreform, in welchem W. die Arbeit des Coetus X „De Ordine Missae“ beschreibt. Dieses Memorandum wird hier erstmals in dt. Sprache publiziert (258–282), dazu die Antwort des Papstes (182). Das Dok. 11 ist mit Abstand das wertvollste. Manche der übrigen erweisen sich als überflüssig. Offenbar dienen sie dazu, dem Bd mehr Gewicht zu verleihen.

Im Anhang des vorgestellten Buches (304–323) findet man nicht nur eine Zusammenstellung der von W. (über sein Gedächtnis hinaus) benutzten „Quellen“ (304–306), sondern auch Voten von Bischöfen aus dem dt. Sprachgebiet, die an die „Antepreparatoria“ des Konzils gerichtet worden sind (306–315), zum Schluß eine Liste mit den Namen der Bischöfe und Konsultoren, „die bei der Ausführung der Liturgiekonstitution durch das Consilium [ad exsequendum Constitutionem de Sacra Liturgia] besonders hervortraten“ (315–318). Ein Personen-Register fehlt nicht, wohl aber fehlt ein Sachregister (vgl. 319–323), was die Auswertbarkeit des Bdes erschwert, also ein bedauerlicher Mangel.

Ohne Zweifel enthält dieses Buch kostbare Passagen, ohne Zweifel bietet es wertvolle Details, die nur liefern kann, wer dabei gewesen ist, ohne Zweifel stellt sein Erscheinen – trotz aller Mängel, auf die Angelus Häußling OSB in seiner Rez. hingewiesen hat (ALW 35/36. 1993/94.178–180) – einen Gewinn dar. Gleichwohl zeigt sein Erscheinen wohl auch so etwas wie einen unwiederbringlichen Verlust an, wenn man an den inzwischen 88jährigen und durch die Last des Alters geschwächten Vf. denkt. Man muß wissen: Wie kein zweiter Mann im dt. Sprachgebiet hat W. auf „vorerücktem Posten“ den Weg mitbewältigt, der von den Bestrebungen der Liturgischen Bewegung zur Liturgiereform des Konzils führen sollte. Dank einer guten Fügung (vgl. SC 43) drängte seit langem alles auf eine solche Reform hin, ohne daß die verantwortlichen „Steuerleute“ am Morgen auch nur entfernt wissen konnten, wo sie am Abend „landen“ würden.

Aus dem seit langem intendierten, viel zu spät begonnenen Buch der „Erinnerungen“ W.s ist ein seltsames Gebilde aus disparaten Teilen geworden. Die Erwartung, über die Ereignisse der Jahre 1936 bis 1962 mehr zu erfahren, als greifbare Akten aussagen können und aussagen wollten, wird mit diesem Buch kaum erfüllt. Wohl aber bringt der Vf. für die Konzils- und Nachkonzilszeit ergänzende, auch über Bugnini hinausführende Informationen, die vor allem aus den speziellen, von W. erfüllten Aufträgen eines Relators des Coetus X (De Ordine Missae) und des führenden Mannes bei der Edition des Meßbuches für die Bistümer im dt. Sprachgebiet resultieren. Dennoch ist das vorliegende Buch weder als „schlichte, lockere Wiedergabe“ von „Erinnerungen“ zu charakterisieren (vgl. VIIIf) noch als ein solches einzustufen, das alles in allem wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird. Die „Mischgestalt“ des tatsächlich Gebotenen, die mangelhafte Durchdringung des Ganzen, die Wiederholungen, die fehlenden Belege, die eindeutigen Fehler, die mitunter

fragwürdigen Kombinationen und unbewiesenen Behauptungen – diese Faktoren mindern den Wert dieses Buches, auf das man nur in kritischer Distanz zurückgreifen kann. Störend wirkt – das sei mit Nachdruck erklärt – nicht etwa die subjektive Färbung der Darstellung, nicht der Auswahlcharakter dieses Buches, nicht sein Schwerpunkt, der mit guten Gründen auf der Meßliturgie liegt; viel bedauerlicher ist angesichts dieser sogenannten „Erinnerungen“ die am Ende nicht verdrängbare Erkenntnis, daß mit der Publikation dieses Buches eine große Chance vertan bzw. verpaßt worden ist, eine einmalige Gelegenheit, angesichts derer es sich gelohnt hätte, alle in Trier – im Liturgischen Institut und rund um dasselbe – aktivierbaren Kräfte zur Hilfe (für die Durchsicht und Verbesserung des Manuskriptes) aufzubieten. Zu früherem Zeitpunkt und unter besseren Voraussetzungen hätte ein Werk aus der Perspektive Deutschlands und des dt. Sprachgebietes entstehen können und – im Blick auf die Zukunft – entstehen müssen, das mit seinen „Proprien“ und in seiner Qualität mit dem von Annibale Bugnini zu vergleichen gewesen wäre. Jedenfalls hält die vorliegende gedruckte Fassung der angeblichen „Erinnerungen“ von W. einen solchen Vergleich nicht aus.

Eichstätt

Theodor Maas-Ewerdt

Cordes, Paul Josef: *«Actuosa Participatio – tätige Teilnahme»*. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften. – Paderborn: Bonifatius 1995. 183 S. (BONIFATIUS/Kontur, 8709), kart. DM 26,80 ISBN: 3-87088-870-9

Mit überzeugenden pastoralen und liturgietheologischen Argumenten begründet der Vize-Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien in Rom die herausragende Bedeutung von Eucharistiefeiern im kleinen Kreis für das Zusammenwachsen einer christlichen Gemeinde. Allerdings irritiert etwas, daß er als päpstlicher Beauftragter für die Begleitung des Neukatechumenates (158) für derartige Feiern vornehmlich dieser Bewegung auch an Sonntagen, und das neben der Sonntagsmesse der ganzen Pfarrgemeinde, eintritt (117–121), was auch durch Bildmaterial belegt wird (125–129). Dabei beruft der Vf. sich darauf, daß Erzbischof Wojtyła schon die „Eucharistie-Feier in der kleinen Gemeinschaft für die Gemeinschaften des Neukatechumenates als Befolgung des Sonntagsgebotes angesehen“ habe (142). So sehr dies für das Neokatechumenat sinnvoll sein mag, so werden doch viele Pfarrer hier als Bedenken anmelden, daß sich dadurch die Gefahr einer Gemeindespaltung ergeben kann. Und weshalb sollten dann nicht auch Gruppen mit einer anders ausgerichteten Spiritualität in einer Gemeinde für sich derartige „Gruppenmessen“ (siehe dazu schon das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. 9. 1970) verlangen können? Der Vf. tut sich daher schwer damit, gegen die römische *Instructio de Missis pro coetibus particularibus* vom 15. 5. 1969 (AAS 61 (1969) 806–811) zu votieren, die zwar für die Eucharistiefeier in kleinen Gruppen eintritt, diese aber ausdrücklich für Sonn- und Feiertage ausschließt, damit die Pfarrei „zur Förderung des Lebens und der Gemeinschaft nicht auf die Teilnahme von Gläubigen verzichten muß“ (Nr. 10a).

Unter den Stichworten Gemeinschaft – Liturgie – Eucharistie – Liturgische Wege kirchlicher Einigung – Dringliche Neu-Evangelisierung – Jesu Abschiedsmahl, denen jeweils ein Kap. entspricht, findet der Vf. vielfach Argumente, die z. T. weit hergeholt erscheinen und für den Rez. nicht immer leicht nachzuvollziehen sind. Vielleicht wäre es zielführender gewesen, neben den anthropologischen die theologischen Aspekte noch deutlicher zu entfalten, die von dem Vf. durchaus genannt werden. Mit Recht weist er immer wieder auf die Verengung des Eucharistieverständnisses seit dem Mittelalter ausschließlich auf die Realpräsenz in den eucharistischen Gestalten hin, wodurch aus dem Bewußtsein geriet, „daß die Sinnspitze der eucharistischen Feier sich auf die Einheit des ekklesialen Leibes Christi richtet“ (85). Der Vf. hätte hier darauf verweisen können, daß bis zum Mittelalter „wirklicher Leib“ (*corpus reale*) die Kirche (!) und „mystischer Leib“ (*corpus mysticum, sacramentale*) die Eucharistie meinte. C. plädiert sinnvollerweise für eine „eucharistische Ekklesiologie“, wenn er dies auch nicht so nennt. Er sieht das Ideal in den *Circumstantes* (und wünscht eine entsprechende Gestaltung des liturgischen Raumes), wobei die Teilnehmer die anderen als „Mit-Subjekte“ (132) wahrnehmen sollen. Von daher kritisiert er die Übersetzung des Hochgebotes I, des vormaligen Römischen Kanons, der die *Circumstantes* als Versammelte und Anwesende statt als „Umstehende“ bezeichnet.

Insgesamt ist es erfreulich, daß ein Bischof der römischen Kurie so klar für die erneuerte Eucharistie-Theologie eintritt, für die auch ganz praktische Umsetzung des Programmwortes der liturgischen Bewegung und Liturgiereform von der *actuosa participatio*. Und dazu ist die Feier in überschaubarer Gemeinschaft tatsächlich die geeignetste Weise.

Münster

Klemens Richter

Giovani, liturgia e musica. Hg. v. Manilo Sodi. – Rom: Ateneo Salesiano 1994. 300 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 115) kart. Lit 32 000 ISBN: 88-213-0295-4

In diesem Bd sind 15 Referate zusammengefaßt, die auf einer interdisziplinären Tagung der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Salesiana zum Thema „Jugendliche, Liturgie und Musik“ vom 3. bis 5. Januar 1994 gehalten wurden. Das einleitende Verzeichnis der Referenten weist nicht nur Musiker und Liturgiewissenschaftler, sondern auch die Vertreter anderer theologischer Disziplinen sowie Musikpädagogen und Kommunikationswissenschaftler auf (9).

Ziel der Tagung war es, das Verhältnis der Jugendlichen zum Gottesdienst und zur gottesdienstlichen Musik zu untersuchen. Weil die Musik eine wichtige Lebensäußerung gerade junger Menschen ist, muß sie ihnen auch die Möglichkeit geben, ihren Glauben auszudrücken und zu feiern. Die musikalische Gestaltung ist daher in Jugendgottesdiensten von besonderer Bedeutung. Bewußt beschränkte man sich in den Referaten der Tagung auf die Feier der Eucharistie und von Wortgottesdiensten. Es sollte – so der Hg. des Bdes, der Liturgiewissenschaftler MANLIO SODI – auf dieser Tagung nicht darum gehen, neue Wege zu suchen, sondern vielmehr darum, nach einem pastoral verantwortlichen Handeln im Bereich der Jugendgottesdienste zu fragen, damit die Feier des alten und immer neuen Mysteriums für alle Mitfeiernden zum Erlebnis und zur größten „Neuheit“ im Leben jeder Gemeinschaft wird (13).

Ausgehend von Erfahrungen mit musikalisch jugendgemäßen Gottesdiensten werden in den vier Referaten des ersten Teils grundsätzliche Überlegungen zur musikalischen Gestaltung von Gottesdiensten angestellt: Der gottesdienstliche Gesang muß aus dem Hören des Wortes Gottes kommen und dorthin zurückführen (P. SEQUERI: 19–21); es wird von monatlichen Gebetstreffen Jugendlicher in der Nähe von Turin berichtet, bei denen jeweils ein Abschnitt der Schrift vorgetragen, ausgelegt und von textlich dazu passenden Musik weiter gedeutet wird, bevor die Versammlung mit Gebet abgeschlossen wird (D. MACHETTA: 23–25); dann stellen die Musikgruppen der Focolarini, Gen Verde und Gen Rosso – der Name geht allein auf die jeweilige Farbe ihres Schlagzeuges zurück –, sich selbst und ihre Produktion vor, berichten von ihrer Gründung im Jahr 1966, ihrer Entwicklung und ihrer heutigen Tätigkeit, in die auch gottesdienstliche Musik einbezogen ist (27–38). Schließlich werden Kriterien für eine Beurteilung der von Jugendlichen im Gottesdienst gemachten Musik behandelt: Die Vf.in stellt abschließend fest, daß die Probleme eher pastoraler als musikalischer Natur sind; Jugendliche sollten nicht einfach dazu eingeladen werden, in der Kirche Musik zu machen, sondern dazu, musikalisch am Gottesdienst mitzuwirken, damit sie Interesse am Gottesdienst gewinnen und lernen, sich für dessen würdige Feier mitverantwortlich zu wissen. Es ist wichtig, daß sie zwischen Konzert und Liturgie, Theater und Gottesdienst zu unterscheiden lernen (J. TAFURI: 39–55).

Im zweiten Teil wird über einige Richtlinien reflektiert, die für die Gottesdienstfeier zu gelten haben. Hier vor allem kommen Liturgiewissenschaftler zu Wort, die zwar durchaus Richtiges und Wichtiges in Erinnerung rufen, dabei jedoch nicht in jedem Fall – ähnliches gilt von den im dritten Teil enthaltenen Beiträgen – die besondere Situation der Jugendlichen berücksichtigen. Zunächst erörtern M. POLLO und R. TONELLI Notwendigkeit und Möglichkeiten, aus einer bloßen Ansammlung von Menschen (*assemblea*) eine Gottesdienst feiernde Gemeinschaft (*comunità*) zu formen (59–73). Die hier dargelegte Begrifflichkeit wird von den anderen Vf.n allerdings nicht beibehalten: Die Liturgie feiernde Gemeinde wird sonst im allgemeinen als „assemblea“ („Ansammlung“, aber auch „Versammlung“) bezeichnet; J. ALDABAL legt die Bedeutung der Symbole dar, die als eine Brücke vom Leben zum gefeierten Mysterium dienen; dabei werden die Probleme der Liturgiefähigkeit der heutigen Jugend und ihrer Einführung in die Symbolwelt behandelt sowie einige pastorale Hinweise für die Verwendung von Symbolen in Gottesdiensten mit Jugendlichen gegeben (75–94). Ohne in besonderer Weise auf die Jugendlichen Bezug zu nehmen, gibt A. M. TRIACCA eine liturgietheologische Begründung für Gesang und Musik im Gottesdienst (95–123), während R. FRATTALLONE – es handelt sich m. E. um einen der besten Beiträge des Sammelbdes – die Bedeutung der Musik für die Feier des Gottesdienstes auch und gerade mit Jugendlichen ausführlich untersucht (125–148).

Die im dritten Teil wiedergegebenen Referate sind der Feier der Eucharistie und des Wortes Gottes gewidmet. C. CIBIEN zieht aus dem Vergleich der Eucharistiefeier mit einer Theaterinszenierung Konsequenzen für ein lebendiges Feiern (155–166). G. GENERO spricht (ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Jugendlichen) von Gesang und Musik bei der Eucharistiefeier (167–175). Auch unter Wissenschaftlern hat sich offensichtlich noch

nicht überall herumgesprochen, daß zur „katholischen Tradition“ auch andere als der römische Ritus gehören (167, Abs. 3). Der Sprache im Jugendgottesdienst ist der Beitrag von M. SODI „Vom Wort Gottes zum Wort der Versammlung“ gewidmet (177–195). Unmittelbar praxisorientiert, weil Textbeispiele bietend, wenn auch nicht (nur) auf Jugendliche bezogen und ohne von der Musik zu handeln, sind die beiden Beiträge von J. PICCA über „Biblische Themen für einen Glaubensweg“ (197–214) und von G. NOVELLA über „Zeichen und Symbole des Alltags, die in Feiern verwendet werden können“ (215–226). Mit Jugendlichen unter reichlicher Verwendung von Musik gefeierte Wortgottesdienste bilden den Erfahrungshintergrund des letzten Beitrags von F. RAINOLDI (227–253).

Der Bd wird vom Schlußwort der Tagung, das der Vorsitzende der Liturgiekommission der Italienischen Bischofskonferenz sprach, Bischof L. BRANDOLINI von Sora, der über eine lange Seelsorgerfahrung in der Stadt Rom verfügt (257–265), von einem Nachwort des Hg.s (267–271), einer kurzen Dokumentation der Feiern während der Tagung (275–278) sowie bibliographischen Angaben (279–286) und einem Namensregister (287–290) abgeschlossen.

M. SODI beginnt sein Nachwort mit dem Satz: „Im allgemeinen ist eine Tagung nicht dazu da, Probleme zu lösen; im Gegenteil, gelegentlich schafft sie neue.“ Damit faßt der Hg. selbst zusammen, was der Leser bei der Lektüre der vorausgehenden 265 Seiten empfindet. Das Thema der Tagung „Jugendliche, Liturgie und Musik“ war so breit angelegt, daß es einerseits nicht erschöpfend behandelt werden konnte, andererseits bei dem, was dargeboten werden konnte, während anderes (manchmal die Jugendlichen, bisweilen die Musik) ausgespart blieb. Bei einer so großen Anzahl von Mitarbeitern können nicht alle Beiträge von der gleichen Qualität sein. Jedem Leser werden andere besonders zusagen. Der Wert des Bdes besteht nicht in Neuheiten, die gesagt werden – der Liturgiewissenschaftler begegnet nirgends neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen –; dennoch ist der Bd sehr informativ und anregend für die Praxis.

München

Reiner Kaczynski

Fuchs, Guido: Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern. – Regensburg: F. Pustet 1993. 159 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-7917-1382-5

Ringseisen, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. – Freiburg: Herder 1994. 248 S., kart. DM 24,80 ISBN: 3-451-23337-1

Weyers, Heinrich: Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob“. – Trier: Paulinus 1994. XLVIII, 301 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-7902-1283-0

„Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein.“ Dieser Satz aus der Liturgiekonstitution des Vatikanums II (SC 100) stellte eine kleine Revolution dar, wurde doch damit den Laien nach den Jahren der Klerikalisierung der Liturgie (vgl. Can. 1256 des CIC/1917) und Jh.en der weitgehenden Identität von Stundengebet und Brevier wieder zugestanden, daß sie auch ohne Kleriker wahrhaft Träger der Liturgie der Kirche sein können. Zugleich setzte das Konzil hiermit einen starken Impuls, in den Gemeinden neben der liturgischen Höchstform der Eucharistie auch andere Gottesdienstformen zu pflegen und zu fördern und so die Vielfalt innerhalb der Liturgie wiederzugewinnen, hatten doch über Jh.e neben den sakramentalen Liturgiefeiern nur „pia exercitia“ existieren dürfen.

In der Folgezeit nach dem Konzil zeigte sich, daß diese Wiedergewinnung der Stundenliturgie als Feiern der Gemeinden in der Westkirche – im Osten ist sie als solche nie verloren gegangen – aus verschiedensten Gründen große Schwierigkeiten bereitete. Zwar wird in manchen deutschen Gemeinden das Stundengebet zu bestimmten Gelegenheiten – etwa die Vesper am Sonn- und/oder Feiertagen – gepflegt, aber insgesamt ist das Stundengebet offenbar weit davon entfernt, wie zur Zeit der Alten Kirche, eine gern gefeierte Normalform der täglichen Liturgie der Gemeinden zu sein.

Diesen Zustand zu erhellen, wollen die drei vorgelegten Bücher dienen.

Guido FUCHS legt mit seinem knappen Bd ein ebenso systematisches wie engagiertes Werk vor, mit dem er für ein lebendiges Nebeneinander von Eucharistie, Stundengebet und traditionellen Andachtsformen in den Gemeinden plädiert.

Das erste Kap. (13–40) beleuchtet Geschichte, Spiritualität und Formenvielfalt des Stundengebetes, das zweite Kap. (41–62) die Einzellelemente Psalmen, Lesung und Weihrauch. Das zentrale dritte Kap. (63–106) stellt die für die Gemeindefeier wichtigen Haupt-Horen historisch und theologisch dar und gibt Hilfen zur Gestaltung. Das vierte und fünfte Kap. (107–117–141) stellen die Sonderformen Christmette, Trauermette und Oster-

vesper vor und diskutieren das Verhältnis von Stundenliturgie und anderen liturgischen Feiern. Am Ende jedes dieser Kap. stehen die Anmerkungen. Hilfreiche Verzeichnisse liturgischer Bücher, musikalischer Hilfen und ein Anhang runden das Buch hinreichend ab.

Der Vf. bietet neben einer gut lesbaren knappen Darstellung des jeweiligen Forschungsstandes zwar ausdrücklich keine ausgearbeiteten Gestaltungsmodelle kompletter Horen, doch finden sich, teilweise etwas versteckt, viele kleine Hilfen und Anregungen: ein Verzeichnis der Psalmenlieder im „Gotteslob“ (46), interessante Lösungsvorschläge für das Problem der relativen Zeichenarmut des Stundengebetes (69f: Luzerner in der Vesper, Asperges in den Laudes), ein ausgearbeitetes Luzernerformular (80–83) und im Anhang Alternativen (Kehrverszusammenstellungen) und Erweiterungen (mehrstimmig ausgesetzte Psalmtöne) zum „Gotteslob“.

Der Rez. möchte dieses gelungene Werk nur durch einen kleinen Hinweis auf folgendes Buch ergänzen, das zwar leider vergriffen, aber doch vielerorts noch zu finden ist und dessen Fehlen der Vf. selbst beklagt (103): Vigil-Wortgottesdienst vor Sonntagen und Hochfesten, hg. von Maurus Neuhold OSB und Heinrich Rohr, Freiburg 1974.

Aus der gleichen Ambition, das Stundengebet Gemeinden nahezubringen, legt PAUL RINGSEISEN sein überaus engagiert verfaßtes Buch vor. In allen Kap.n steht neben der Darstellung das Plädoyer, neben der Argumentation die Paränese, so daß es schwer fällt, anhand des Inhaltsverzeichnisses den Inhalt des Buches zu referieren.

Das Werk ist zweigeteilt in „Zugänge aus Anthropologie, Theologie und Geschichte“ (21–122) – in diesem Teil findet sich auch die ausgezeichnete, knappe aber präzise historische Skizze von Martin Klöckener (98–122) – und „Pastoralliturgische Perspektiven und Modelle“ (125–213), bevor vier Anhänge (Strukturabellen zu Laudes und Vesper, Materialverzeichnisse für Laudes und Vesper aus dem „Gotteslob“ und einige Gesänge), Anmerkungen und ein Register den Bd beschließen.

Das Buch atmet die langjährige Praxis und das Engagement des Vf.s als geistlicher Begleiter und Exerzitienleiter in einem Bildungshaus, in dem er selbst über 15 Jahre das „Fürstenrieder Modell“ (164–213) als tägliches Morgen- und Abendlob mitentwickelt hat. So wechseln im ganzen Buch immer wieder Darstellung, Meditation, Materialien, Mystagogie, Reflexion und Appelle, in dieser Weise wohl geeignet, Gemeindemitglieder für diese Form des Gottesdienstes zu begeistern.

Zur Sache seien hier nur ganz wenige Anfragen erlaubt:

Der Vf. betont zu Recht mehrfach den Charakter des Stundengebetes als Lob Gottes, wobei er die besonders in der Lesung sich manifestierende soterische Linie der Liturgie jedoch u. E. unterbewertet (197ff.). Ist nicht angesichts der Gebetsnot vieler Menschen heute neben dem gleichbleibenden „Gipfel der Feier“ (175) in Benedictus und Magnificat stets eine längere Lesung als aktuelle Ansprache Gottes an sein versammeltes Volk nötig? – Natürlich besonders, wenn am selben Tag keine Eucharistie gefeiert wird (198)! Welcher Christ außerhalb einer festen Kommunität erlebt heute sein Leben so tief von der Gegenwart Gottes durchdrungen, daß er sich derart zum Lob Gottes gedrängt fühlt, wie der Vf. es (34–45) darlegt? – Brauchen die meisten Menschen nicht die Hilfe durch die je aktuelle Ansprache ihrer Situation, durch das Wort Gottes und seine Auslegung? (Vgl. den Aufruf des Caesarius v. Arles, sich von der Speise des Wortes häufig zu nähren, im Exkurs von Klöckener [105]).

Sehr treffend beschreibt der Vf. auf S. 128ff. die Spannungen zwischen der offiziellen Ordnung und den Texten der Stundenliturgie und den Erwartungen heutiger Gemeinden, – hier sind in der Tat Defizite festzustellen, die es heutigen Menschen fast unmöglich machen, diese Stundenliturgie mitzufeiern. Der häufig gehörte und auch hier nicht fehlende Hinweis (129) auf die ostkirchliche und anglikanische Tradition gemeindlicher Stundenliturgie scheint dem Rez. allerdings nur bedingt zutreffend: Wer solche Feiern aus griechischen oder englischen Pfarr- oder auch Kathedraalkirchen kennt, der weiß, daß dort die Liturgie zwar – mit oft erstaunlichem musikalischen Niveau – vollzogen wird, daß aber die Fragen nach der Beteiligung der Gemeinde, so sie denn vertreten ist, wirklich nicht kleiner sind als bei uns. Hier stellt sich u. E. wie im Anschluß an die hilfreichen Überlegungen zu Eucharistie und Tagzeitenliturgie als zwei Weisen, das eine Pascha-Mysterium zu feiern (90–94), die Frage nach der Erfahrbareit: Wie kann die versammelte Gemeinde nicht nur in Worten und Gesängen hören und vollziehen, sondern auch in greifbaren Zeichen die Gegenwart Jesu Christi außerhalb der Eucharistie erfahren? Der Vf. stellt Möglichkeiten vor (207–210: Luzerner, Weihrauchspende, Asperges), aber u. E. muß hier noch in Richtung „alltäglicher“ Möglichkeiten weitergedacht werden.

Bei der breiten Beschreibung des „Fürstenrieder Modells“ mischen sich immer wieder Beschreibung, Reflexion, theologische Erwägung und Appell, häufig ansprechend, manchmal aber auch unvermittelt. So möchte man dem Vf. gern in seinem Anliegen unterstützen, unvertonte Hymnen nicht auf schon „besetzte“ Melodien zu singen, „so etwa, wenn man auf

einen österlichen Text die adventliche Melodie von „Gott heiliger Schöpfer aller Stern“ (Gl 116) singt.“ (175) Hier wird wohl wirklich oft die prägende Kraft von Melodien unterschätzt und ein irritierendes Signal gegeben, so daß der Gemeinde das Symbol zum verquerten Diabol wird. Erläuterung hätte man dagegen gern zu einigen Einzelheiten des Schaubildes (168f.), das die theologischen Inhalte von Laudes und Vesper an deren Struktur festzumachen scheint. Daß beide Haupt-Horen Lob- und Bittenelemente enthalten ist evident, worin sich allerdings Anamnese und Epiklese festmachen lassen, wüßte man ebenso gern genauer wie die Verortung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung, die der Vf. gleich dreimal einträgt.

Zum Schluß eine Anfrage, die manche solch pastoralliturgischer Werke betreffen: Mit welcher Intention werden historische Tatbestände dargestellt? Was heißt das, wenn es in der Geschichte irgendwann ausführliche Psalm-Orationen gegeben hat? Müssen wir sie deshalb heute auch haben? Dürfen wir sie haben, – oder dürfen wir sie vielleicht gerade wegen ihres Alters heute nicht haben? Gibt es diese Norm der Geschichte, die manchmal unausgesprochen durch die Zeilen scheint? U. E. bedeutet ein historischer Befund lediglich, daß solch eine Form offenbar in der Kirche möglich ist; ob sie damit für heutige Aufgabenstellungen taugt, ist damit weder bewiesen noch widerlegt.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die ein engagiertes Plädoyer für die gemeindliche Tagzeitenliturgie suchen und sich auf den immer sehr präsenten Vf. verlassen mögen.

Zum Schluß ist die Diss. von HEINRICH WEYERS vorzustellen, die bei A. Heinz in Trier erstellt wurde.

In der Einleitung (1–4) beschreibt der Vf. deutlich seinen Standpunkt und Untersuchungsgegenstand: Nachdem in der frühen Kirche das Gebet zur Heiligung des Tages deutlich Aufgabe der ganzen Gemeinde war, wurde es im Laufe der Zeit bekanntlich zum Standesgebet der Kleriker und Ordensleute, daneben blieben aber immer auch Reste in der Laiengemeinde lebendig, z. B. in Bruderschaften, im Totengebet, in der Sonntagsvesper. Aufgabe der Arbeit ist es, diesbezüglich die Diözesangesangbücher (DG) und Diözesangebetsbücher bis zum „Gotteslob“ (1975) zu untersuchen: „Es wird dabei darauf zu achten sein, ob und in welchem Umfang die Tagzeitenliturgie in den DG der einzelnen Bistümer berücksichtigt wurde, welche Horen des Stg (= Stundengebet, Anm. d. Schriftleitung) besonders häufig begegnen und inwieweit die Volksbeteiligung bei der gottesdienstlichen Feier der Tagzeiten in den Pfarrkirchen angestrebt wurde.“ (2)

Der Vf. untersucht im Hauptteil seiner Arbeit (5–281) die Diözesangesangbücher von der Neuordnung der deutschen Diözesen Anfang des 18. Jhs bis zum „Gotteslob“ mit dessen diözesanen Anhängen, indem er – nach dem Vorstellen der DG (5–10) – systematisch vorgeht, also nach Horen und Elementen des Stundengebetes gegliedert die Ergebnisse präsentiert. Neben den regulären Horen untersucht er dabei auch Sonderfälle wie die Metten oder das Totenoffizium (I: 12–109).

Teil II befragt das Material unter dem anderen Kriterium „Diözesane Traditionen und regionale Gemeinsamkeiten“ (110–123), wobei einige Bistümer mit ihren Sondertraditionen ausgewählt werden (z. B. Freiburg, Rottenburg und Mainz mit Vesperandachten und Trauermetten).

Den größeren liturgiegeschichtlichen Zusammenhang schafft dann Teil III „Der liturgiegeschichtliche Hintergrund bis zum II. Vatikanum“ (124–195), in dem wichtige Gegenstände die Aufklärungsliturgie, die Diskussion in der Restaurationszeit um die deutsche oder lateinische Vesper und die Anstöße der Liturgischen Bewegung darstellen.

Teil IV (196–281) untersucht das „Gotteslob“ in Stammteil und Diözesananhängen, in seiner Entstehung und Rezeption.

Eine Zusammenfassung der Einzelergebnisse (282–286), Register und Abkürzungsverzeichnis beschließen den Bd.

Der Vf. legt hiermit eine notwendige historische Untersuchung vor, die vor allem im dritten Teil auch eine gelungene Synthese liturgiehistorischer Forschungsergebnisse bzgl. der deutschen Kirche nach 1800 bietet. Die überraschend reiche Tradition der Stundenliturgie in den DG läßt sich in drei Phasen einteilen: An der Aufklärung orientiert finden sich volkssprachliche und auf Gemeindebeteiligung zielende Formulare; ab Mitte des 19. Jhs schlägt sich der kirchliche Zentralismus und Ultramontanismus in vermehrten lateinischen Vespern nieder, während Vesper und Mettenandachten entfallen; mit Beginn der Liturgischen Bewegung (1903: „Tra le solecitudini“) finden sich vor allem Prim und Komplet in der Volkssprache.

Die Untersuchung wird ihrem selbst gesetzten Ziel vollauf gerecht. Am Schluß zeigt sich dann allerdings eine neue Aufgabe: Es wäre nun empirisch zu erheben, inwieweit diese schriftlichen Vorlagen wirklich in den Gemeinden gefeiert wurden. Der Vf. versucht diesem in den letzten Jahren in der liturgiewissenschaftlichen Forschung immer drängenderem Anliegen auf den letzten Seiten (263–280) dankenswerterweise wenigstens im Ansatz Rechnung zu tragen und damit seine eigene Aufgabenstellung noch einmal zu öffnen. Das muß allerdings bei eher zufälligen Ergebnissen bleiben, die die Notwendigkeit weiterer Arbeiten eher unterstreichen.

Rheine

Stefan Rau

Müller-Geib, Werner: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet. Von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 504 S. (Münsteraner theologischer Abhandlungen, 15), kart. DM 65,80 ISBN: 3-89375-045-2

Die vorliegende Arbeit ist an der kath.-theol. Fak. Münster unter Leitung von Prof. Klemens Richter und Prof. Arnold Angenendt 1991 als Diss. angefertigt worden.

Die in sechs Kap. eingeteilte Arbeit umreißt in Kap. I als ihren Gegenstand das „Allgemeine Gebet“ im Rahmen des volkssprachlichen Predigtteiles in der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse von der Karolingerzeit bis zu den Reformversuchen der Aufklärung im deutschen Sprachgebiet einschließlich.

In Kap. II folgt ein geschichtlicher Überblick. Während die mittelalterliche römische Liturgie mit Ausnahme der Fürbitten am Mittwoch der Karwoche und am Karfreitag, die außerhalb der Messe situiert sind, kein „Allgemeines Gebet“ aufweist, steht ein Zeugnis für ein Fürbittformular als Predigtabschluß bei Othloh von Regensburg (ca. 1010– nach 1070). Beispiele für Fürbitten in der sonntäglichen Pfarrmesse nach der Predigt finden sich in den Diözesen Eichstätt, Regensburg und Passau aus der Zeit ab 1466.

Kap. III und IV stellen als wichtige Entwicklungsstufe das „Allgemeine Gebet“ des Petrus Canisius vor, für den kein Festtag ohne Predigt und öffentliche Fürbitte bleiben sollte. Die umfassende Rezeption dieses Textes zeigt sich in vielen Diözesanritualien des deutschen Sprachgebiets.

Kap. V widmet sich der Aufklärungszeit, in welcher der Text des Canisius angepaßt und eine Orientierung an der Heiligen Schrift und den Bedürfnissen der Menschen versucht wurde. Ohne in der (tridentinischen) Liturgie als „amtliches“ Element zur Geltung zu kommen, wurden die Fürbitttexte de facto vielfach in der Messe nach der Predigt verwendet.

Das sehr knappe Kap. VI umreißt als Ergebnis, daß das „Allgemeine Gebet“ – im Sinn der „*oratio fidelium*“ – als liturgisches Element der offiziellen lateinischen Liturgie im Untersuchungszeitraum keine Rolle spielte, jedoch über den muttersprachlichen Predigtannex in Verbindung mit der „Offenen Schuld“ in der Form des „Allgemeinen Gebets“ des Canisius – besonders in der Aufklärungsepoche – als ein Fürbittlement in der Messe gebräuchlich wurde. Allerdings war mit Blick auf die mittlere Funktion des Priesters der Vollzug seine Sache, und der Part der Laien blieb auf das Herrengebet und das Ave Maria am Schluß beschränkt. Erst in der Liturgiereform im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde der Schritt vollzogen, das „Gebet der Gläubigen“ wieder zum offiziellen Teil der Eucharistiefeier zu machen.

Die Arbeit zeigt anschaulich auf, wie das muttersprachliche Fürbittgebet des Priesters im Predigtannex den Mangel überbrückt, der mit dem Wegfall der Fürbitten in der lateinischen Meßliturgie entstanden war, und beeindruckt durch die intensive Untersuchung interessanter und bisher wenig beachteter Quellen. Dabei wünschte man sich die abschließende Zusammenfassung und Auswertung ausführlicher. Insgesamt ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des in der heutigen Liturgie so wesentlichen Elementes des „Allgemeinen Gebetes der Gläubigen“ und gibt dazu einen interessanten Einblick in die Entwicklung volkssprachlicher Elemente im Gottesdienst vor dem Hintergrund einer bestimmten Theologie und Mentalität fürbittenden Betens.

Bamberg

Franz Kohlschein

Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, hg. v. Andreas Heinz / Heinrich Rennings. – Freiburg: Herder 1992. XIX, 545 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-22839-4

Die mit insgesamt 545 S. sehr umfangreiche FS „Gratias agamus“ ist Balthasar Fischer, einem der einflußreichsten zeitgenössischen Liturgiewissenschaftler und Nestor seiner Disziplin, zum 80. Geburtstag (3. 9. 1992) gewidmet und enthält 35 Beiträge, alphabetisch nach Vf.innen und Vf.n geordnet. Das von ANDREAS HEINZ und HEINRICH RENNINGS (†) hg. Werk ist in einem doppelten Sinn Aufruf zur Danksagung: Zunächst ist „gratias agamus“ die Aufforderung, Dank zu sagen für das Heilswerk Gottes in Jesus Christus, wie es im Einleitungslobpreis der Präfation formuliert ist – ein programmatischer Titel für ein Buch, das Studien zum Eucharistischen Hochgebet enthält. Die FS bringt in ihrem Titel aber auch eine hohe Wertschätzung und aufrichtigen Dank dem Jubilar gegenüber zum Ausdruck für viele Jahre der Lehre und intensiven Forschung.

Der Beitrag von JAKOB BAUMGARTNER behandelt einen wichtigen Teil des Eucharistischen Hochgebets, nämlich die Präfation als Spiegel des Mysteriums Christi. Nach einem kurzen literar- und gattungsgeschichtlichen Abriss, in dem problematischerweise die Präfation negativ als „Nicht-hymnisches Gefüge“ definiert wird, analysiert der Vf. das Wortmaterial dieser eucharistischen Gattung und bietet einen umfassenden Überblick über die unterschiedlichen Motive. Zuletzt kommt er auf ausgewählte pastorale Erfordernisse der Präfation zu sprechen und stellt fest, daß die Menge dieser Texte des Meßbuchs im Vergleich zum Bestand vor der Liturgiereform

einen beachtlichen Zuwachs darstellt. Vf. resümiert allerdings: „Obwohl es dabei um die theologisch dichteste und lehrmäßig reichhaltigste Reform im Bereich der Messe ging, fielen die Bemühungen, diesen Schatz den Gläubigen nahezubringen, enttäuschend dürftig aus“ (36)!

TERESA BERGER widmet ihren kurzen Beitrag mit der Replik auf einen Aufsatz von Balthasar Fischer dem wichtigen Anliegen neuer „inklusive“ Hochgebete. Neben dem französischen Entwurf eines Hochgebets, das die Gleichberechtigung von Mann und Frau explizit thematisiert, nimmt die Vf.in zwei neue anglikanische Hochgebetsentwürfe in den Blick, die „die Schöpfung aller Menschen in Gottes Ebenbild als Quelle aller ‚Inklusivität‘“ nennen, und zieht als drittes Beispiel eine veränderte Form des Schweizer Hochgebets „Gott führt die Kirche“ heran, die zwar keine spezifisch weiblichen Gottesbilder enthält, aber durchaus in eine entsprechende Richtung verändert wurde. Ganz sicher wird hier ein Weg zur Vertextlichung des Anliegen inklusiver Hochgebete aufgezeigt.

REINER KACZYNSKI setzt sich in seinem Beitrag über das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche in wohlthuend wissenschaftlich-kritischer Art mit einer These von Bernardin Schellenberger auseinander, der dafür plädiert, weniger „verworrene“ und „plausiblere“ Hochgebetstexte zu schaffen – eine Forderung, die auch häufig aus dem südlichen deutschen Sprachgebiet zu hören ist. Nach einem kurzen systematischen Durchgang, der nacheinander die Einsetzungsworte, ihre Stellung im Eucharistiegebet und das darbringende Tun der Kirche im Hochgebet darstellt, kommt Vf. zu dem Schluß, daß durchaus ein richtiges „Opfer“-Verständnis in den Hochgebeten formuliert wird: Das Opfer der Gemeinde ist das immer unvollkommene Sichselbst-Hinschenken der Gläubigen, keine Darbringung des einmaligen und unwiederholbaren Opfers Christi; Christus selbst ist Darbringer und dargebrachte Gabe. Dem Vf. gelingt in diesem Punkt eine plausible Klarstellung, die zeigt, daß trotz des berechtigten Wunsches nach neuen, möglicherweise einfacheren Hochgebetstexten der Bestand der vorhandenen Eucharistiegebete durchaus nicht nur verwirrend ist.

Der Beitrag von IRMGARD PAHL („Das erste Versöhnungshochgebet“) beschäftigt sich mit einem Eucharistiegebet, das zwar von der Gottesdienstkongregation für verschiedene Sprachräume approbiert worden ist, jedoch nicht für den deutschen. Nach Darstellung der wechselvollen Geschichte und der verschiedenen Fassungen dieses Textes analysiert die Vf.in treffend den lateinischen Text und bietet einen sprachlich transparenten Übersetzungsentwurf. (Eine übersichtliche und mit einer Zeilennummerierung versehene Synopse des lat. und dt. Textes findet sich auf den S. 362–365.) Die Vf.in weist allerdings darauf hin, daß dieses erste Versöhnungshochgebet „nicht die gleiche Lebendigkeit und Lebensnähe und innovative Kraft“ besitzt wie das zweite. Der Beitrag regt insgesamt zum Weiterdenken an, damit das Hochgebet „schließlich auch im deutschen Sprachraum als Feierformular für die vielfältigen Anlässe, denen es gerecht zu werden vermag, zur Verfügung“ stehen kann. Leider fehlt Anm. 45.

Die Bedeutung des Heiligen Geistes im Eucharistischen Hochgebet, näherhin der Epiklese, analysiert ROBERT TAFT in seinem Beitrag. Vf. untersucht nach einer „Nomenclature“-Analyse zunächst den antiochenischen Anaphora-Typ und stellt früheste Zeugnisse der Epiklese dar, bevor er mögliche Wurzeln einer Anaphora-Epiklese bei den Kirchenvätern beschreibt, um anschließend – breit angelegt – die Entwicklung „from Logos to Spirit Epiclesis“ darzustellen. Leider fällt der erste (historische) Teil der Studie sehr knapp aus. Grundsätzliche und wichtige Ergebnisse bietet der Vf. in übersichtlicher Weise auf der letzten Seite seines Artikels.

Zu dem umfangreichen Bd hat JÜRGEN BÄRSCH ein Register (Namen, Sachen, Orte) erstellt, das allerdings angesichts der in den Beiträgen dargebotenen Materialfülle nicht ganz befriedigt, weil es durchaus wichtige Begriffe nicht enthält (z. B. „Versöhnung“, „Mysterium“ oder „Gemeindemesse“) oder nur unvollständige Belegstellen für Namen und Sachen nennt (z. B. „Postsanctus“). Wenig benutzerfreundlich sind die Anmerkungen jeweils am Ende eines Beitrages – hilfreicher und übersichtlicher wären Fußnoten.

Angesichts der vorliegenden Textfülle kann diese Rezension leider nur einige Aspekte herausgreifen, doch kann der Rez. versichern: Die FS bietet trotz der Unterschiedlichkeit ihrer einzelnen Beiträge wichtige, das Eucharistische Hochgebet betreffende Überlegungen, die auch mit Blick auf die derzeitige Revision des Deutschen Meßbuchs in ihrer Aktualität nicht zu unterschätzen sind. Gerade die innovativen textkritischen und die historischen, aber auch die systematischen Ansätze und Überlegungen können wichtige Hilfen auf dem Weg hin zu einem erneuerten liturgischen Beten sein.

Münster

Dietmar Thönnies

Ars et musica in liturgia. Celebratory volume presented to Casper Honders on the occasion of his seventieth birthday on 6 June 1993, ed. by Frans Brouwer / Robin A. Leaver. – Hilversum: Gooi en Sticht 1993. VIII, 215 S. kart. Hfl 48,50 ISBN: 90-304-0714-X

Der reformierte Liturgiewissenschaftler, Hymnologe und Bachforscher Caspar Honders (1923–1994), Emeritus der Univ. Groningen, erhielt zu seinem 70. Geburtstag eine FS aus der Hand von Schülern und Kollegen, die das breite Feld seiner wissenschaftlichen und pastoralen Interessen wiedergibt. Wie viele prominente

lutherische und schon weit weniger katholische Kollegen seiner Zunft gleichermaßen als Theologe und als (Kirchen)Musiker ausgebildet, war dem Liturgiewissenschaftler Honders die Einbeziehung von Dichtung, bildender Kunst und Musik als eine wesentliche Perspektive in sein Fach ein vordringliches Anliegen. So heißt das von ihm begründete Institut ausdrücklich „Liturgiewissenschaft und Hymnologie“, was im katholischen Bereich nur an der Fak. in Graz der Fall ist. Honders war Vorstandsmitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) 1971–1985, der erste Hg. des Bulletin der IAH (1974–1987) und Gründungsmitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung (1976).

Den 13 Beiträgen der FS geht eine Kurzbiographie des Geehrten, sowie seine Bibliographie 1963–1993 mit 74 Einträgen (darunter einige Sammelbände) voraus. Unter den Publikationen in niederländischer, deutscher und englischer Sprache aus den genannten Arbeitsbereichen Liturgie, Hymnologie, theologische Bachforschung findet man sechs selbständige Werke, hervorzuheben ist die ökumenische Ausrichtung zahlreicher Einzelbeiträge des „singenden Professors“.

Acht Aufsätze zu liturgischen und/oder hymnologischen Fragen bilden das thematische Zentrum der FS, wobei historische Einzelfragen – naturgemäß schwerpunktmäßig zur reformierten Gottesdienstpraxis – gegenüber grundsätzlichen Überlegungen dominieren.

FRANS BROUWER referiert über „Church Music in Iceland during the Nineteenth Century“ (13–31).

Anhand der Kirchengesangbücher von Pétur Guðjónsson, Jónas Helgason und Bjarni Þorsteinsson wird der kontinuierliche Prozeß der „Dänisierung“ bzw. Assimilation an west- bzw. mitteleuropäische Gesangs- und Begleitpraktiken im isländischen Gemeindegesang aufgezeigt. Verdrängt wurde dabei eine archaische Singpraxis mit usueller organischer Mehrstimmigkeit, „Tvisöngur“ genannt.

Der Beitrag zieht ganz grundsätzliche Überlegungen nach dem Verhältnis von Regionalität und Internationalität im Kirchengesang nach sich, die heute jede Gesangbuchkommission beschäftigen müssen. In zeitlicher und geographischer Ferne angesiedelt, sind die ihm innewohnenden, vom Vf. oft nicht gestellten Fragen zum Gemeindelied brandaktuell.

MARKUS JENNY eröffnet mit dem bereits einmal publizierten Radiovortrag „Der Engadiner Kirchengesang im 17. und 18. Jh. – ein kulturhistorisches Unikum“ (64–81) den Reigen der Beiträge zum Genfer Psalter und seinem internationalen Fortleben.

Im Engadin hat man den Genfer Psalter seit 1661 in ladinischer Sprache gesungen, häufig mit mehrstimmigen Sätzen des Niederländers Jan Pieterszoon Sweelinck (als Gemeindegesang), was wohl eine einmalige Verbindung von Lokaltradition und kultureller Weltoffenheit darstellt.

ROBIN LEAVER stellt „A Christmas Service in Dutch and English held in the Scottish Church in Rotterdam in 1801“ vor (91–116). Der Dichter-Pfarrer Jan Scharp hatte für einen Benefiz-Gottesdienst zu Weihnachten eine zur Gänze in Versform bestehende Liturgie aus Gebet, Predigt, Liedern und Liedeinführungen zusammengestellt bzw. gedichtet, deren Inhalte und Ablauf der Vf. im Detail beschreibt und dabei vorbildlich kultur-, theologie- und kirchenhistorische Zusammenhänge aufrollt. Auch in diesem Beitrag geht es wesentlich um die Begegnung zweier Kulturen und um kulturellen Transfer im Gottesdienst.

JAN R. LUTH, Nachfolger von Honders als Hg. des Bulletin der IAH, weist in „Some Data concerning Organ-accompaniment and Organ-registration in Germany during the Nineteenth Century“ (128–144) zunächst nach, daß sich niederländische Organisten von den Vorgaben ihrer deutschen Kollegen wesentlich haben beeinflussen lassen.

Das betrifft die Praxis der Harmonisation, der Zwischenspiele zwischen den einzelnen Verszeilen eines Liedes und der Registrierung. Weithin unbekannt ist heute die (damals auch nicht unumstrittene) Praxis, die Pausen zwischen den Verszeilen eines Liedes mit Kadenzen, Ornamenten und Läufen zu füllen. Bedeutsam auch für die heutige Praxis sind die Angaben in Orgelschulen usw. zur strophenweise wechselnden Harmonisierung eines Liedes als Mittel der Textdeutung. Die geschilderten Tricks zur Leitung des Gemeindegesangs und die „means of enabling the congregation to sing more accurately“ (143) sind weiterzupfehlen.

Diesen Artikel würde sich der Rez. in einer deutschen Kirchenmusikzeitschrift in adaptierter Form nachgedruckt wünschen, da er dem Studium immer wiederkehrender Probleme des Organistenstandes sehr förderlich ist, und bei der vorherrschenden vornehm-

men Zurückhaltung vor dem „19. Jahrhundert“ den Leser mit weniger bekannten wichtigen Quellen konfrontiert.

Um kulturellen Transfer geht es auch bei DANIEL MEETER in „Genevan Jigsaw: The Tunes of the New-York Psalmbook of 1767“ (150–166).

Das Consistorium der reformierten Kirche in New York wollte ein zweisprachiges Gesangbuch niederländisch-englisch, aus dem man zu den „kanonischen“ Melodien des Genfer Psalters die Texte in beiden Sprachen gleichzeitig singen konnte. Das Projekt scheiterte nicht zuletzt an den übersetzungstechnischen Problemen, das Ergebnis war eine dem englischen Duktus angepaßte Bearbeitung durch Francis Hopkinson, der freilich auch kein langes Leben beschieden war.

In der internationalen ökumenischen Welt ist der Bedarf an Gesangbüchern mit mehrsprachigen Texten, die gleichzeitig auf bekannte Melodien singbar sind, groß. Beispiele dafür sind auch im neuen Evangelischen Gesangbuch zu finden, auch die künftigen Schweizer Gesangbücher (katholisch und reformiert) werden solche enthalten. Die IAH bereitet zur Zeit den Druck eines 16 sprachigen Gesangbuchs mit dem Titel „Unisono“ vor. Für Arbeiten dieser Art kann vorliegender Aufsatz etliche relevante Detailinformationen bieten.

BERNARD SMILDE plädiert für eine stärkere Einbindung des 112. (111.) Psalms in die gottesdienstliche Praxis der reformierten Kirchen, der dort kaum eine Rolle spielt: „Psalm 112, gelesen, gezogen, gepraktiziert. Hymnologische bespiegelungen rond een vergeten psalm“ (167–186).

Nach einer Analyse des Inhalts und der Genfer Version in Melodie und Textfassungen schlägt der Vf. vor, den Psalm als Reflexion kirchlicher Caritas nicht zu vernachlässigen. Der Vf. steuert selbst eine neue Bereimung in deutscher Sprache mit dem Akrostichon „Geben ist seliger als nehmen“ – eine respektable literarische Leistung – bei (182/183).

Zwei Artikel gehen grundsätzlicheren Fragen nach. Der Birminghamer Kanonikus ALAN LUFF bedauert in „The Liturgical Use of the Organ in English Worship“ (117–127), daß in der anglikanischen Tradition selbstständiges liturgisches Orgelspiel als „voluntary“ an den Rand gedrängt und die Tradition des Choralvorspiels als künstlerische Evokation liturgischer Texte unbekannt ist.

Instrumentalmusik als Hilfe zum Gebet fehlt mit wenigen Ausnahmen (123). Als Ausweg schlägt Luff vor, die künstlerisch anspruchsvolle Improvisation über Kirchenlieder neu zu kultivieren, vor allem in einer speziellen Gottesdienstform, dem Hymn Festival. Der Rez. pflichtet dem Vf. in der Grundthese gerne bei, muß aber feststellen, daß bei heutiger allgemeiner (Un)Kenntnis von Liedern die an sich richtige Rechnung wohl nur bei einer Minderheit aufgehen wird. Die Grundbeobachtung – diesmal in englischer Version – ist dennoch unlegbare Realität: Kunst in allen Erscheinungsformen vermag Tiefen von Texten und der ihnen zugrundeliegenden geistlichen Erfahrungen auszuloten, dort, wo längst keine Predigt mehr hinkommt.

Der Schweizer Hymnologe ANDREAS MARTI geht der Frage nach, ob zur Musik von Mt 27,25 bei Heinrich Schütz – fernab von Bachs antijudaistisch inspirierter Vertonung des gleichen Verses – in der Grundanlage des musikalischen Satzes nicht die umgekehrte Tendenz durchschimmert, nämlich durch das Blut Christi den Juden nicht Unheil sondern Heil zuzusagen: „Heil oder Gericht? Das Blut Christi in zwei Werken von Heinrich Schütz“ (145–149).

In gesundem Skeptizismus gegenüber schnellen Erklärungen legt der Vf. die „mehrschichtig-gleichzeitigen Bezüge“ textgebundener Musik dar und folgert: „Die Kunst hat die Aufgabe, die Liturgie offen zu halten, daran zu erinnern, daß es auf dieser Welt keine abschließend formulierbaren Definitionen und Interpretationen gibt“ (149).

WIM KLOPPENBURG steuert zur Jubiläumsgabe eine Liedkanta te für Gemeinde, Chor und Orgel bei. Als „Introit for Easter/Introitus voor Pasen“ (82–90) steht eine Verbindung von Versen aus dem Ps 118(117) mit der niederländischen Version des Osterliedes „Erschienen ist der herrlich Tag“, zusammen mit einer neuen englischen Übersetzung von Robin Leaver.

Zwei Beiträge befassen sich mit Fragen der bildenden Kunst. PHILIPP HARNONCOURT hält ein Plädoyer für die notwendige Einbeziehung von „Gegenwartskunst im Gottesdienst der Kirche“ (56–63).

Kirche muß Gegenwartskunst zur Kenntnis nehmen und rezipieren, will sie wirklich im Heute lebend der Gesellschaft dienen. So ist auch zeitgenössische Kunst in der Liturgie wichtiges Zeichen, „daß die Kirche und ihr Gottesdienst ganz existentiell in die Gegenwart gehören“ (61). Der Vf. sieht einige Probleme sehr realistisch und schlägt vor, mit Künstlern über Fragen des Gottesdienstes ins Gespräch zu kommen und Gemeinden Hilfestellungen zur Akzeptanz fremder künstlerischer Ausdrucksweisen zu geben.

Dieser Beitrag offenbart genauso wie der Titel der FS „ars et musica“ ein weit verbreitetes terminologisches Dilemma. Ist Musik denn keine „Kunst“? Ist es legitim, den Begriff Kunst ohne notwendigen Zusatz einfach auf „bildende“ Kunst allein anzuwenden? Auch Harnoncourt wird hier zum (in Bezug auf mögliche Tendenzen unverdächtigen) Zeugen eines zumindest mißverständlichen journalistisch verkürzten Sprachgebrauchs, der freilich per se wiederum bewußtseinbildend wirkt. Die Hg. haben mit dem Titel der FS wohl gemeint „Kirchenmusik und bildende Kunst in der Liturgie“. Die Wahl der lateinischen Begriffe *ars et musica* dafür ist zwar wohlklingend, aber nicht sehr glücklich, bedeuten diese Wörter doch über Jh.e in der christlichen Tradition etwas anderes, wenngleich Verwandtes, sodaß die Schlüsselwörter des Opus wohl eher vorwissenschaftlich verstanden werden müssen.

REGNERUS STEENSMAN geht der nicht unberechtigten Frage nach „Why Does the Image of Suffering Continue to Dominate in Modern Religious Art?“ (187–197)

Der Vf. verweist im Suchen nach Antworten auf die (westliche) Tradition der Dominanz von Passionsdarstellungen, sieht diese als Reflex theologischen Denkens. In modernen Werken sei die Idee von Hoffnung und Zukunft in der Leidensdarstellung selbst häufig grundgelegt, ein Apell an den Betrachter, dies auch in sich selbst zu entdecken. „Happiness is much more difficult to express in concrete forms“ (191), romantikverdächtig und unzeitgemäß. Menschliche Begegnung ist oft tiefer in Krisensituationen, hier kann man Menschen wirklich kennenlernen.

Die Delikatessen im Menü dieses Buches sind für den Rez. die zwei Aufsätze zur theologischen Bachforschung.

ALBERT CLEMENT löst plausibel das Rätsel um die Struktur eines der für Organisten prominentesten Bachwerke, der Sammlung „Dritter Theil der Clavier Übung“, hier englisch „A Case of Liturgical Practice in Johann Sebastian Bach's Home? The four Duets BWV 802–805“ (32–55), in deutscher Version erschienen im Bulletin Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung 4.

Warum stehen vier Duette in einem Orgelwerk (Präludium und Fuge in ES-Dur, Meß- und Katechismuschoräle in großen und kleinen Bearbeitungen), das oft (mißverständlich und falsch) als „Orgelmesse“ bezeichnet wurde? Der Vf. zeigt zunächst den Gesamtplan des Werkes in seiner wohlgedachten Proportion von Stücken in Vierer- und Dreiergruppen auf. Dieser ergibt drei Bereiche: Kirche (Choräle der *Missa brevis*), Kirche und Haus (Katechismuschoräle), Haus (4 Duette zur häuslichen Andacht). Die Duette sind das häusliche Gegenstück zu Präludium und Fuge in ES. Wie aber verbinden sich vier Stücke „absoluter Musik“ mit „Andacht“? Der Vf. hat in Bachs Bibliothek das theologische Programm dieser Duette gefunden und minutiös die Entsprechung zwischen Andachtstext und musikalischer Gestalt der Duette, die zum Vortrag am Cembalo bestimmt waren, aufgezeigt. In den Haus- und Tischandachten des Rostocker Erbauungsschriftstellers und Theologen Heinrich Müller ist ein Kap. „Von vier süßen Dingen“: Gottes Wort, Kreuz, Tod und Himmel. Darüber hinaus weist der Vf. nach, daß Duetto bei Bach ein Synonym für Dialogus ist. Die Analogien, auch in der Zahlensymbolik, zwischen Textvorlage und musikalischer Reflexion sind mit der nötigen Vorsicht derart offenkundig gemacht worden, daß sich auch ein skeptischer Bachexegete diesen Fakten kaum wird widersetzen können. Bach hat mit diesem Werk einen Konnex zwischen Haus- und Gemeindeliturgie in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander hergestellt und dabei eine klingende Summe seines persönlichen Glaubens im Schoße der Kirche geschaffen.

RENATE STEIGER, Altmeisterin der theologischen Bachforschung, räumt mit einem Fehlteil in der Exegese von Bachs Weihnachtsoratorium auf: „Fallt mit Dancken, fällt mit Loben Vor des Höchsten Gnaden-Thron.“ Zum IV: Teil des Weihnachts-Oratoriums von Johann Sebastian Bach“ (198–211).

Nach gängiger Meinung ist die vierte Kantate eine von der Liturgie des 1. Jänner losgelöste Betrachtung des Namens Jesus, die nichts mit dem Fest der Beschneidung und mit dem Jahresbeginn zu tun hat. An Beobachtungen zur „Frage nach dem geistlichen Sinn der musikalischen Verwendung des Echos“ (198) deckt die Vf.in mit zahlreichen Belegen zeitgenössischer Theologie auf, daß Bach berühmte Topoi lutherischer Neujahrspredigten in Musik umgesetzt hat. Der Name Jesus ist ein Spiegel seines Heilswirkens, ausgedrückt in der Spiegelung des Echos. Das Heilswirken Jesu beginnt mit der Beschneidung, bei der ein erster Blutstropfen als Angeld für die Bezahlung der menschlichen Schuld durch Jesu Blut vergossen wurde. Der Themenkreis Beschneidung-Blut-Erlösung klingt ausdrücklich in einem Choral an und in der Rede vom Gnadenthron, einer Variante des Topos Gnadestuhl. Die Vf.in kommt somit zum Ergebnis, daß in der vierten Kantate ein umfassendes theologisches Thema in Klang gesetzt wird.

Ein erfreuliches Faktum dieser FS ist die große inhaltliche Weite ihrer Beiträge, die Internationalität und ökumenische Bandbreite der Themen, die dennoch nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern durch einige inhaltliche Klammern zusammengehal-

ten werden. Nachhaltig schlägt das Thema des Transfers liturgischer Gestalten von einer Sprache zur anderen, von einer Kultur zur anderen durch. Aufgezeigte Probleme, Fallbeispiele, Lösungen und Irrwege beleuchten aus historischer, konfessioneller und praxisbezogener Perspektive aus verschiedenen Ecken der Welt eine breite Palette liturgischer Fragen, die fast allen Kirchen gemeinsam sind. Der solcherart zusammengebundene bunte Strauß zeigt aber auch, daß „ars et musica“ keine Randbereiche von Querdenkern in der Liturgiewissenschaft sein dürfen, sondern in dem Maße ins Visier der Forschung zu rücken sind, in dem endlich erkannt wird, daß es sich dabei um einen „integrierenden Bestandteil“ der Liturgie mit allen daraus folgenden Konsequenzen handelt.

Graz

Franz Karl Praßl

Eulögema. Studies in Honor of Robert Taft, SJ. A cura di Ephrem Carr / Stefano Parenti / Abraham-Andreas Thiermeyer / Elena Velkovska. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1993. XXVII, 614 S. (Studia Anselmiana 110, Analecta Liturgica 17), kart. Lit 100.000

Der Sammelbd beginnt nach einer Würdigung von Person und Werk Robert F. Tafts von EDWARD G. FARRUGIA (*Look back in Gratitude*. Robert Francis Taft, S. J., Born January 9, 1932, Turns Sixty, 1–23) mit einem Beitrag von JOHN F. BALDOVIN über die Beschreibungen und bildlichen Darstellungen von Prozessionen – die einen festen Bestandteil im religiösen wie kulturellen Leben der Reichshauptstadt Konstantinopel bildeten – im *Menologion Basilii II* (A note on the liturgical processions in the *Menologion* of Basil II – MS. Vat. gr. 1613, 25–39). PAUL F. BRADSHAW („*Diem baptismi sollempniorem*“: Initiation and Easter in Christian Antiquity, 42–51) widmet sich den Zusammenhängen zwischen Osterfeier und Initiations sakramenten; danach war eine Bevorzugung des Osterfestes für die Spendung der Initiations sakramente vor Mitte des 4. Jh.s nur in Rom und Nordafrika gegeben. Der Aufsatz von HEINZGERD BRAKMAN behandelt einen Aspekt der koptischen Weiheliturgie: Zur Evangelien-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe, 53–69. Hinter der etwas geheimnisvollen Überschrift des Beitrages von SEBASTIAN BROCK (*From Annunciation to Pentecost: The Travels of a technical term*, 72–91) verbirgt sich ein äußerst interessanter Artikel über das göttliche Wirken *ad extra* im Sinne der Einwohnung, wofür der Vf. sich auf das entsprechende syrische Wort „*aggen* (überschatten)“ in der liturgischen Tradition Syriens stützt. Ebenfalls die syrische Tradition des Gottesdienstes beleuchtet EMMANUEL J. CUTRONE (*The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian tradition*, 93–106).

Von kulturgeschichtlichem Reiz eigener Art ist der Beitrag von GEORGE T. DENNIS über die Militärseelsorge in der byzantinischen Armee: *Religious services in the Byzantine Army*, 107–117. Von modernen Zeiten handelt der Artikel von ELEUTERIO F. FORTINO über eine im Oktober 1940 abgehaltene interdiözesane Synode der byzantinischen Kirche Italiens: *Il sinodo intereparchiale di Grottaferrata e la chiesa bizantina in Italia*, 119–140. Nach einer Untersuchung über syrische asketische Terminologie von SIDNEY H. GRIFFITH (*Monks, „Singles“, and the „Sons of the Covenant“*. Reflections on Syrian ascetic terminology, 141–160) beschäftigt sich LAWRENCE A. HOFFMAN (*Life Cycle Liturgy as status transformation*, 161–177) mit sprachphilosophischen Gesichtspunkten der Liturgie. Nach SEBASTIÀ JANERAS (*La katholiké Hymnologia dello Pseudodionigi e il grande ingresso*, 179–198) und PETER JEFFERY (*The liturgical year in the Ethiopian deggwa (Chantbook)*, 199–233) schreibt AIDAN KAVANAGH über das Selbstverständnis des Mönchtums auf der Grundlage der Taufwürde: *Notes on the Baptismal Ethos of Monasticism*, 235–244. Den sonderbaren Brauch einer Darbringung von Weintrauben an einem byzantinischen Heiligenfest als Nachwirkung von Volksbräuchen beschreibt ALEXANDER KAZHDAN: *A strange liturgical habit in a strange hagiographical work*, 245–247. EDWARD J. KILMARTIN (*The baptismal cups revisited*, 249–267) untersucht die Darreichung eines Taufkelches in der Initiationsfeier der alten Kirche.

Die trinitarischen Prägungen der Chrysostomos-Anaphora und verwandter Anaphoren ist das Thema von EMMANUEL LAMNE: *Gli incisi trinitari nell'anaphora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate*, 269–283. Der Stundenliturgie des ägyptischen Mönchtums widmen sich LESLIE S. B. MACCOULL und PATRICK W. JACOBSON: *Reconstructing the sahidic coptic monastic vespers*, 285–294. Der Beitrag von STEFANO POGGI zum Thema (*Arabismo gesuita nei secoli XVI–XVIII*, 339–372). Dem Artikel von HANS QUECKE über „Die Schlußformeln zum Unservater bei den Kopten“ (373–387) folgt eine Darstellung über die außerliturgische Nutzung liturgischer Räume von VINCENZO RUGGIERI: *Katéchoumenon: uno spazio sociale*, 389–402. Den Beiträgen von DIMITRI SALACHAS (*La législation de l'Eglise ancienne à propos de diverses catégories d'hérétiques, commentée par les canonistes byzantins du XIIe siècle*, 403–425) und SAMIR KHALIL SAMIR (*Une profession de foi de Abdissu de Nisibe*, 427–451) folgt der Artikel von HANS-JOACHIM SCHULZ („Seht, der Bräutigam kommt!“ (Mt 25,6). Die urkirchliche Passafeier und die Formung der ältesten Traditionsschicht im Markus- und Johannesevangelium, 453–472).

Über die Taufpaten arbeitet MARK SEARLE: *From Gossips to compadres. A note on the role of godparents in the roman rite for the baptism of children*, 473–484. SOPHIA SENYK (*A Ukrainian in Thessalonica: Some notes on religious customs*, 485–495) berichtet vom Tagebuch des in Thessaloniki lebenden Ukrainers Philipp Orlyk (1672–1742), worin zahlreiche Aufzeichnungen über das liturgische Leben im Griechenland der ersten Hälfte des 18. Jh.s enthalten sind. Immer wieder finden sich Vergleiche zwischen griechischen und slawischen Rezensionen des byzantinischen Ritus, Darlegungen des griechischen Volksglaubens, die von recht unterschiedlichen Inkulturationen ein und desselben Ritus Zeugnis geben. THOMAS J. TALLEY (*Word and Sacrament in the Primitive Eucharist*, 497–510) untersucht das Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in der frühen Kirche; ebenfalls historisch ist die Arbeit von FRANS VAN DE PAVERD: *Ein Gebet zur Bischofsweihe aus dem vorbyzantinischen Jerusalem*, 511–523. Textuntersuchungen sind die Beiträge von MICHAEL VAN ESBRÖECK (*Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople*, 525–536), GABRIELE WINKLER (*Das Gloria in excelsis und Trishagion und die dem Yovhannes Ojnek'i zugeschriebene Konziliengeschichte*, 537–569) und PIERRE YOUSIF (*The Anaphora of Mar Theodore: East*

Syrian; Further evidences, 571–591). Monastische Bräuche der Begrüßung eines Gastes sind das Thema von UGO ZANETTI: *Deux chants de bienvenue à scété*, 593–611.

Die FS für Taft beinhaltet ohne Zweifel eine ungeheure Menge theologischer und historischer (liturgiegeschichtlicher) Information von Vf.n, deren Kompetenz ebenfalls außer Zweifel steht. Dennoch bleibt ein etwas zwiespältiger Gesamteindruck, den man mit der Redensart ausdrücken könnte: „Wer vieles bietet, bietet jedem etwas!“ Sehr unterschiedliche Themenbereiche wechseln untereinander ab. Eine Programmatik läßt sich kaum erkennen. Jeder der beitragenden Vf. hat etwas Gutes zu einer umfangreichen Aufsatzsammlung geliefert, die lediglich im Adressaten Taft eine gemeinsame Klammer hat. Der Wert der FS wird für den Leser davon abhängen, inwieweit er in der großen Stofffülle das auffindet, was sein Interesse findet.

Paderborn

Michael Kunzler

Allgemeines

Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Hg. v. Edmund Arens. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. 197 S., kart DM 39,80 ISBN: 3-534-11698-4

Im Kontext einer theologisch-literarischen Szene, in der die gebotene theologische Reflexionsarbeit nicht selten durch Bekundungen von Betroffenheit und zuweilen auch recht unvermittelte Psychologierezeptionen ersetzt wird, nimmt sich der von E. ARENS herausgegebene Band *Gottesrede – Glaubenspraxis* wohlthuend reflektiert, in seinem theoretischen Anspruch herausfordernd anspruchsvoll und – alles in allem – geradezu aufklärerisch aus. Die Praxis der Gläubigen wird darin nicht in unbekümmerter Manier zum Thema einer Theologie, die Relevanzverluste durch die Entdeckung ihrer pastoralen Besorgtheit zu kompensieren suchte, sondern wird als die theologische Theoriebildung insgesamt und radikal herausfordernde Anfrage begriffen. „Was christliche Gottesrede und Glaubenspraxis elementar verbindet, das versucht eine theologische Handlungstheorie aufzuzeigen. Sie tut dies, indem sie die Rede von Gott an eine bestimmte kommunikative Praxis bindet, aus dieser heraus erschließt und entfaltet. . . . Dabei macht die theologische Handlungstheorie vom Instrumentarium der kommunikativen Handlungstheorie Gebrauch, das sie auf die Gegenstände der Theologie anwendet, in die verschiedenen theologischen Disziplinen einbringt und darin systematisch-praktisch expliziert“ (Arens, 1). Der in dem so umrissenen Projekt enthaltene Anspruch ist hoch: Es geht weder darum, dem Ensemble human- bzw. sozialwissenschaftlicher Theorien eine weitere als theologische Bezugswissenschaft zu empfehlen, noch geht es darum, „nur“ – was gewiß kein Geringes wäre – eine Theorie der praktisch-theologischen Disziplinen anzuvisieren. Intendiert wird vielmehr eine handlungstheoretische Wendung der Theologie im ganzen, was eine entsprechende Versierung ihrer Einzelfächer notwendig einschließt. Man wird dies als Rahmen- und Basistheorie bezeichnen können, in der der häufig und immer wieder postulierte Praxisprimat konzeptionell zur Geltung gebracht wird. Die Grundlage dafür schaffte H. Peukert in seinem Durchgang durch die Wissenschafts- und Handlungstheorie dieses Jh.s, wobei dem Ansatz von Habermas und Apel entscheidende Bedeutung zukommt. In der Rekonstruktion der entsprechenden Theorien und dem Aufweis ihrer Aporien, gelang es, einen rational verantwortbaren, d. h. dem erreichten Diskursniveau adäquaten Ort von Theologie auszuweisen. Im Zuge dieser theoretischen Begründung von Theologie wird zugleich ihre handlungstheoretische Konzipierung entworfen. Arens, eine entsprechende Ausarbeitung der Theologie systematisch betreibend, folgt auch im vorliegenden Bd einem methodischen Dreischritt von Rezeption, Kritik und Explizierung der Theorie kommunikativen Handelns. Er sondiert, inwiefern in den einzelnen theologischen Disziplinen die Handlungstheorie zur Anwendung gelangt, um daraus Perspektiven für die weitere Ausarbeitung des Ansatzes zu gewinnen. In zweifacher Hinsicht rückt dabei eine interdisziplinäre Verfassung von Theologie in den Blick. Sowohl ihre wissenschaftstheoretische Verwiesenheit als auch ihre innerfachliche Diskurskompetenz stehen zur Diskussion. Eine handlungstheoretisch gewendete Theologie verschränkt beide Bezüge aufs engste miteinander. Denn gerade die im wissenschaftstheoretischen Diskurs erkannte Bedeutsamkeit von Handlungstheorie soll – so die Erwartung – einer Segmentierung der

fachspezifischen Einzeldiskurse der Theologie entgegenwirken. Ein relevanter verbindlicher Diskurs der Gesamttheologie soll je neu initiiert, in Gang gehalten und zwanglos integriert werden. Eine zwanglose Integration zu leisten, verlangt allerdings von der entsprechenden Basis- und Rahmentheorie, daß die grundlegenden und zentralen Anliegen des christlichen Glaubens darin zur Geltung kommen. Eine handlungstheoretische Theologie wird diesem Anspruch dadurch gerecht, daß sie die Glaubenspraxis selbst als Gegenstand und Grundlage der Theoriebildung bestimmt. Was den Bezug der im vorliegenden Band vertretenen Autoren zur Handlungstheorie angeht, läßt sich m. E. zumindest zweierlei zur Orientierung sagen: Hinsichtlich des Verständnisses von Handlungstheorie bewegen sie sich zwischen einem sehr weiten und offenen Begriff im Sinn einer „Palette handlungswissenschaftlicher Forschungsmethoden (Linguistik, Symbolforschung, Tiefenpsychologie, Alltagssoziologie, Institutionstheorie usw.)“, deren Anwendung als „Gemeingut der praktisch-theologischen Fächer“ gelten sollte (vgl. Zerfaß, 125), einem Bewußtsein, daß es sich dabei um „stark divergierende Forschungsansätze“ handelt (Lesch, 90) und einem bestimmten Begriff von Handlungstheorie im Sinn der Habermasschen Theorie kommunikativen Handelns. Die Bezugnahme auf die Handlungstheorie fällt in analoger Weise unterschiedlich aus. Sei es, daß deren Kategorien als Interpretamente fachspezifischer Fragestellungen aufgegriffen wird (vgl. Knapp), sei es, daß sie als Ansatz mit heuristischer Funktion zum Zuge kommt (vgl. Dormeyer) oder im Sinn konzeptioneller Erfassung der eigenen Disziplin (vgl. Lesch).

Die parallel formulierten Titel *Gottesdienstliches Handeln* (Zerfaß), *Diakonisches Handeln* (Steinkamp), *Missionarisches Handeln* (Collet) und *(Religions-) Pädagogisches Handeln* (Mette) verdanken sich weder einem Zufall noch Eingriffen einer Redaktion. Sie zeigen vielmehr eine seit den frühen 70er Jahren im Bereich der praktischen Theologie geführte Diskussion über die Grundlagen der betroffenen Disziplinen an, wofür nicht zuletzt ein H. P. Siller steht, dem der Bd von Hg. und Autoren zum 65. Geburtstag zugeeignet ist.

Eine handlungstheoretische Konzeption des eigenen Fachs voraussetzend, rekurriert ZERFAß auf ein bereits 1974 entwickeltes Modell christlich-kirchlichen Handelns, um mit seiner Hilfe Defizite der nachkonziliaren Liturgiereform zu erfassen. Theoretisch nur unzureichend ausgestattet, fiel deren Wahrnehmung vor allem der anthropologischen Dimension gottesdienstlichen Lebens sehr reduziert aus. Mit P. Cornehl plädiert er für eine „Doppelsprachlichkeit“ der Liturgiewissenschaft im Sinn eines systematischen Bezugs von Humanwissenschaften und traditioneller Theologie der Liturgie. Im Verweis auf Peukerts fundamentale Theologie, die Gottes Rettungshandeln als Möglichkeitsbedingung menschlichen solidarischen Handelns begreift, weist Zerfaß vor allem von evangelisch-theologischer Seite geäußerte Bedenken zurück, in einem handlungstheoretischen Ansatz etabliere sich ein selbstmächtiges menschliches Handeln. Auf diesem Hintergrund begreift er Liturgie als kommunikatives Handeln und zeigt, wie eine sozial- und humanwissenschaftlich instruierte Liturgiewissenschaft institutionelle, kommunikativ-pastorale, machbezogene und symbolisch-rituelle Dimensionen und Aspekte von Liturgie in geschärfter Weise in den Blick bekommt.

H. STEINKAMP untersucht Sinn und Ziele diakonischen Handelns und reflektiert auf dessen Subjekte, um diese beiden nur analytisch trennbaren Stränge unter dem theologischen Gesichtspunkt einer doppelten Einheit: der von Gottes- und Nächstenliebe wie der von Orthodoxie und Orthopraxis zusammenzuführen. Diakonisches Handeln wird als Integration von Helfen und Solidarität im Sinn einer Option für die Armen begriffen und zwar so, daß beide Gestalten des Handelns nicht gegeneinander ausgespielt, sondern als kritisch-komplementär aufeinander bezogen werden. Schützt

Solidarität das Helfen davor, die in der helfenden Beziehung gegebene Asymmetrie machtförmig zu fixieren und ursachen- wie strukturvergessen in eine Addition von Einzelhandlungen zu zerfallen, so warnt das konkrete caritative Handeln jede Solidaritätsoption davor, radikal nur im Sinn einer abstrakten Gesinnung zu bleiben. Dieser Relation entspricht im Blick auf die Subjekte die Verschränkung von einzelnen, der Gemeinde als Kollektiv und von ihr bzw. der Kirche hervorgebrachter Institutionen diakonischen Handelns. Verbunden damit ist der Radius dieses Handelns: Auch hier gilt, daß ein Handeln vor Ort und eine Bezogenheit auf weltweite Zusammenhänge nicht gegeneinander zu verrechnen, sondern aufeinander zu beziehen sind. In Aufnahme einer befreiungstheologischen Interpretation der Samariterperikope wird der Ort diakonischen Handelns als orthodoxie-relevant ausgewiesen. Von der geforderten handlungstheoretischen Neuformulierung des Rahnerschen Axioms der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wird am ehesten erwartet, daß eine planetarische und lokale Dimension der Diakonie zusammengebracht werden kann.

Ausgehend von einem Verständnis von Mission als kommunikativem Handeln, in dem das gehörte „Wort des Lebens“ anderen mitgeteilt wird, rekapituliert G. COLLET die christliche Missionsgeschichte. Eurozentrisch befangen verlief sie über weite Strecken so, daß sie mit Herrschaft verquickt war und Alterität negierte. In diesem Modus ihres Vollzuges aber wurde ihre Botschaft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Unter Aufnahme zentraler Anliegen einer Theologie der Religionen, der Inkulturation und Befreiung, die ihrerseits kritisch auf die religiösen, kulturellen und sozio-ökonomischen Dimensionen dieser Geschichte antworten, plädiert Collet für ein Verständnis von Mission als Bezeugen. Für dessen Begründung und theologische Bestimmung stützt er sich auf die einschlägigen Arbeiten von Siller und Arens. Mission als Bezeugen bewahrt einerseits durchaus die universale Ausrichtung der christlichen Botschaft, bewahrt aber andererseits vor seiner machtförmigen Deformation im Akt der Mitteilung. Der Respekt vor der Freiheit des anderen kommt nicht zu einer Treue zum Evangelium hinzu, sondern meldet sich in ihrem Innern als Anspruch des Evangeliums selbst.

In Auseinandersetzung mit aktuellen Entwürfen biblischer Hermeneutik (P. Stuhlmacher, K. Weder, K. Berger) votiert D. DORMEYER für eine handlungstheoretische Hermeneutik biblischer Texte. In ihr sieht er die Möglichkeit gegeben, die „modelltheoretisch arbeitende Linguistik und Semantik“ einerseits und „hermeneutische Verstehenskonzepte“ andererseits miteinander zu verbinden (15). Biblische Texte sind von daher grundlegend als Texte kommunikativen Handelns aufzufassen. Eine ‚Synopsis‘ von geschichtlichen Produktions- und jeweiligen Rezeptionsbedingungen wird aus dieser textpragmatischen Position ebenso gefordert wie auch von ihr ermöglicht. Denn „die diachronische Schichtenanalyse von Redaktions- und Traditionsgeschichte wird erst dann fruchtbar, wenn sie eingebunden wird in eine textimmanente Strukturanalyse und in die kreative Interaktion zwischen Leser und Textgestalt in den damaligen und heutigen kommunikativen Situationen“ (27). Die Ebenen und Phasen dieses interaktiven Lesens (naiv, verstehend, kritisch forschend) werden von Dormeyer dargestellt und in ihrem Zusammenhang geklärt.

E. ARENS umreißt die Kontur einer handlungstheoretischen Christologie. Im Blick auf vier christologische Entwürfe (von Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar, der Befreiungstheologie), deren anthropologische, hermeneutische, ästhetische und praktische Perspektivität er als komplementär begreift, vergewissert er sich zentraler Ansprüche an eine aktuelle Christologie. Mit Hilfe des Instrumentariums der Theorie kommunikativen Handelns (Adressaten, Inhalte, Kontexte, Textualität, Intentionen) erschließt er die Praxis Jesu so, daß ihre christologischen Gehalte zur Geltung kommen. Die theologisch erhebliche lebenspraktische Verbindung von Christus und seinen Christen – darin dürfte ein zentraler Gewinn dieses Ansatzes bestehen – muß nicht nachfolgend eruiert oder gar konstruiert werden, sondern ist vom Ansatz her gegeben: Es ist der gleiche Kategoriensatz, mit dem die Glaubenspraxis der Christen, die näherhin als Bezeugen und Bekennen bestimmt wird, erfassbar wird. Christologie, so darf man zusammenfassen, heißt dann, den Zusammenhang von bezeugtem Ursprung und bewirktem Bezeugen zu explizieren. Sie ist näherhin kontextuell verfaßt, wesentlich intersubjektiv, sie impliziert eine objektiv-propositionale Dimension, besitzt textuellen Charakter und ist intentional ausgerichtet.

M. KNAPP überprüft Möglichkeiten und Grenzen, das Habermassche Kommunikationsmodell als Interpretament der Trinitätslehre fruchtbar zu machen. So können klassische Stücke bzw. Aussagen der immanenten Trinität wie die einer nur im Selbstvollzug bestehenden Einigkeit gleichursprünglicher Personen wie auch die Spekulation, daß eine innergöttliche Kommunikation eine grundsätzlich unabgeschlossene sein müsse, sehr wohl handlungstheoretisch eingeholt und erläutert werden. Die Vorstellung einer allererst kommunikativ zu erreichenden Verständigung kann dagegen ex contrario auf eine immer schon gegebene Einigkeit der göttlichen Kommunikanten verweisen. Zudem übersteigt der kenotische Charakter, wie er immanente und ökonomische Trinität bezeichne, wesentlich die Idee egalitär-reziproker Verhältnisse, wie sie als normativ-utopischer Kern kommunikativen Handelns eruiert wurde. Im Unterschied zu diesem kann ein kenotisches Handeln auch nicht eingefordert werden. Gegen eine zumal differenziert durchgeführte Prüfung des interpretatorischen Werts eines Kommunikationsmodells für die Trinitätslehre läßt sich schwerlich ein Einwand erheben; es fragt sich gleichwohl, ob der Focus einer entsprechenden Rezeption nicht passender und aussichtsreicher in einer eschatologisch verorteten Gotteslehre zu suchen bleibt.

H. ZIRKER buchstabiert Kirche als Kommunikationsgemeinschaft durch. Dies geschieht zum einen dadurch, daß in geschichtlicher Perspektive Verständigung und Interpretation als Grundzug von Kirche seit ihrem Ursprung ausgewiesen wird, und zum anderen dadurch, daß in systematischer Perspektive grundlegende Strukturen und Funktionen der innerkirchlichen Kommunikation umrissen werden (die Konstitution ihres Wirklichkeitsverständnisses betreffend, als Faktor der Traditionsbildung und Konfliktregelung, Struktur, die Handlungsräume eröffnet). Als elementares Problem der neuzeitlichen Kirche wird die Tendenz betrachtet, sich von der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation zu separieren, was eine Beschädigung innerkirchlicher Kommunikation zur Folge hat. Fundamentalistische Strömungen der Gegenwart können als eine solche Gefahr im Vollzug verstanden werden.

W. LESCH reflektiert auf theologische Ethik als Handlungstheorie. Von einer entsprechenden Neukonzipierung erwartet er sich sowohl die Überwindung einiger Aporien der Fachdiskussion als auch eine Verminderung des Plausibilitätsverlustes der theologischen Ethik. Lesch vergewissert sich des gegenwärtigen handlungstheoretischen Diskurses, indem er zentrale Aspekte, Kategorien bzw. Problemfelder unterscheidet. Theologische Ethik und Handlungstheorie konvergieren im Interesse einer rationalen Normbegründung, wobei von einem erweiterten kritischen Vernunftbegriff ausgegangen wird. Für eine handlungstheoretisch gewendete theologische Ethik erscheint es aussichtsreich, eine bislang weitgehend unverbundene Sozialethik, die sich primär auf einen systemischen Funktionalismus stütze, und eine Individualethik, die auf Entwürfe autonomen Subjektseins rekurrierte, miteinander ins Gespräch zu bringen und systematisch zu integrieren. Innerhalb einer handlungstheoretischen Ethik sind dann aber die Ansprüche wahrzunehmen, die die christlich-jüdische Tradition erhebt. Transzendenz, wie sie darin ausgelegt wird, reklamiert eine Ergänzung handlungstheoretischer symmetrischer Verhältnisse durch Asymmetrien, wie Lévinas sie in aller Schärfe dargestellt hat. Eine biblisch-prophetische Tradition und in ihrem Gefolge die Befreiungstheologie werfen die Frage nach möglichen kontextbedingten Engführungen der Theorie kommunikativen Handelns auf sprachliches Handeln auf (so etwa Dussel). Mit Blick auf eine weitere Ausarbeitung einer theologischen Handlungstheorie fordert Lesch eine gesteigerte Beachtung von Kontextualisierung und die Reflexion auf die Bedeutung narrativer bzw. ästhetischer Tiefenstrukturen für eine theologische Ethik.

Reichweite, Inspirations-, Reflexions- und eine nur schwer zu unterschätzende Integrationskraft des handlungstheoretischen Ansatzes in der Theologie dürften erkennbar geworden sein. Nur zu ihrem eigenen Schaden wäre eine entsprechende Versierung von Theologie zu vernachlässigen. Die hier konzeptionell zum Tragen kommende Theorie-Praxis-Verschränkung, wie sie sich auf der Höhe des wissenschafts- resp. handlungstheoretischen Diskurses darstellt, scheint mir im Blick auf spezifisch fundamentaltheologische Fragestellungen in zweierlei Hinsicht bedeutsam:

1. Das zuweilen voreilig als Dilemma bezeichnete Verhältnis von Identität und Relevanz christlichen Glaubens – inklusive paralleler unfruchtbarer Oppositionsbildungen in der Kirche – erscheint handlungstheoretisch als unaufhebbare produktive Spannung. Denn wo Glaubenspraxis so zentral – auch und gerade in ihrem kognitiven Gehalt und theoretischen Status – begriffen wird, besteht nicht die Gefahr, daß Relevanz durch pragmatisch verkürzte, wenn nicht modisch kalkulierende Anpassungsstrategien zu gewinnen gesucht wird. Andererseits sollten aus demselben Grund Fluchtwege eines aufgrund von Bedeutungsverlust irritierten Glaubens in Refugien vermeintlicher Orthodoxie versperrt sein. Pure Orthodoxie im Sinn eines doktrinalistischen Glaubens stellt immer schon eine Verfallsform dar, die sich mit dem Entzug aus Praxisfeldern je auch einem biblisch-christlich spezifischen Wahrheitsanspruch entzogen hat.

2. Eine handlungstheoretisch gewendete Theologie vollzieht die Transformation des Konzepts Glaubenswissenschaft, wie sie nach der wissenschaftstheoretischen Wende zur Pragmatik geboten erscheint. Das in intensiver und kreativer Auseinandersetzung mit Wissenschafts- und Handlungstheorie gewonnene Theorieniveau kann sich dabei von der Glaubenswissenschaft und ihrem nicht zu bestreitenden Rationalitätsgewinn für die Theologie getragen sehen. In Kritik und Weiterführung realisiert sie deren eigene Ansprüche.

Mit Blick auf eine weitere Ausarbeitung des handlungstheoretischen Ansatzes für die Theologie seien zwei Fragen erlaubt. Die erste betrifft die bereits häufiger und im vorliegenden Bd etwa von Lesch vorgetragene Frage nach der Reichweite bzw. Ergänzungsbedürftigkeit eines auf verbale Kommunikation zugeschnittenen Paradigmas. Die Unterscheidung von kommunikativem und instrumentellem Handeln, dessen kritisch-diagnostischer Wert ebenso unbestritten ist wie der in dieser Unterscheidung eröffnete Blick auf die normativ-utopischen Gehalte von Kommunikation, kann für eine kritische Theorie von Theologie nicht zur Disposition stehen. Zu fragen ist gleichwohl, ob die Opponierung von kommunikativem und

instrumentellem Handeln, dem und sofern ihm etwa produzierendes und ökonomisches Handeln subsumiert wird, nicht dann an kritischer Kraft verliert, wenn sie starr wird; wenn die in der transzendentalen Analyse von Kommunikation aufgedeckte Norm, diese hinsichtlich der Teilnehmer wie der Themen unbeschränkt zu lassen, nicht als Anspruch auch auf die Bereiche nicht-kommunikativen Handelns ausgedehnt wird. Denn reproduziert sich nicht eine bezüglich Teilnehmern und Themen negierte Beschränkung in eigentümlicher Weise in den Subjekten der Kommunikation, wenn ihr produzierendes Handeln von ihrem kommunikativen abgetrennt wird? Ist also im Interesse der Integrität der kommunizierenden Subjekte nicht so etwas wie die Transformation produzierend-ökonomischen Handelns nach Maßgabe des kommunikativen zu fordern, als so utopisch dies auch von einer instrumentellen Vernunft und ihren gesellschaftlichen Inkarnationen diffamiert werden mag? Und wäre dies nicht ein Schritt, die Emphase einer Rede vom Menschen als Mittelpunkt der Arbeitswelt theoretisch aufzunehmen und vor Belanglosigkeit zu schützen? Zudem: Wie soll anders ein produktivistisches Paradigma, wie es etwa in der befreiungstheologischen Ethik Dussels zum Zuge kommt, überwunden werden, als daß sich eine theologische Diskursethik fähig erweist, deren authentischen Postulate in glaubwürdiger Weise aufzunehmen? Noch in einer weiteren Hinsicht scheint eine Ausweitung eines kommunikativen Ethos über intersubjektive Relationen hin gefordert und dies gerade auch im Interesse integralen Subjektseins. Gedacht ist an eine ökologische Ethik, in der der Umgang mit der Natur aus dem Bann instrumentellen Handelns zu befreien bleibt. Gerade wenn christlich-theologisch an einer sozio-/anthropozentrischen Position entgegen manchen Verlockungen zur Kosmozentrik festzuhalten bleibt, scheint es, daß eine Theorie kommunikativen Handelns ihren praktischen Geltungsradius auszudehnen hat. Eine zweite Frage sei gestellt, auch wenn sie geeignet ist, eine Reihe von Mißverständnissen zu provozieren. Ausgehend von einer skeptischen, ja pessimistischen Einschätzung der Mächtigkeit systemisch-funktionalistischer Trends stellt sich die Frage, ob eine handlungstheoretische Theologie nicht Traditionen der Ontologie beerben sollte, um langfristig gerüstet zu sein, diesen Trends zu widerstehen. Gewiß droht die Gefahr, daß damit ein Substanz- und Identitätsdenken sich neu etabliert, kaum daß es gesamttheologisch überwunden ist. Insofern könnte es sich bei einer theologischen Ontologie nicht um Neuaufgaben von bereits Dagewesenem handeln, sondern um Neues, das strenges Maß an dem nimmt, was F. W. Marquardt „Ontologie im israelitischen Idiom“ nennt. Die Wirklichkeit, wie sie darin zur Sprache zu kommen hätte, bliebe als eine von Gott „ausgehandelte“ durchzubuchstabieren. Es dürfte auf der Hand liegen, daß in einer so nur spärlich angedeuteten theologischen Ontologie Kategorien griechisch-hellenistischen Denkens von Grund auf transformiert würden. Immerhin dürfte es zu denken geben, daß H. P. Siller, dem als „dem Praktiker theologischer Handlungstheorie“ der vorliegende Bd zugeeignet ist, eine Ontologie im Sinn der Lehre von der „eschatologisch bestimmten Wirklichkeit“ bereits vorgelegt hat.

Andernach

Paul Petzel

Exegese des AT und NT

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

Nachdem das Bilderverbot des AT lange Zeit über ein Schattendasein am Rande der atl. Exegese geführt hat,¹ ist es in den vergangenen zehn Jahren gleich dreimal monographisch behandelt worden, wobei die verschiedenen Studien sich von der Blickrichtung, Intention und von den Ergebnissen her bestens ergänzen.² Dies

¹ Ca. 30 Jahre lang stand unter den Monographien die kleine Studie von Karl-Heinz Bernhardt: Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament (Theologische Arbeiten II, Berlin 1956) auf einsamem Posten.

² Exegetisch untersucht findet sich das Bilderverbot bei Rez.: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Königstein 1985 (1987) (vgl. ThRv 82 (1986) Sp. 441–450); archäologisch-ikonographisch bei S. Schroer: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Göttingen/Freiburg 1987 (vgl. dazu ThRv 84, 1988, Sp. 103–106) und mit der vorliegenden Studie von M. nun auch religionsvergleichend.

hängt fraglos mit der neu erwachten Monotheismusdebatte und den vermehrten Studien zur israelitischen Religionsgeschichte zusammen. M. knüpft mit der vorliegenden Studie allgemein und auch im besonderen insofern daran an, als er selbst zuvor eine Reihe von beachtenswerten Aufsätzen aus dem Umfeld des Themas vorgelegt hat.

Nach einem einführenden Kap., das die terminologischen und religionswissenschaftlichen Voraussetzungen der nachfolgenden Behandlung abgrenzt, werden in fünf Kap.n die altorientalischen Kulturen auf das Problemfeld anikonischer Kult/Ikonoklasmos hin befragt; im einzelnen werden so untersucht: Mesopotamien und Ägypten (39–56), die Nabatäer (57–68), die vorislamischen Araber (69–79), die phönizisch-punische Welt (81–113) und die bronzezeitlichen syrischen Städte, Anatolien und seine huwaši-Steine (115–134). Dabei vermag M. eine Reihe von Gemeinsamkeiten des westsemitischen Kultes herauszuarbeiten, die sich vor allen Dingen auf die offenen Kultplätze, die Tieropfer mit Schlachtung, Blutritus³ und Kultmahl beziehen. Dann gehört aber in diesen Kontext auch die besondere Stellung von Kultsteinen (*massebot*) hinzu sowie eine damit verbundene breiter belegte Abstinenz von Kultbildern. Aus diesem westsemitischen anikonischen Kult leitet M. dann im siebten Kap. über zur Frage des Ursprungs der anikonischen Traditionen in Israel (135–197). Hier entdeckt und betont M. die Gemeinsamkeit und Verbundenheit Israels mit den westsemitischen Phänomenen anikonischer Kulte und differenziert dann im Anschluß an eine im ersten Kap. gebotene Unterscheidung zwischen einem „*de facto*-Anikonismus“ und einem programmatischen Anikonismus bzw. dem Ikonoklasmos. Er stellt heraus, daß wir aus der Welt der semitischen Völker keinen Beleg für ein Bilderverbot haben, so daß das Anikonische an sich (*de facto*) noch kein Spezifikum Israels ist, sondern lediglich der Ikonoklasmos, der sich in der geforderten Bildlosigkeit des Bilderverbotes zu Wort meldet. Kenntnis- und materialreich führt M. mit seiner Studie in das häufig vernachlässigte Umfeld der biblischen Welt ein und arbeitet überzeugend die enge Einbindung der israelitischen Religion in den westsemitischen Kontext vom Problem des Bildes im Kult her heraus.

Gleichwohl sind im Anschluß an die instruktive Studie noch Fragen offen. Gerade von dem hier gebotenen Material im Bereich der „Steinkulte“ scheint m. E. eine weitergehende Differenzierung und Präzisierung dessen nötig, was mit dem Begriff „anikonisch“ umschrieben werden kann. Sodann verschärfen die Beobachtungen M.s in bezug auf anikonische Kulte im westsemitischen Raum geradezu die Frage nach dem Ursprung des biblischen Bilderverbotes. Setzt eine so massive Forderung nach Bildlosigkeit, wie sie uns im AT vielfältig und in zahlreichen unterschiedlichen Textgruppen begegnet, nicht den Kult der Bilder voraus – was die Palästinaarchäologie bestätigt – und nicht das Anikonische als hervorstechendes Element? Bezeichnenderweise muß M. auch für das biblisch, zumindest in den Spättexten des Bilderverbotes mit einbezogene Verbot von Mazzeben auch mit einer „Ironie der historischen Entwicklung“ (194) rechnen. M. hat in einen der zentralen Bereiche der altisraelitischen Religionsgeschichte etwas mehr Licht gebracht, so daß künftige Studien – nicht nur zum Bilderverbot – an dem hier Vorgelegten nicht vorbeigehen können.

Osnabrück

Christoph Dohmen

Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald: „Jahwe und seine Aschera“. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot. – Münster: Ugarit-Verlag 1992. 206 S. (Ugaritisch-Biblische Literatur, 9), geb. DM 74,00 ISBN: 3-927120-08-1

Im Umfeld der durch neue archäologische und epigraphische Funde aufgeworfenen Fragen nach der altisraelitischen Religionsgeschichte, dem biblischen Monotheismus sowie der bildlosen JHWH-Verehrung sind die hier vorgelegten gesammelten Studien der beiden bekannten Ugaritforscher entstanden.

Nach einer kurzen Einleitung bringt Dietrich vor allen Dingen von altorientalischen Texten her die Konstitutiva des „Kultbildes in Mesopotamien“ zur Sprache. Gemeinsam bieten die Vf. Text und Kommentar zum Ritual KTU 1.43, das dem königlichen Ahnenkult Ugarits zugeordnet wird. Im dritten und umfangreichsten Teil des Buches widmet Loretz sich der Aschera-Problematik im Horizont der Inschriften, die JHWH und Aschera zusammen nennen.

³ Gegenüber meiner eigenen Ableitung der bildlosen JHWH-Verehrung aus (halb-)nomadischer Tradition (vgl. das Bilderverbot 237ff), bin ich heute vor allem durch die Arbeiten von E.A. Knauf (vgl. u. a. Die Umwelt des Alten Testaments, NSK-AT 29, Stuttgart 1994, 28ff) skeptisch geworden. Gleichwohl kann man auch ohne den Hintergrund falsch verstandener nomadischer Kulte eine frühe Bildlosigkeit der JHWH-Verehrung plausibel machen. Die singuläre Formulierung von Ex 20,23 halte ich deshalb auch nicht für alt, sondern rechne sie einer späten redaktionellen Verknüpfung zu (vgl. schon meinen Beitrag: Der Sinaibund als Neuer Bund, in: E. Zenger (Hg.): Der Neue Bund im Alten, QD 146, Freiburg 1993, 72f; dazu vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 265–274).

Die dabei vorgeschlagene These, daß das Bilderverbot der Bibel aus der Ablehnung Ascheras und der damit einhergehenden *Elimination der Frau aus dem Kult* zu erklären sei, baut auf zu vielen differenzierungsbedürftigen Voraussetzungen sowohl im Bereich des Aschera-Kultes als auch der vorexilischen JHWH-Verehrung auf.¹ In diesem Zusammenhang wirft auch der Vorschlag, „die Entstehung der Grundformen des Fremdgötter- und Statuenverbotes im Dekalog in die exilische Notzeit zu verlegen“ (121), mehr Fragen auf als er beantwortet, weil gleichzeitig zu klären wäre, warum gerade in dieser Zeit dann das strikte monotheistische Bekenntnis zum Durchbruch kommt, das das dekalogische Fremdgötterverbot letztlich obsolet werden läßt und dem Bilderverbot einen neuen Rang und eine neue Bedeutung beimißt, was exilisch-nachexilische Texte wie Dtn 4 ganz deutlich zeigen.

Der unbestreitbaren Verbindung JHWHs zum kanaanäischen Pantheon über das Verhältnis zu El und Aschera widmet sich ein Exkurs zu Ps 82 und Dtn 32,8–9. In einem weiteren Exkurs wird sodann das Problem der „Gestalt Jahwes“ zwischen Bilderverbot und biblischen Anthropomorphismus behandelt mit dem Ergebnis, „daß zwischen Statue und Anthropomorphismus in der biblischen Tradition ein historischer und inhaltlicher, ein vom Mythos bedingter Zusammenhang besteht. (...) Auch das Bilderverbot und die damit gegebene Kritik des Anthropomorphismus werden nur auf diesem Hintergrund und von diesem Ausgangspunkt her sowohl historisch als auch theologisch verständlich“ (168).

Dabei wird allerdings übersehen, daß sämtliche atl. Belege für das Bilderverbot zum einen auf die *Materialität* der Bilder abheben (immer ist vom Machen und nicht vom Sprechen oder Denken die Rede), zum anderen auf die Verehrung der Bilder abzielen. (Insofern geht es um Kultbilder im engen Wortsinn.) Im knappen vierten Kap. wird Hos 14,9 auf dem Hintergrund der Frage nach Aschera als Frau JHWHs von Loretz behandelt. Die Überschrift der von beiden Vf.n gemeinsam formulierten Ergebnisse „Kultbild und Präsenz der Gottheit bei Mesopotamiern, Israeliten und Griechen“ deutet schon auf eine der Hauptschwierigkeiten der hier vorgelegten Studien hin, nämlich Relevanz und Methodologie des religionswissenschaftlichen Vergleichs präzise zu beschreiben.² Sodann läßt auch die neuere Monotheismusdebatte und die Diskussion um die Stellung der Frau im israelitischen Kult, die exilisch-nachexilische Ansetzung von Fremdgötter- und Bilderverbot sowie die daraus abgeleitete Verdrängung des Weiblichen aus Religion und Kult durch die beiden Vf. zumindest mit einigen Fragezeichen versehen.³ Gleichwohl zeigen gerade die in den letzten Jahren vermehrt erschienenen Studien (s. Anm.en), daß mit dem vorliegenden Buch wichtige und höchst aktuelle Fragen aufgegriffen worden sind, die für unser Bild von der Religion des biblischen Israels von entscheidender Bedeutung sind, insofern ist den beiden Vf.n für ihren Diskussionsbeitrag aus der Perspektive der Ugaritologie zu danken.

Osnabrück

Christoph Dohmen

Fischer, Irmtraud: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 396 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 222), Ln DM 148,00 ISBN: 3–11–014232–5

Bei der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift der Vf.in, die im Sommersemester 1993 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz angenommen wurde. Trotz des unübersehbaren Pathos, mit dem Irmtraud Fischer in diesem Buch für die Gleichstellung der Frauen in der Gesellschaft eintritt und mit dem sie den Nachweis führt, daß sich der Gott Israels in den Erzählungen von den Erzeltern als Beschützer der mißbrauchten und mißhandelten Frauen erweist, handelt es sich bei

ihrer Abhandlung um nichts weniger als eine überaus sorgfältig und methodisch umsichtig erarbeitete Darstellung der *sozialen Stellung der Frauen in den Erzeltern Erzählungen* (künftig *EEE* genannt) und dem Wandel der Rolle der Frauen in den einschlägigen Erzählungen über die erste Generation.

Dabei treten der im Untertitel zum Ausdruck gebrachten Intention der Studie gemäß die ethnographischen Implikationen der Erzählungen in den Hintergrund. F. hat damit nicht nur eine Lücke in der bisherigen Forschung ausgefüllt, sondern gleichzeitig einen sehr selbständigen Beitrag zur Redaktionsgeschichte und Theologie der *EEE* wie zu dem gegenwärtig lebhaft diskutierten Problem der Entstehung des Pentateuchs geleistet. Sie hat sich so als kompetente Alttestamentlerin vorgestellt, von der dank ihrer methodischen Sicherheit und Besonnenheit weitere grundlegende Studien zu erwarten sind.

Die Abhandlung gliedert sich, abgesehen von der Einleitung (1–4) und den unerläßlichen Registern (379–396), in zwei Teile: Der erste ist der Untersuchung des *sozialen Status* der Frauen in den *EEE* gewidmet (5–116). Der zweite behandelt die *Frauentexte* der *EEE* der „ersten Generation“ (117–378).

Im ersten wird zunächst die Rolle der Frauen in den genealogischen Texten (und mithin die *Geburts- und Lebensgeschichten*, 8–39, *genealogischen Listen*, 40–45, *Stammbäume mit Namenslisten*, 45–61, und die *Gebär- und Zeugungsnotizen*, 61–65 sowie in einem Exkurs auch die *Namensgebung*, 65–70) behandelt. Anschließend wird der *soziokulturelle Lebenszusammenhang* der Frauen unter besonderer Berücksichtigung der in den Texten vorausgesetzten Sitten und Rechtsinstitutionen (73–116) untersucht. Hier werden die Ehe (78–90), das Personenrecht für Unfreie (90–103) und die Erbsprüche (104–111) behandelt.

Die Darstellung dieses ersten Teils ist in allen Fällen ebenso materialreich wie umsichtig ausgewertet. Leider müssen wir uns angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes auf die Mitteilung der Ergebnisse beschränken:

Ausweislich der genealogischen Texte maß man den Müttern selbst eine ebenso große Bedeutung zu, wie man die weibliche Nachkommenschaft als irrelevant betrachtete. Wenn sich das bei den Töchtern der Nebenlinien anders verhält, ist es durch den Erzählverlauf bzw. die Funktion dieser Frauen bestimmt (71f). Die hinter den *EEE* stehenden *Rechtssituationen* besitzen mindestens für den Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden im Bereich des fruchtbaren Halbmonds ihre Entsprechungen. Sie lassen sich trotzdem weder einem einzigen Rechtskorpus, noch einer bestimmten Zeit noch einem soziokulturellen Haftpunkt zuweisen. Darüber hinaus gehen sie weithin selbst mit den inneratl. Rechtsregeln nicht konform.

Bei der Auswertung dieses Befundes ist in Rechnung zu stellen, daß die literarische Fiktion der *EEE* als Familiengeschichte den Spielraum *individueller Regelungen* im Rahmen der bestehenden Rechtsvorstellungen nutzt. Daher läßt eine in den *EEE* begegnende Abweichung vom kodifizierten Recht auch nicht den umgekehrten Schluß zu, daß die einschlägigen *Rechtsätze* entweder keine Gültigkeit besaßen oder noch nicht kodifiziert waren. (111–114). Im Blick auf die Historizität läßt sich aus den in den *EEE* vorausgesetzten *Rechtssitten* und *Rechtsinstitutionen* lediglich feststellen, daß die Erzählungen in dem *gemeinaltorientalischen Kulturraum* eingebettet sind, nicht aber, daß es sich bei den Erzeltern um *historisch unmittelbar faßbare Persönlichkeiten* handelt und uns so die Erzählungen über *persönliche Schicksale* berichten würden (114). Aus dem in ihnen begegnenden Interesse am Lebenszusammenhang der Haupt- und Nebenfrauen der „Väter“ Israels und den dabei zutage tretenden Differenzen zu den kodifizierten Rechtsnormen darf man jedoch auf die theologische Relevanz dieser „*Frauentexte*“ zurückschließen (115f). Sie zu ermitteln, dient der zweite Hauptteil mit seinen Analysen der *Frauentexte* der *EEE* der „ersten Generation“ (115f).

Demgemäß behandelt der zweite Teil (117–378), wie nicht anders zu erwarten, zunächst die drei nun präzise als *Preisgabeerzählungen* angesprochenen Geschichten von der Gefährdung der Ahnfrau in Gen 12,10–20; 20 und 26,1–11. Dabei untersucht F. die Perikopen jeweils in dem Vierschritt von Abgrenzung der Einheit, Literarkritik, Struktur und Intention. Ergibt sich eine literarische Schichtung, werden die Struktur und Intention der Grund- und der Bearbeitungsschicht gesondert behandelt.

So erweist sich Gen 12,10–20 für sie als eine *Preisgabeerzählung*, die aufgrund des Eingreifens Jahwes zur *Erzählung von der Rettung einer in Not geratenen Frau* wird (119–137). So ist auch der um sein eigenes Leben besorgte Abraham nicht ihr Held. Sara ist das *stumme Opfer der Willkür* ihres Mannes, auf deren Kosten seine Probleme gelöst werden. Der Pharao ist kein *lüsterner Frauenheld*, sondern ein *nobler Herr*, der Recht und Anstand achtet und unwissend in eine Schuld verstrickt wird, welche erst die Schläge Jahwes aufdecken (135).

In Gen 20 enthält die Erzählung von der nächtlichen Traumoffenbarung in V.3–7 eine ganze Reihe von unvereinbaren Spannungen. Als Schlüssel für die Analyse erweist sich der Widerspruch zwischen V.3 und V.4a. Seine Aufklärung führt zur Unterscheidung zwischen einer *Grunderzählung*

¹ Zur Gesamtproblematik der komplexen exegetischen, archäologischen, epigraphischen und ikonographischen Aschera-Problematik vgl. jetzt die umfangreiche und fundierte Studie von Christian Frevel: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, BBB 94/1 u. 2, Weinheim 1995.

² Für das biblische Bilderverbot hat mit ganz anderen Ergebnissen im enger begrenzten Bereich westsemitischer Religion dies jüngst T.N.D. Mettinger: No Graven Image? CBOT 42, Stockholm 1995 (s. o. Sp. 215–216), vorgelegt.

³ Vgl. zum Diskussionsstand vor allen Dingen M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.): Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg 1991 sowie O. Keel/C. Uehlinger: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg 1992 (vgl. ThRv 89, 1993, Sp. 295–298).

(V.1a₁.b.2–3. 5a₁. 6a₁*, 7a₁. 8a₁. 9. 11. 14–14. 17b–18.) und einer die restlichen Verse und Versteile enthaltenden Bearbeitung (V.1a₂.b. 4. 5a₂.b. 6a₂.b. 7a₂.b. 8a₂.b. 10. 12–13. 16.17a., vgl. dazu das dem Bd beiliegende Schaubild; 137–156). Die Grunderzählung zeichnet ein wenig schmeichelhaftes Bild vom Erzvater (171), so daß sich der fremde König wohlthuend von ihm abhebt. Die Bearbeitung verwandelt die Vorlage in eine Theodizee-Erzählung, in der mit der Unterstreichnung der Gerechtigkeit Gottes das Bild des zum Propheten erhobenen Abraham ethisiert und Sara von dem Verdacht, von Abimelek berührt worden zu sein, beseitigt wird.

Der Textzusammenhang des Kap.s ist in der Tat schwierig. Daher verdient der ausführlich und sorgfältig begründete Lösungsversuch von F. eine ebenso sorgfältige Nachprüfung.

In Gen 26,1–11 spricht sie die V.2b.3a₂.b.5 als Bearbeitung an. Von Hermann Gunkels klassischer Literarkritik unterscheidet sie sich dabei dadurch, daß sie V.2a₂ noch zum Basistext rechnet und V.2b begründet derselben Hand wie V.3a₂.5 zuweist (176–182).

Mit Recht beurteilt sie diese Fassung als die jüngste: Es handelt sich um eine nachgestaltete Erzählung, die sämtliche Anstößigkeiten der beiden anderen Versionen aus der Welt schafft und die kantigen Profile der dargestellten Charaktere einebnet (188). Aus der Erzählung von der Preisgabe und Rettung der Ahnfrau ist nun eine von der Bewahrung vor der Gefahr durch Jahwe geworden (189). Die Bearbeitung überträgt alle Verheißungen aus den Abrahamerzählungen auf Isaak und setzt seinen Aufbruch dem seines Vaters parallel. Dadurch sollen die beiden Generationen bzw. Überlieferungsstränge fester miteinander verbunden werden (189f).

Daß die drei Versionen in ihrer vorliegenden Reihenfolge entstanden und literarisch voneinander abhängig sind, ergibt der Vergleich (190–228).

Natürlich stellt sich dem Leser längst die Frage, welchen Hintergrund die Erzählungen in Gen 12,10ff und Gen 20* mit ihrer negativen Zeichnung des Patriarchen besaßen. Um sie zu beantworten, schreitet die Vf.in die thematisch verwandten Erzählungen von der Schändung der Dina in Gen 34, der Saulstochter Michal in 1 Sam 18 und 2 Sam 3 und von David und Batseba in 2 Sam 11 ab.

Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, daß es sich in Gen 12,10ff um eine Kontrasterzählung zu 2 Sam 11 handelt. Allerdings ist die Vf.in eine viel zu gute Exegetin, um nun beide Texte auch gleich in die Davidzeit zu einzuordnen und zu historisieren.¹ Was sie interessiert, ist vielmehr die Tatsache, daß man in Israel eine sehr deutliche Sprache bei den Erzählungen von der männlichen Ausnutzung der Machtposition gegenüber Ehefrauen benutzte (243). Ich würde ergänzen: Weil man Ehebruch ganz im Sinne von Gen 20,9 (vgl. 39,9) für die große Sünde hielt. Aus demselben Grunde sollte auch der Mann seine eigene Frau nicht preisgeben.

Die Vf.in ist gewiß im Recht, wenn sie die drei Erzählungen in Gen 12; 20 und 26 als Bezeugungen des Glaubens bewertet, daß der Gott Israels dem Unrecht an Frauen nicht tatenlos zusieht, sondern rettend für sie eingreift (244). Dahinter steht, so ergänzen wir, einerseits der Glaube daran, daß Gott der Wächter der Ehe ist, andererseits aber ist dieser Gott auf dem Wege, der Schützer aller zu werden, die Unrecht leiden (Ps 103,6).²

Dafür läßt sich dann auch die ältere Trennungserzählung von Hagar und Ismael in Gen 16 in Anspruch nehmen, zu deren Behandlung F. nach der Musterung der Wirkungsgeschichte des Stoffes der Preisgabeerzählungen übergeht. Diese sich im Jubiläenbuch, im Genesis-Apokryphon, in Josephus' *Antiquitates Judaicae* und Philos De Abrahamo spiegelnde Nachgeschichte rückt nicht ohne Überzeichnungen den Patriarchen als den Träger des Bundes, Muster der Gottesfurcht und Weisheit in den Mittelpunkt, während Sara (den Idealen der Zeit entsprechend) den Platz als Exempel der Schönheit und Keuschheit zugewiesen wird (244–258).

Das nächste Kap. ist den Trennungserzählungen von Hagar und Ismael in Gen 16 und 21 sowie der „Opferung der beiden Söhne“ in Gen 21 und 22 gewidmet (259–337). Wiederum untersucht die Vf.in Gen 16 und 21,8–21 nach dem bewährten Muster.

Dabei ergeben sich im ersten Fall eine Grunderzählung und zwei Bearbeitungen, im zweiten dagegen nur eine Bearbeitung. In der Grunderzählung in Gen 16 (V.1.2.4–8.11–14) erweist sich Sara als Frau, die ebenso energisch ihre Ziele verfolgt, wie sie dabei andere (und vor allem Hagar) selbstsüchtig benutzt und deren Willen sich Abraham unterordnet. In den V.1–6* handelt

es sich um eine Bedrückungsgeschichte, in den V.7–14* um eine Rettungsgeschichte, in der Jahwe wie in 12,17 zugunsten Hagars als der sozial schwächsten Gestalt eingreift. Ihre Gotteserfahrung führt dann in dieser Weise einzigartig zur Gründung eines Heiligtums (292–295).

Ergänzend sei auf V.12f als Ätiologie für die arabischen Stämme und ihr Verhältnis zu den Bewohnern des Kulturlandes als dem eigentlichen Skopos der Erzählung hingewiesen: Das Verhältnis der feindlichen Brüder (vgl. V.12) verlangte nach einer Erklärung. Für sie bot sich die Erzählung von der gescheiterten Substitutionsehe an, die nun allerdings nicht ohne Sympathie für die ins Unglück gestoßene Schwangere verfaßt ist.

Der erste Bearbeiter, der die Vertreibungsgeschichte in 21,8ff vorbereitet, beläßt es bei der Einfügung des Rückkehrbefehls und der Mehrungsverheißung in den V.9 und 10 (296f). Die Einfügungen von P in den V.15 und 16 sind rein genealogischer Natur und stehen ohne Beziehung zum Kontext: Hagar gebiert Abraham einen Sohn, den er Ismael nennt und damit anerkennt (17,18; vgl. 297f). In der Parallelerzählung von der Ausstoßung Hagars und Ismaels in Gen 21,8–21 sind nach F. nur die V.11–13 mit der von Abraham provozierten und an ihn gerichteten Gottesrede und die Einfügung des Ortsnamens Beer Scheba in V.14b als sekundäre Einfügungen zu betrachten (300–305; zur Zugehörigkeit von V.18b zur Grunderzählung vgl. 317).

In der Grunderzählung wird das skandalöse Verhalten der Erzeltern von Gott berichtet: Das Erzelternpaar vertreibt Ismael, um ihn vom Erbe und von der Verheißung abzuschneiden. Gott weiß jedoch seine Verheißung auch fern von den Erzeltern an Hagar und ihrem Sohn zu verwirklichen (325). Die Bearbeitungsschicht versucht den Patriarchen, so gut es die Grunderzählung erlaubte, menschlicher und zugleich männlicher erscheinen zu lassen: Erst auf Gottes Befehl und Verheißungen hin gehorcht er der Aufforderung Saras, die Magd und ihren Sohn fortzujagen (325f).

Der gründliche Vergleich der Grunderzählungen in Gen 16 und 21,8ff führt zu dem einleuchtenden Ergebnis, daß die zweite literarisch von der ersten abhängig ist (326–333). Die endgültige Beurteilung der Grunderzählung in Gen 21,8ff kann jedoch angesichts ihrer auffallenden Beziehungen zu Gen 22 nicht ohne Bestimmung der damit verbundenen Absicht bleiben.

In der Tat ergibt sich ein beabsichtigter Kontrast zwischen beiden, denn der Opferung Ismaels in Gen 21 wird die Opferung Isaaks in Gen 22 gegenübergestellt (333–337): Die Erprobung Gottes (22,1) besteht somit darin, daß Abraham beweisen muß, ob er, wie in seinem bisherigen Leben nur bereit ist, den Weg des geringsten Widerstandes für sich selber zu gehen, oder ob er im Gehorsam gegen seinen Gott, dem er alles verdankt, auch bereit ist, mit seinem Sohn seine eigene Zukunft und damit sich selber hinzugeben (337).

Damit hat F. einen beeindruckenden Zielpunkt ihrer Analysen erreicht und gezeigt, daß sie die schwierige Kunst der alttestamentlichen Exegese ebenso beherrscht wie die der alttestamentlichen Soziologie.

Was sie in zahlreichen, in ihre Exegesen eingestreuten und hier aus Raumgründen nicht berücksichtigten Bemerkungen bereits zu erkennen gab, findet abschließend seine systematische Darstellung. Unter der Überschrift „Die Frauentexte im literarhistorischen Kontext des Abraham-Sara-Kreises“ (338–374) liefert die Vf.in eine Einordnung der von ihr behandelten Frauentexte in den jeweiligen Erzählzusammenhang und notwendiger Weise auch eine redaktionsgeschichtliche Skizze der Patriarchenerzählungen. Angesichts der gegenwärtigen Diskussion über die Entstehung des Pentateuchs entscheiden wir uns für das Nachziehen der diachronen Ergebnisse. Der geneigte Leser wird es sich hoffentlich nicht entgehen lassen, das Kap. selbst zu lesen und die Kunst der Exegetin auf dem Feld der synchronen feministischen Exegese genauer als bei dem bereits erwähnten Beispiel Gen 21 und 22 kennenzulernen.

Als älteste literarische Schicht ergibt sich für F. der Abraham-Sara und der Abraham-Lot-Kreis als lockere Zusammenstellung von in sich geschlossenen Einzelerzählungen, die in ihrer Abfolge jedoch einen Erzählfortschritt bringen (341). Dabei handelt es sich um die Texte Gen 12,10ff; 13*; Gen 16*; 18* und 19. Dieser erste Erzählkreis sei dann weiterhin durch eine Pentateuchsschicht fortgeschrieben worden, die ihn mit dem Jakobzyklus zusammenfügte. Hierher gehören nach ihrem Urteil Gen 11,29f; 12,6–9; 13,1.3–4; 14,1–17.18b; 15*; 20*; 21,22ff*; 22,20–24 und 26*. Frühestens exilisch, vermutlich aber spätexilisch sei die so umrissene Textfolge durch 12,1–4a; die Bearbeitung von Gen 15*; 21 G und 22* erweitert worden. Schließlich wäre diese Textfolge durch die priesterlichen Passagen P/R^p Gen 11,10–28.31; 12,4b.5; 13,6.11b; 16,3.15f; 17; 21,1–7 (Endgestalt: R^p); 23 und 25,7–11a erweitert worden.³ Als nachexilische Bearbeitungszusätze spricht die Autorin 18,23ff und die oben erwähnten die Zusätze in 20; 21; 22 und 26 an.

³ Umsichtig läßt die Vf.in (366, Anm. 88) die Frage offen, ob es sich bei den priesterlichen Texten primär um eine Überlieferungsschicht oder eine Redaktionsschicht handelt, weil sie die Textbasis für zu schmal hält. Innerhalb des untersuchten Bereichs ließen sich die P-Texte jedoch zu einer sinnvollen Kurzdarstellung zusammenfassen.

¹ Wie es sich mit der von O. Kaiser zur Datierung der Thronnachfolgeerzählung (vgl. EthL 64, 1988, 5–20) herangezogenen Zeitangabe in 2 Sam 11,1 verhält, wird die weitere Untersuchung erweisen. K. hatte denn auch vorsichtig lediglich festgestellt, daß die Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt nicht älter als die Einführung des Sonnenkalenders sein kann. F. (243, Anm. 365) fragt dagegen, ob die Datierung ursprünglich ist. Hier wäre jetzt R. C. Bailey, David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12, Sheffield 1990 (JOST. S 75) zu berücksichtigen, der auf 11,1a dtr Redaktion schreibt (78) und die vordr David-Batseba-Erzählung auf die V.2–10a.12–18 und 23–27a begrenzt (122). Das literarische Problem der Erzählungen vom König David bedarf daher einer neuen Untersuchung.

² Und vielleicht darf man auch daran erinnern, daß es Männer waren, die diese Kritik an dem Mißbrauch der Frauen als bloßen Sachen geübt haben.

Das ist eine mutige Skizze, die zu vielen Fragen Anlaß gibt und in bewußter Selbstbescheidung viele Fragen offen läßt, die sich nur bei einer Ausdehnung der Untersuchung auf den ganzen Penta-teuch beantworten lassen. In dem von ihr zu erwartenden Kommentar zu den EEE wird F. das Bild gewiß präzisieren.

Durch diese Erweiterungen und Bearbeitungen hat sich die Gewichtung der Erzählungen jeweils den Erfordernissen der Zeit angepaßt. So hat es wohl auch seine Gründe, wenn F. in ihrer Studie auf die ambivalenten Frauengestalten der EEE verweist und daran erinnert, daß der Gott des Alten Testaments auch der Gott ist, der sich der mißbrauchten und mißhandelten Frauen annimmt. Zumal die älteren Erzählungen und genealogischen Herleitungen lassen im Licht ihrer Auslegung den Rückschluß auf eine Gesellschaft zu, in der die patriarchale Struktur keineswegs zur ausschließlichen Dominanz des männlichen Geschlechts geführt hat (377).

Blicken wir zurück, so ist diese Arbeit beides: ein fundierter Beitrag zu den Erzählungen von Abraham und Sara und ein Maßstäbe setzendes Exempel atl. Frauenforschung, die sich zugleich als ein engagiertes Plädoyer gegen die Diskriminierung der Frauen versteht (vgl. 378).

Marburg

Otto Kaiser

Wahl, Harald-Martin: Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37. – Berlin-New York: Walter de Gruyter 1993. XVI, 246 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 207), Ln DM 132,00 ISBN: 3-11-013637-6

Die bei Otto Kaiser gefertigte Marburger Diss. von 1991 greift sich aus dem komplexen Problemfeld des Hiobbuches die Elihureden heraus und untersucht sie in sieben Hauptteilen „nach allen Regeln der Kunst“.

Zunächst bietet Vf. eine Forschungsgeschichte (1–35), welche die grundlegenden Positionen der Auslegungsgeschichte referiert. Dabei wird deutlich, in wie hohem Maße die literarkritischen, redaktionsgeschichtlichen und vor allem theologischen Beurteilungen der Reden auseinanderdriften. In der ältesten jüdischen Auslegung wie z. B. im Testament des Hiob galt Elihu als Personifizierung des Bösen, als sühneunfähiger Ketzler (vgl. Vf.: Elihu, Frevler oder Frommer? Die Auslegung des Hiobbuches (Hi 32–37) durch ein Pseudepigraphen (TestHi 41–43), JSJ 24, 1993, 1–17). Auch die altkirchliche Auslegung, besonders Gregor der Große, beurteilte Elihu als arroganten Schwätzer. Erst Ibn Esra nahm eine radikale Umwertung vor und erblickte in den Elihureden die eigentliche Lösung des Hiobproblems. Diese völlig kontroverse Sicht hat sich bis in die Gegenwart hinein mit vielen Spielarten durchgehalten, wie an zahlreichen Beispielen bis in das Jahr 1990 aufgezeigt wird. Auch in der Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit der Elihureden zum Hiobbuch schwankt die Forschung in ihrem Urteil hin und her. Die einen sehen in ihnen sekundären „Schrott“ (bes. B. Duhm in seinem Hiobkommentar), andere beurteilen die Reden als reifes Werk, das der Hiobdichter selbst in einer späteren Lebensphase eingesetzt habe; eine dritte Gruppe schließlich feiert die Reden als (ursprünglichen oder sekundär eingefügten) theologischen „Kern“ des Buches und als Lösung des Hiobproblems.

Im zweiten Hauptteil (36–131) bietet Vf. eine eng am Text entlanggehende Exegese, wobei die zahlreichen textkritischen Einzelerwägungen zu dem stark zerstört überlieferten hebräischen Text besonders hervorzuheben sind. Als Resultat dieser Auslegung ergibt sich für den Vf. wie schon zahlreichen Forschern vor ihm, daß die Elihureden als nahezu einheitlicher Block zu verstehen sind. Rhetorisch gekonnt, poetisch durchgeformt und systematisch durchdacht entfalten sie eine reife Theorie der Leidenspädagogik Gottes.

Der dritte Teil (132–142) zeigt, daß die Argumentation „der 5 Monologe Elihus (c. 32,6–37,24) treppentartig angelegt ist“ (132), wobei sich eine Rede von Gott als absolut rechtem Schöpfer und Erhalter als theologisches Grundgerüst erweist. Die formale Gestalt der Elihureden (4. Hauptteil, 143–155) beweist nach Vf. nochmals, daß man gegen Westermann, Fohrer u. a. „ohne namhafte Ausscheidungen und Umstellungen“ dem vorhandenen kanonischen Endtext „einen klaren Gedankenverlauf“ (146) abgewinnen kann. Nach Vf. „schillern die Elihureden zwischen Weisheitsdisputation und einer Gerichtsrede“ (153).

Auf traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten untersucht (5. Hauptteil, 156–171) zeigt der Elihudichter eine Kenntnis des gesamten Hiobbuches, erweist sich vor allem durch seine Angelologie, zumal durch die Vorstellung vom Mittlerengel (33,23ff), einerseits als relativ später Theologe, der andererseits die bei Jesus Sirach vollzogene Identifizierung von Weisheit und Tora noch nicht kenne.

Die redaktionelle Tätigkeit des Elihudichters könnte man innerhalb der Hiobreden in den schon öfter als Fremdkörper aufgefallenen Passagen 9,5–10 und 12,7–10 erblicken, weil hier entscheidende Gedanken Elihus im Munde Hiobs schon vorweggenommen werden. „Allerdings wären diese Einfügungen aus der Feder des Dichters der Elihureden unsinnig, weil damit dem Konflikt Spannung genommen würde.“ (180)

Beim Versuch, den Dichter zeitlich und räumlich einzuordnen (7. Teil, 182–187) kommt Vf. unter Abwägung aller Daten zu der These, daß

der Elihudichter vermutlich „ein Jerusalemer Levit oder ein in der Schule wirkender Lehrer“ (185) aus dem 3. Jh. gewesen sei. In einem Appendix (189–207) stellt Vf. nochmals 14 wichtige Forschungspositionen aus dem 20. Jh. mit ihren jeweiligen Argumenten knapp zusammen (inklusive der eigenen Position).

Die schulmäßige Arbeit hat zwei Verdienste: Zum einen die instruktive Übersicht über die Forschung und die hier verhandelten Argumente, zum anderen die Durcharbeitung des zuweilen übel entstellten Textes.

Was Rez. vermißt, ist eine gründliche Reflexion darüber, warum denn die theologische Beurteilung der Elihureden in der Auslegungsgeschichte so stark schwankt. Man macht es sich doch zu leicht, wenn man diejenigen, die Elihu für einen aufgeblasenen Schwätzer oder Frevler halten (vgl. schon das jüdische Testament Hiob) als schlechte Exegeten abtut. Die vom Vf. rhetorisch geschliffen vielfach wiederholte Versicherung, der Elihudichter sei ein ausgereifter Theologe, „der überzeugend argumentiert“ (174, Hervorhebung M. O.), hat ihre unbenannten hermeneutischen und theologischen Prämissen.

Wenn heute in einem Krankenhaus ein junger Theologe mit dem hohen Anspruch auf göttliche Inspiration und unwidersprechbarer Autorität einem Mann, dem seine Existenz, seine Kinder und seine Gesundheit genommen wurden, dasjenige vortragen würde, was W. als Quintessenz der Elihureden herausgearbeitet hat: „Das Leid ist ein vom gütigen Schöpfer angewandtes Erziehungsmittel, das den Strauchelnden in ein lebendiges Gottesverhältnis zurückführen soll“ (174), dann würde ich sagen, er ist ein Zyniker, der von den wirklichen Nöten der Menschen in Krankheit, Trauer und Leid nicht berührt ist und in der Tat eine blutleere akademische Abhandlung über das Leiden an und für sich gehalten hat. Das in der sog. Leidenspädagogik involvierte Gottesbild würde ich jedenfalls als theologisch ungenügend kritisieren. Der literarkritische „Rettungsanker“, daß der Elihudichter dem historischen Hiob nicht gerecht wird und nicht gerecht zu werden braucht, „weil er die Reden als Lehr- und Erbauungsdichtung lange nach dem übrigen Hiobbuch geschrieben hat“ (101 u. ö.), geht m. E. völlig ins Leere. Der einzige wirkliche theologische Fortschritt der Elihureden liegt in der Angelologie, und zwar in der Vorstellung vom sühnewirkenden Mittler (Ijob 33,29ff), was Vf. gelegentlich auch zart andeutet. Aber diese tiefe theologische Sühnevorstellung ist ein Schatz im dünnen Acker und unterliegt m. E. dem Verdacht, ein Nachtrag zu sein. Mit seiner eminenten Hochschätzung der Elihureden befindet sich W. zwar in guter Gesellschaft (vgl. zuletzt Theresia Mende: Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob, TThST 49, Trier 1990), aber die Akten über den Fall Elihu sind sicher noch nicht geschlossen.

Osnabrück

Manfred Oeming

Neue Wege der Psalmenforschung. Festschrift für Walter Beyerlin, hg. v. Klaus Seybold / Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. X, 392 S. (Herders Biblische Studien, 1), geb. DM 88,00 DM ISBN: 3-451-23151-4

Der Sammelbd, der 20 Psalmenstudien vereint, erfüllt gleich drei Funktionen: Er eröffnet eine neue Reihe, die international und interkonfessionell sein möchte, was der erste Bd mit katholischen, evangelischen und jüdischen Vf.innen und Vf.n deutscher und englischer Zunge gleich eindrucklich unterstreicht. Zweitens will der Bd einen Teil des internationalen Kongresses der Society of Biblical Literature, der 1993 in Münster stattfand, dokumentieren (3–198). Drittens schließlich stellt das Buch eine FS zum 65. Geburtstag des verdienten Psalmenforschers Walter Beyerlin (Münster) dar (vgl. dessen Psalmenbibliographie 391f).

Die Kongreßbeiträge prüfen oder exemplifizieren neue Methoden der Psalmenexegese, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten mehr und mehr aus einer gewissen Erstarrung in der Formgeschichte befreit hat.

E. S. GERSTENBERGER (*Der Psalter als Buch und als Sammlung*, 3–13) weist eine holistische Lektüre des Psalters als zusammenhängende, bewußt durchstilisierte Komposition schroff ab, weil es keinerlei Hinweise auf eine fortlaufende Lektüre weder im Psalter noch außerhalb seiner gibt.

„Der Psalter ist ein Korb von erlesenen, heilsamen und nahrhaften Früchten, die man einzeln genießen muß, es sei denn, man ... zieht ein Früchtemus oder eine Mehrfruchtmarmelade der frischen Frucht vor“ (12). Der u. a. von N. Lohfink, F. – L. Hossfeld, E. Zenger und G. H. Wilson vorgelegten sog. „kanonischen“ Psalmenauslegung erteilt Gerstenberger somit eine scharfe

Abgabe und setzt ihr eine sozialgeschichtliche Interpretation programmatisch entgegen.

M. GREENBERG (*Hittite Royal Prayers and Biblical Petitionary Psalms*, 15–27) nimmt an, daß die im Alten Testament erwähnten Hethiter Flüchtlinge des untergegangenen Hethiterreiches sind, die ihre Kultur nach Israel einbrachten und von daher auch die Psalmendichtung beeinflussen. Der an zahlreichen Punkten durchgeführte Vergleich stellt v. a. die Besonderheiten Israels heraus.

F.-L. HOSSFELD (*Psalm 95. Gattungsgeschichtliche, kompositionskritische und bibeltheologische Anfragen*, 29–44) interpretiert Ps 95 als spätexilisch-frühnachexilischen Festpsalm.

Er bestimmt seine Funktion im Sinne einer an Kompositionen des Gesamtpsalter orientierten Exegese (vgl. Gerstenbergers Kritik) aus der engen Zusammengehörigkeit der überschriftslosen Reihe Ps 93–100, und zwar als Übergang von der Etablierung der Königsherrschaft Jahwes zu ihrer universalen Durchsetzung.

J. H. HUNTER (*Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit*, 45–62) bietet eine mehr theorieorientierte Einführung in die sog. Postmoderne sowie ein Plädoyer dafür, von dem „modernen“ Glauben an den einen, eindeutigen Sinn des Textes abzurücken und sich hermeneutisch aufgeklärt der postmodernen Pluralität subjektiver Lesestrategien zu öffnen.

H. IRSIGLER (*Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Ps 13, 63–104*) führt recht umfänglich in die Sprechakttheorie ein.

Er exemplifiziert ihren Nutzen an Ps 13, indem er zeigt, daß dieser Text nicht auf eine bestimmte Situation eingeführt werden darf (z. B. auf Krankheit), sondern ein Formular bietet, daß jeder Beter mit seinen je eigenen Nöten, v. a. inneren Sorgen, füllen müsse (85).

N. LOHFINK (*Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas*, 105–125) greift ein Thema auf, das H. Gunkel 1921 in der FS für Adolf von Harnack behandelt hatte, um daran den Wandel in der Psalmenexegese seit Gunkel zu exemplifizieren.

Er besteht darin, „daß der Psalter nicht eine reine Sammlung in sich stehender Einzelsalmen ist. Er will ein durchlaufender Text sein und hat als solcher eine Botschaft, die mehr ist als die Summe der Botschaften seiner Einzelstücke“ (107). Die vier lukanischen Hymnen erweisen sich als „eingesetzte Psalmen“, mit denen ein potentiell inspirierter, allwissender Erzähler (nach M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985) Gott und sein Handeln charakterisiert.

P. D. MILLER (*Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Pss 15–24, 127–152*) zeigt durch Analyse der Stichwortverbindungen, daß Ps 1 und 2 das Thema auch der Sammlung 15–24 (wie des Psalters überhaupt) angeben: der König als „representative figure“ (131), als „Yahweh's trusted servant and model Israelite“ bringt im Gebet seine Freude an der Tora und am Toragehorsam in allen geschichtlichen Lebenslagen zum Ausdruck. Miller vermutet, daß sich in diesem Königsbild eine dtr. Redaktion des Psalters spiegeln könnte (vgl. Dtn 17).

K. SEYBOLD (*Das „Wir“ in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Psalmengruppe*, 143–155) untersucht den Trägerkreis, der hinter der dunklen Psalmengruppe 50; 73–83 (sowie 105f.) steht.

Bei aller Vorsicht und Unsicherheit im Detail ergibt sich ein exilischer Trägerkreis nördlich von Jerusalem, eine „religiöse Gemeinschaft ohne staatliche und ohne kultische Institutionalisierung“ (148), vielleicht in Silo oder eher Bethel beheimatet, die die kultische Legitimität des zerstörten Gottesberges neu begründen möchte.

H. SPIECKERMANN (*Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen*, 157–173) entwickelt in einem besonders lesenswerten, weil theologisch ergiebigen Aufsatz eine Entwicklungsgeschichte der direkten Rede Gottes im Psalter.

Von ihrer seltenen vorexilischen Verwendung im Königsalt (Ps 2 und 110), über den Gebrauch im frühexilischen – prophetisch-deuteronomistisch beeinflussen – Schuldauflös (Ps 50) und in der frühnachexilischen Möglichkeit des Neuanfangs (Ps 95) endet die Entwicklung unter dem Einfluß Deuteronomias bei einer neuen Verheißung (Ps 81). Jedoch sei das autoritativ verheißende Gotteswort in frühnachexilischer Zeit so „desavouiert“ gewesen (aus welchen Gründen eigentlich? Und wieso wird es dann trotzdem tradiert?), „daß ein positiver Gebrauch zunächst nicht mehr in Betracht gezogen worden ist“ (166). In nachexilischer Zeit sei es vielmehr abgelöst worden durch eine „Wort-Gottes-Theologie“. Das Wort Gottes habe zunehmend einen „fast hypostatistischen Charakter“ (170) bekommen (Ps 119) und habe mehr und mehr als „Licht des Lebens“ (Ps 56,14) gegolten, welches die Furcht vertreibt.

E. ZENGER (*Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, 175–198) will mit zum Teil sehr subtilen Beobachtungen erneut zeigen, daß die Korachpsalmen keine lose Sammlung darstellen.

Sie haben seiner Meinung nach stattdessen in mehreren Schüben eine bewußte und planvolle Kompositions- und Redaktionsphase durchlaufen, die den Endtext zu einem dicht vernetzten „Sinnraum“ machten. Allerdings weckt z. B. die Art, wie die Überschriften auf geheime Zahlensymbole gedeutet werden (176f) oder die Art, wie die Wachstumsgeschichte von Ps 1–89 minutiös nachgezeichnet wird (195f.) erneut eine alte Sorge Gunkels. Er hatte im Blick auf ähnliche Versuche von F. Delitzsch im 19. Jh. befürchtet, daß die „Gefahr der Willkür“ drohe (vgl. 183f., Anm. 29), weil man für derartige Rekonstruktionen noch viel mehr Informationen brauche, als der Wissenschaft zur Verfügung stehen.

Damit enden die Kongreßvorträge und es folgen weitere zehn Beiträge zur Psalmenforschung im Rahmen der Ehrung zum 65. Geburtstag von Walter Beyerlin.

E. JENNI (*Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit*, 201–206) zeigt, daß im Hebräischen statt einer einfachen Präposition wie *bē* und *kē* häufiger eine pleonastische Umschreibung durch zusätzlich beigefügte Abstraktnomina wie *dēmut* gebraucht wird; allerdings „kommt keine inhaltlich abweichende Aussage zustande“ (202).

O. KAISER (*Erwägungen zu Psalm 8, 207–221*) will nachweisen, daß in Ps 8 die V.2b–3 eine sekundäre Erweiterung darstellen.

Die „Kinder und Kleinstkinder“ seien eine Niedrigkeitsbezeichnung der chassidischen oder protochassidischen Frommen (*anawin*), die Jahwe zum Eingreifen gegen die Feinde von außen bewegen wollen. Der verbleibende ursprüngliche Psalm, der u. a. mit Hilfe einer Transkribierung ins Althebräische textlich korrigiert wird, habe die Macht Gottes im Himmel und die dem Menschen auf Erden verliehene Macht besungen.

D.-A. KOCH (*Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief*, 223–242) zeigt, wie in der Diskussion mit der Synagoge Ps 1 im 2. Jh. n. Chr. christologisch und eschatologisch vierfach gedeutet wird: auf das Kreuz und das neue Leben, auf die Taufe, allegorisch-ethisierend auf die Früchte (= Werke) im Getauften und polemisch auf die Gegner Jesu Christi.

K. KOCH (*Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, 243–277) wendet sich nach allgemeinen Überlegungen zur Psalmenexegese (nach seiner Meinung sind z. B. makabäische Zusätze zum Psalter ausgeschlossen, weil der Septuagintapsalter spätestens am Ende der Ptolemäerherrschaft abgeschlossen war, 246), dem 5. Psalmenbuch zu (Ps 107–150).

Hier findet er eine „Lob-, Preis- und Gnadenredaktion“, die an priesterlichen Handlungen im Unterschied zu den ersten drei Büchern nicht interessiert ist, sondern wohl mit den levitischen Sängern in der Chronik zu identifizieren sei. Wie im gesamten Psalter gebe es auch hier keine Hinweise auf eine Eschatologie.

Im 4. Buch (Ps 90–106) entdeckt Koch eine antidavidische Tendenz und ebenfalls ein Desinteresse an der Tora. In Qumran habe sich der Sitz im Leben der Psalmen gewandelt; sie gelten hier als „Prophetie“ und gehören in den Kontext des Schriftstudiums. Insgesamt wird Gunkels Methode kräftig gescholten und eine „Abkehr von einer isolationistischen Exegese der einzelnen Psalmen“ gefordert (273, Anm. 63).

H.-P. MÜLLER (*Gottesfrage und Psalmenexegese. Zur Hermeneutik der Klagepsalmen des einzelnen*, 279–299) verortet die Funktion der Klage in einem umgreifenden biologisch-evolutionistischen, religionsphilosophischen Konzept.

Wie auch sonst öfter macht Müller deutlich, daß angesichts fundamentaler Veränderungen in der Moderne die lebensfördernde und -erhaltende Kraft des Religiösen herausgearbeitet werden muß. Auch für die kirchliche Praxis ist es (wie er m. E. sehr zu Recht betont) überlebenswichtig, neu plausibel zu machen, „inwiefern die Anklage Gottes eine Möglichkeit darstellt, Daseinsverdrossenheit religiös, d. h. vor Gott als der angemessenen Instanz, zu artikulieren; wagen wir dies nicht, so entlassen wir jeden, der dem menschlichen Dasein und so seinem eigenen nicht zustimmen kann, in den Atheismus“ (297).

K.-F. POHLMANN (*Das Ende des Gottlosen. Jer 20,14–18: Ein Antipsalm*, 301–316) will zeigen, daß in der letzten Konfession Jeremias (Jer 20,7–18) nach V. 13 ein nicht markierter Sprecherwechsel vorliegt.

Die Verfluchung des Geburtstages (V. 14–18) ist danach im Munde von Gottlosen zu denken, näherhin im Munde des Priesters Paschur. Durch diesen „Antipsalm“ legitimiere – entsprechend Pohlmanns allgemeiner Sicht der Konfessionen – eine nachexilische, stark eschatologisch orientierte Frömmigkeitsgruppe ihr theologisches Programm gegenüber den offiziellen Kultrepräsentanten.

J. V. SANDBERGER (*Hermeneutische Aspekte der Psalmeninterpretation dargestellt an Psalm 23, 317–344*) durchleuchtet als praktischer

Theologe die Fülle der stark divergierenden Deutungen von Ps 23 auf ihre jeweilig implizierten Ideale und Modelle („Deutekonzeptionen“).

Dabei zeige sich dem hermeneutischen Blick, daß die Fülle der Deutungen nicht auf der Willkür der Exegeten, sondern auf der „Uneindeutigkeit biblischer Texte“ (342) beruhe, die durch den breiten historischen Graben entstanden sei. Statt gewaltsam zu einer „Eindeutigkeit“ der Texte zu kommen, sollte sich die Exegese besser den theologischen Sachfragen widmen, um die es in den Texten geht.

W. H. SCHMIDT (*Individuelle Eschatologie im Gebet*, Psalm 51, 345–360) zeigt, wie Ps 51 nach erfolgtem Sündenbekenntnis die prophetische Zukunftserwartung eines radikalen Neuanfanges durch Gottes Gnade auf das Individuum überträgt und dabei in fundamentalanthropologische Bereiche vorstößt (vgl. dagegen E. Würthwein, 381–388).

O. H. STECK (*Zur Rezeption des Psalters im apokryphen Baruchbuch*, 361–380), der auch als Baruchexeget bekannt ist, untersucht die Frage, welchen Psalter Bar wohl voraussetzt.

Bei vielen Unsicherheiten im Detail und unter Heranziehung einer Fülle von Hypothesen hält Steck es für wahrscheinlich, daß Bar schon ein fünfteiliger Psalter vorlag, den er für seine Intention selektiv heranzieht (bes. Ps 49; 79; 147–150): Er redet Israel im Jahre 163/62 v. Chr. fiktiv als noch im Exil, aber schon auf dem Weg zum Heil befindliches Gottesvolk an, um ihm eine konsensfähige religionspolitische Orientierung im Sinne einer kompromißhaften Loyalität zur Obrigkeit zu geben.

„Bar steht allerdings nicht einfach für einen andächtig-erbaulichen Gebrauch des Psalters durch Laien, sondern für einen professionell-theologischen Lesegebrauch der Psalmen zum Zwecke ‚schriftbewußt vergewisserter Lehraussagen, die in der Verlesung von Bar ihrerseits wieder zu einem israel-öffentlichen Lesegebrauch bestimmt sind. Dieser Lehrgebrauch des Psalters in Bar liegt aber auch sachlich durchaus auf der Linie des Laiengebrauchs, der für den Psalter intendiert ist: Vom Zion läßt Bar Lehre ausgehen wie Ps 49, Israel und Zion werden als Beter gemäß Ps 79 vorgeführt mit Hoffnungsperspektiven wie Ps 102, und Israel und Zion werden in die Jetztgestalt des Lobpreises, in Lebensbewährung und Hoffnung eingewiesen, auf die Ps 107; 119; 147–150 zielen. Die Perspektiven gegebener Teilverwirklichung und ausstehender Vollverwirklichung des Heils für Israel, die die Endgestalt des Psalters prägen, finden sich in Bar wieder.“ (375)

E. WÜRTHWEIN (*Bemerkungen zu Psalm 51, 381–388*) interpretiert Ps 51 konsequent als formularartigen Krankheitspsalm, der erst sekundär zum Bußpsalm umformuliert wurde.

Ursprünglich sei der Text von einem Kultpropheten für einen Erkrankten gebetet worden; dogmatische Voraussetzung des ganzen Psalmes sei die Überzeugung, daß Krankheit Folge von individueller Sünde ist (vgl. dagegen die Auslegung von W. H. Schmidt, 345f).

Die Sammlung dokumentiert die tiefe Spaltung in der gegenwärtigen Psalmenforschung. Auch wenn der Trend zur Annahme von planvollen Redaktionen wächst, fragt sich der Rezensent dennoch, ob es nur der Zufall des Alphabetes ist, daß Gerstenbergers scharfe Kritik am Anfang steht. So werden jedenfalls in der Komposition dieses Bd.es Mahnsignale gleich an den Anfang gestellt, die, chiastisch mit der Bibliographie von Walter Beyerlin (und deren methodisch wegweisender Untersuchung von Einzelpsalmen) verknüpft, eine eindrucksvolle Warnung davor bieten, die Abfolge der Psalmen nicht überzuinterpretieren und die Fülle der Zugänge zu jedem einzelnen Psalm nicht zu vernachlässigen.

Osnabrück

Manfred Oeming

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

Anläßlich des 60. Geburtstages von Johannes Marböck am 8. 2. 1995 hat Irmtraud Fischer 12 seiner Grund- und Einzelfragen des Buches Jesus Sirach gewidmeten Aufsätze in diesem Bd zusammengefaßt. Einen weiteren, bisher unveröffentlichten, der sich mit gegenwärtigen Aspekten der Erforschung der nachexilischen und spätbiblischen Weisheit befaßt, hat der Jubilar als Orientierungshilfe beigegeben. Wer sich in die Beiträge vertieft, begegnet einem sorgfältig recherchierenden und seine Schlüsse umsichtig und vorsichtig abwägenden Gelehrten, der vorschnellen und einseitigen Hypothesen abhold ist und selbst seine eigenen Deutungsversuche mit einem Fragezeichen versieht, wenn sie sich nicht eindeutig verifizieren lassen. Daß er dieses Buch, dem er seine bisherige Lebensarbeit gewidmet hat, liebt und mit dazu beitragen möchte, ihm zu der verdienten Beachtung in Theologie und Kirche zu verhelfen, bleibt dem aufmerksamen Leser trotzdem nicht verborgen.

Der Bd ist in die vier Teile A–D gegliedert. Der mit der Überschrift „Die theologische Relevanz der nachexilischen Weisheitsliteratur“ versehene Teil A enthält den Beitrag „Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte“ (3–22).

Da dieser Aufsatz eine aktuelle Gesamtsicht der Grundprobleme der nachexilischen und zumal spätbiblischen Weisheit durch den Vf. enthält, heben wir aus ihm signifikante Aspekte hervor: Dem in der „Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit“ von Rainer Albertz vorgelegten Versuch einschlägiger sozialgeschichtlicher Ortungen und Schematisierungen gegenüber verweist M. mit Recht auf die spärliche Quellenlage (7). Daß die These, die Torameditationen der Toragelehrten des 3. Jhs seien teilweise als „Zeugnisse religiöser Ersatzbefriedigung“ und „Flucht vor der Wirklichkeit“ zu bewerten (Albertz, GAT 8/2, 632), auf den im ersten Viertel des 2. Jhs wirkenden Siraziden nicht zutrifft, wird der letzte Aufsatz des Bd.es zeigen. Insgesamt läßt sich in den spätbiblischen Weisheitsschriften ebenso ein lebendiges Ringen um Gottes Wirklichkeit wie um die Identität Israels unter den Bedingungen der Fremdherrschaft in Palästina und der Diaspora erkennen (14). Dabei zeichnen sich in der Synthese der großen atl. Traditionen im Sirachbuch die Konturen des im Werden begriffenen biblischen Kanons ab (15). Daß der Sirazide durch den Hellenismus beeinflusst worden ist, wurde im zurückliegenden Vierteljh. unter verschiedenen Aspekten nachgewiesen. Das in den letzten Jahrzehnten mehrfach in den Vordergrund gerückte Motiv der Abgrenzung sollte man nach M. freilich nicht überstrapazieren, weil er das Anliegen des Siraziden nicht in erster Linie als apologetisch, sondern als eine positive Präsentation der Tradition versteht, die sich mit einer hellenistisch gefärbten Bildung verbindet (17f). Die Integration hellenistischer Elemente diente bei Kohelet, Ben Sira und nicht zuletzt in der Weisheit Salomos der Stärkung der eigenen Identität (19). Am Buch Tobit kann man ablesen, wie sich die Gerechtigkeit im Halten der Speisegesetze, Familien- (ich füge hinzu: und Gruppen-)solidarität als Abgrenzung nach außen und in Barmherzigkeit und Lobpreis nach innen verwirklicht, so daß sich Ethos und Frömmigkeit verbinden. Als deren wichtigste Äußerung gilt nun das Gebet. Das zeigt sich nicht nur in der Sapientia, in der die Weisheit als Gottes Antwort auf das Gebet gilt (Weish 7,7.15), sondern auch bereits bei Ben Sira, für den sich die Weisheit im Gotteslob vollendet (21f; vgl. 172ff). So zeichnet sich ein Bild der spätbiblischen Weisheit ab, in der nicht nur immer neu die Wirklichkeit Gottes reflektiert und die eigene Tradition im Horizont hellenistisch gefärbter Bildung umformuliert wurden, sondern die auch auf das Ethos und die Frömmigkeit ausstrahlte (19). Dabei stellt die Weite und Offenheit dieser Weisen des Zweiten Tempels eine bleibende Herausforderung und Ermutigung dar (22).

Im Teil B sind vier Aufsätze über das Thema Weisheit und Tora zusammengestellt:

An der Spitze steht die grundlegende Studie „Sir 38,24–39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras“ (25–51), der 1979 und mithin ein Jahr vor der Monographie von Helge Stadelmann über „Ben Sira als Schriftgelehrter“ erschien. Wie die den Aufsatz aktualisierenden „Notes Additionelles“ (49–51) zeigen, zieht M. seine 1979 gegebene eigene Klassifizierung Ben Siras als eines schriftgelehrten Weisen auch weiterhin vor, weil er die mit Stadelmanns Hypothese von dem Siraziden als einem priesterlichen Schriftgelehrten trotz ihres weithin positiven Echos verbundenen Unsicherheitsmomente vermeiden möchte. Nach seiner Ansicht wäre die Übersetzung von *sôpêr* in Sir 38,24 mit Schriftgelehrter um „einiges zu eng“, da die Schriftgelehrsamkeit nur einen Teil seiner öffentlichen Wirksamkeit darstellte (44). Die S. 45 erwogene Möglichkeit, daß das in 39,7b erwähnte Nachsinnen Ben Siras über Gottes Geheimnisse auch die Beschäftigung mit den Traditionen „höherer Weisheit“ wie priesterlicher *Merkaba*-Spekulationen und apokalyptische Endzeitvorstellungen einschloß, beantwortet M. in dem im Teil C eingeordneten Aufsatz „Henoch – Adam – der Thronwagen. Zur frühjüdisch-pseudepigraphischen Tradition bei Ben Sira“ (1981, 133–146) positiv. Daß der Rez. im Blick auf die Ursprünglichkeit des in der Masada-Handschrift fehlenden Verses 44,16 skeptisch ist, sei angemerkt.

Die drei im Teil B folgenden Aufsätze „Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira“ (1976, 52–72) in Sir 17,11–14 und 24,1–22, der dem Buch seinen Titel gebende „Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie“ (1984, 73–87) und „Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1“ in Sir 14,20–15,10 (1986, 88–102) behandeln die einschlägigen Grundtexte und zeigen, wie offen und weit das Verständnis der Chokma bei Ben Sira gewesen ist, weil es sich an Gottes in seiner Schöpfung enthaltenen Weisheit orientierte (vgl. 1,1–10). Trotzdem war auch für Ben Sira die Tora in der Nachfolge von Dtn 4,6 (70) Israels besondere Weisheit und es selbst dank seiner Erwählung das Gottesvolk. So kann M. z. B. die hinter Sir 24 stehende Absicht auf die Formel bringen, daß es in diesem Lob der Weisheit um „Gottes Plan und Wille(n) seiner Zuwendung zur Schöpfung (und) insbesondere zu Israel“ geht (85). Sir 14,20–15,10 aber könne man mit der gebotenen Vorsicht als „eine Vorform der Midraschexegese“ (von Ps 1) betrachten (96).

In Teil C folgen dann die vier Beiträge zum Väterlob (Sir 44–50):

„Die ‚Geschichte Israels‘ als Bundesgeschichte nach dem Sirachbuch“ (1993, 103–123); „Davids Erbe in gewandelter Zeit (Sir 47,1–11)“ (1982, 124–132); der oben bereits erwähnte Aufsatz „Henoch – Adam – der Thronwa-

gen“ sowie der die mit dem Titel aufgeworfene Frage im Blick auf Sir 45,5a und 1QHod I,28f positiv beantwortende „qaw – Eine Bezeichnung für das hebräische Metrum?“ (1970, 144–148).

Anknüpfend an Bruce L. Macks Bestimmung des Lobes der Väter als „mythische(r) Ätiologie des Judentums des zweiten Tempels mit dem Mittelpunkt in den Bundesschlüssen, die das Priestertum umschließen und tragen“ (109), demonstriert M. die Eigentümlichkeit der auf das Priestertum ausgerichteten Geschichtsschau Ben Siras daran, daß dieser außer den von Gott mit Noah und den drei Erzv Vätern vollzogenen Bundesschlüssen in 45,6–25 nur je einen mit Aaron und Pinhas erwähnt und damit den Mosebund am Sinai übergeht, um dann den Davidbund dem mit Pinhas geschlossenen unterzuordnen (vgl. V. 24f H^B) (109–115). So erst wird verständlich, warum das Väterlob in c. 50 mit dem Preis des Hohenpriesters Simon schließt. Auch die Deutung Davids in 47,1–11 läßt sich diesem Geschichtsverständnis integrieren, wenn man einerseits den paradigmatischen Charakter seiner Rettung Israels und seines Gotteslobes auf dem Hintergrund von Ben Siras eigener Zeit erkennt (127–131).

Der vierte und letzte Teil D bietet fünf Aufsätze zu Frömmigkeit und Ethos des Siraziden.

Der erste ist dem „Gebet um die Rettung Zions in Sir 36,1–22 (G: 33,1–13a; 36,16b–22) im Zusammenhang der Geschichtsschau Ben Siras“ gewidmet (1977, 149–166). Er spricht sich für die sirazidische Verfässherschaft des Textes aus, der demnach die Erwartung eines zukünftigen Gotteshandels bei Ben Sira belegt und damit zeigt, daß der vielbeschworene Gegensatz zwischen Theokratie und Eschatologie bei Ben Sira keine Rolle (mehr?) spielte (vgl. 165f). Der zweite Beitrag behandelt „Sir 15,9f. – Ansätze zu einer Theologie des Gotteslobes bei Jesus Sirach“ (1983, 167–175), der dritte „Sündenvergebung bei Jesus Sirach. Eine Notiz zur Theologie und Frömmigkeit der deuterokanonischen Schriften“ (1994, 176–184) und der vierte und letzte das Thema „Macht und Mächtige im Buch Jesus Sirach. Ein Beitrag zur politischen Ethik in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments“ (1993, 185–194).

So rundet sich das Bild der Theologie des Buches ab: Das in dem Buch nicht allein praktizierte, sondern auch reflektierte Gotteslob von der Schöpfung her war für Ben Sira Ziel und Vollendung der Weisheit (175). Wenn neben die klassischen Mittel zur Versöhnung durch kultische Sühne, Umkehr und Gebet bei ihm ethische Handlungen treten, ohne die reiche Opfer und Gebet wirkungslos bleiben (178–180), zeigt sich darin, wie er (das Verständnis vertiefend) auf sämtliche biblischen Traditionsströme zurückgriff (181f). Schließlich führt bei Ben Sira die Gottesfurcht (unbeschadet der Mahnung, den Reichen und Mächtigen gegenüber Vorsicht walten zu lassen) zu einer Relativierung der Macht und der sozialen Rangordnung. So gilt sein Appell in 35,15–26 (Gr 32,14–26) den Reichen und Mächtigen, Gottes Option für das Recht und die Armen zu respektieren (192f). Eine politische Ethik sucht man bei Ben Sira wie in den übrigen Schriften der biblischen Weisen vergeblich. Statt dessen zeigen sie exemplarisch, wie der Glaube an den Gott Israels als Impuls auf die Beurteilung und Ausübung der Macht einwirkt (194).

Blicken wir zurück, so erkennen wir, daß M. in diesen Aufsätzen wesentliche Grundzüge der Theologie Ben Siras herausgearbeitet und damit einem vertieften Verständnis des Buches den Weg bereitet hat.

Die Hg.in hat dafür Sorge getragen, daß die Zitation Ben Siras durchgehend auf die Textausgabe von Francesco Vattioni umgestellt, die hebräischen Zitate einheitlich in hebräischer Schrift umgesetzt, die Literaturangaben dem neuesten Stand des IATG (Schwertner) angepaßt, sämtliche Texte neu gesetzt und der Seitenumbruch der Erstveröffentlichung unter Angabe der Seitenzahl im fortlaufenden Text gekennzeichnet worden sind (vgl. dazu ihr Vorwort, XI). Selbstverständlich fehlt auch ein Nachweis der Erstveröffentlichung der Aufsätze nicht (195f).

Hat die Hg.in auf diese Weise dem Leser die Benutzung des Buches wesentlich erleichtert, hätte sie ihren Bemühungen die Krone aufgesetzt, wenn sie ihm angesichts der gelegentlich geradezu lexikalischen Dichte der Aufsätze ein Verzeichnis der behandelten Bibelstellen beigegeben hätte. Damit ist jedoch bereits gesagt, daß alle, die sich mit dem Buch des Siraziden beschäftigen, Irrtraud Fischer dafür zu Dank verpflichtet sind, daß sie die teilweise an entlegenen Orten publizierten Aufsätze in diesem Bd zugänglich gemacht hat.

Marburg

Otto Kaiser

Henaut, Barry W.: Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4. – Sheffield: JSOT Press 1993. 335 S. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 82), Ln \$ 70,00 ISBN: 1-85075-407-1

Die wissenschaftliche Exegese der ntl. Schriften weiß sich dem Versuch verpflichtet, die Überlieferungsgeschichte der ntl. Texte und insbesondere der Evangelien so weit wie möglich zu rekonstruieren. Von dieser traditionsgeschichtlichen Vorgehensweise erhofft sie sich zu Recht wichtige Hinweise (a) für das Verständnis der vorliegenden kanonischen Schriften, (b) über die Subjekte und die Entwicklung urchristlicher Jesusüberlieferung und Christusverkündi-

gung und (c) nicht zuletzt einen methodisch ausweisbaren Zugang zur vorösterlichen Geschichte und Verkündigung Jesu von Nazaret. Ein in dieser Hinsicht in der Forschung seit langem kontrovers diskutierter Fragekomplex ist der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Jesusüberlieferung: Wann und wo ist mit diesem Übergang zu rechnen? Welche Konsequenzen hat die Verschriftlichung der Jesusüberlieferung? Läßt sich dieser Übergang an den vorliegenden Texten oder gegebenenfalls den rekonstruierten Quellen methodisch plausibel „greifen“?

Die hier vorzustellende Diss. von B. W. Henaut (Univ. of Toronto 1991) schaltet sich in diese Kontroverse ein, diskutiert kritisch wichtige Forschungspositionen und erläutert die eigene These am Beispiel des markinischen Gleichniskapitels Mk 4,1–34.

Gleich zu Beginn nennt er das Ergebnis seiner Untersuchungen: »This study seeks to establish that the oral phase is now lost, hidden behind a series of Gospel texts and pre-Gospel sources that are fullfledged textuality – a textuality that does not intend to preserve an accurate account of the oral tradition but rather to convey a theological response to a new sociological situation« (14). Die Barriere zwischen schriftlicher Jesusüberlieferung, wie sie in den vorliegenden Texten und ihren schriftlichen Quellen greifbar sei, und einer diesen potentiell vorausliegenden mündlichen Jesusüberlieferung sei letztlich unüberwindlich: »This study will show that ascribing any saying to Jesus is exactly like ascribing to him the Golden Rule« (15; vgl. die Zusammenfassung: 295–395).

Mit dieser These, dessen ist sich H. bewußt, stellt er in toto die Möglichkeit eines wissenschaftlich verantworteten Zugangs zur mündlichen Verkündigung des geschichtlichen Jesus wie zu mündlichen Stadien der Jesusüberlieferung in Frage. Wie begründet er nun diese gewichtige Hypothese?

Im 1. Kap. setzt er sich kritisch mit R. Bultmanns formgeschichtlichen Ansatz auseinander (vgl. 28–41,71f): Die von ihm vorausgesetzte Kontinuität zwischen mündlicher und schriftlicher Jesusüberlieferung (aufgrund der Korrelation von Form bzw. Gattung und ihrem jeweiligen Sitz im Leben) sei ein Postulat, das durch die Existenz derselben Formen, Gattungen und Aussagen in der zeitgenössischen Literatur widerlegt werde.

Auch die von H. Riesenfeld und B. Gerhardsson vertretene Gegenposition zum formgeschichtlichen Ansatz sei aufgrund redaktionsgeschichtlicher Einsichten und differenzierterer Urteile über die mündliche Überlieferung im Frühjudentum und bei den Rabbinen unhaltbar (vgl. 41–53,72f).

Dem Ansatz von W. H. Kelber bescheinigt H., daß er bei aller Abkehr von R. Bultmanns Kontinuitätsannahme dessen Prämisse, bestimmte Formen der Jesusüberlieferung ließen auf mündliche Tradition schließen, weiter verbunden geblieben sei (vgl. 53–71,73).

H. setzt sich im 2. Kap. (75–119: »Orality in Perspective: The Contribution of Folkloric Analysis«) kritisch mit der häufig verwendeten Annahme auseinander, bestimmte Stilmerkmale und Sprachtechniken in einem vorliegenden Text ließen auf eine mündliche Vorgeschichte schließen: »The oft-mentioned features of orality such as parallelism, triads, polarized contrasts, reversal of image, inclusion, chiasmus, ring structure and echo all can be found in the literary techniques of many authors from a variety of eras and cultures« (115).

Im folgenden 3. Kap. wendet sich der Vf. Mk 4,1–34 zu (vgl. 120–191) und betont gleich zu Beginn: »The Gospel narrative is a literary and theological work in its own right, and Mark's purposes have stamped the tradition at virtually every point. He may have so modified any inherited tradition that its earlier form is unrecognizable and hence irrecoverably lost« (120).

Dieser Auskunft widerspricht seine folgende Eruierung der markinischen Redaktion in 4,1–34 (vgl. 150–190) diametral: Zur Begründung für die markinisch-redaktionelle Bildung von 4,1f.11–13,33f argumentiert er in einer Weise vokabelstatistisch, die anfechtbar ist: Die Häufigkeit des Vorkommens eines Wortes bzw. einer Wortverbindung belege die Kongruenz zur Absicht des Evangelisten und spreche damit für eine redaktionelle Bildung. Auch sonst argumentiert der Vf. analog: Wenn eine Aussage der Intention des Vf.s entspreche, sei mit einer redaktionellen Bildung zu rechnen (vgl. 171,173,296 u. ö.).

Noch bevor sich den Gleichnissen selbst zuwendet, sucht der Vf. zu begründen, weshalb insbes. 4,11–13 »coheres entirely with Mark's overall purpose« (167). Wie die Forschung schon vor ihm beobachtete, entspricht die Aussage von Mk 4,11 zeitgenössischen apokalyptischen Vorstellungen. Mit diesen stimme Markus (und nicht eine vormarkinische Quelle, wie ein großer Teil der Forschung begründet annimmt) im Gesamt seines Evangeliums überein (vgl. 181): In der Öffentlichkeit spreche Jesus in verhüllenden Gleichnissen, den Jüngern gegenüber gebe er geheime Erklärungen (vgl. 165,176f).

Im folgenden 4. Kap. (vgl. 192–219) zeigt H. auf, daß das Sämman-Gleichnis Mk 4,3–8 und die allegorische Interpretation desselben in Mk 4,14–20 solchmaßen aufeinander abgestimmt seien, daß »Mark's own distinctive concerns shine through at various places« (219). Die Analyse der drei Gleichnisse 4,3–8,26–29,30–32 in Kap. 5 (vgl. 220–267) führt zu der Annahme schriftlicher vormarkinischer Quellen. Eine vorausgehende mündliche Tradition derselben lehnt er mit dem Argument (bezogen auf Mk 4,3–8) ab: »Virtu-

ally every element of the parable's imagery was in place within the literary cultural heritage of the first century. Far from requiring an origin in the oral teaching of Galilee, the 'parable' could have been composed as a literary unit by anyone with access to any of the above texts» (235; vgl. 241f. 247. 266). Die Anwendung derselben „Logik“ auf die Logien in Mk 4,21–25 führt zu dem „Schluß“, Proverbien aus der kulturellen Umwelt seien Jesus in den Mund gelegt worden (vgl. 278. 288. 291. 294).

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt m. E. darin, erneut auf einen nicht zu unterschätzenden Problemkomplex innerhalb der traditionsgehistorischen Rekonstruktion der urchristlichen Jesusüberlieferung aufmerksam gemacht zu haben: die Frage nach Ursachen und Wirkungen des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Tradition im Urchristentum.

Die grundsätzliche Skepsis des Vf.s gegenüber der Möglichkeit, gerade die Gleichnisse (!) in Mk 4 auf eine mündliche Vorstufe und dann auch auf die geschichtliche Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zurückzuführen, ist durch seine Ausführungen nicht wirklich begründet. M. E. ist seine Argumentation im Blick sowohl auf die form- als auch auf die redaktionsgeschichtliche Methodik, den religionsgeschichtlichen Vergleich und die historische Rückfrage nach Jesus kritisch anzufragen.

Unverständlich ist die ausgebliebene Rezeption und gegebenenfalls die Auseinandersetzung mit dem in der Forschung weit verbreiteten und überwiegend positiv rezipierten Beitrag von H. Schürmann: Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition (1960), in: ders., Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994, 85–104. 380–397. H. Schürmann hat hier einen methodischen Weg beschrieben und beschränkt, der bei aller Diskontinuität doch auch form- und traditionsgeschichtlich relevante Kontinuitäten zwischen dem vorösterlichen Jüngerkreis Jesu und den Trägern der nachösterlichen Jesusüberlieferung aufweist. (Zum Thema vgl. auch K. Scholtissek: Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte, in: Schrift und Tradition. FS J. Ernst, hg. v. K. Backhaus / F. G. Untergaßmair, Paderborn: Schöningh 1996.)

Würzburg

Klaus Scholtissek

Robbins, Vernon K.: Jesus the Teacher. A Socio-rhetorical Interpretation of Mark. With a New Introduction. – Minneapolis: Fortress Press 1992. XLIV, 249 S., kart. US-\$ 19,00 ISBN: 0-8006-2595-1

Das Buch ist die Paperback-Ausgabe der zuerst 1984 erschienenen Monographie, die auch in der deutschsprachigen Forschung ein großes Echo ausgelöst hat, weil sie als eine der ersten den methodischen Ansatz, soziologische und rhetorische Analysen zu verbinden, in der Exegese des ältesten Evangeliums erprobt hat (s. ThRv 82, 1986, 28f). Die Stärke des Buches liegt einerseits in den Beobachtungen zur Erzählstrategie des Evangelisten, andererseits im Aufweis von Parallelen zum Bild des Lehrers Jesus nicht nur im Alten Testament und Frühjudentum, sondern auch in der griechischen und römischen Literatur der Zeit.

Das Buch von R. kann nach wie vor einen guten Beitrag zur Markus-Forschung leisten. Freilich läßt sich nicht übersehen, daß in der Zeit seit der Ersterscheinung über die Erprobung neuer Methoden hinaus eine stärker integrative Bibelauslegung möglich geworden ist, die das christologische Interesse am Lehren Jesu stärker gewichtet und mit anderen zentralen Motiven markinischer Theologie vermitteln kann (vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu, 1992; aber auch R. Kampling, BZ 30, 1986, 237–248; F. G. Downing, NTS 33, 1987, 439–451; W. Weiß, Eine neue Lehre in Vollmacht, 1989; M. Karrer, ZNW 83, 1992, 1–20).

Wuppertal

Thomas Söding

Kim, Hee-Song: 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

Das hier zu besprechende Buch ist eine im WS 1991/92 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Heidelberg als Diss. angenommene und für den Druck leicht gekürzte Arbeit. Ganz allgemein geht es ihr darum (wie Christoph Burchard in einer kurzen Einführung sagt), das lukanische Werk „stärker als bisher als ein Buch über den heiligen Geist“ zu begreifen (11).

Der Gegenstand der Untersuchung sind also die Abschnitte in Lk und Apg, in denen vom Heiligen Geist die Rede ist, wobei diese alle dem Thema „Geisttaufe“ zugeordnet werden. Dementsprechend zerfällt die Untersuchung neben Einleitung (13–29) und Schluß (239–245) in die zwei Haupt-

teile „Weissagungen der Geisttaufe“ (31–131) und „Die Erfüllungen der Weissagung der Geisttaufe“ (133–238).

Teil I behandelt in vier Kap.n „Die Vorgeschichte Lk 1–2“ (31–47), „Die Anfänge des Evangeliums“ mit Johannes dem Täufer und Taufe Jesu (47–57), „Die Nazareth-Predigt Jesu Lk 4,14–30“ (57–94) sowie „Die letzten Herrenworte Lk 24,46–49 und Apg 1,4–8“ (94–131).

Teil II besteht aus weiteren vier Kap.n: „Die Pfingstgeschichte Apg 2,1–41“ (133–170), „Die Geistmitteilung an die neubekehrten Samaritaner Apg 8,4–25“ (171–186), „Die Geistausgießung auf die Heiden Apg 10,1–11,18“ (186–208) und „Der Geistempfang der Ephesusjünger Apg 19,1–7“ (209–238).

Um gleich zum Wesentlichen zu kommen: Der dieser Untersuchung zugrundeliegende Ansatz ist zunächst die Beobachtung, daß im Werk des Lukas Wassertaufe (des Johannes) und Geisttaufe nebeneinander vorkommen (Lk 3,16; Apg 1,5). Darüber hinaus fällt auf, daß in der Apg Taufe und Geistmitteilung mehrmals nicht zusammenfallen. Die daraus entwickelte Grundthese lautet:

Die Taufe auf den Namen Jesu ist in Fortführung der Johannes-taufe ebenso nur Wassertaufe wie diese und stellt als solche nur die zeichenhafte Bitte um die Mitteilung des Geistes dar.

Das letztere meint K. schon an der lukanischen Darstellung der Taufe Jesu zeigen zu können (50f). Und die christliche Taufe als reine Wassertaufe, von der die Geistmitteilung nicht nur unterschieden, sondern als eigenständiges Geschehen getrennt ist, scheint Lukas in Apg 8,4–25; 10,1–11,18 und 19,1–7 tatsächlich im Blick zu haben. Und auch im Pfingstbericht muß man feststellen, was nicht immer beachtet wird: Die Forderung des Petrus, sich taufen zu lassen (2,38), wird von vielen erfüllt (2,41); aber seine gleichzeitige Verheißung des Geistempfangs für die Getauften erfüllt sich dem Wortlaut nach dabei nicht. Auch die Weissagung vom prophetischen Reden (2,17–21) verwirklicht sich hier bei den Getauften noch nicht; wohl aber berichtet 4,31, daß „alle mit dem Heiligen Geist erfüllt wurden und mit Freimut Gottes Wort verkündeten“ (vgl. 147).

Aber läßt sich auf Grund dieser Beobachtung mit K. als möglich annehmen, „daß nach Lukas die Getauften den Geist zu Pfingsten noch nicht erhielten, sondern erst nach dem Gemeindegebet (vgl. Apg 4,23–31)“? Und läßt sich aus dem Gesamtbefund ableiten, daß Lukas grundsätzlich Taufe und Geistempfang voneinander getrennt sieht? Bei den aus Samarien, Cäsarea und Ephesus berichteten Vorgängen läßt sich ihr Auseinandertreten ja auch anders erklären. Im Haus des Kornelius hat Gott unerhört Neues vor; dazu müssen Petrus aber die Augen dadurch geöffnet werden, daß Gott selbst eingreift und mit der Geistsendung für die Heiden ihrer Taufe zuvorkommt. Mit der Taufe des Philippos in Samarien vollendenden Geistvermittlung durch Petrus und Johannes soll offenbar die für die lukanische Ekklesiologie bedeutsame Fundament- und Mittelpunktfunktion der Apostel illustriert werden. Entsprechend scheint es bei Paulus darum zu gehen, ihn als den eigentlichen Gemeindegründer in Ephesus darzustellen. Was nun den in der Tat bemerkenswerten Schluß des Pfingstberichts in 2,41 betrifft, so zeigt der Vergleich mit 4,31 immerhin, daß jeweils – nach vorausgegangenen theophanieähnlichen Erscheinungen – ein Summarium folgt (vgl. auch 5,12–16 nach 5,1–11), das die Urgemeinde als eine außergewöhnliche Gemeinschaft kennzeichnet, wie sie nur als Wirkung des Geistes erklärt werden kann. Es sieht so aus, als würde man mit der Eingliederung in diese endzeitliche Gemeinde auch Anteil bekommen an ihrem Geist. Daß Taufe und Geistempfang tatsächlich zusammengehören, zeigt Apg 9,17f, wo Lukas die Heilung des Paulus zunächst mit dem Geistempfang und dann, in genauer Entsprechung, mit der Taufe verknüpft.

K. hat eine geschlossene und von vielen lehrreichen Beobachtungen begleitete These vorgelegt, die imponierend und anregend wirkt, bis hin zu manchen freilich recht kühnen Schlußfolgerungen wie der von „Apollos als transparent für Markus bzw. andere Vorgänger des Lukas“ und den „Ephesusjünger(n) als transparent für Theophilus bzw. andere ... unvollkommen unterwiesene Leser“ (236). Sie wird sich aber kaum aufrechterhalten lassen.

Augsburg

Walter Radl

Tolmie, D. François: Jesus' Farewell to the Disciples. John 13,1–17,26 in Narratological Perspective. – Leiden: E. J. Brill 1995. 248 S. (Biblical Interpretation Series, 12), Ln \$ 68,75 ISBN: 90-04-10270-1

Die 1992 von der Theol. Fak. von Bloemfontein in Südafrika (promoter: J. A. du Rand) angenommene Diss. von D. F. Tolmie wendet sich einem Textcorpus zu, das von der bisherigen erzähltheoretischen Forschung zum Johannesevangelium weniger eingehend untersucht wurde: die j o h a n n e i s c h e n A b s c h i e d s r e d e n in Joh 13,1–17,26. Dabei gibt der Vf. der methodologischen Diskussion hinsichtlich der unterschiedlichen narrativen Theorien und Terminologien breiten Raum.

T. gliedert seine Ausführungen in fünf Abschnitte: Einleitung (1–32) und Schluß (181–229) rahmen die drei Hauptkap., in denen T. die drei Erzählebenen: „narration“ (= énonciation), „story level“ (= histoire) und „narrative text“ (= récit) jeweils für sich diskutiert und vorstellt (vgl. 231–248: Literatur- und Autorenverzeichnis).

In der Einleitung (1–32) ordnet T. im Anschluß an einen kurzen Forschungsüberblick zu den johanneischen Abschiedsreden (1–7) seine Studie denjenigen Autoren zu, die von der literarischen Ganzheit ausgehend die Botschaft des Johannesevangeliums durch die Erhellung der narrativen Bezüge zu ergründen suchen (vgl. zu den Abschiedsreden: G. R. O'Day, R. A. Culpepper, F. F. Segovia; zum Johannesevangelium insgesamt: W. Wuellner, R. A. Culpepper; J. L. Staley; J. A. du Rand; M. W. G. Stibbe; S. van Tilborg). Ziel seiner Analysen ist es „to indicate the way in which the implied author moves the implied reader to accept a particular perspective on discipleship“ (13).

In kritischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen, teils konkurrierenden erzähltheoretischen Modellen begründet er dann sein methodologisches Programm: Mit Rekurs auf G. Genette und Sh. Rimmon-Kenan unterscheidet er zwischen récit („The narrative discourse that undertakes to tell an event or series of events“), histoire („The events that are the subject of the récit“) und énonciation („The event that consists of someone recounting something“; vgl. 22f).

Der erste Hauptteil „Narration in the Fourth Gospel“ (33–62) wendet die Kategorien von S. Chatman (real author – implied author – narrator – narratee – implied reader – real reader) auf das Johannesevangelium an.

T. bestimmt – mit vielen anderen Autoren – den „plot“ wie folgt: „The revelation of the identity of Jesus, the son of God; and mankind's reaction to this revelation (positive/negative)“ (42; vgl. 183). „... the relationship between implied author and implied reader in the Fourth Gospel can be described broadly in terms of a process whereby the implied author guides the implied reader deeper into faith in Jesus Christ, the Son of God“ (49).

Der reale Autor des Evangeliums, der sich insbesondere in 19,35 und 21,24f zu erkennen gebe, sei der Lieblingsjünger, genauerhin gelte: der Evangelist und der Herausgeber berufen sich auf den Lieblingsjünger, „as the person, who guaranteed and interpreted the tradition for the community“ (61).

Im folgenden zweiten Hauptteil: „Story Level in John 13:1–17:26“ (63–144) stellt T. die „events“ und die „characters“ (Jesus, the Father, the Spirit, the disciples, the world, Satan, the Jews) vor. Bei den „events“ unterscheidet T. zwischen „deep structure“ (die dem Text zugrundeliegenden Oppositionen nach dem semiotischen Viereck von J. Greimas) und „surface structure“.

Der letzte Hauptteil (145–180) analysiert die Abschiedsreden „as narrative text“ hinsichtlich der Momente „time“, „characterisation“ und „focalisation“.

Die Zeitstruktur lasse sich nicht nur hinsichtlich von *Prolepsen* und *Analepsen* untersuchen, auffällig seien gerade im Joh die *Anachronismen*, bei denen T. zwischen „anachronies in the narrative“ und „anachronies embedded within the story level“ differenziert (vgl. 151f). „... the effect of this technique is to put across forcefully the notion of Jesus' absolute certainty that the events will occur exactly the way he knows they will“ (157; vgl. 194).

Der Schlußteil (181–229) erhellt in einem ausführlichen Textdurchgang die innertextliche Kommunikationssituation. Der implizite Autor suche den impliziten Leser von seinem ideological point of view zu überzeugen, indem er ihm die Forderungen und die Verheißungen der Jüngerschaft vor Augen stelle, wie T. im Schlußteil immer wieder betont.

Die sperrigen Übergänge von 14,31 zu 15,1 und von 17,26 zu 18,1 werden von T. ernstgenommen und andeutungsweise im Sinne einer Wachstumsgeschichte, die jedoch nicht die vorliegende literarische Ganzheit des Johannesevangeliums beeinträchtigt, ausgewertet (vgl. 1–7.160f.164f.211).

Zu den Schwächen der Arbeit gehören die mitunter ermüdenden und teils redundanten terminologischen Diskussionen, Definitionen und Absichtserklärungen, die das ganze Buch durchziehen. Auf den Seiten 20 und 190 wiederholt T. ein längeres Zitat (mit zwei verschiedenen Seitenangaben des zitierten Werkes).

In Relation zum methodologischen Aufwand ist das Ergebnis in der Sache relativ bescheiden: Zwar bestätigt die vorliegende narrative Analyse mit ihren Mitteln manche bekannten Urteile zu den johanneischen Abschiedsreden neu. So zeigt die „deep structure“ of 13,1–17,26 (vgl. 65–95), daß hier im Gegenüber zu den restlichen Passagen des Johannesevangeliums nicht die Identität Jesu, sondern die Opposition zwischen Jüngerschaft und „being part of the world“ dominiert (vgl. 94), und daß die Abschiedssituation in 15,1–17; 15,18–16,4a anders als in 13,1–30; 13,31–14,31; 16,4b–33 und 17,1–26 nicht betont wird (vgl. 95).

Unbefriedigend bleibt die Berücksichtigung der speziellen Textsorte: M. E. wäre es ausführlicher zu problematisieren, ob – und wenn ja wie – die Gattung „Rede“, genauerhin „Abschiedsrede“, als *narratio* analysiert und verstanden werden kann, wie sich also „ver-

bal acts“ und „non-verbal physical acts“ (vgl. 99) je für sich und zueinander verhalten.

Die wiederholte Formulierung, die Abschiedsreden seien „dominated by directive speech acts“ (185) ist unpräzise. Von hierher ist auch die Qualifizierung der Abschiedsreden als „the largest single episode within the Fourth Gospel“ (164; vgl. 188) zu befragen.

Die Diss. von T. diskutiert die Kriteriologie und Terminologie der auf das Johannesevangelium angewandten Erzählforschung und führt sie in Teilen weiter. Daß T. sich dabei den johanneischen Abschiedsreden zuwendet, ist ein besonderes Verdienst – auch wenn nicht übersehen werden kann, daß diese methodische Fragestellung „nur“ ein Element der Aufgabe betrifft, die johanneischen Abschiedsreden zu analysieren und zu interpretieren.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Übersetzt aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1994. 176 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-17-012489-7

Im vorliegenden Buch, das M. Graffam-Minkus aus dem Amerikanischen (*Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis 1991) übersetzt hat, stellt Sch. die Offb als eine zutiefst politische und theo-ethische Visionswelt dar, der es nicht um einen Verlaufsplan der Endzeit, sondern um Macht und Gerechtigkeit geht.

Die Vf.in kritisiert an der gängigen historisch-kritischen Auslegung, daß sie nur danach fragt, welche Bedeutung der Text in der Ursprungssituation gehabt habe, während sie die Frage nach der Bedeutung des Textes für den heutigen Christen der Praktischen Theologie überlasse. Ihre Kritik gilt vor allem den historisch-kritischen Auslegern, die vorgeben, den Wahrheitskern der biblischen Texte ohne Einfluß ihres eigenen soziopolitischen Standorts objektiv feststellen zu können.

Sch. knüpft bei ihrer eigenen Interpretation bewußt an die antike Rhetorik an. „Rhetorische Analyse hebt hervor, daß im Vorgang der Interpretation Texte und Symbole nicht nur einfach verstanden werden oder ihr Sinn erfaßt wird (Hermeneutik), sondern auch in der Interaktion mit ihnen neue Bedeutungen hervorgebracht werden“ (18). Bibelwissenschaft als eine rhetorische oder kommunikative Praxis muß darlegen, „wie biblische Texte und ihre gegenwärtige Auslegung Teil eines politischen und religiösen Diskurses sind. Die Autorenintention, der Standpunkt, die narrativen Strategien, Mittel der Argumentation und Geschlossenheit sind ebenso wie die Wahrnehmung und Konstruktion der Adressaten Aspekte der rhetorischen Praxis, die nicht nur die Entstehung der Offenbarung, sondern auch ihre späteren Interpretationen bestimmt haben“ (18). Rhetorik achtet nicht nur auf den Text, sondern auch auf den sozialen Kontext einer Person, der über dessen Weltansicht entscheidet. Rhetorische Interpretation fragt nach den leitenden Interessen des Verfassers, aber auch der Auslegung der Offb in Geschichte und Gegenwart. Mit ihrer theo-ethischen Fragestellung achtet sie besonders darauf, wie die Diskurse der Offb wirken.

Sch. interpretiert die Offb nicht nur im Sinn der Rhetorik, sondern schafft zugleich einen neuartigen Kommentar. Zuvor stellt sie ihren rhetorischen Zugang zur Offb in den Zusammenhang mit anderen Zugängen und Lesestrategien (Teil I). Nach einer kurzen rhetorisch hermeneutischen Kommentierung der Offb (Teil II) folgt der Versuch, die rhetorische Situation und Visionswelt der Offb als einen Schauplatz konkurrierender Deutungen zu rekonstruieren (Teil III).

Im Teil I macht Sch. zunächst mit dem sozialen Ort und den Lesestrategien verschiedener Interpretationsansätze vertraut.

Folge der unterschiedlichen Interpretationsstrategien waren und sind unterschiedliche Urteile über die theologische Autorität der Offb, was auch Auswirkungen auf Kirche und Kultur hatte. Das Verständnis der Offb hängt wesentlich davon ab, welcher Interpretationsgemeinschaft der Leser angehört. Marginalisierte und entrechtete Gruppen entwickeln ihr Verständnis der Offb von ihrem sozialen Kontext her. Die wissenschaftliche Bibelauslegung verwendet dagegen historische und literarische Analysen, um den ursprünglichen Sinn der Offb objektiv herauszustellen. Darüber hinaus hängen die unterschiedlichen Interpretationen der Offb – bewußt oder unbewußt – auch von dem soziopolitischen und religiös-theologischen Standort der Ausleger ab. Eine zeitlose Wahrheit könne deshalb aus biblischen Texten nicht erhoben werden.

Sch. sieht ihre eigene Position im Rahmen der akademischen Bibelwissenschaft und der Diskurse der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie. So möchte sie eine politisch-feministische Interpretation und eine theo-ethische Beurteilung des letzten Buches der Bibel

erreichen. Für die Ursprungssituation der Offb müsse daran erinnert werden, daß die Offb an eine politisch bedrängte Gemeinde gerichtet ist, die dazu ermuntert wird, durchzuhalten und an eine gerechte Welt zu glauben.

Gerade ihre bizarre Bildwelt und Symbolik habe dazu geführt, daß die Offb von den „Rändern“ her, d. h. eher von Randgruppen, gelesen wird. Hier sind nicht nur die unterschiedlichen sozialen Orte dieser Gruppen zu berücksichtigen, sondern auch drei Interpretationsstrategien. Eine wörtlich-allegorische, biblizistische Lesestrategie benutzt die Offb gewissermaßen als „Sicherheitsnetz“, um die beängstigenden Erfahrungen der Gegenwart zu bewältigen. Ein typologisches Verständnis betont den befreienden Charakter der Offb, die zum Widerstand in einer Welt von Armut und Unterdrückung ermutigt. Die feministische Strategie reagiert auf verschiedene Weise auf den androzentrischen Charakter der Offb. Während die eine in der maskulinen grammatischen Form den Inhalt festgelegt sieht, versteht die andere (so auch Sch.) sie als konventionelles Werkzeug, das dazu dient, Sinngehalte zu schaffen und zu vermitteln.

Die historisch-kritische Exegese betrachtet die Offb als historische Quelle, wobei sie dieselben Methoden benutzt wie bei dem übrigen Schrifttum der Bibel. Da sie die Sprache der Offb auf eine einzig wahre Bedeutung zu reduzieren suche, werde sie der Polyvalenz der Sprache nicht gerecht. Die literaturwissenschaftliche Interpretation ist sich zwar des polyvalenten Charakters von Sprache und Bildwelt der Offb bewußt, aber indem sie dazu neigt, Sprache und Symbolik der Offb zu entpolitisieren und ihre eigene Deutung zu universalisieren, klammere sie eine historische Interpretation aus. Ihr zufolge ist die Sprache der Offb nicht referentiell, sondern polyvalent; sie appelliere nicht an den Verstand, sondern an das Gefühl. Da viele Interpretationen der Offb unvermeidlich seien, müsse jede Interpretation darum bemüht sein, die Fülle der Bedeutungsmöglichkeiten nicht dadurch zu erfassen, daß andere Lesarten ausgeschlossen werden, sondern dadurch, daß man eine stimmige Lesart privilegieren. Um das zu erreichen, neigt die literarische, spiritualisierende Interpretation zu platonisch-idealistischen, existentialistischen oder archetypischen Zugängen. Da die Offb entsprechend dieser Deutung über zeitlose Prinzipien, spirituelle und psychische Archetypen reflektiert, wird sie de facto entgeschichtlicht.

Den bis dahin dargestellten Interpretationszugängen setzt Sch. ihre eigene rhetorische Analyse der Offb entgegen. Eine rhetorische Interpretationsstrategie sei gefordert, weil „die Wechselwirkung, Wiederholung und Ausgestaltung der Bilder und Symbole in der gesamten formalen und inhaltlichen Konfiguration der Johannesoffenbarung die überzeugende Kraft ihrer Imagination bewirkt“ (39). Nach der klassischen Rhetoriktheorie sind drei Redetypen zu unterscheiden. Die dikanische oder forensische Rhetorik, deren Inhalt die Anklage und Verteidigung ist, bezieht sich auf die Vergangenheit und hat ihren Ort im Gerichtssaal; die symbuleutische Rhetorik, die in einer politischen Versammlung überzeugen will, bezieht sich auf zukünftiges Handeln, und die epideiktische Rhetorik, die lobt oder tadelt, vollzieht sich in einem öffentlichen Zeremoniell oder in der privaten Feier und hat die Gegenwart im Blick. Der Lobpreis der epideiktischen Rede hat immer auch ein ethisches Anliegen, insofern sie die Werte, an die sie erinnert, beim Hörer festigen will. Der rhetorische Diskurs ist nicht nur eine Frage der Technik, sondern hat auch substantielle theo-ethische Fragen nach Macht zum Inhalt.

Eine kritisch-rhetorische Analyse der Offb müsse sich um die Rekonstruktion der rhetorischen Visionswelt der Offb bemühen, „und die rhetorische und soziopolitische Situation erhellen, in der diese Bilder als eine aktive und angemessene Antwort auf diese Situation verstanden werden können“ (42). Der Text der Offb sei als diskursive Interaktion zwischen den soziopolitischen Orten ihres Verfassers, ihrer Adressaten und ihrer rhetorischen Situation zu verstehen. Um die visionäre Rhetorik und Überzeugungskraft der Visionen der Offb zu erfassen, diskutiert Sch. drei Problemkreise: das Paradox der Gattung „Johannesoffenbarung“, die als offener Rundbrief eher die Sprache apokalyptischer Symbole und Mythen verwendet als vernünftige Argumentation, den Stil des Buches und dessen Gesamtkomposition.

Nach dem pragmatisch-rhetorischen Ansatz ist die literarische Gattung weder dem Text inhärent noch ein theoretisches Modell, in das ein Text eingepaßt wird, sondern ein heuristischer, erklärender Schlüssel zum Text. Die literarischen Formen „Apokalypse“, offener Brief oder frühchristliche Prophetie seien rhetorische Strategien des Autors. Der briefliche Rahmen der Offb und ihr Ruf zur Entscheidung sind symbuleutische Rhetorik in der Gemeindeversammlung. Die Gerichtsaussagen und Verheißungen von Lohn gehören zur dikanischen und die visionären Schilderungen der himmlischen Liturgie sowie das hymnische Lob zur epideiktischen Rhetorik.

Der Autor wählt Worte, Redeformen, Metaphern und Bilder entsprechend seiner rhetorischen Absicht. Durch sie wird auch die Klarheit der Rede bestimmt. Die Offb deutet die gegenwärtige Welt – wie die apokalyptische Literatur allgemein – im Licht der Transzendenz und der eschatologischen Zukunft. Dafür benutzt er sein gegenwärtiges Wissen, das sich aus Sprache und Bildern speist, die ihm aus der Mythologie, Tradition und wissenschaftlichen Erkenntnis vertraut sind. Die Überzeugungskraft der Offb liegt nicht in der theologischen Reflexion oder historischen Information, sondern in ihrer symbolischen Sprache, die die Phantasie anregt.

Ein geschulter Verfasser – wie Johannes – weiß die Gliederung seines Werkes zu verbergen, so daß man den Eindruck bekommt, die Komposition entfalte sich von selbst. Wie schwer die Gliederung zu erkennen ist, beweisen die zahlreichen Versuche, sie wiederzufinden. Dem Verfasser

gelingt eine zusammenhängende dramatische Komposition vor allem dadurch, daß er durchgängig einen Grundbestand an Symbolen und Bildern, aber auch Zahlen und Zahlenmuster verwendet. Sch. entdeckt eine Vorwärtsbewegung der Erzählung und ein konzentrisches Muster der brieflichen Inklusion, die auch die Gliederung des Buches bestimmt.

Im Teil II ihres Buches, der den Text der Offb fortlaufend interpretiert, verbindet Sch. die rhetorische Analyse mit hermeneutischer Praxis. Hier sind die Unterschiede zur geläufigen historisch-kritischen Auslegung nicht groß. Wichtiger für die Eigenart des vorliegenden rhetorischen Ansatzes ist die Darstellung der theo-ethischen Rhetorik (Teil III).

Hier unterscheidet Sch. zwischen der textuellen und der tatsächlichen rhetorischen Situation der Visionswelt der Offb. Diese lasse sich am besten in ihren ersten drei Kap.n erkennen. Im zentralen Teil der Sendschreiben erfahren wir von den Adressaten und ihrer Situation. Den gemeinsamen soziotheologischen Ort von Autor und Gemeinden sieht Johannes in der Bedrängnis, dem Reich und der Beharrlichkeit. Basileia sowohl auf das Römische Reich als auch auf das Reich Gottes zu beziehen (1,9; vgl. 1,5f), wird jedoch schwerlich möglich sein. Vielmehr wird Basileia hier wie in 1,5f und 5,10 mit „königliches Volk“ zu übersetzen sein. Die Kirche bildet als das von Gott erwählte Volk eine Art Kontrastgesellschaft zum Römischen Reich (vgl. H. Giesen, *Kirche in der Endzeit*, in: SNTU 19 (1994) 5–43, hier 5–11).

Johannes versucht, die Realität und Bedeutung der eschatologischen Rettung in soziopolitischer Sprache zu formulieren. Der in ihr zu Gehör kommende Schrei nach einer gerechten Welt könne nur von denen voll verstanden werden, die unterdrückt und ausgebeutet werden. Im Widerstand gegen die ihr Leben bestimmenden Mächte des Todes liegt nach Sch. die rhetorische Motivation des Autors. Die Adressaten sollen durch die Macht der Bilder und Visionen zum Handeln bewegt werden.

Weil die Überzeugungsziele theo-ethisch seien, würden keine festen, undurchdringlichen Grenzen zwischen Geretteten und Nichtgeretteten, Christen und Nichtchristen gezogen, weshalb Christen ihres Heiles nicht gewiß sein können. Die Adressaten sollen durch diese politische Ethik und Hingabe davor bewahrt werden, „das Böse allein auf andere zu projizieren und sich als von ihm ausgenommen zu betrachten“ (155). Deshalb beginnt und endet die Offb mit einem Appell zur Treue. Diesem Ziel dienen auch die Seligsprechungen, Warnungen und Verheißungen des Buches. Die Adressaten der Offb sind so vor eine Entweder-Oder-Entscheidung gestellt. Entweder man ist Anhänger Roms und seines religiösen Anspruchs oder man stellt sich auf die Seite Gottes und kämpft für die qualitativ neue Weltstadt, die weder Unterdrückung noch Böses kennt. Für Rom als die Macht der Unterdrückung ist die Hure, für Jerusalem als die Macht der Befreiung und des Wohlergehens die Braut Symbol.

Da Sch. die sexuellen Metaphern (Hure/Braut) richtig als konventionell und aus der prophetischen Tradition kommend einstuft, überrascht ihr Urteil, daß diese Metaphern die Aufmerksamkeit von der rhetorischen Betonung der Gerechtigkeit durch die Offb ablenken und sie statt dessen auf die Geschlechterpolarität lenken würden.

Abschließend stellt Sch. die konkurrierenden rhetorischen Antworten dar, die die Offb erkennen lasse: Die erste ist die Antwort der Nikolaiten. Die Vfin hält es für möglich, daß diese Gruppe eine Mehrheitsmeinung vertrete. Die Gruppe, die von einer Prophetin geleitet wird, scheint die Teilnahme an heidnisch-kultischen Mahlzeiten und am Kaiserkult für harmlos zu halten. Wahrscheinlich hätten sie damit argumentiert, daß es keine Götzten gebe und diese deshalb auch keine Macht über sie ausüben könnten. Nicht dogmatische Gründe, sondern die sehr unterschiedliche Erfahrung und Bewertung der römischen Macht seien maßgeblich für die unterschiedlichen theologischen Perspektiven.

Die zweite konkurrierende Antwort werde von den Juden gegeben. Konflikte zwischen der christlichen und der jüdischen Gemeinde scheinen an den Orten aufgetreten zu sein, wo die christlichen Gemeinden (Smyrna und Philadelphia) Nachteile erfahren haben. Daß die, die beanspruchen, Juden zu sein, ohne es zu sein, Judenchristen gewesen seien, weil es zur Zeit des Johannes noch Doppelmithgliedschaften gegeben habe, wie Sch. meint, ist m. E. völlig unwahrscheinlich. Die Verleumdung durch die Juden bestehe wahrscheinlich darin, daß diese der judenchristlichen Gemeinschaft in Smyrna und Philadelphia die Vorrechte und Legitimität des Judentums vorenthalten haben. Wohlhabende Juden fühlten offenbar das politische Bedürfnis, sich selbst von messianisch-revolutionären Gruppen zu distanzieren, weil von solchen Gruppen Rebellion gegen Rom erwartet wurde. Dieser Konflikt um Werte und Status hinsichtlich des wahren Judentums könnte eine Frage des Überlebens für die Christen gewesen sein, die als jüdische Messiasanhänger identifiziert wurden. Johannes habe durch seine Interpretation diesen rhetorisch-politischen Konflikt noch vertieft, indem er die Probleme zwischen Juden und Christen auf der Ebene unterschiedlicher Überzeugungen mit eschatologischer Bedrängnis, Gefangenschaft und Tod verbindet.

Auf dem Hintergrund konkurrierender theologischer Perspektiven erachte es Johannes für notwendig, die Glaubwürdigkeit und die Wahrheit seiner rhetorischen Visionswelt zu unterstreichen. Deshalb betont er im ganzen Buch, vor allem aber am Anfang und Ende sein Ethos bzw. seine Glaubwürdigkeit, die auf prophetischer Autorität gründet. Die Offb geht nach ihm auf göttliche Autorschaft zurück, so daß sich eher ein verbalin-

spiriertes Schriftverständnis nahelegt als ein Verständnis, nach dem die Offb die rhetorische Antwort ihres Autors auf ein bestimmtes theo-ethisches Problem in einer bestimmten sozio-rhetorischen Lage darstellt. Hier werde häufig übersehen, daß die Geister zu unterscheiden seien und die Worte und der Lebensstil der Propheten und Prophetinnen durch die Gemeinschaft geprüft werden müssen. „Was der Geist heute in unserer besonderen soziopolitischen Lage sagt, muß sich in einer theo-ethischen Praxis rhetorischer Interpretation bewähren, die Gottes Macht für Gerechtigkeit und Rettung in unserem eigenen politischen und persönlichen Kampf für Befreiung sichtbar werden läßt“ (164f). Hier stellt sich jedoch die Frage, ob die neutestamentliche Aussage über die Prüfung der Geister und Propheten durch die Gemeinschaft einfach hin auf eine kanonische Schrift übertragen werden kann.

Nur dort, wo eine rhetorische Situation der in der Offb angesprochenen gleiche, könne die Visionswelt der Offb als passende theo-ethische Antwort verstanden werden. Wo eine solche nicht mehr bestehe, erzeuge die rhetorische Kraft der Vision keinen Widerstand, sondern eher Ressentiment. „Das Buch der Johannesoffenbarung zu predigen und auszulegen bedeutet nicht, einfach die ‚erste‘ Bedeutung des Buches zu wiederholen, sondern ihre rhetorische Visionswelt kritisch und verantwortlich in unseren eigenen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung einzubeziehen“ (166).

Die bekannte deutsch-amerikanische Vf.in hat in ihrem Buch deutlich herausgearbeitet, was eine rhetorische Analyse der Offb zu leisten vermag. Auch der historisch-kritisch arbeitende Exeget hat längst erkannt, daß Texte nicht nur auf der Textebene, sondern auch aus ihrer ursprünglichen Situation heraus interpretiert werden müssen, wobei der soziopolitische und theologische Standort des Verfassers ebenso zu berücksichtigen ist wie der seiner Adressaten. Unter dieser Rücksicht scheint mir die Beurteilung der sexuellen Metaphern als ein Hindernis für das eigentliche Aussageziel des Verfassers als ein Anachronismus. Auch daß die Bildwelt der Offb nicht nur den Verstand, sondern vor allem den Affekt ansprechen will, wird niemand bestreiten. Dennoch wird man m. E. theologische Reflexion und symbolische Sprache nicht als Gegensätze begreifen dürfen. Die Visionswelt der Offb kann nach meinem Urteil auch den Christen, die heute unter ganz anderen Bedingungen als die kleinasiatischen Gemeinden am Ende des 1. Jh.s leben, eine frohmachende Botschaft sein, die besagt, daß Gott und sein Christus in unverbrüchlicher Treue zu denen stehen, die sich im Alltag durch Wort und Tat zu ihm bekennen und so ihre in der Taufe geschenkte Zugehörigkeit zum königlichen Gottesvolk erhalten.

Hennef

Heinz Giesen

Kirchengeschichte

Ritter, Adolf Martin: **Charisma und Caritas.** Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Hg. v. Angelika Dörfler-Dierken / Ralph Hennings / Wolfram Kinzig. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 375 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-58160-2

Der Aufsatzbd des bekannten Heidelberger Patristikers verdient es, auch jetzt noch vorgestellt zu werden. Er enthält wichtige Arbeiten, die in Absprache mit dem Vf. von den Hg.n unter den beiden Stichworten ausgewählt worden sind, die Ritters wissenschaftliches Arbeiten von Anfang an charakterisieren: *Das Wirksamwerden des Gottesgeistes in Charisma und Caritas.*

Die bereits veröffentlichten Aufsätze sind von der Forschung so intensiv rezipiert worden, daß es genügt, sie aufzuzählen. Unter der Überschrift: „Gestalten und Gestaltungen altchristlicher Theologie“ finden sich die Aufsätze: „Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Johannes Chrysostomus, Acht Reden wider die Juden“, „Die Gnadennlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift ‚Über das Leben des Mose‘“, „Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses“, „Zum Thema ‚Die Last des augustianischen Erbes‘. Das Beispiel der Naturtheologie“, und „Dionysios Areopagita“.

Wiederabgedruckt wurden auch die drei wichtigen Untersuchungen, die R.s Forschungen zum Konzil von Konstantinopel weiterführen: „Gregor von Nyssa, In suam ordinationem“. Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel“, „Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen“ sowie „Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang“.

Über die gesellschaftliche Verantwortung der Christen handeln die Aufsätze: „Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandria auf dem Hintergrund der frühchristlichen ‚Armenfrömmigkeit‘ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa“ und „Zwischen ‚Gottesherrschaft‘ und ‚Einfachem Leben‘. Dio Chrysostomus und das Problem einer Humanisierung der Gesellschaft“, ein Beitrag, der sich vor allem kritisch mit A. Stötzels Kirche als „neue Gesellschaft“. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus, (MBTh 51) Münster 1984, auseinandersetzt.

Aufgenommen wurden ebenfalls zwei wichtige Studien, die bereits in englischer Sprache in den Akten der Oxford Patristikkongresse (StPatr) erschienen sind: „Das frühchristliche Alexandria im Spannungsfeld zwi-

schen Judenchristentum, ‚Frühkatholizismus‘ und Gnosis – zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie“ sowie „Orthodoxie“, ‚Häresie‘ und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit“. Letzterer Beitrag gehört zu einer Reihe von Aufsätzen, deren Themen R. vor allem in jüngster Zeit beschäftigt haben und die um das Problem „Kirche und Kirchen-einheit“ kreisen. Zu ihnen gehören neben dem bereits 1974 erschienenen Bericht über „Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche“ die Abhandlungen über „Patristische Anmerkungen zur Frage ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‘ Am Beispiel des Konzils von Chalkedon“ und „Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit“.

In diese Gruppe gehört auch ein bisher unveröffentlichter Aufsatz „Zur Kanonbildung in der alten Kirche“. In ihm setzt sich R. vor allem mit der Rezeption des AT in der frühen Kirche auseinander. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Einschätzung der LXX als Missionsbuch der frühen Kirche nicht so allgemein zutrifft, wie meist angenommen wird. Aus Justin, Meliton, Tertullian und Origenes wird nachgewiesen, daß die Rezeption atl. Bücher unterschiedlich umfangreich ist und entsprechend den jeweiligen jüdisch-christlichen Beziehungen geregelt wird. Trotz der vorliegenden verdienstvollen Untersuchung von Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTh 39), ist R. der Ansicht, die Geschichte des AT in der christlichen Kirche müsse noch geschrieben werden. Dazu müssen ihm zufolge nicht nur die zahlreichen Kanonlisten verglichen, sondern die Methoden der Bibelrezeption und die hermeneutischen Prinzipien der Stellenauswahl untersucht werden. An rezeptionsgeschichtlichen Arbeiten besteht kein Mangel (vgl. Hermann Josef Sieben, Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull' exegesi biblica dei Padri della Chiesa, (SuPa 2) Rom 1983, die Literaturübersichten bei Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung 2 Bde, München 1990–1994, 297/310 sowie die Bibliographien in den entsprechenden Artikeln des RAC), was bisher noch nicht gelungen ist, ist eine überzeugende Strukturierung der Materialfülle. Einige Hinweise hat der Rez. zu geben versucht, die in Kürze in den Vorträgen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (G 339) erscheinen werden.

Den Aufsatzbd runden einige Nachrufe und Gedenkpredigten auf die Lehrer und Begleiter Hermann Doerries, Carl Andresen, Albrecht Peters und Hans von Campenhausen ab. Vor allem jüngere Fachvertreter nehmen solche persönlichen Erinnerungen dankbar zur Kenntnis, die ihnen das menschliche und wissenschaftliche Profil der sonst nur aus ihren Schriften bekannten Persönlichkeiten nahebringen.

Die Bibliographie Adolf Martin Ritters aus den Jahren 1965/93 sowie ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister beschließen den Bd, für dessen Erscheinen den Hg.n zu danken ist.

Bonn

Ernst Dassmann

Limberis, Vasiliki: **Divine Heiress.** Mary in Late Antiquity. – London: Routledge 1994. 256 S., kart. £ 35,00 ISBN: 0-415-09677-4

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer unter Prof. Helmut Koester an der Harvard Divinity School erstellten Diss. Sie behandelt den prägenden Einfluß des sich in Konstantinopel entfaltenden Kaiser-Kultes auf das im 4. u. 5. Jh. dort lebendige Marienbild. Als deutlichsten Beleg für ihre These nennt die Vf.in den Hymnos Akathistos, den sie in die Mitte des 5. Jh.s datiert. Die demütige Magd der Hl. Schrift erscheint in der kaiserlichen Metropole als Nachfolgerin der weiblichen Gottheiten aus heidnischer Zeit; an deren Stelle ist sie fest in den Staatskult einbezogen. Den Lobreden auf den Herrscher vergleichbar fällt nach Motiven und Bildern der Akathist als Preislied auf Maria aus. Im Unterschied dazu erscheinen der Vf.in etwa die Marien-Hymnen Cyrills v. Alexandrien deutlicher theologisch profiliert.

Die positive Bedeutung des Buches besteht darin, eine echte Problemanzeige zu bieten. Für eine profilierte Antwort sind jedoch weitere Einzelschritte notwendig. Sie dürften aber ohne breitere literarische Basis nicht möglich sein. Waren es Sprachbarrieren, weshalb die grundlegenden Arbeiten von G. G. Meersman und E. Toniolo zum Akathist unberücksichtigt blieben? Gleiches gilt für die mehrbändige Studie von G. Giamberardini (I cultu mariano in Egitto I², 1975). Die Vf.in führt sie zwar für das „Unter deinem Schutz...“ an (180 Anm. 26). Die Arbeit bleibt aber für einen Vergleich zwischen Konstantinopel und Alexandrien unausgewertet. Insgesamt bedarf der konzentrierte Blick auf das Neue Rom des Vergleichs mit anderen Städten und Regionen des sich entfaltenden Christentums. Erst so erhielte das Primär Anliegen der Vf.in seine bestimmenden Konturen. Für Konstantinopel selbst ist zu fragen, ob die Auseinandersetzung mit Nestorius unter derart starkem dynastischen Vorzeichen stand, wie es die Vf.in hervorhebt. Den theologischen Aspekt läßt sie deutlich zurücktreten. Zu letzterem hätte A. Grillmeier wesentliches beizutragen gehabt. Ein differenzierteres Profil ließe sich schließlich von Ephraem d. Syrer wie auch von Joh. Chrysostomus zeichnen. Insgesamt ist die Diss. zu einlinig nach

Vorgehen und Aussage. Tatsächlich vorhandene Literatur ermöglicht deutlichere Konturen.

Vallendar

Franz Courth

Heid, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land. – Bonn: Borengässer 1993. XXXIII, 248 S. (Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 6), geb. DM 56,00 ISBN: 3-923946-21-X

Die vorliegende Diss. ist in zwei sehr unterschiedlich gewichtete Teile gegliedert, deren erster den Chiliasmus vor dem Hintergrund des Jerusalem- bzw. Palästina-Bezugs als eschatologischer Landnahme behandelt (8–187) und deren zweiter dem Antichrist-Mythos gewidmet ist (188–230). Beide Teile werden inhaltlich durch die Frage nach der jüdischen Restitution verbunden, die allerdings eher einen Nebenaspekt darstellt, wohingegen nach dem Bekunden des Vf.s die Wertung Jerusalems im Zusammenhang mit dem Antichrist-Mythos kaum aufzuzeigen ist (188).

In chronologischer Reihenfolge interpretiert der Vf. die Vätertexte, die als Zeugnisse für den Chiliasmus von seinen Anfängen bis zu Laktanz betrachtet werden können, wobei er auch die Kritik, die dieses Phänomen seit seinen Anfängen begleitet hat, miteinbezieht.

Die Ursprünge des Chiliasmus sieht er mit Irenäus von Lyon in der Johannesapokalypse, in Herrenworten und in den Gottesknechtsliedern des Jesaja.

Ob bei der Fixierung auf Jerusalem allein in der Frühphase des Chiliasmus die weitreichende Vermutung gerechtfertigt ist, „daß die Väter immer da, wo sie in der chiliasitischen Auseinandersetzung vom irdischen Reich sprechen, näherhin an Jerusalem“ denken (15), scheint jedoch zweifelhaft. Zudem wird die christliche Interpretation der Gottesknechtslieder, die in ihrer christologischen Ausrichtung durchaus für die christliche Fundierung des Chiliasmus in Anspruch genommen werden kann, mit der Formulierung „Christologie und Eschatologie bei Jesaja“ (27) äußerst ungeschickt umschrieben.

Im Zentrum der Arbeit stehen die frühe Kritik am Chiliasmus durch den Antijudaismus Markions – ob und inwieweit der Mittelplatoniker Kelsos (Heide, 65, ist wohl nicht der richtige Ausdruck) die Gedanken Markions aufgreift, bleibt fraglich – und die Antwort der Theologen Justin, Irenäus und Tertullian (72–124). Ihr Festhalten am Chiliasmus ist, wie der Vf. überzeugend darlegt, theologisch durch ihre Reflexion hinsichtlich der Heilskontinuität zwischen AT und NT begründet. Deshalb weitet sich die eschatologische Perspektive mit Blick auf die atl. Landverheißung von Jerusalem auf das Heilige Land aus, was gerade bei Irenäus deutlich wird, der besonders auf die Restitution Israels und die Sammlung der Diaspora als Zusammenführung aller Gerechten in das Reich Christi in Palästina abhebt (85–109).

Der Vf. verfolgt das Fortwirken des Jerusalem- und Heilig-Land-Chiliasmus über Hippolyt, Victorinus von Pettau bis zu Laktanz (125–139) und diskutiert die antichiliasitische Haltung des Origenes und des Eusebios, die sich sowohl gegen die konkrete Jerusalem-Hoffnung wie die Restitutionshoffnung der Juden richtet. In ihrem Hinweis auf den seit den jüdischen Kriegen verwüsteten Zustand Judäas als gleichsam heilsgeschichtliches Datum sieht er den Kristallisationspunkt ihrer Aussagen, durch die sie versuchen, die Anhänger des Chiliasmus mit der Realität zu konfrontieren, um sie dadurch zu einem spiritualisierten eschatologischen Verständnis zu führen (140–187).

Nach der Auffassung des Vf.s scheint Markions Erwartung eines kriegerischen jüdischen Messias, auf den Christus mit der Zerstörung des jüdischen Reiches folgt, der Anknüpfungspunkt gewesen zu sein, um den Antichrist-Mythos mit dem Chiliasmus zu verbinden. Ein gewisser, wenn auch nur vager Zusammenhang läßt sich bei Irenäus erkennen, aber erst Hippolyt verknüpft politisch-nationale Vorstellungen mit dem Antichrist, so daß gerade die Restitutionshoffnung der Juden zu ihrer endgültigen Verwerfung führt (188–230).

Wichtig ist festzuhalten, daß der Chiliasmus wie der Antichrist-Mythos ihren Ursprung in der östlichen frühchristlichen Theologie haben, jedoch im Westen eine breite Entwicklung erleben, wobei das Wirken Markions in Rom als Angelpunkt zu gelten hat.

Mit großem Engagement vertritt der Vf. seine These vom Chiliasmus als eschatologischer Landnahme und versucht, alle erreichbaren Zeugnisse zum Thema auf diesen Aspekt zu zentrieren. Doch wäre an einigen Stellen (z. B. 27, 65, 68, 109, 159, 189), an denen er mit Vermutungen argumentiert, eine behutsamere Interpretation angebracht, da er sonst zu einer von ihm nicht intendierten Engführung der Textaussagen gelangt.

Insgesamt bietet die Arbeit interessante Neuansätze besonders im Hinblick auf die Gestalt Markions, die die Diskussion um die frühchristliche Eschatologie beleben und bereichern werden.

Münster

Maria-Barbara von Stritzky

Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz. Bd 1. Bischöflicher Informativprozeß. Bd 2. Apostolischer Prozeß und kleiner Prozeß zu Nachforschungen nach den Schriften der Heiligen. Hg. v. Theresienwerk e. V. – Karlsruhe: Badenia 1993. XXXV, 594 S. / XXXVI, 596 S. geb. zus. DM 175,00 ISBN: 3-7617-0302-3

Die Kenntnis der hl. Theresia von Lisieux leidet im deutschsprachigen Bereich noch etwas unter dem süßlichen Bild der frühen Verehrung. So mag auch der Antrag der Französischen Bischofskonferenz, sie zur Kirchenlehrerin zu erheben, hierzulande die Frage provozieren: „Eine Frau als Kirchenlehrerin, gut, aber warum ausgerechnet Theresia?“ Doch vor allem in Frankreich wurde der Kenntnisstand in den letzten Jahrzehnten durch viele Studien und besonders durch die minutiös recherchierte Ausgabe ihrer Schriften und Worte bedeutend erweitert. Als weitere Quellschrift liegen die beiden angezeigten Bde zur Kanonisierung Thereses seit 1973 bzw. 1976 auf französisch (Hg. v. Teresianum in Rom) und nun auch auf deutsch vor (dank eines großen finanziellen Einsatzes des Theresienwerkes). Sie ist für das ernsthafte Studium aus zwei Gründen unverzichtbar: durch ansonsten unbekannte Informationen über Thereses Leben und durch die Möglichkeit, das Theresenbild der nächsten Umgebung Thereses gleichsam ‚in statu nascendi‘ zu beobachten.

1. Der Informationsgehalt der Bde ist trotz gelegentlicher Redundanz hoch. Der erste Bd enthält einen wesentlichen Auszug der ‚copie publique‘ des Bischöflichen Informativprozesses von 1910–1911 in der Diözese Bayeux und Lisieux (gestrichen sind insbesondere die damals eingereichte Fassung der selbstbiographischen Schriften Thereses, verschiedene Wunderberichte und stereotype Wendungen), der zweite die ‚copie publique‘ des Apostolischen Prozesses von 1915–1917. Neben den kanonisch vorgeschriebenen Dokumenten der Prozesse (aufschlußreich insbesondere die ‚Artikel‘ in beiden Bden, d. h. eine Art offizielle Biographie und zugleich eine erste maßgebliche Deutung von Thereses geistlichem Profil, und der Schriftenprozeß am Ende des zweiten Bdes) werden die Zeugnisaussagen wiedergegeben, 37 im Bischöflichen und 26 im Apostolischen Prozeß. Sie bilden das Kernstück des Werkes. Außer im Fall von Marie de la Trinité sind die Aussagen des zweiten Bdes im Vergleich zum ersten allerdings eher um Nuancen erweitert oder verändert. Alle noch lebenden leiblichen Schwestern Thereses mit umfangreichen Erinnerungen, die Cousine Jeanne Guérin, Mitschwestern im Karmel, Priester aus ihrer Umgebung, Lehrerinnen, Mitschülerinnen und Bekannte aus der Kinderzeit sind befragt. Mit Ausnahme einiger Zeugen für die rasch anhebende Verehrung Thereses sind sie alle Augenzeugen, die aus einer für eine Kanonisierung ungewöhnlich frischen Erinnerung sprechen können (Theresia wäre 1910 erst 37 Jahre alt gewesen!). Neu zur Liste der Zeugen kommt im Apostolischen Prozeß nur P. Pierre Faucon hinzu, der Theresia am Tag vor ihrem Tod die letzte Beichte abnahm.

Die kurze Vorstellung der Zeugen durch die Hg. trägt zum Verständnis der Personen viel bei. Das feste Schema von 30 bzw. 66 Fragen und die offizielle Atmosphäre der Befragungen lassen das Gesamt zwar eher etwas trocken erscheinen, doch immer wieder scheinen aufschlußreiche Szenen aus Thereses Leben auf, etwa ihre Krankheit nach Paulines Ordenseintritt (I, 227f) und die Heilung durch die Schau der lächelnden Mutter Gottes (I, 239f), ihre zeitweilige Skrupulosität (I, 229), ihre Leidenschaft vor dem Empfang der Firmung (I, 250f), ihre große Vertrautheit mit dem ‚Canticum‘ und der ‚Llama‘ des Johannes vom Kreuz (II, 453) oder die Entstehungsgeschichte ihrer selbstbiographischen Schriften (I, 139–142). Gerade die scheinbar unbedeutenderen Zeugen tragen oft wertvolle Details bei. So berichtet eine Religionslehrerin, Theresia habe sich schon mit neun Jahren dagegen gestäubt, daß ungetaufte Kinder nicht zur Anschauung Gottes gelangen könnten oder daß Gott nicht alle Sünder bekehrte (I, 507). Auch finden sich häufig Worte Thereses, die nirgendwo sonst überliefert sind. Schließlich enthält die ausführliche ‚Depositio‘ Paulines (Agnes von Jesus), der Schwester Thereses und nachmaligen Oberin des Karmels, im Apostolischen Prozeß u. a. zwei wichtige Schriftstücke: ‚Der Weg der geistlichen Kindschaft‘ (II, 162–166), worin die einseitige Auslegung von Thereses kleinem Weg als Gotteskindschaft gleichsam mitkanonisiert wurde, und ‚In welcher Umgebung sich Schwester Theresia vom Kinde Jesus im Karmel geheiligt hat‘ (II, 141–147), worin Thereses Priorin Marie de Gonzague in schwärzesten Farben gezeichnet ist (u. a. ihre närrische Katzenliebe, die ihren Weg in Skandalbücher und Filme gefunden hat), was in Wirklichkeit aber ein spätes Dokument der Rivalität der beiden Oberinnen ist.

2. Gerade die beiden letzten Schriftstücke zeigen, wie wichtig die Prozeßakten für die frühe Wirkungsgeschichte Thereses sind. Denn in ihr bildete sich die ‚Tradition von Lisieux‘ (Giovanni Gennari), die Theresia als Kind Gottes mit dem ‚Himmel in den Augen‘ darstellte (II, 286, ein Wort von Thereses Mutter über die Vierjährige), das „nicht für die Welt geschaffen“ war (I, 355) und „die Erde nur mit den Fußspitzen berührte“ (I, 146). Aufschlußreich ist etwa auch der Vergleich der Aussagen zur Frage der Ekstase im Moment des Sterbens, die vom schlichten letzten Öffnen der Augen (II, 397) bis zur Vorstellung reichen, Theresia habe in diesem Moment bereits den Himmel geschaut (I, 288). Dennoch findet man auch Gegenläufiges, etwa die Aussagen P. Godefroy Madelaines zur Glaubensnacht Thereses. Manche Mitschwestern

betonen gerade ihre Reife, die keinen Anlaß gab, „das Spielzeug der Kommunität zu werden“ (I, 530), oder ihre mütterliche Rolle (II, 392), da ihr Rat „als Evangelium galt“ (I, 384), besonders bei leidgeprüften Schwestern (II, 105).

Die Bde sind insgesamt zuverlässig übersetzt, nur das gelegentliche Schwanken zwischen deutschen und französischen Titeln und Namen stört etwas. Der in der Originalausgabe angekündigte Registerbd ist leider noch nicht erschienen. „Übrigens brauchen die Heiligen nur die Wahrheit“, sagt P. Godefroy Madelaine (I, 475). Die Fülle des Materials dieser Akten kann zu dieser Wahrheit beitragen.

Arenrath

Andreas Wolbold

Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen. Bd I., hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – Köln, Weimar, Wien: Böhlau 1994. 314 S., Ln DM 39,00

Innerhalb der Kirchengeschichtsforschung hat die „Pfarr- bzw. Gemeinde-Geschichte“ eine ambivalente Stellung, da ihrer postvaticanischen Bedeutsamkeit („Theologie der Ortskirche“) und quantitativen Breite (über 30 000 kath. Pfarreien bzw. evgl. Gemeinden in Deutschland) nicht nur die mangelnde Quellenschließung der meisten ortskirchlichen Archive sowie ihre überwiegend lokal begrenzte Bedeutsamkeit gegenüberstehen, sondern vielfach auch methodisch-historiographische Schwächen mancher gemeindlicher „Jubiläumsschriften“. Demgegenüber legt der im Auftrag der Archivberatungsstelle Rheinland (Brauweiler) langjährig tätige Bearbeiter des bedeutsamen niederrheinischen Propsteiarchivs in Kempen einen 14 Beiträge umfassenden Sammelband vor, der durch seine interdisziplinären und methodischen Ansätze überregionale und exemplarische Bedeutung hat.

Zum Anlaß der 700jährigen Stadterhebung Kempens stellt der Hg. in der Einleitung (1–13) nicht nur die komplexe Bestandsgeschichte dieses besonderen Pfarrarchivs vor, sondern bietet grundlegende Ausführungen über die Bedeutsamkeit und Notwendigkeit der Pfarrarchivbearbeitung, die sie aus ihrer wissenschaftstheoretischen Abseitsstellung herausholen und in der kirchen- und archivpolitischen Forderung gipfeln: „die Pfarrarchivpflege ist eine Aufgabe von öffentlichem Belang“ (2).

Das mit über 16 000 Verzeichnungseinheiten beachtliche Propsteiarchiv Kempen enthält Überlieferungen vom 10. Jh. bis zur Mitte der siebziger Jahre dieses Jh.s sowie aus der diözesanen Zugehörigkeit zu vier Bistümern (Köln, Aachen I., Münster, Aachen II.). Methodischer Ausgangspunkt der Beiträge sind die mannigfaltigen Archivaliengattungen der unteren kirchlichen Verwaltungsebene, die von Spezialisten verschiedener Disziplinen exemplarisch bearbeitet, durch gute Abbildungen erläutert und in den größeren Forschungszusammenhang eingeordnet werden. Die 27 Abbildungen hätten von der Konzeption des Werkes und wegen ihrer exemplarischen Bedeutung für das kirchliche Archivwesen neben den Einzellegenden und dem Kurznachweis (301) durchaus eine zusammenfassende und genaue Auflistung verdient gehabt. Auch wenn der Hg. bei der Vielseitigkeit pfarrgeschichtlicher Quellengattungen keine Repräsentativität beanspruchen will, kann ihm bescheinigt werden, daß er erstmals die wichtigsten dieser bisher methodisch kaum grundlegend behandelten pfarr- und kirchengeschichtlichen Quellengruppen untersuchen läßt.

Der Mediävist und Landesarchivdirektor HANS BUDDE nähert sich anhand von sieben Urkunden aus dem Propsteiarchiv mit hilfswissenschaftlichen Methoden den „Transfixen der Schöffen ... im Jahre 1348“ (15–26) und der Frage nach einer städtischen Kanzlei für die im 14. Jahrhundert im Entstehen begriffene Stadt. Der Rechtshistoriker HANS GÜNTHER HEESSEN untersucht auf der Grundlage von Urteilen des Landgerichtes Kleeve den „Eigentumsstreit um den Kempener Kirchplatz“ in seinem Wandel vom Kirchhof der Pfarrei zum Kirchplatz der Stadt (49–63). Der Krefelder Stadtarchivdirektor PAUL-GÜNTHER SCHULTE stellt mit der „Delineatio des Ambtes Oedt“ nicht nur ein interessantes und frühes Beispiel nieder-rheinischer Kartographie vor, sondern zugleich eine pfarrgeschichtliche Quelle zur Siedlungs-, Sozial- und Rechtsgeschichte (65–72). Der Gebietsreferent im Rheinischen Denkmalamt ULRICH STEVENS untersucht die „Sammlung der Pläne und Fotos“ aus denkmalpflegerischer Perspektive, um Anhaltspunkte für die originalgetreue und denkmalgeschichtliche Restaurierung der Kirche zu finden (72–80).

Der erste Beitrag des Hg.s HANNS PETER NEUHEUSER analysiert aus „Rechnungsbelegen und liturgierechtlichen“ Verfügungen die komplexe Restaurierungs- und Translozierungs-geschichte des Hauptaltars sowie der Vikariealtäre der Kempener Marienkirche für das 18. und 19. Jh. (27–47). Diese gelungenen ältere Restaurierungsgeschichte zeigt durch die Zusammenführung von allgemein beschreibenden Quellen mit technisch-organisatorischem Schriftwechsel sowie liturgisch-rechtlichen Anweisungen, aber auch Finanzunterlagen und Rechnungsbelegen die Verflechtung liturgischer Funk-

tionen mit kunsthistorischen und denkmalpflegerischen Maßnahmen. Mit seinem zweiten Beitrag eröffnet N. die Gruppe der Beiträge über die im Vergleich mit dem klassischen Archivgut als „autonome Einzelwesen“ (12) anzusehenden Handschriftenfragmente, die als neuzeitliche Bucheinbände verwandt wurden. Die fragmentarische Handschrift H 41 beschreibt er formal als karolingische Minuskel des ersten Drittels des 10. Jh.s und identifiziert sie in seiner kirchenrechtsgeschichtlich und bibliothekswissenschaftlich brillanten Studie als „magna charta ecclesiastica“ der „Dionysio-Hadrina“ (81–119). Der Duisburger Altgermanist HELMUT TERVOOREN hat das vom Hg. in einem Kölner Missale des 15./16. Jh.s verwandte volkssprachliche Fragment als vermutlich ostfälisches Überlieferungsstück des „Rosengartens der Dietrich-von-Bern-Epik“ des 13. Jh.s identifiziert (121–129). Der vormalige Aachener Domkapellmeister und Präsident der Consociatio Internationalis Musicae Sacrae RUDOLF POHL untersucht in dem „Kempener Prozessionale des 18. Jh.s“ 90 Gesänge des Gregorianischen Choralis im Hinblick auf das liturgische Leben in den feierlichen Gottesdiensten der Pfarrkirche und im Vergleich zur Editio Vaticana (131–144). Der Hamburger Mathematik-Didaktiker SIEGBERT SCHMIDT bearbeitet die beiden Kempener Rechenbücher von 1759 bzw. 1824 ausführlich als Beispiele zum elementaren Rechenunterricht der Ära vor J. H. Pestalozzi (145–183). Obwohl nur acht Kartonen-Entwürfe aus dem 19. Jahrhundert zu den Kirchenfenstern überliefert wurden, gelingt es der Museums- und Kulturamtsleiterin der Stadt, VERA LÜPKES, die wechselvolle Geschichte der Kempener Kirchenfenster als Ausdruck von Engagement und Wohlstand der Bürgerschaft, Pfarrei und Pfarrer vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart nachzuzeichnen (185–206). Der Diplomtheologe und langjährige Bearbeiter der Kempener Buchbestände ERNST-GEORG RAAF liefert eine bibliothekswissenschaftliche detaillierte Analyse der „Herkunft der alten Bücher des Propsteiarchivs ... im Spiegel der Besitzeintragungen“ (207–233), von denen 37 % zuvor nicht im NRW-Zentralkatalog nachgewiesen waren.

Der amtierende Propst und Förderer des ganzen Erschließungsprojektes, JOSEF REUTER, erläutert anhand der siebenbändigen, im Jahre 1733 beginnenden „Chronik der Pfarre“ sowie anderer „chronikalischer Traditionen“ des Archivs die Eigenart, „Erarbeitung und Nutzung pfarrgeschichtlicher Aufzeichnungen“ (235–256) im Hinblick auf Gebrauch, Anforderungen und Wertschätzung. Die Pfarrchronik ist das traditionell erprobte Mittel einer rückblickend wie zeitbegleitend arbeitenden Dokumentation kirchlichen Lebens und bietet als gut lesbare Quelle pfarrliche Ereignisse in teilweise subjektiver und engagiert aufbereiteter Form. Neben dem Hg. ist auch der ehrenamtliche Betreuer des Propsteiarchivs, Konrektor HANS GERT JENTJENS, mit zwei Beiträgen zu den arbeitsintensiven pfarrgeschichtlichen Sammlungen vertreten. Totenzettel als eine Form der Andachtsbilder sind nicht nur eine Quellengruppe für die Personen- und Ortsgeschichte, sondern auch für sozial-, medizin- und religionsgeschichtliche Fragestellungen sowie für die Volkskunde und die Druckgeschichte. Für die theologiegeschichtliche Forschung in „nachchristlicher Zeit“ gibt die 7400 Stücke umfassende „Totenzettelsammlung“ (257–268) Aufschlüsse darüber, wie sich die Menschen seit dem 18. Jh. mit dem Tod und ihrem Sterben auseinandergesetzt haben. Das aus archivwissenschaftlicher Perspektive sinnvolle Postulat einer „zeitgeschichtlichen Sammlung“ aus Zeitungsartikeln, Broschüren und Grauer Literatur mag für das Kempener Propsteiarchiv und im Hinblick auf seinen berühmten Sohn Thomas von Kempen († 1471) mit jetzt eigenem Archiv zutreffen. J.s mutige und weitreichende Schlußfolgerungen über eine „zeitgeschichtliche Sammlung in jedem Pfarrarchiv“ (269–298) werden jedoch mangels hinreichender Voraussetzungen nur in Ausnahmefällen zu realisieren sein.

Über den üblichen Orientierungswert hinaus, den ein Index speziell für ein Sammelwerk hat, zeichnet sich dieser vom Hg. erstellte durch die Erschließung archivwissenschaftlicher Fachtermini aus, die sich von „Archivkommode der Kirche“ über „Prozessionale“ bis „Zeitgeschichtliche Sammlung“ erstrecken. So darf der angekündigte zweite Bd sowohl von der überregionalen und seriösen Kirchengeschichtsforschung als auch von der Archivwissenschaft mit Interesse erwartet werden.

Köln

Reimund Haas

Dohms, Peter (in Verb. mit Wiltrud Dohms und Volker Schroeder): **Die Wallfahrt nach Kevelaer zum Gnadenbild der „Trösterin der Betrübten“.** Nachweis und Geschichte der Prozessionen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit Abbildung der Wappenbilder. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1992. XIX, 430 S., ca. 500 Abb. (350 Jahre Kevelaer-Wallfahrt 1642–1992, II), geb. DM 65,00

Für den Niederrhein und die angrenzenden belgischen, niederländischen und luxemburgischen Gebiete ist der Wallfahrtsort Kevelaer ein wichtiges Zentrum religiösen Kultlebens. Das Bild der „Consolatrix afflictorum“ (Trösterin der Betrübten) zieht seit 1642 Einzelpersonen und Wallfahrtsprozessionen an. Das 350jährige Jubiläum dieses Wallfahrtsortes bot einen willkommenen Anlaß, die Geschichte des dortigen Marienbildes (vgl. Heckens, Josef / Schulte Staade, Richard [Hg.], Consolatrix Afflictorum. Das Marienbild zu Kevelaer, Kevelaer 1992) und der Prozessionen einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Peter Dohms hat sich zusammen mit

seiner Frau Wiltrud und Volker Schroeder der Arbeit unterzogen, eine möglichst vollständige Übersicht aller Kevelaer-Wallfahrten vorzulegen. Da in jüngster Zeit die Volksfrömmigkeit zu einem wichtigen Thema nicht nur der Volkskunde, sondern auch der Geschichtswissenschaft geworden ist, kann diese Zusammenstellung wertvolle Beiträge zu einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Katholizismus der letzten 350 Jahre liefern. Dabei treten auch die Schwierigkeiten der Dokumentation dieser Prozessionen zutage, die durch mangelhafte Überlieferung bzw. durch kriegsbedingte Verluste der Archivalien bedingt sind. Durch die Fülle des Materials kann dieses Defizit jedoch ausgeglichen werden.

Die Wallfahrten nach Kevelaer spiegeln die Wandlungen dieser Frömmigkeitsform wider. Den ersten Platz nehmen die Fußprozessionen ein, die von einzelnen Pfarreien organisiert werden. Oft sind Bruderschaften oder Vereine Träger dieser Wallfahrten. Eine Veränderung des Wallfahrtsverhaltens ist durch die zunehmende Mobilisierung zu erkennen. Die seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. möglichen Eisenbahnwallfahrten nach Kevelaer orientieren sich in ihrer Zusammensetzung nicht mehr streng am Pfarrprinzip, sondern an den Aufnahmekapazitäten der Sonderzüge. Ähnliches gilt für die Buswallfahrten, die vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg zunahm. Prozessionsgruppen setzen sich zunehmend aus Personen zusammen, die aus anderen Gründen als der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Pfarrei gemeinsam auf Wallfahrt gehen, sei es weil sie einer bestimmten Organisation angehören (z. B. Kolping oder Schützen) oder z. B. als Motorradfahrer (Wallfahrt seit 1985) eine gemeinsame Identifikation ausbilden.

D. hat Kevelaer-Prozessionen aus neun Ländern ausgemacht. Neuen Datums sind singuläre Prozessionen aus Frankreich, Japan, Österreich, der Schweiz und den USA. Die Benelux-Länder stellen einen bedeutenden Teil der Pilgergruppen: Aus den Niederlanden kommen 349 verschiedene Wallfahrtsgruppen, aus Belgien 87, aus Luxemburg eine (erstaunlicherweise erst seit 1892, obwohl das Gnadenbild von Kevelaer ein Gebetszettel des Luxemburger Bildes „Trösterin der Betrübten“ ist). Aus Deutschland sind insgesamt 1938 unterschiedliche Wallfahrten verzeichnet. Es fällt auf, daß gerade in den letzten 20 Jahren viele neue Prozessionsgruppen den Weg nach Kevelaer gefunden haben. Das gilt sowohl für Pfarreien wie für Organisationen. Dagegen haben die in der Atmosphäre des „katholischen Milieus“ so bedeutenden Wallfahrten der Bruderschaften und Kongregationen zahlenmäßig abgenommen.

Viele Prozessionen kennen ein festes Ritual. Die Wegstrecke bewegt sich in einem genau vorgegebenen Rahmen, auch die Zwischenhalte und die zu verrichtenden Gebete sind genau vorgeschrieben. Auch in Kevelaer selbst hat jede Pilgergruppe ihr eigenes Programm: Eucharistiefeier, Gebet in der Gnadenkapelle, Lichterprozession, Kreuzweg, Gebet in der Kerzenkapelle.

Ein durchgängiges Motiv bei vielen Wallfahrten ist die Kerzenspende. Es gehört zu einem guten Brauch, daß Prozessionsgruppen eine Votivkerze nach Kevelaer mitbringen. Die daran angebrachten Kerzenschilder sind, soweit erhalten, ein Zeugnis für traditionsbewußtes Wallfahrtsbrauchtum (ihre Abbildungen finden sich im Buch neben den Angaben für die jeweilige Prozession). Neben dem Namen der durchführenden Pfarrei bzw. Organisation ist sehr häufig das Datum der ersten erwähnten Wallfahrt darauf verzeichnet. Die Kerzen selbst haben oft ein erhebliches Gewicht; 10–20 Pfund sind keine Seltenheit.

Die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt kennt mehrere Phasen, in denen die Prozessionen mit Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Die entsprechenden Belege sind aus den kirchlichen bzw. staatlichen Archiven akribisch zusammengetragen, allerdings erst für das 19. und 20. Jh. einigermaßen vollständig erhalten. Die aus der Aufklärungszeit stammenden Reserven gegen Prozessionen werden spürbar, wenn in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhs. die Gefahr von Volksaufläufen beschworen, die nötige Ordnung angemahnt und vor Exzessen der Pilger gewarnt wird. In der Kulturkampfzeit gehen die Auseinandersetzungen mit den staatlichen Behörden über die Klassifizierung der einzelnen Wallfahrten als „althergebracht“. Und hin und wieder kam es vor, daß auch bei entsprechender Kennzeichnung der Prozession für einzelne Jahre die staatliche Genehmigung versagt blieb. In den Jahren des Ersten Weltkriegs fielen viele Wallfahrten aus. Aus der Zeit des Nationalsozialismus sind nur spärliche statistische Hinweise zu finden, doch fanden Behinderungen der Wallfahrten vor allem in der Vorkriegszeit statt. In den Kriegsjahren 1939–1945 mußten eine Reihe von Wallfahrten ausfallen. Eine Neubelebung fand nach dem Zweiten Weltkrieg statt. Die Anziehungskraft des Wallfahrtsortes Kevelaer ist auch heute noch so groß, daß sich immer wieder neue Prozessionsgruppen bilden und manche Pfarreien erst seit den 70er oder 80er Jahren nach Kevelaer pilgern. Nach einem Rückgang der Pilgerzahlen (1968–1973) ist seit 1973 eine deutliche Steigerung der Wallfahrten festzustellen, die 1991 mit 700 000 Pilgern ihren Höhepunkt erreichte, wie aus der tabellarischen Übersicht über das Wallfahrtsaufkommen am Ende des Buches hervorgeht.

Insgesamt geht aus der Vielzahl der dokumentierten Prozessionen hervor, daß es sich bei der Kevelaer-Wallfahrt um eine Frömmigkeitsform handelt, die aus der Kontinuität zu einer jahrhundertalten Tradition lebt. Viele einzelne Formen haben sich erhalten und werden weiter gepflegt. Es wird aber auch deutlich, daß neue Weisen der Marienverehrung gesucht werden, die gerade Jugendliche und junge Erwachsene ansprechen. Die Renaissance der Fußprozessionen, die vor allem von der jüngeren Generation getragen werden, kann ein solcher Weg sein, der in die Zukunft führt. Doch Wallfahrten

sind nicht nur religiöse Erlebnisse, sondern auch Gemeinschaftsereignisse. Ihre Nähe zu touristischen Pfarrausflügen darf nicht unterschätzt werden, wenn auch die starke Ritualisierung des Aufenthalts am Gnadenort diesen Aspekt nach außen hin in den Hintergrund treten läßt.

Das Buch von Staatsarchivdirektor D. ist eine Fundgrube von Informationen über die Entwicklung der Prozessionen nach Kevelaer. Es stellt im guten Sinne eine „histoire sérieuse“ der katholischen Volksfrömmigkeit der letzten Jh.e dar. Für auswertende Monographien, volkswissenschaftliche und liturgiewissenschaftliche Darstellungen ist es ein unverzichtbares Nachschlagewerk.

Essen

Joachim Schmiedl

Theologiegeschichte

Studer, Basil: *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*. Christozentrismus oder Theozentrismus? – Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1993. 322 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 40), Lit 50 000 ISBN: 88-7961-066-X

Der Vf. ist durch zahlreiche Veröffentlichungen aus dem gesamten Bereich der Patristik bestens bekannt (vgl. die Liste der Publikationen in: B. Studer, *Dominus Salvator*. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992, 19–26; vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 48–50). Im vorliegenden Bd. wendet er sich zwei zentralen Themenkomplexen im Denken seines „liebsten Kirchenvaters“ (6) Augustinus zu, nämlich den Aussagen über Christus und über Deus. Beide Themenkomplexe werden unter der Fragestellung zusammengefaßt, ob die Theologie Augustins als christozentrisch oder theozentrisch zu bezeichnen ist, d. h. ob für Augustinus die „Gratia Christi“, die „Erlösungsordnung“, oder die „Gratia Dei“, die „Schöpfungsordnung“ im Vordergrund steht (6). Damit ist zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und rationaler Erkenntnis, vom „Gott (...) der Bibel“ und „Gott (...) der Philosophen“ (25) berührt.

Auf eine kurze Einführung in die Problematik und Vorgehensweise (9–14) folgen zwei in sich geschlossene Teile.

Der erste („Gratia Christi“, 15–119) will „das ganze augustinisches Christusbild“ (25) darstellen. Der Untersuchungsgegenstand wird dabei auf die Texte eingeschränkt, in denen das Wort „Christus“ belegt ist.

Der zweite Teil („Gratia Dei“, 121–279) befaßt sich mit Augustins Aussagen über Gott anhand von Texten, in denen das Wort „Deus“ verwendet wird. Die Trinitätstheologie wird dabei nur insofern einbezogen, als mit „Deus“ einerseits Gott Vater, andererseits der eine dreifaltige Gott bezeichnet wird.

Methodisch wird in beiden Teilen zunächst in einem Literaturüberblick der gegenwärtige Forschungsstand dargestellt und hieraus die jeweilige Problemstellung ermittelt. Anschließend werden die zentralen Aussagen Augustins zunächst nach eher chronologischen Gesichtspunkten vorgestellt, dann systematisierend zusammengefaßt.

Zum ersten Teil: In der Forschung beobachtet der Vf. eine allmähliche Abkehr von dem vor allem durch Scheel (1901) geprägten (Vor-)Urteil, Augustins Christusbild sei wenig originell. Hierzu tragen nach St. mehrere Faktoren bei: die Neubewertung des philosophischen, insbesondere neuplatonischen Einflusses auf Augustinus, die Einbeziehung der augustinischen Exegese einschließlich der von ihm verwendeten christologischen Titel, die Berücksichtigung des soteriologischen Aspektes, der eine scharfe Trennung zwischen „Person“ und „Werk“ Christi nicht zuläßt, der Ethik sowie der zeitgenössischen Kultur, insbesondere des ciceronischen Rednerideals. Diesen „ganzheitlichen“ Ansatz der neueren Forschung übernimmt St. für die eigene Darstellung. Dadurch sollen alle Aspekte des augustinischen Christusbildes zur Sprache kommen, zugleich soll durch den Bezug auf Augustins Werdegang die Entwicklung vom naiven Kindheitsglauben zum philosophisch und biblisch vertieften Christusverständnis deutlich werden.

Bei dieser Zielsetzung denkt man sogleich an die *Confessiones*. So verwundert es nicht, wenn St. sie zur Basis und zum Drehpunkt des ersten Kap.s (27–71) macht, das sich im wesentlichen mit der Verwendung des Christusnamens in den augustinischen Schriften befaßt. Anhand der *conf.* werden die wichtigsten Faktoren, die die Verwendung des Wortes begründen und beeinflussen, aufgezeigt (35–37) und dann im Blick auf das augustinische Gesamtwerk im einzelnen ausgeführt: die Aufnahme der biblischen, besonders der paulinischen Sprache, die Exegese biblischer Schriften, die Anlehnung an die traditionelle kirchliche Sprache und die Kontroversen mit Gegnern innerhalb und außerhalb der Kirche. Beim letztgenannten Punkt liegt das Schwergewicht des ersten Kap.s. Nach St. lassen die *conf.* die Probleme erkennen, die Augustinus als Bischof in den großen theologischen Auseinandersetzungen mit den Manichäern, der zeitgenössischen nichtchristlichen Kultur, Arianern, Apollinaristen und Donatisten diskutiert; da Augustinus in den *conf.* auch „seine antipelagianische Gnadenlehre voraus(nimmt)“ (66),

bezieht der Vf. hier auch den späteren Streit mit den Pelagianern ein. In diesen Auseinandersetzungen spielt die Person Christi immer wieder eine wichtige, teilweise die zentrale Rolle. Über die äußeren Faktoren hinaus wird dabei für St. die tiefe persönliche Christusbeziehung Augustins, ja die christologische Fundierung seines Denkens erkennbar, die ihn geradezu „von einer vom Namen Christi geprägten Theologie“ (70) sprechen läßt.

Daß Christus im Zentrum augustianischen Denkens steht, wird im zweiten, systematisch angelegten Kap. (73–119) vertieft. Den Ausgangspunkt bildet der dogmatische Ansatz von Christus als Vereinigung von Gott und Mensch (74–79), nach St. das „christologische (...) Grundthema“ (86) Augustins. Zahlreiche Textbeispiele belegen, wie Augustinus einerseits durch teils philosophisch, meist aber biblisch beeinflusste Antithesen beide Aspekte in der Person Christi unterscheidet, andererseits aber auch immer wieder die Einheit beider betont. Von diesen ontologischen Aussagen kann der soteriologische Aspekt nicht getrennt werden. Er wird im folgenden ausführlich entwickelt (80–110). Mit dem letzten Abschnitt über die Gnadenhaftigkeit des Christusgeschehens (110–119) nimmt der Vf. die Leitfrage der Untersuchung auf und gibt bereits hier die Antwort: Trotz der großen Bedeutung, die Christus im Denken Augustins zukommt, verbietet gerade der Gedanke der *gratia*, einseitig von einem Christozentrismus Augustins zu sprechen. Gott der Vater ist Ausgangspunkt und Ziel des Christusgeschehens. Er sendet seinen Sohn und inkarniert in ihm sein Wort, er offenbart sich in ihm, er zieht die Menschen zu Christus hin, und dies alles mit dem Ziel, sie zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen.

Auch den zweiten Teil leitet St. mit einem Forschungsüberblick (beginnend mit Harnacks Vortrag über „Augustins Konfessionen“ 1888) ein (124–131). Da die Problematik des augustianischen Gottesverständnisses eng mit der seines philosophischen Hintergrundes verbunden ist, skizziert der Vf. zunächst die allgemeine Diskussion um den neuplatonischen Einfluß auf den frühen Augustinus, um dann die wichtigsten Forschungen zur augustianischen Gotteslehre zu nennen. Den dabei deutlich werdenden Schwierigkeiten (Fülle des Stoffes, Mehrdeutigkeit des Wortes „Deus“, Ineinandergreifen biblischen und griechisch-römischen Denkens, Veränderungen im augustianischen Gottesbild) begegnet er mit folgenden methodischen Richtlinien (131–135): Wegen der Fülle des Stoffes beschränkt er den Untersuchungsgegenstand auf die Verwendungsweise und Bedeutung des Wortes „Deus“ in den wichtigsten Schriften oder Schriftengruppen. Um den Veränderungen des augustianischen Gottesbildes Rechnung zu tragen, ordnet er die vorgestellten Texte im wesentlichen chronologisch. Im Blick auf die Grundlagen augustianischer Gottesvorstellungen steht die biblische Tradition im Vordergrund, wobei aber der Einfluß des zeitgenössischen Umfeldes auf ihre Rezeption zu bedenken ist.

Der zweite Teil untergliedert sich in vier Kap., von denen die ersten drei den angekündigten chronologischen Überblick über wichtige Texte bieten, während das vierte eine systematisierende Zusammenfassung des augustianischen Gottesbildes gibt.

Im ersten Kap. behandelt St. „Die Schriften des Suchens“ (137–186). Er eröffnet diesen Abschnitt entgegen der Chronologie „mit den für die Gottesfrage grundlegenden *Confessiones*“ (134) (137–150). Hier verweist er auf die für die Interpretation der *conf.* grundlegende Unterscheidung zwischen Narration und Reflexion. Auf dieser Basis stellt er im folgenden das Gottesbild der *conf.* unter drei Aspekten dar: 1. Gott im geistigen Werdegang Augustins, 2. Gott als Adressat und Partner des Dialoges, der in den *conf.* geführt wird und ihre literarische Form bestimmt, 3. die Eigenschaften des angesprochenen Gottes. Es folgt ein Überblick über das Gottesbild in den Frühschriften (*Acad.*, *beata u.*, *sol.*, *imm. an.*, *an. quant.*, *mag.*, *ord.*, *mus.* 6) und in den zwischen 388 und 400 verfaßten antimanichäischen Schriften (mit einem Exkurs zu K. Flasch, *Logik des Schreckens* [181–186]).

Im zweiten Kap. behandelt St. die Weiterentwicklung des Gottesbildes in Augustins „großen theologischen Entwürfen“ (187–226) *trin.*, *Gn. litt.* und *ciu.* Wichtig ist hier vor allem die Präzisierung der Bedeutung von „Deus“ im Zuge der Überlegungen zur Einheit der drei göttlichen Personen (*trin.*): Augustinus unterscheidet zwischen Aussagen, die „*communitar*“ über Gott als trinitarische Einheit gemacht werden, und solchen, die „*proprie*“ für eine der drei Personen gelten. So kann mit „Deus“ im engeren Sinn der Vater „als die Quelle alles göttlichen Lebens, als der Ursprung der göttlichen *essentia*“ (195) bezeichnet werden.

Unter der Überschrift „Gott im christlichen Lebensprogramm“ behandelt der Vf. im dritten Kap. (227–264) zunächst ep. 147 (über die Gottesschau) und ep. 187 (Problem der Allgegenwart des unsichtbaren, unkörperlichen und räumlich nicht begrenzten Gottes). Nach St. betonen beide Briefe, daß die Gotteserkenntnis ein freiwilliges Geschenk des gnädigen Gottes ist. Der Aspekt der göttlichen Gnade bildet den Hauptgegenstand in der Auseinandersetzung Augustins mit den Pelagianern (236–246). Hier sieht der Vf. vor allem zwei neue Akzente: Mit der Gegenüberstellung von „*creator*“ und „*salvator*“ betone Augustinus das doppelte Gnadenwirken Gottes im Akt der Schöpfung und der Erlösung. Zudem stelle er deutlicher als bisher heraus, daß selbst die Liebe zum Guten dem Menschen von Gott frei geschenkt ist. Schließlich wendet sich St. Aspekten des Gottesbildes in Augustins Psalmenpredigten, Tauf-

katechesen sowie in den Bezügen auf das eucharistische Hochgebet zu (246–264).

Im abschließenden systematisierenden Überblick über „Die Hauptzüge des augustianischen Gottesbildes“ (265–279) hebt St. vor allem zwei Punkte hervor. 1. Er geht nochmals auf die zweifache Bedeutung des Wortes „Deus“ (bedingt durch die Verwendung „*proprie*“ oder „*communitar*“) ein. 2. Er sieht Augustins Gottesverständnis durch eine „sein ganzes Schrifttum durchziehende (...)“ (284) doppelte Perspektive bestimmt: Einerseits wird Gott „in sich“ gekennzeichnet als das höchste Sein, das „Sein schlechthin“ (*ipsum esse*), andererseits in der Perspektive „ad nos“ beschrieben als der unumschränkte Herr seiner Schöpfung und als der Vater, der in seiner Güte alles erhält und den Menschen erlöst. Gnoseologisch entspricht dieser doppelten Perspektive die Spannung zwischen der Unmöglichkeit, das Wesen Gottes zu erfassen, und der Hoffnung auf die Schau Gottes, zu der (partiell) über den Glauben aufgestiegen werden kann – wenn Gott selbst in seiner Unbegreiflichkeit dies zuläßt.

Der Vf. gelangt somit im Blick auf die Leitfrage zu folgendem Ergebnis (285–287): Trotz der fundamentalen Bedeutung, die Augustinus der Person Christi zuschreibt und in der Formel „Per Christum hominem ad Christum Deum“ prägnant zum Ausdruck bringt, denkt Augustinus dennoch letztlich theozentrisch. Das Christusereignis geht von Gott dem Vater aus und zielt auf ihn hin. Die „*gratia Dei*“ der Schöpfung und die „*gratia Christi*“, die in Christus erfolgte Erlösung, bilden keine Gegensätze, beide haben ihren Ursprung in dem allmächtigen, gnädigen Vater.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register schließen den Band ab.

Augustins Christus- und Gottesverständnis zumindest in den Grundzügen in einem Band darzustellen und ihre Gewichtung gegeneinander abzuwägen ist beim Umfang des augustianischen Corpus, bei den methodischen Schwierigkeiten und der Komplexität der Gegenstände ein sehr anspruchsvolles Vorhaben. St. löst diese Aufgabe mit seiner beeindruckenden Kenntnis der augustianischen Schriften. Er trägt zu beiden Themen eine Fülle von Material aus dem Gesamtwerk Augustins zusammen. Dabei werden die unterschiedlichen Grundlagen augustianischen Denkens (biblische und kirchliche Tradition, philosophische Strömungen, kulturelles Umfeld) deutlich. Durch die Gegenüberstellung mit gegnerischen Positionen macht St. erkennbar, welche Faktoren das jeweilige Anliegen Augustins beeinflussen und damit die Schwerpunkte seiner Argumentation mit bedingen. Methodisch bemüht er sich darum, die diachrone und die systematische Perspektive miteinander zu verbinden. Dabei liegt aber der Schwerpunkt nicht auf den inneren Zusammenhängen, die sich in der intellektuellen Biographie Augustins aufweisen lassen, im Vordergrund steht insgesamt die ausgebildete Theologie des Bischofs. Dies deutet sich in der Formulierung der Leitfrage bereits an. In ihr erscheint mit der Gegenüberstellung von „*Gratia Christi* – *Gratia Dei*“, von „Erlösungsgnade“ und „Schöpfungsgnade“ eine Antithese, die erst im antipelagianischen Streit, der letzten großen Auseinandersetzung im Leben Augustins, in dieser Schärfe herausgearbeitet wird (vgl. 244f), wenn gleich die Problematik selbst nach St. „das ganze theologische Denken Augustins beherrscht“ (6).

Die „Eigenart“ der Arbeit, von der der Vf. eingangs (5) spricht, erklärt sich aus der Entscheidung, die notwendige Eingrenzung des Gegenstandes über die beiden Lemmata „Christus“ und „Deus“ vorzunehmen. Dies ist durch die ursprüngliche Konzeption der beiden Teile als Lexikonartikel zu diesen Stichworten bedingt. Methodisch entspricht dieser Ansatz einer Wortuntersuchung. Tatsächlich greift das Anliegen jedoch vor allem im ersten Teil wesentlich weiter (zur Thematik vgl. auch G. Madel, Art. „Christus“: *AugL* 1,845–908). Hier birgt allerdings der methodische Ansatz für die frühen Schriften die Gefahr einer gewissen Engführung, selbst wenn unbestreitbar ist, daß Christus (und die Christologie) in den Frühschriften eine deutlich geringere Rolle spielen als in den späteren. So kommt z. B. die bes. in der Auseinandersetzung mit den Manichäern bedeutsame paulinische Formel von der „*virtus atque sapientia*“ Gottes (1 Kor 1,24; vgl. *Acad.* 2,1; *beata u.* 34 [*sapientia*], *mag.* 38; *mor.* 1,22.27 M. Ö.; *lib. arb.* 1,5; *uera rel.* 3.30 [*sapientia*], 110; *util. cred.* 33 [*sapientia*]; später vor allem c. *Faust.* 20,8 in Antwort auf Faustus [20,2]) nur am Rand in den Blick. Und wenn z. B. *beata u.* 34 einen für das Christusdenken des jungen Augustinus sicher nicht unwichtigen Abschnitt enthalten (*dei filius* – *dei sapientia* – *filius deus* – *veritas* als Zugang zum *summus modus* = *deus*, in dessen „Genuß“ das Glück liegt), besagt das Fehlen des Namens Christus (vgl. St. 31) nur wenig.

Für den zweiten Teil der Untersuchung besteht diese Gefahr nicht, da das Stichwort „Deus“ auch für die frühen Schriften genügend Material bietet. Daher kann der chronologische Überblick hier konsequenter durchgeführt werden.

Dazu trägt auch bei, daß die *conf.* im zweiten Teil nicht (trotz ihrer hervorgehobenen Bedeutung) wie im ersten zum Drehpunkt der Darstellung gemacht werden. Zudem ist im zweiten Teil die Auswertung der *conf.* mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von Narration und Reflexion (137) methodisch genauer bestimmt (zu den *conf.* jüngst [1994] erschienen: E. Feldmann, Art. *Confessiones*: AugL 1,1134–1193; vgl. hier bes. 1157–1160.1163f). Die Relevanz dieser Unterscheidung schlägt sich nachfolgend in der Trennung zwischen den biographischen Angaben zur Bedeutung Gottes im augustinischen Werdegang und dem Gottesbild in den *conf.* nieder.

Sie könnte allerdings bisweilen konsequenter durchgeführt werden: Formulierungen wie: „Seine [sc. Augustins] christlichen Auffassungen wurden damals vom Mythos der *phantasmata splendida* überflutet (. . .). Er sah sich darum ausserstande, sich eine immaterielle Wirklichkeit zu denken, und das war der Hauptgrund seiner Verirrungen (. . .)“ (140) übernehmen Wertungen des Bischofs (freilich unter Nennung der *conf.*-Stellen). Daß Augustinus in Ciceros *Hortensius* gelernt habe, „dass man die Glückseligkeit in der Weisheit suchen muss, in Gott, der die Wahrheit ist“ (147) ist irreführend. Auf den *Hortensius* geht zwar Augustins Begeisterung für die Wahrheitssuche zurück, die zu einem treibenden Impuls seines Denkens wurde (daher kann man kaum ohne Einschränkung von einer „ihn enttäuschenden Lektüre Ciceros“ [140] sprechen; dies gilt nur im Blick auf das Fehlen des Christusnamens; ein Querweis auf S. 147f ist hier notwendig), die Verbindung dieser Wahrheit mit Gott fand er dort aber nach allem, was wir wissen, nicht.

Diese Unterscheidung ist allerdings für den ersten Teil von derselben Bedeutung, und so wünscht man sich ihre Berücksichtigung bereits hier. Ebenso wäre es hilfreich, wenn die Ausführungen zur Bedeutung des Neuplatonismus im intellektuellen Werdegang Augustins (125–127), womit die Frage der Historizität der *conf.* eng zusammenhängt, bereits zu Beginn des ersten Teiles und in der allgemeinen Einleitung gegeben würden (über die dort genannte Literatur hinaus vgl. auch G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire* [depuis Harnack et Boissier, 1888]: C. Mayer / K. H. Chelius [Hg.], *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung* [Cassiciacum 39,1], Würzburg 1989, 9–25).

Es bleibt anzumerken, daß sich eine Reihe von Druckfehlern (mehr als 30) und einige Irrtümer bei Angaben oder Auswertungen von Stellen finden. So wird z. B. 178 Anm. 226 im Anschluß an Strauß als Beleg für eine Position Augustinus ein Satz des Faustus zitiert (in dem dieser seinen fiktiven „katholischen“ Diskussionsgegner anspricht); die Stelle findet sich in c. *Faust.* 5,2 (nicht 4,2), im Zitat muß es „*praeceptorum*“ statt „*praescriptorum*“ heißen. Es trifft nicht zu, daß Augustinus dem Faustus in retr. 2,7 (l. 3f) „eine Verfälschung der neutestamentlichen Schriften vor(wirft)“ (47). Vielmehr hatte Faustus behauptet, daß Evangelien und Paulusbriefe durch die „*maiores*“ der *cat.* verfälscht seien (vgl. vor allem c. *Faust.* 32,2; 33,3), und dies hatte Augustinus in c. *Faust.* (bes. buch 32 u. 33) widerlegt.

St. eröffnet dem Leser einen wichtigen Einblick in zwei zentrale Gedankenkomplexe augustinischer Theologie und ihren inneren Zusammenhang. Der Leser findet eine Fülle von Material, das die Vielschichtigkeit und Komplexität im Denken des Bischofs von Hippo eindrucksvoll vor Augen führt.

Bochum

Andreas Hoffmann

Graumann, Thomas: *Christus Interpres.* Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1994. XI, 477 S. (Patristische Texte und Studien, 41), Ln DM 238,00 ISBN: 3–11–014423–9

In der Einführung kündigt der Vf. in umsichtiger Weise das Ziel seiner Arbeit an (1–27).

Im ersten Abschnitt zeigt er dabei auf, daß die Ambrosiusforschung bis in die neuere Zeit (von Kellner abgesehen) sich wenig für die Schriftauslegung des Ambrosius von Mailand interessiert, sich vielmehr mit seiner Seelsorge, seiner Theologie und vor allem mit seiner Frömmigkeit befaßt hatte (1–7). In den letzten Jahren wurde das anders. Doch, wie im zweiten Abschnitt ausgeführt wird (7–15), vernachlässigte Pizzolato, der den wichtigsten Forschungsbeitrag geleistet hat, sowohl den theologischen Hintergrund wie das in den Lukashomilien angesprochene Publikum. Was noch schwerwiegender ist, er ging zu wenig von der exegetischen Praxis des Bischofs von Mailand aus und beachtete zudem nicht, daß die Auslegung und dementsprechend auch ihre Kriterien nicht im Blick auf das AT, sondern im Hinblick auf das NT angegangen werden müssen. Dementsprechend will G. die Christologie des Ambrosius in den Mittelpunkt stellen und von da aus versuchen, seine, im übrigen ganz auf die Verkündigung ausgerichtete,

Bibelauslegung zu verstehen. Weil die Lukashomilien die Grundlage der ganzen Darstellung bilden sollen, war es gegeben, im dritten Abschnitt der Einführung auf ihre Form und literarische Eigenart sowie auf ihr Verhältnis zu ihren Hauptquellen, Origenes und Eusebius, einzugehen. Dabei wird die Hypothese aufgestellt, es handle sich teilweise um überarbeitete, mit Notizen bereicherte Predigten, teilweise um von vornherein schriftlich abgefaßte Darlegungen (Buch III und X).

Im ersten, mit „Grundlagen der Evangeliumsauslegung“ überschriebenen Kap. befaßt sich der Vf. mit dem Proömium der Lukashomilien des Ambrosius (29–46) sowie mit der ambrosianischen Exegese des Prologs des dritten Evangeliums (47–96). Was das Proömium angeht, in dem Ambrosius die Eigenart des Lukasevangeliums umschreibt, steht der Begriff des *stilus historicus* im Mittelpunkt. Dieses Thema wird von der antiken Prologtopik her weiter entwickelt, aber auch mit dem Thema der dreiteiligen Weisheit sowie mit dem Thema des einen und vierfachen Evangeliums in Verbindung gebracht.

In der recht interessanten Darstellung dieses Sachverhaltes fallen indes drei Dinge auf. Erstens wird der Begriff *historia* ausschließlich von der Rhetorik her bestimmt; die Historiographie wird nicht in Betracht gezogen (vgl. P. Siniscalco, *La narratio historica da Luca ad Eusebio*, in: *SEAug* 50, Roma 1995, 25–38). Im besondern wird die Entwicklung der Geschichtsschreibung im 4. Jh., d. h. ihre wachsende Ähnlichkeit mit der Panegyrik, nicht beachtet (vgl. Rez., „*Cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino*“, in: *SEAug* 50, Roma 1995, 529–553, mit der dort verzeichneten Literatur). Dabei verläßt sich G. im übrigen fast ausschließlich auf B. Neuschäfer, „Origenes als Philologe“; die Arbeiten von L. Holtz über Donatus (1981) und von I. Hadot über die *Artes liberales* (mit den wichtigen Hinweisen auf die Prologtopik) (1984) zieht er nicht in Betracht. Ebenso wäre es sicher nützlich gewesen, die Arbeiten über die Exegese des Hieronymus einzusehen, welche für das Verständnis der Bibelauslegung vor 400 sehr ergiebig sind. Weil G. den Begriff der *historia* als *investigatio* und *expositio* in seinen verschiedenen Formen nur ungenügend erfaßte,¹ stellte er das *docere* der *historia* einseitig heraus und übersah, daß zu ihr auch die *delectatio* gehörte (vgl. Rez., *Delectare et prodesse*, in: *Dominus Salvator*, 431–461). Folglich sind auch seine Hinweise auf die Entsprechung von Inhalt und Form, auf die Einfachheit der Sprache des Lukas und auf das *genus subtile* mehr als fragwürdig (vgl. 31f).

In der Auslegung des Lukas-Prologs stellte Ambrosius nach dem Vf. heraus, was ein Evangelium ist und was es für seine Adressaten bedeuten soll, und gab damit auch die Orientierung seiner Evangelienexegese an. Diese grundsätzlichen Fragen werden zuerst im Blick auf Origenes erörtert. Dabei hebt G. gegenüber dem Alexandriner drei neue Züge hervor. Ambrosius gab seinen Überlegungen über das Evangelium und dessen Auslegung eine stärker antihäretische Note. Dazu setzte er eine ausdrückliche Zwei-Naturen-Christologie voraus. Schließlich bestimmte er die von der Gnade getragene Haltung des Auslegers und seiner Hörer viel genauer.

Dazu zwei Anfragen. Müßte man nicht erwähnen, daß die Unterscheidung der zwei Naturen und ihre exegetischen Konsequenzen ansatzweise schon von Origenes gemacht worden war, dann aber unter dem Einfluß des nizanischen Glaubens sich zur *regula canonica* entwickelte und als solche von Ambrosius rezipiert wurde (vgl. bes. 64)? Wird andererseits der Begriff *intentio* nicht allzusehr als Rezeption verstanden (vgl. 74–85, 94f, 267f)? Im übrigen gilt diese Frage auch in bezug auf das Hören, das nicht einfach rezeptiv verstanden werden darf, sondern so gut wie das Sehen eine *actio* ist (79ff, 262–266). Jedenfalls wäre es wichtig gewesen, zur Erklärung der *intentio* auch das neuplatonisch inspirierte Schema *creatio* – *conversio* (*intentio*) – *formatio* heranzuziehen; es wäre so klarer geworden, wie das aktive und passive Moment in der *intentio* (Aufmerksamkeit: genau schauen und genau hören) sich verhalten (vgl. A.-M. Vannier, „*Creatio*“, „*Conversio*“, „*Formatio*“ chez saint Augustin, in: *Par.* 31, Fribourg 1991).

Im dritten Kap. leitet G. in einer gedrängten, aber gut verständlichen Zusammenfassung und mit einigen Hinweisen auf die Lukashomilien des Origenes zu den folgenden Kap. n über (160–173). Die ersten zwei (Kap. IV und V) bilden ohne Zweifel das Herzstück der ganzen Untersuchung. Unter dem Titel: „*Christus Interpres: die gedankliche Mitte und das strukturgebende Prinzip der Exegese*“ entwickelt G. den exegetischen Christozentrismus des Ambrosius mit Hilfe von sehr feinen Textanalysen (175–217). Er hält sich dabei an das Buch VII (Lk 9 und 10), in dem der Bischof von Mailand seinen christologischen Ansatz von dem falschen Bibelverständnis der Häretiker absetzt (175–217). Darauf legt er die „*Christusbindung als Kriterium und Form kirchlicher Verkündigung*“ mehr positiv dar. Zu diesem Zweck tritt er näher auf die Abschnitte des Buches IX, welche vom Einzug in Jerusalem und der Tempelreinigung handeln (Lk 19);

¹ Es gibt indes Ansätze zur Bestimmung von *historia*. Vgl. 30, Anm. 9; 33, Anm. 27; 37, Anm. 46.

ebenso faßt er die Abschnitte des Buches VI ins Auge, welche die Brotvermehrung erklären (Lk 9). Außerdem befaßt er sich mit den Begriffen *tractatus* und *ductus* (224–237) und ergänzt seine Ausführungen mit zwei Exkursen über den „Bischof als Exegeten und Prediger“ (Off. I,1–22) (237–244) und über „Ambrosius als Mystagogen“ (244–254).

Was den zweiten Exkurs angeht, möchte ich bemerken, daß die Abgrenzung von C. Jacob, „Arkandisziplin“ ... (Frankfurt 1990), noch klarer sein könnte. Jedenfalls wird das Hauptanliegen dieses Autors, daß nämlich Ambrosius von den liturgischen Gegebenheiten ausging und von da aus die entsprechenden Bibeltexte erklärte, etwas zu wenig beachtet. In den Initiationspredigten kam tatsächlich das liturgische Vorverständnis der Kirche von Mailand in ähnlicher Weise zur Geltung, wie die Orthodoxie der 80er Jahre des 4. Jhs in den anderen, sicher zahlreichen Predigten sowie in den Unterweisungen des Klerus als Orientierung des Gebrauchs der Bibel diente.

Im zweiten Kap. dieses Mittelstückes (Kap. V) hingegen faßt G. seine Auffassungen über „die Christus-Hermeneutik: (über) ‚Christus‘ als Prinzip wahrer Exegese“ in mehr systematischer Weise zusammen (255–275). Er zeigt dabei vor allem, in welcher Weise nach Ambrosius der Glaube an Christus sowohl inhaltlich wie haltungsmäßig die ganze Exegese bestimmen muß. Wichtig sind dabei besonders zwei Feststellungen, daß nämlich die Auslegung und die Predigt eng zusammengehören und daß die Auslegung die Grundform theologischen Erkennens bildet (261f).

Was in diesen beiden fundamentalen Kap.n ausgeführt wird, überzeugt allerdings nicht alles im gleichen Maße. Ich möchte nicht weiter darauf bestehen, daß gewisse Formulierungen überzogen sind. Oder kann man wirklich sagen: „Die Gestalt Christi und die historische Faktizität des mit seinem Namen verbundenen Geschehens werden zum alleinigen Inhalt und unterscheidenden Maßstab des Vernünftigen“ (261)? Ambrosius räumte der *ratio* gewiß nicht so viele Rechte ein wie Augustinus. (Vgl. Augustinus, Gn. litt. I 19,38f. Dazu E. Cavalcanti, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e in Agostino*, in: ASEs 4, 1987, 119–143, bes. 141.) Doch bei allen Reserven gegenüber der Philosophie (vgl. 206–211) gebrauchte er in seiner exegetischen Arbeit Argumentationsweisen der Dialektik (vgl. 377, 285–288) und stellte seinen Erklärungen thetisch Sätze voran, welche er nicht der Bibel entnommen und in vielen Fällen auch nicht an ihr „gemessen“ hatte. Wenn man das Gegenteil annimmt, müßte man m. E. wenigstens darauf hinweisen, daß Ambrosius nicht kohärent war, ja zu weit gegangen ist.

Erster zu nehmen als solche Anzeichen eines vielleicht berechtigten, aber nicht von allen geteilten Vorverständnisses ist jedoch der Umstand, daß G. seine Hauptthese von der Zwei-Naturen-Lehre als Kriterium der ambrosianischen Exegese zu wenig in den Kontext der zweiten Hälfte des 4. Jhs hineingestellt hat.² Es handelt sich ohne Zweifel um ein Kennzeichen der Bibelauslegung des Ambrosius. Aber er teilte dieses Merkmal nicht nur mit Athanasius, sondern mit allen nizänischen Theologen seiner Zeit. Nicht umsonst spricht Pollard von einer „Two-Natures-Exegesis“ (T. E. Pollard, *Johanne Christology and the Early Church*, Cambridge 1970, 238). Dazu sind zwei Dinge hinzuzufügen. Wie bereits angetönt wurde, klingt die Unterscheidungschristologie bei Origenes schon kräftig an. Selbst wenn er nicht von zwei *physeis* sprach, war es für ihn selbstverständlich, in Christus zwei Wirklichkeiten zu unterscheiden und daraus auch die exegetischen Konsequenzen zu ziehen (vgl. Rez., Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' *De Principiis*, in: Dominus Salvator, 67–89, bes. 82–85).

In diesem Zusammenhang sei auch festgestellt, daß G. den Unterschied zwischen der origenischen und ambrosianischen Christologie ganz allgemein übertreibt.³ Auf der einen Seite ist für Origenes die Menschheit Jesu nicht nur Offenbarung des ewigen Logos. Sie hat auch Heilsbedeutung im Leiden, im Tod und in der Auferstehung. Auf der anderen Seite betont Ambrosius im Gefolge der nizänischen Tradition die Gottheit Christi (*creator*) viel mehr als seine Menschheit (vgl. 322, 327, 331ff), ganz abgesehen davon, daß er die augustinische Formel *per Christum hominem ad Christum Deum* vorausgenommen hat (vgl. Rez., Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 169, mit Ambrosius,

Hom. Lc. 2,46f; 9,2, und anderen Texten) und damit zu verstehen gab, daß auch für ihn die Inkarnation *via* und nicht *patria* war. Daß dann die nizänischen Theologen über die Christologie des Origenes hinausgingen, ist natürlich offensichtlich. Aber es genügt nicht, so undifferenziert von der Zwei-Naturen-Lehre des Ambrosius zu reden, wie es G. immer wieder tut (vgl. 153, 258–261, 277–292, 346, 430). Der Bischof von Mailand, anders als Athanasius, gehörte bereits einer Zeit an, in welcher man nicht nur die beiden Naturen (*nativitates – naturae*) ausdrücklich unterschied, sondern sich auch bewußt wurde, daß man durch die Unterscheidung der Geburt aus Gott und der Geburt aus Maria die Einheit Christi nicht in Frage stellen dürfe. Wenn Ambrosius in anderen Schriften, selbst in exegetischen, den einen Christus mehr herausstellt als in den Lukashomilien (vgl. Ambrosius, *incarn.* 5,35; 6,47; exp. Ps. 35,4; *De excessu fratris* I,12), läßt er dennoch auch in diesen keine Zweifel darüber bestehen, daß für ihn der eine Christus, (der) *ipse*, wie er feststellt, Gott und Mensch ist (Ambrosius, Hom. Lc. 6,101; 7,120).

Auf jeden Fall hätte man genauer umschreiben müssen, was mit dem Wort „Christus“ gemeint ist. Es ist offenbar als Eigenname gebraucht und bezeichnet, wie mir scheint, immer das Subjekt der göttlichen und menschlichen Aussagen. Es entspricht also dem christologischen Artikel des Taufsymbols (auch des Nicaenums): *Credo in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum*.⁴ Dazu wäre noch zu präzisieren gewesen, daß Ambrosius im Gefolge der arianischen Kontroverse sehr zu einer christologischen Reduktion neigte, welche den Vater und den Geist nicht in Betracht zog. So heißt es gerade auch in den Lukashomilien: *Ipse est per quem ascendimus et ad quem ascendimus* (Ambrosius, Hom. Lc. 9,2. Dazu Rez., Gott und unsere Erlösung, 168f). Mit einem Wort: Die Grundaussage des christlichen Glaubens: Christus, Gott und Mensch, steht ohne Zweifel hinter dem *Christus interpres* des Ambrosius. Aber sie ist aus dem ganzen Umfeld der späteren nizänischen Orthodoxie zu verstehen.

In den folgenden drei Kap.n werden die im vorausgehenden erarbeiteten exegetischen Grundsätze des Ambrosius anhand von drei Thematiken des Lukasevangeliums verifiziert und vertieft. Das geschieht zuerst im Blick auf das Petrusbekenntnis (Hom. Lc. VI,93–109) (277–292). Es geht in diesem sechsten Kap. speziell um die Frage, wie der Glaube an Christus zustande kommt. Dabei wird das Kreuz im besonderen als Schlüssel der Christusverkündigung hingestellt (288ff). „Die christologische Fundierung der Exegese und die exegetische Erkenntnis Christi“ (Kap. VII) wird weiter von den Erzählungen über das Wirken Christi her beleuchtet (293–347). In Frage steht das vierte Buch, in dem Ambrosius das Leben Jesu von der Versuchung bis zur Berufung der ersten Jünger behandelt. Als besonders wichtig erweist sich darin das Thema „Heil als Heilung“, das als exemplarisches Auslegungsmittel vorgelegt wird (330–343). Im achten Kap. schließlich erörtert G. die Behandlung der Gleichnisse Christi durch Ambrosius (349–416). Danach können die Gleichnisse als Christi „ureigene Deutung und Verkündigung seiner Person und seines Wirkens gelten. Christus wird also ganz unmittelbar zum *interpres* seiner selbst“ (351). Zugleich tritt heraus, in welcher Weise Jesus auf die Bilder aus der Schöpfung zurückgegriffen hat (vgl. auch 197). Gerade so versteht sich, daß die Allegorie bei Ambrosius alles andere als willkürlich war, sich vielmehr im Rahmen der Alltagssprache und des Denkens der Adressaten bewegte und darum auch für diese stimmig war (413).

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle noch mehr in die Einzelheiten dieser drei Kap. einzutreten. Hingegen verdient das kurze Schlußkap. „Die ambrosianische Predigt als auslegende Nachgestaltung des Evangeliums“ eigens gewürdigt zu werden (417–426). Es kommt darin nochmals eindrücklich zur Sprache, wie bei Ambrosius Auslegung und Verkündigung zusammengehören. Dazu braucht es eine sprachliche Gestaltung, in welcher Christus selbst zu Wort kommt, und die es den Hörern erlaubt, die Selbstinterpretation Christi nachzuvollziehen. Um das zu erreichen, orientierte sich Ambrosius an der Bibel selbst (417ff).

Allerdings ging er dabei auch – und das wird m. E. von G. zu wenig ausdrücklich herausgestellt – über das Lukasevangelium hinaus. Er zeichnete nämlich nicht nur das Leben Jesu nach, sondern versuchte, den Sinnzusammenhängen im Reden und Handeln Christi nachzuspüren (420). Dazu erhob er sich zu einer Ausdrucksweise, die der vom Evangelisten berichteten Gnadenfülle gerade deswegen entsprach, weil sie seine Sprache „überbordete“ (vgl. 419). Das alles trifft ohne Zweifel für die von G. vergleichsweise herangezogenen Predigten über das Schöpfungswerk weit mehr zu, deren Predigtstil besser erhalten blieb (423ff). Doch er spricht selbst im Hinblick auf die Lukashomilien von einer „Redramatisierung“ (426). Diese rhetorischen Erweiterungen hätten um so mehr betont werden sollen, als

² Die Zwei-Naturen-Lehre als Kriterium der ambrosianischen Exegese kann geradezu als Leitmotiv der Arbeit von G. betrachtet werden. Vgl. u. a. 293, 386ff, 430.

³ Die Behauptung, Origenes habe zusammen mit den griechischen Apologeten nur den Logos im Auge gehabt, während Ambrosius sich am inkarnierten Christus orientiert habe, wird durch die ganze Untersuchung immer wiederholt. Vgl. 93, 162, 168f, 253, 258, 261f, 277.

⁴ Vgl. Ambrosius, Expl. Symb. 5f, in: CSEL 73, 6–9. Der Wortlaut des Symbols steht nicht im Text. Doch wird wiederholt Christus als Subjekt der Aussagen gebraucht.

sie im Widerspruch zu dem zu stehen scheinen, was zu Beginn der Arbeit über die *simplicitas mentis* und die Einfachheit der Sprache gesagt worden ist (vgl. 31f, 41 usw.). Im übrigen sei noch darauf hingewiesen, daß der Vergleich mit Cicero und Quintilian im zweiten Exkurs (214–217) und in der Zusammenfassung (436ff) insofern unvollständig ist, als zu wenig ausdrücklich ausgesprochen wird, daß das von jenen vertretene rhetorische Ideal auf das Wirken in der Öffentlichkeit, jedoch nicht auf die Weitergabe von Textauslegungen ausgerichtet war. (Vgl. zu diesem Unterschied P. Prestel, Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in *De doctrina christiana*, Frankfurt 1992, mit meiner Kritik in JAC 36, 1993, 219–224.) Gewiß basierte der Rhetorikunterricht auf der Lesung der Texte;⁵ er zielte aber nicht auf die öffentliche Darlegung der Textinterpretation ab.

Abschließend faßt G. in einem „Rückblick und Ausblick“ die Ergebnisse seiner Untersuchung nochmals zusammen (427–428). Es folgen das Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (439–450) sowie die Register: Bibelstellen; Ambrosiustexte; Antike Autoren; moderne Autoren; Sachen, Begriffe, Namen; lateinische Wörter (451–477).

Aus den vorausgehenden Darlegungen und Beobachtungen mag deutlich geworden sein, daß G. in seiner Untersuchung über *Christus interpres* bei Ambrosius eine Diss. vorlegte, welche den Durchschnitt solcher Arbeiten weit überragt. Er beweist damit nicht nur, daß er in bezug auf die Problematik der patristischen Exegese auf der Höhe der heutigen Forschung steht, sondern zeichnet sich durch eine Feinheit der Textanalyse aus, die ihm nicht schnell einer nachmachen wird. Wie alle anderen historischen Arbeiten weist natürlich auch seine Studie Grenzen auf. Ich versuchte, sie in allem Freimut aufzuzeigen, in der Hoffnung, damit den Benutzern dieses ausgezeichneten Buches einen Dienst erwiesen zu haben. Es mag sein, daß der eine oder andere meiner kritischen Hinweise auf einem Mißverständnis meinerseits beruht. Ich darf indes gleich hinzufügen, daß es nicht immer leicht ist, den gewundenen und manchmal auch zu weitschweifigen Darlegungen zu folgen, ganz abgesehen davon, daß ich nicht dasselbe Vorverständnis in bezug auf die „Worttheologie“ habe (vgl. 253). Trotzdem habe ich daraus viel gelernt. Ich fühlte mich jedoch auch in vielem bestätigt. So teile ich die Ansicht voll und ganz, daß die „Auslegung als Grundform theologischen Erkennens“ anzusehen ist (261f) (vgl. Rez., in *Storia della Teologia*, 498, und passim). Vor allem habe ich mich in dem wiedererkannt, was G. zur Aktualisierung des Wortes Gottes in der Gemeinde der Christgläubigen nicht nur mit Festigkeit, sondern auch auf so schöne Weise gesagt hat.

Rom

Basil Studer

Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans: *Phänomen Christentum*. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. 187 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-451-23315-0

Es geht Hans Waldenfels in diesem Buch um eine Ortsbestimmung des Christentums in mehrfacher Hinsicht: Im Spannungsfeld zwischen Säkularität, den neuen Trends zu individualisierten Religionsformen und sich verändernder „Kirchen“-Religion zeigt das Christentum eine immer noch erstaunliche Überlebensfähigkeit – freilich in Gestalten, die offenbar in zunehmendem Maße fundamentalismus- oder synkretismusanfällig sind. Die Selbstvergewisserung des Christentums gerät zu bloß polemischer Selbstbehauptung, wenn die Herausforderung durch „die anderen“ nicht als Chance zur gegenseitigen Bereicherung angenommen, sondern nur als Identitätsschützernde Infragestellung abgewehrt wird. Sie gerät zur bloßen Relativierung des Eigenen, wo das unverwechselbar Christliche im religiösen Dialog nicht mehr kenntlich gemacht oder den Gemeinsamkeiten gegenüber als minder wichtig abgewertet wird.

Bei seiner Ortsbestimmung des Christlichen im Blick auf „die religiöse Landschaft unserer Tage“ versucht W. zunächst, so etwas wie eine Grundintention von Religion herauszuarbeiten. Religion enthält in sich „sowohl die Aufforderung zum Einverständnis mit der unbedingten Ordnung wie auch die Kraft zum Widerstand gegen die tatsächliche Weltverfassung“; sie

verwirklicht sich „nicht im Rückzug in Innerlichkeit, sondern im bewußten ‚Auszug‘ des Menschen aus sich selbst, in Hinkehr zum ‚Ganz-Anderen‘ und in Solidarität mit allem Geschaffenen“ (71). Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich nicht zuletzt durch ihren Ort in diesem Spannungsgefüge sowie in der Artikulation des Bezugs zum „Ganz-Anderen“, in den die Gläubigen sich jeweils hineingenommen und zu dessen Gestaltung sie sich herausgefordert wissen.

Bei der Beschreibung der religiösen Wege der großen Weltreligionen skizziert W. religiöse Grunderfahrungen, in die Christen sich neu verwickeln lassen könnten, wenn sie ihre religiösen Gesprächspartner wirklich kennenlernen wollen. In der Begegnung mit dem Judentum ginge es dabei um die eigenen Wurzeln, die ein vom Judentum sich distanzierendes Christentum nicht mehr wahrhaben wollte. Ein Wahrnehmen und Ernstnehmen dieser Wurzeln setzt freilich voraus, daß man die Schwesterreligion Judentum als gegenwärtige Wirklichkeit wahrnimmt und annimmt, daß man sich von seinen Erfahrungen des ungekündigten Bundes betreffen läßt: von den Erfahrungen des Exils (der Fremde) etwa, die im Judentum eine spezifische Kultur der Begegnung mit dem Anderen wachsen ließ; oder von der „Erdenhaftigkeit“ seines Erwählungsglaubens, der sich einer einseitigen Spiritualisierung der Heilshoffnungen bis in die Gegenwart hinein widersetzt; vom Festhalten an einer „anamnetischen Kultur“ (J. B. Metz), die den Primat des ideengeleiteten Denkens in Frage stellt (84–97). Im Gespräch mit dem Judentum – im Ernstnehmen dieser Erfahrungen – werden Christen dann gewiß auch die Frage stellen müssen, wie die besondere Erwählungsgeschichte, die Gott an Israel bindet, sich geöffnet hat – bzw. inwiefern sie immer schon offen war – für alle Menschen und ob die Gestalt Jesu Christi in spezifischer Weise für diese Öffnung steht.

Im Gespräch mit dem Islam, den W. knapp, aber in wohlthuender Differenzierung darstellt, wird es entscheidend um das Spannungsverhältnis von „Gesetz und Mystik“ gehen (113ff), also um die Frage, wie konkret normorientiert oder in welchem Sinne haltungsorientiert die Ergebung in Gottes guten und fordernden Willen gelebt werden will. Gegenseitig herausfordern werden sich Muslime und Christen mit dem zu präzisierenden Anspruch der „Letztgültigkeit“ der je eigenen Offenbarung, gewiß auch mit dem je eigenen Kulturanpruch, der es dem Islam bisher schwer macht, die Ausdifferenzierung säkularer Kulturbereiche positiv zu werten.

Die asiatischen Religionen Hinduismus und Buddhismus sind für W. die große Alternative zu den drei abrahamitischen Religionen: die große Bedeutung eines zyklischen Weltverständnisses; die Lebendigkeit der Bindung an vorhistorisch Mythisches (vor allem im Hinduismus), die die asiatischen Religionen seit dem 19. Jh. für viele Menschen als die alle anderen religiösen Wege in sich enthaltende umfassende Menschheitsreligion verstehbar werden ließ; die Disziplin der Herauslösung aus den leidbringenden Begierden; das Wissen um die Notwendigkeit eines Reifen- und Aufarbeitenmüssens, das über den Horizont eines einmalig-geschichtlichen Lebens hinaus verweist – all diese Aspekte der indoasiatischen Religiosität relativieren die geschichtlichen Religionen des Mittelmeerraumes und fordern sie heraus, die religiöse Bedeutung des Geschichtlichen neu zu entdecken.

Die Faszination dieser so unterschiedlichen religiösen Wege läßt nach der Faszination fragen, die vom Christentum ausging und für viele Menschen immer noch von ihm ausgeht. W. versucht im Schlußkap. seines Buches, von dieser Faszination Rechenschaft zu geben: von der Inspirationskraft der „Memoria Jesu“; von der Überzeugungskraft authentischer Nachfolgegeschichten, an denen sichtbar und greifbar wurde, wie Menschen sich in der Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden in das Geheimnis Gottes einweisen und von ihm in Anspruch nehmen ließen; von der je neuen Provokation des Christentums, das vom Heil für und in der Welt, aber eben auch über sie hinaus zu sprechen und es zu bezeugen wagt.

W. wollte ein über den engen Kreis des Fachpublikums hinaus ansprechendes, einführendes Buch vorlegen. Das ist ihm gelungen. Seine Ortsbestimmung des Christentums regt aber auch den Fachtheologen zum Weiterfragen an; es erinnert an „Eckdaten“ des Religionsdialogs, die – gerade weil sie so selbstverständlich klingen – im theologischen „Alltagsgeschäft“ immer noch oft genug auf der Strecke bleiben.

Münster

Jürgen Werbick

Dallmann, Hans-Ulrich: *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 232 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-012689-X

Die vorliegende, bereits 1988 angenommene Heidelberger Diss. sieht die Notwendigkeit einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Luhmanns Theorie zum einen darin begründet, daß die Theologie bei der Reflexion der sozialen Gestalt der Kirche auf den Dialog mit anderen Wissenschaften und insbesondere den Sozialwissenschaften angewiesen ist. Zweitens ergibt sich für D. die theologische Relevanz eben dieser Theorie daraus, daß sie selbst sich eingehend mit der Thematik Religion und Kirche befaßt. Drittens stehe sie als Supertheorie, die sich auf die Bestimmbarkeit der Welt bezieht, in Konkurrenz zu Religion und Theologie; sie erhebe den Anspruch der Überlegenheit gegenüber der Religion, über-

⁵ Vgl. P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in: M. Tardieu, *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 13–34, und C. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: J. van Oort / U. Wickert, *Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148–173, zwei Studien, die der Vf. leider nicht kennt.

nehme damit selbst einen weltbildhaften Charakter und also eine religiöse Funktion, die deren theologische Kritik nötig mache.

D.s Untersuchung stellt in einem ersten Teil die Grundzüge der Luhmannschen Theorie vor und skizziert dessen System-, Kommunikations- und Evolutionstheorie, wobei er die Vorrangstellung der funktionalstrukturellen Systemtheorie gegenüber den beiden anderen Theoriekomponenten unterstreicht, die durch eine Theorie sozialer Systeme erklärende Bedeutung erlangen, aber allein unfähig sind, eine Theorie der Sozialität zu begründen. Mit den drei Theorieansätzen steht Luhmann ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung, das u. a. auch eine Religions- und Kirchen-theorie zu entwickeln erlaubt. Er begreift Religion als ein gesellschaftliches Subsystem, dessen spezifisches symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Glaube darstellt, der ebenso wie die Medien Geld, Macht, Liebe etc. über einen binär strukturierten Code, ein Pogramm, eine ihm eigene Kontingenzformel, über Dogmatisierungen sowie eine Systemreferenz verfügt. Religion erfüllt in Bezug auf die Gesamtgesellschaft die Funktion der Transformation von unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz. Dies geschieht mittels ihrer Kontingenzformel „Gott“. Die Leistung von Religion mit Blick auf die anderen Systeme sieht Luhmann in der Diakonie und Seelsorge. Auf sich selbst bezieht sich das Religionssystem in Form der Reflexion als Theologie. Kirche thematisiert Luhmann als Organisationsform von Religion, die aber angesichts der zunehmenden gesellschaftlichen Komplexität und Differenzierung die erforderliche Organisierbarkeit von Religion kaum mehr sicherzustellen vermag. Dies läßt die Suche nach funktionalen Äquivalenten für die Erfüllung der gesellschaftlichen Funktion der Religion geraten erscheinen, wofür die Wissenschaft, die Moral oder die „Civil Religion“ in Frage kämen. Dabei macht D. deutlich, „daß zur Zeit kein funktionales Äquivalent für Religion beschrieben werden kann. Dies heißt jedoch nicht, daß die gesellschaftliche Bedeutsamkeit der Religion in ihrer gegenwärtigen Struktur gesichert ist“ (108).

Der zweite Teil gibt einen Überblick über die theologische Luhmannrezeption, wobei er eine in systematischem Interesse erfolgende von einer Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse unterscheidet. Dabei werden von Umfang, Anspruch und Qualität arg heterogene Arbeiten präsentiert, die von kurzen Aufsätzen (H. Günther, G. Green) bis hin zu breit angelegten Monographien (F. Scholz) reichen. Einen Schwerpunkt bildet die „Münchener Gruppe“ (E. Herms, W. Pannenberg, T. Rendtorff, F. Wagner), als deren Verdienst D. erkennt, daß sie die systematisch-theologische Diskussion mit Luhmann eröffnet habe, die jedoch dessen Intentionen verfehle, indem sie seine Systemtheorie letztlich subjekttheoretisch und damit als Theorie der Freiheit lese. Von Seiten einer theologisch rezipierten Kritischen Theorie kommen H. Peukert und R. J. Siebert zu Wort. Nach S. Pfürtners Kritik am moraltheoretischen Ansatz Luhmanns und G. Schneider-Flumes Unvereinbarkeitserklärung von Theologie und Systemtheorie geht D. auf F. Scholz' freiheitstheoretisch profilierte Probleme mit dessen Position sowie auf die Gruppe um M. Welker ein, die s. E. die umfassendste und produktivste theologische Auseinandersetzung mit jenem liefert.

Unter dem Stichwort der Rezeption in kirchen- und religionstheoretischem Interesse wird ausführlich K.-W. Dahms, im Anschluß an Luhmann formulierte, funktionale Theorie kirchlichen Handelns referiert und als ebenso eklektizistisch wie apologetisch kritisiert. Dagegen setzt der Vf. H.-E. Bahrs und R. Neus ideologiekritische sowie H.-J. Höhns handlungstheoretische Anfragen.

Seine eigene Kritik artikuliert D. im dritten Teil, wo er zum einen interne Probleme bei Luhmann aufzeigt und als solche v. a. die impliziten ontologischen und normativen Voraussetzungen von dessen Theorie, die Vorordnung der System- vor der Kommunikationstheorie sowie den Wirklichkeitsbezug seiner selbstreferentiellen Theorie ausmacht. Luhmanns ontologische und normative Prämissen verzerren laut D. auch seine Analyse von Religion. Dieser werde zudem „die Möglichkeit abgesprochen, Diskurse in Gang zu setzen, die die gesellschaftliche Differenzierung transzendieren“ (192). Der hoch formalisierte und abstrakte Wirklichkeitsbezug der Luhmannschen Theorie erlaube gar nicht mehr, die Wahrheitsfrage zu stellen, die der Theologie aufgetragen ist. D. erkennt in Luhmanns Theorie eine implizite Theologie, die in ihrer Kritik der christlichen Theologie auf theologisch überholte scholastische Vorstellungen rekurriert, den in der theologischen Schöpfungslehre formulierten Weltbegriff unterbietet und ein systembiologisches Menschenbild vertritt, das aus der Perspektive der Theologie als selbstbezüglich aufgewiesen und durchbrochen werden kann. D. fährt fort mit einer theologischen Kritik der kommunikationstheoretischen Konstruktionen Luhmanns und legt dar, daß die, für dessen Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zentrale, binäre Kodierung sich auf den Bereich der Religion nicht anwenden läßt, da hier keine „echten“, d. h. eindeutigen polaren Begriffe zu eruieren sind. Demgegenüber sei eine theologische Kommunikationstheorie eher von der Sprechakttheorie her zu konzipieren; von ihr her müsse der Vorrang der System- vor der Handlungstheorie jedenfalls zurückgewiesen werden. Zwar lasse sich theologisch an eine Theorie der Differenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme anschließen, jedoch erhebe die Kirche in ihrem Handeln einen „die gesellschaftliche Differenzierung übergreifenden Anspruch, der wiederum begründet ist durch den universalen Anspruch des Evangeliums“ (207).

D.s Arbeit bietet einen schlüssigen Durchblick durch die „labyrinthische“ (112) Anlage der Luhmannschen Theoriebildung. Sie zeichnet deren Entwicklung im Sinne einer fortschreitenden Diffe-

renzierung bis Mitte der achtziger Jahre nach. Der Vf. stellt die theologische Rezeption und Diskussion dieses Ansatzes einigermaßen umfassend dar, wobei seine Einteilung der verschiedenen Gruppen von Rezipienten allerdings problematisch ist, da es sowohl eine kirchen-theoretische Rezeption in systematischem Interesse gibt (etwa bei Höhn) als auch eine systematische mit religionstheoretischer Zuspitzung (etwa in dem herangezogenen Peukertaufsatz). Zurecht macht D. auf elementare theorieinterne Probleme ontologischer und damit zusammenhängend normativer Art aufmerksam. Er weist gleichfalls mit Recht auf die religiöse Funktion der Luhmannschen Systemtheorie und deren implizite Theologie hin. Zu einer solchen „Theologie“ kann sich die christliche aber nicht in der Weise verhalten, daß sie jene, wie D. meint, zu „überbieten“ (197) trachtet. Sie kann ihr, indem sie deren Weltbildfunktion aufdeckt und ihren supertheoretischen Anspruch kritisiert, allenfalls widersprechen. Dabei sollte sie deren analytische Potenz, insbesondere ihre Leistungen im Blick auf die Analyse gesellschaftlicher Differenzierung anerkennen, ihrem metatheoretischen Anspruch allerdings, wie D. richtig fordert, aber leider nicht ausführt, eine soziologisch informierte und zugleich „theologisch verantwortbare Kommunikationstheorie“ (203) konfrontieren.

Frankfurt/M.

Edmund Arens

Feiter, Reinhard: Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich. – Würzburg: Echter 1994. 299 S. (Bonner Dogmatische Studien, 17), kart. DM 39,00 ISBN: 3-429-01603-7

Schon allein das Wagnis, dem Werk des Regensburger Philosophen Ferdinand Ulrich (*1931) eine (die erste!) Monographie zu widmen, bedarf der anerkennenden Würdigung. Stellt doch dessen oft „hermetisch anmutende(s)“ (23) Denken einen zu wenig beachteten Beitrag zu Fragen der Ontologie, der christlichen Apologetik und vor allem der Dialogik dar.

Mit seiner Entscheidung, den Zugang zu Ulrich über das Gespräch mit Heidegger zu suchen, gibt der Vf. seiner Diss. das außerordentlich hohe Sprach- und Abstraktionsniveau vor. In vier Ängsten umkreist er den Kerngedanken Ulrichs: Daß sich die Freiheit und damit das Menschsein nur im dialogischen Verhältnis als dankbares Übernehmen eröffneter Freiheit, als Einheit von „Empfangen-Haben“ und „schöpferischem Gebären“ (59) vollzieht. Die Verdeutlichung dieses Grundgedankens der „Geburtlichkeit“ am gefährdeten Heranwachsen des Kindes bildet den am leichtesten zugänglichen und zugleich systematisch zentralen Teil von F.s Studie (114–153). Hier werden nicht nur die pointiertesten Gegensätze zu Heidegger und dessen Daseinsanalytik aus dem Vorlauf zum Tode sichtbar, sondern auch die Motive der von F. dargestellten Grundoptionen Ulrichs erhellt: seiner Abwehr jedes festlegenden Denkens, weil es der unverfügbaren Empfänglichkeit des Seins widerspräche (44–48, 52–54, 260–263); seines Widerstands gegen eine Substanzontologie im Sinne Heideggers (95–98, 105–109); seines ständigen Hinblicks auf das Gottesverhältnis, ohne das der Mensch seine Freiheit nicht denken kann (56–60, 65, 214–224; 246–256 mit bemerkenswerten Hinweisen zum Symbolverständnis); seiner daraus resultierenden Weigerung, eine strikte Trennung zwischen Philosophie und Theologie vorzunehmen (21f, 228–237); vor allem aber der – gegen Heidegger – fundamental dialogischen Ausrichtung seines Denkens. Die von Heidegger stets betonte ontologische Differenz wird von Ulrich konsequent als dialogische gedacht, in der die theologische Differenz sichtbar wird (153–181). In all dem zielt Ulrichs Denken darauf, den Menschen zum dankbaren Vollzug der ihm geschenkten Freiheit zu bewegen, das Sein als Liebe (153–159) zu denken und gerade darin eine christliche Apologetik zu verantworten, die auf eine ihr entsprechende Praxis verwiesen bleibt.

Es gelingt F., Grundgestalt und Grundoptionen von Ulrichs Denken herauszustellen. Daß er so nicht zuletzt die Kritik an Heideggers nichtdialogischem Denken auf eine neue Reflexionsstufe gehoben hat, gehört ebenso zu seinen Verdiensten.

Und doch provoziert seine Arbeit kritische Einwände: Daß der Vf. selbst das „kreisende Denken“ (99) Ulrichs nachvollzieht, verleiht auch seinem eigenen Werk einen eigentümlich „hermetischen“ Charakter. Dieser wird noch verstärkt, indem er in seinen Argumentationsgängen eine präzise Detailkenntnis Heideggers mehr voraussetzt als eröffnet. Seine häufige, explizite Weigerung, sich argumentativ festzulegen (z. B. 29), die sich in langen Fragesequenzen ausdrückt, führt den Leser nicht selten eher in die Ratlosigkeit als in das mitvollziehende Nachdenken. Vor diesem Hintergrund erscheint es um so mehr als Verlust, daß F. auf die für Ulrich zentrale Auseinandersetzung mit Thomas v. A. und Hegel selbst da verzichtet, wo sie sich aufdrängte: in der Abwehr der Ontotheologie (50–54) und der Neufassung der Ontologie (240–246). Während Ulrich sich offensichtlich mit Levinas in dem Verdacht trifft, daß jede, selbst die transzendentalphilosophische Rede die

Unverfügbarkeit des Seins verrät (44–47, 182), verdecken F.s gelegentliche Hinweise auf Levinas den Graben, den dessen Denken von Ulrich trennt: Die für Ulrich zentrale Reziprozität des dialogischen Geschehens wird von Levinas vehement bestritten.

Im Blick auf die ganze Untersuchung wird deutlich, daß deren Stärke zugleich ihren Mangel darstellt: Seine Vertrautheit mit dem Denken Ulrichs ermöglicht F. dessen einfühlsame Anwendung auf die Auseinandersetzung mit Heidegger – und erschwert den Lesenden zugleich einen Zugang, der wohl nur aus einer größeren kritischen Distanz des Vf.s zum Denken Ulrichs erschließbar gewesen wäre.

Münster

Michael Bongardt

Dogmatik

Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 180 S. (Kriterien, 94), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89411-331-6

In der Christologie (genauer: am Christusbekenntnis) entscheidet sich, ob der christliche Glaube angesichts des europäischen Säkularismus und des weltweiten Pluralismus konkurrierender Religionen und ihrer Wahrheitsansprüche rational und ethisch verantwortbar gelebt werden kann. Der Vf. stellt sich in der vorliegenden tiefdringenden, aber doch gut verständlichen Studie dieser Frage, von der die Zukunft des Christentums abhängt. Natürlich geht es bei der theologischen Reflexion der Konsequenzen des Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem universalen und endgültigen Vermittler des Heiles, um nichts weniger als um den Versuch, die Suche eines jeden Menschen nach dem Sinn seines Lebens (des Sinns für mich) in dem von Gott her gestifteten Sinn (Sinn an sich) als ans Ziel gekommen aufzuweisen.

Gerade aber die Behauptung, daß die Unbedingtheit und die Absolutheit des Daseinssinnes sich in der kontingenten geschichtlichen Gestalt Jesu als der Sinn für mich vermittelt hat, stößt auf die Skepsis eines metaphysikfeindlichen Zeitalters, in dem die Unerkennbarkeit der Wahrheit des Seins oder der Wirklichkeit an sich unwidersprechlich als bewiesen vorausgesetzt wird. Der sog. „Absolutheitsanspruch des Christentums“ wird als ein Dogmatismus zurückgewiesen, der noch nicht über die Endlichkeit der menschlichen Vernunft aufgeklärt ist bzw. als Rechtfertigungssystem des Machtanspruchs eines totalitären Systems und als Anschlag auf den Frieden der Religionen zurückgewiesen werden muß. Die Behauptung, daß Gott sich als er selbst in der Vermittlung eines einzelnen Menschen und in den Medien menschlicher Sprache (Bekenntnis, Dogma, sittliche Norm) als der Weg, die Wahrheit und das Leben zugänglich gemacht hat, ist der *nervus rerum* der Auseinandersetzung der Christologie mit der Moderne und der Postmoderne.

Im ersten der drei Hauptteile seiner Untersuchung stellt M. die „Geistesgeschichtlichen Voraussetzungen gegenwärtiger Christologie“ (17–60) dar. Er referiert die Erkenntnissituation, wie sie sich aus dem Nominalismus, dem neuen Konzept von Natur und Materie in den neuzeitlichen Naturwissenschaften, angebahnt hat und in der Wende zum Subjekt (Descartes, Kant) zum Durchbruch gekommen ist. Der *Nihilismus* Nietzsches erweist sich als eine letztendliche Konsequenz der Einsicht, daß es einen Zugang zu einer metaphysisch begründeten Wahrheit und Wertordnung nicht gibt, weil sich Wahrheit und Werte als Produktionen menschlicher Subjektivität und ihrer Machtansprüche erweisen. Nietzsche ist wohl nicht nur der Vollender der Moderne, sondern zugleich auch der Vater der Postmoderne, die entgegen ihrem Programm weniger die Überwindung als die Vollendung einer Philosophie der unüberwindbaren Endlichkeit der Erkenntnis (im Horizont der Subjekt-Objekt-Spaltung) angesehen werden kann. So kann M. zeigen, daß die „New Age-Bewegung“ (Fritjof Capra) bei aller Polemik gegenüber dem Machbarkeits- und Beherrschbarkeitswahn einer extremen Subjektphilosophie, in der der Mensch sich als Schöpfer und Macher von Natur, Gesellschaft und Wertordnung aufspielt, gerade die absolute Relativität aller menschlichen Erkenntnis und die prinzipielle Unerkennbarkeit der Wirklichkeit an sich bestätigt. Im Rückgriff auf die Relativitätstheorie in Physik und Kosmologie wird eine Anthropologie begründet, die Erlösung aus dem Subjekt-Objekt-Dilemma verheißt, wenn der Mensch sich in antirationaler Sehnsucht mystisch in die Unschuld des Anfangs zurückseht und mittels religiöser Mythen und Rituale sich als Teilmoment in die Rhythmik der Naturprozessualität einschwingt oder an der Pforte zum Kollektiv-Unbewußten die Vernunft und den freien Willen als Träger seines Personseins abgibt.

Sehr originell scheint mir die Veranschaulichung der Zeitdiagnose durch eine Analyse von Strömungen in der modernen Kunst zu sein, die M. als Spiegelbild der Subjektphilosophie des erkenntnistheoretischen Relativismus in Moderne und Postmoderne versteht. Dem Subjektivismus der Wahrnehmung entsprechen Impressionismus und Suprematismus,

dem Subjektivismus des Verstandes Kubismus und Konstruktivismus, dem Subjektivismus des Unbewußten Surrealismus und Automatismus, und dem Subjektivismus des Willens Expressionismus und abstrakter Expressionismus. Verliebtheit ins Detail und in banale Alltagsgegenstände in Pop-art und Dadaismus andererseits hat nichts mit einer Rückkehr zur Realität als der Quelle menschlicher Sinnhaftigkeit zu tun, sondern ist eher Ausdruck der Verzweiflung des Subjekts oder des Hasses gegen sich selbst angesichts einer Welt der Zufälle, der Beliebigkeit und der Austauschbarkeit aller Werte.

Im zweiten Teil stellt M. drei Autoren vor, die „Christologie aus der Verneinung alles Unbedingten“ (61–110) betreiben. In kenntnisreicher und fairer Würdigung der sich in Ansatz und Ausführung erheblich unterscheidenden Autoren muß M. feststellen, daß die psychotherapeutische Deutung und Funktionalisierung des Christentums bei Drewermann mit denen von John Hick und Paul Knitter konvergieren in der absoluten, definitiven und apriorischen Negation einer Möglichkeit der Selbstmitteilung des Absoluten oder Gottes und seiner Wahrheit durch einen menschlichen Mittler und der Erkennbarkeit der Wahrheit Gottes im Medium menschlicher Sprache und Erkenntnis. Das menschliche Bekenntnis zu Gott in Jesus Christus (das christologische Dogma) sind Weisen, wie der Mensch sich auf die immer unerkenntbar bleibende Transzendenz der Wirklichkeit (an sich) und die Transzendenz Gottes bezieht. Somit kommt dem Dogma und den moralischen Geboten nur eine ethische, therapeutische oder eine die innermenschliche Kommunikation ermöglichende Funktion zu. Aber sie geben nicht in menschlicher Sprache die Wahrheit Gottes wieder.

Wenn bei Drewermann in gewisser Weise noch von der Einzigartigkeit Jesu Christi oder sogar von Jesus als „absoluter Person“ gesprochen wird, ist dies keineswegs inkarnationstheologisch gemeint, sondern anthropologisch begründet. Jesus von Nazareth ist nach Drewermann in seiner Weise einmalig (wenn er auch neben anderen Religions- und Sinnstiftern keineswegs ausschließlich dasteht), insofern er der Katalysator einer vom Menschen zur Wirklichkeit an sich aufsteigenden Bewegung ist, die er aber niemals erreichen kann. Es geht immer nur um eine Heilerfahrung und eine Identitätsfindung im Rahmen eines Sinnes für mich bei einer apriorischen Unerkennbarkeit und Unzugänglichkeit des Absoluten und Unbedingten menschlicher Erkenntnis und sittlichen Handelns. Auch die Rede von einem personalen Gott sagt nichts über Gott selbst aus. Es ist nur eine Weise, wie das Absolute von mir erfahren wird. Es ist, wie wenn ich mich in einem dunklen Raum zwischen eine Lichtquelle und eine weiße Leinwand stelle und den von mir auf diese Leinwand projizierten Schatten als mein Du anspreche.

Trotz der gelegentlich gehörten überschwenglichen Lobeshymnen auf John Hick (vgl. 76) sticht ins Auge, wie unpräzise er und die anderen genannten Autoren die von ihnen kritisierte klassische Christologie darstellen. Das Dogma von Chalzedon wird durchgängig extrem monophysitisch ausgelegt, so als ob es bei der Inkarnation um eine substantiale Vergottung des Menschen Jesus ginge und gerade nicht um die Aussage, daß Jesus in seinem Menschsein nicht eine Erscheinungsweise Gottes ist, sondern daß seine menschliche Natur unvermischt mit der göttlichen Natur des Logos in der Einheit mit ihr in der Person des ewigen Sohnes des Vaters subsistiert. Da der Begriff der Hypostase von einem psychologischen Personbegriff her ausgelegt wird, muß schon die Rede von den zwei Bewußtseinen und Willen Christi so verstanden werden, als ob Jesus in seinem empirischen Ich zwischen zwei Bewußtseinen hin und her pendle.

Naiv und unverantwortlich scheint mir auch die Konsequenz für die systematische Christologie zu sein, die Hick aus der exegetischen Erkenntnis zieht, daß Jesus sich nicht selbst mit soteriologischen und christologischen Prädikaten vorgestellt habe und somit nicht der erste Dozent in Christologie gewesen sei. Als ob es darauf ankäme, was Jesus von sich selbst behauptet hat. Und selbst wenn er sich als die „zweite Person der Trinität“ bezeichnet hätte (oder genauer, daß die ihn als Mensch tragende Hypostase die Hypostase des Logos ist), hätten seine Jünger die so ausgesagte Gottessohnschaft nicht glauben müssen, nur weil er es so gesagt hat. Die Autorität Jesu für die Jünger ergab sich nicht aus Selbstbezeichnungen, sondern aus der in seinem Auftreten offenbaren Aktionseinheit mit Gott, den er in einem ausschließlichen Sinn seinen Vater nannte und von dem er sich als der eschatologische Mittler der Gottesherrschaft und damit der Präsenz Gottes in der Welt, und in diesem Sinn als der Sohn gesandt wußte. In der Konsequenz dieser Handlungseinheit zwischen Gott und dem eschatologischen Heilmittler, wie sie sich in Kreuz und Auferstehung letztendlich gezeigt und durchgesetzt hat, tritt auch eine Seinseinheit von Gott mit seinem ewigen Wort zutage, das in dem Menschen Jesus Fleisch angenommen hat. So zeigt sich im Blick auf die Geschichte Jesu die Offenbarungseinheit Gottes und seines Wortes mit Jesus, der in einer Sohnesrelation mit dem Vater verbunden ist und darum in seinem Menschsein und seiner menschlichen Geschichte das ewige Wort Gottes in der Zeit ist, so daß wer ihn sieht, auch den Vater sieht, oder wer mit ihm Weggemeinschaft hat, in der Tat der Wahrheit und dem Leben Gottes begegnet.

Im dritten Teil setzt M. dem die „Christologische Antithese: Jesus ‚Sinn für mich‘, weil ‚Sinn an sich‘“ (111-166) entgegen. Mit Bezug auf E. Levinas und H. Verwey wird die philosophische und fundamentaltheologische Bedingung der Möglichkeit realer Selbstmitteilung des Unbedingten im Bedingten erkundet. Hier zeigt sich, daß der Relativismus und der Fundamentalismus nur die feindlichen Zwillingsbrüder sind, die aus der nicht bewältigten erkenntnistheoretischen Situation der Neuzeit mit der genannten Subjekt-Objekt-Spaltung hervorgehen. Entweder verzweifelt der Mensch überhaupt an der Möglichkeit, daß das Absolute in der Welt sich als es selbst in einem menschlichen Mittler zeigen könne, oder es wird eine subjektive, zeitgebundene Interpretation verabsolutiert und anderen mehr oder minder gewaltsam aufgedrängt. Erst von einer erkenntnistheoretischen Position, die eine Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte für denkbar hält, kann nun auch das biblische Zeugnis gerecht bewertet werden. Denn die im AT und NT bezeugte Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte spricht von der Tatsache einer offenbarungsgeschichtlichen absteigenden Selbstmitteilung Gottes in dem menschlichen Mittler in menschlicher Sprache und Geschichte, bis am Ende Gott als er selbst in seinem inkarnierten Wort sich als er selbst (Sinn an sich) identifiziert als der Sinn für mich. Denn exegetisch steht fest, daß Jesus sich nicht als der Dolmetscher einer religiösen Erfahrung des a priori immer unbekannt bleibenden Absolutums verstanden hat, sondern als den Vollender der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes inmitten der Geschichte.

„Man bekommt die Einzigkeit Jesu Christi nicht in den Blick, solange man seine Beziehung zu Gott als Bewegung von unten nach oben und nicht umkehrt als inkarnatorische Bewegung von oben nach unten versteht. Jesus ist nicht deshalb ‚der unbedingte Sinn‘, weil er im Vertrauen auf seinen Abba alle Angst überwindet (Drewermann) oder sich selbst und alles Endliche auf ein postuliertes Unendliches hin relativiert (Hick und Knitter). Dann wäre er in der Tat nichts anderes als ein ‚Katalysator‘ unserer Selbsterlösung; dann könnte er zwar ‚Sinn für mich‘ werden, aber nicht der Christus für alle Menschen aller Zeiten (Sinn an sich) sein. Nein, Jesu Einzigkeit liegt in der Inkarnation seiner Gemeinschaft mit Gott: darin, daß er seine Beziehung zu Gott bis in den kreuzigenden Haß verweigerter Beziehung trägt und den Sündern die Umkehrung ihrer Sünde in Sohnschaft ermöglicht. Wer sakramental oder unsakramental Christus empfängt, postuliert nicht nur unbedingten Sinn, sondern ist dessen Täter: Subjekt jener Liebe, die welt- und zeitimmanent alles Sinnlose in Sinn verwandeln und transformieren will, bis Christus schließlich ‚alles in allen und in allem‘ sein wird“ (174f).

Hiermit verknüpft M. schließlich auch einige Überlegungen, wie die christliche Glaubensgemeinschaft die Einzigkeit Jesu Christi nicht als verabsolutierte Meinung oder begrenzte subjektive Erfahrung, sondern wie sie Christus als die definitive Offenbarung der Wahrheit und des Lebens Gottes gegenüber allen Menschen bezeugen kann als eine demütige und dienende Einladung zur Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die ganz konkret in der Kirche gelebt wird. Von daher ergeben sich auch neue Grundbestimmungen der Begriffe Mission, Diakonie, Stellvertretung als Kennzeichnung des Verhältnisses der Kirche zu den Weltreligionen bzw. auch zu säkularistischen Lebensauffassungen. Kirche handelt im Auftrag Gottes und versteht sich als das Zeichen für den geschichtlich gewordenen universalen Heilswillen Gottes und dafür, daß das Geheimnis des Menschen sich im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes auflichtet (II. Vatikanum, GS 22).

M. hat in seiner Studie die kritische Situation der Christologie auf den Punkt gebracht und erste Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt. Dieses Buch bietet eine der besten Hinführungen zur Grundlagendiskussion gegenwärtiger Christologie.

München

Gerhard Ludwig Müller

Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – München: Kösel 1986. 732 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-466-20284-1

Das Buch von Ohlig ist zwar schon vor zehn Jahren erschienen. Thema und Anliegen sind aber so aktuell, daß der Vf. bei der Systematikertagung im September diesen Jahres über sein Werk sprechen wird (Anm. der Schriftleitung).

In einer Zeit, die stark die Kontextualität und Inkulturation betont, versucht Ohlig, das christologische Dogma auf radikale Weise als kulturbedingt zu erweisen. Dazu verfährt er konsequent die These, die Christologie sei ganz eine Funktion der Soteriologie (27). Er stellt sich damit bewußt in Gegensatz zu Autoren wie Pannenberg, die zeigen, daß Jesus zur Projektionswand je neuer Wünsche und kultureller Vorurteile wird, wenn die Soteriologie zum einzig dominierenden Thema erhoben wird. Doch diese Konsequenz stört O. nicht. Im Gegenteil, er möchte gerade aufzeigen, wie sich das Christusbild von der Bibel über die alte Kirche und die Scholastik bis in die Neuzeit hinein wegen unterschiedlicher soteriologischer Bedürfnisse immer wieder verändert hat.

Das sehr vielfältige geschichtliche Material unterwirft er dabei einem strikten Deutungsraster, nämlich der Annahme von zwei in sich

grundverschiedenen soteriologischen Erwartungen. Er unterscheidet Kulturen, die das Heil „von, durch und in Geschichte“ (46) erwarten und deshalb der Ethik und der ‚Fremderlösung‘ eine große Bedeutung zumessen, von ‚naturorientierten‘ Kulturen, die das Heil im naturhaften Einswerden finden wollen und deshalb monistisch oder pantheistisch angelegt sind (22f). Beide soteriologischen Formen sind nach ihm völlig inkommensurabel, und er ordnet die erste dem jüdischen Denken und die letztere dem Hellenismus zu. Daß der jüdische Schöpfungsglaube neben der Geschichte auch die Naturerfahrungen umfaßt (z. B. Liturgie im Zyklus der Natur, Weisheit, Lob Gottes aus der Natur, etc.) und daß zur griechischen Welt neben dem Kosmosdenken vor allem auch die Ethik mit dem großen Thema der wahren ‚Paideia‘, die Dramatik und die Geschichtsschreibung (Herodot [„Vater der Geschichte“], Thukydides) gehören, ist für ihn angesichts der postulierten fundamentalen Unterscheidung eher belanglos. Der Vf. weiß ferner, daß das Judentum seit der Zeit von Alexander stark von hellenistischen Vorstellungen beeinflusst wurde. Er sieht in diesem Faktum aber keinen Einwand gegen seine postulierte Unterscheidung, sondern er interpretiert das hellenistisch beeinflusste Judentum als widersprüchliche Vermischung, die von den gegensätzlichen Grundmodellen herrührt. Ähnliches gilt für seine Deutung des Neuen Testaments und des altkirchlichen Dogmas. O. stimmt zwar jenen Exegeten zu, die festhalten, daß die wesentlichen christologischen Vorstellungen im NT schon vor Paulus gegeben waren (118.167), und er anerkennt, daß das Symbol von Nizäa „sachlich nicht über die neutestamentlichen Bekenntnisartikulationen“ (181) hinausgeht. Trotzdem sieht er in diesen Fakten nicht ein Zeichen für die Wahrheit der christlichen Botschaft, sondern er deutet die Hoheitsaussagen über Jesus Christus als starke Überwucherung des Jüdischen durch das Hellenistische (98), wobei es zu einer Verbindung von an sich Widersprüchlichem kam. Der untergründige radikale Widerspruch zeigt sich nach ihm auf der geschichtlichen Oberfläche in der Spannung zwischen jüdischem und hellenistischem Christentum.

Durch den Schöpfungsglauben heben sich Juden, Judenchristen und Heidenchristen klar vom heidnischen Hellenismus ab. Durch den Glauben an die Heilsbedeutung Jesu (Kreuz, Auferweckung) unterscheiden sich ferner alle Christen (Juden- wie Heidenchristen) sowohl von den Juden wie von den Heiden (vgl. die massiven Anklagen des Celsus auch gegen die hellenistischen Christen). Trotz dieser Differenzen und Gegensätze, die O. auch feststellt, selbst wenn er kaum vom Kreuz spricht, meint er, der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen sei wichtiger, weil er darin einen Ausdruck jener untergründigen ‚Kausalität‘ findet, die für ihn allein zählt, nämlich der beiden fundamentalen, gegensätzlichen Heilsorientierungen (geschichtlich und natural).

Ähnliches gilt nochmals für Spannungen innerhalb des hellenistischen Christentums. Obwohl seit Nizäa und der Überwindung der arianischen Krise alle kirchlichen Theologien nicht nur in der Heilsbedeutung Jesu Christi und in der Schöpfungslehre, sondern auch in der Trinitätslehre und in der Anerkennung der wahren Menschheit Christi übereinstimmen, sind diese Übereinstimmungen für O. nur vordergründig. Dafür sieht er in der Spannung zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Theologie einmal mehr eine Bestätigung seiner These, daß der entscheidende Gegensatz zwischen geschichtlichem und naturalem Denken besteht. Er weiß natürlich, daß sowohl die antiochenische als auch die alexandrinische Theologie, wie sie tatsächlich vorliegen, nicht in sein Muster passen. So sagt er z. B. schon von Origenes, daß er ganz der naturorientierten alexandrinischen Mentalität zuzurechnen sei, aber dennoch ein beinahe antiochenisch klingendes Einheitsmodell entwickelt habe (195). Analoges gilt für die spätere alexandrinische und antiochenische Theologie. Wegen solcher Widersprüche zwischen seinem Interpretationsmuster und den tatsächlich vorliegenden Theologien deutet er diese als Kompromißformeln, zu denen die allein entscheidenden hintergründigen ‚Kausalitäten‘ in Konfrontation mit den großkirchlichen Gegebenheiten gezwungen wurden. Auch die Lehre von Chalkedon, bei der es zu einer Synthese zwischen alexandrinischem und antiochenischem Denken kam, ist deshalb für O. keine echte Synthese, sondern nur „ein Formelkompromiß aus Kompromißformeln, ein Kompromiß aus Kompromissen“ (273). Das Konzil hätte an der Vorstellung einer seinshaften Vermittlung zwischen Gott und Mensch in Christus festgehalten, sie aber zugleich verneint, weil es zwei vollständige Subjekte gelehrt habe (wahrer Gott und wahrer Mensch): „In der hellenistischen Christologie ist das grammatische Attributionssubjekt nicht identisch mit einem realen Subjekt. Die Festschreibung der naturalen Integrität von Gott und Mensch hebt logisch ein tatsächliches Subjektsein auf. Die Sehnsucht nach einer realen Subjekteinheit ist nur apollinaristisch oder monophysitisch zu erfüllen“ (257). Deshalb endet für O. die hellenistische Christologie „mit Chalkedon in der Aporie; prósopon und hypostasis legen die Aporie terminologisch exakt fest, sie sind aporetische Vokabeln“ (286f). O. kommt zu diesem Urteil, weil es für ihn eben nur die Alternative ‚naturhaft (= seinshaft) oder ethisch‘ gibt. Deshalb sind für ihn nur die apollinaristische und die adoptianistische Sicht konsequent, wenn auch nicht wahr. Im Gegensatz zu dieser Alternative hat das christliche Denken aber immer mit einer weiteren Möglichkeit gerechnet (z. B. ‚relatio subsistens‘ in der Trinität; Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, die sowohl seinshaft ist als auch dauernd dem freien Wirken Gottes entspringt). Aus diesem Grund unterscheidet das christliche Denken zwischen Subjekt und Person (vgl. Balthasar), und für dieses Denken ist es nicht widersprüchlich, mit Chalkedon eine personal-seinshaft Einheit in Christus auszusagen und zugleich seine wahre Gottheit und sein wahres Menschsein zu bekennen. Um diese dritte Möglichkeit weiß natürlich auch O., aber er wird sie wohl als Kompromißformel dritter Potenz beurteilen. Damit hängt Entscheidendes von der Frage der Methode ab.

Der Vf. bedient sich im historischen Teil seiner Arbeit ganz einer auf die Kultur angewandten tiefenpsychologischen Betrachtungsweise. Er glaubt zwei alles entscheidende untergründige „Kausalitäten“ festmachen zu können, um dann die auf der geschichtlichen Oberfläche tatsächlich vorhandenen biblischen und kirchlichen Heilsaussagen als jene neue Kompromisse zwischen den beiden gegensätzlichen Kräften zu deuten. Wenn man hingegen den tatsächlich vorhandenen Texten folgt, drängt sich eine ganz andere Methode auf. Danach haben die Wahrnehmungen Gottes durch die Propheten in Israel und vor allem die Gestalt und das Geschick Jesu eine solche Aussage- und Offenbarungskraft, daß sie alle vorgegebenen Begriffe und Vorstellungen immer wieder sprengen und radikal transformieren. Auffallend ist nun, daß O. auch diese Methode kennt und von ihr vor allem im letzten Kap. seines Buches, in dem er nach der transkulturellen Bedeutung der Gestalt Jesu fragt, in gewisser Weise auch Gebrauch macht.

Hier spricht er von der korrektiven Wirkung, die vom sogenannten narrativen Material der Bibel ausgeht (654), wobei er diese korrektive Wirkung allerdings sehr bescheidet, weil er entscheidende Teile des narrativen Materials als bloße Legenden behandelt. Er hält jedoch eindeutig fest, daß die Erfahrung von Jesus als Christus die monistische Perspektive abschließt (669). Diesem Urteil ist voll zuzustimmen; daraus dürfte sich aber eine Folgerung ergeben, die an die historische Darstellung von O. eine ernste Frage stellt. Alle Christen in der Linie der Großkirche (mit Ausnahme von gewissen Gnostikern) haben sich von Anfang an entschieden gegen den Monismus ausgesprochen. Für sie war folglich der Gegensatz zwischen Theismus und Monismus weit entscheidender als die Spannungen in ihren eigenen Reihen.

O. stellt ferner fest, daß Jesus die Fragen des Menschseins radikal gelebt und die letzte Bedrohtheit des Menschen „nicht primär in naturalen Daten (Krankheit, Tod), sondern vor allem in der ‚Sünde‘“ gesehen hat (669). Genau dies haben aber auch alle großen christlichen Soteriologien in den vergangenen zwei Jahrtausenden getan. Sogar nach der kultur-tiefenpsychologischen Methode von O. müßte sich deshalb aufdrängen, daß die Kontinuität zwischen den verschiedenen christlichen Soteriologien letztlich sehr groß war.

O. beschreibt ferner in korrekter Weise, daß die aus den verschiedenen Kulturkreisen kommenden soteriologischen Prädikate „mit Jesus ‚nur‘ in superlativischer, überbietender Weise verbunden“ und „ausschließlich für das Christusbekenntnis“ reserviert wurden (637). Bei einer solchen Ausschließlichkeit in der Anwendung ändert sich aber notwendigerweise der Inhalt der Prädikate, und er wird nicht mehr vom historischen Ursprung bestimmt, sondern ganz von der Person her, auf die die Titel angewandt werden. Damit verliert aber der Hinweis auf die unterschiedlichen historischen Ursprünge jede Beweiskraft für einen angeblichen Gegensatz in den biblischen und kirchlichen christologischen Aussagen.

Schließlich sagt O. von der letzten Heilsperspektive, auf die alle soteriologischen Hoffnungen ausgerichtet sind, daß sie „durchaus sachgerecht mit dem Begriff ‚Gott‘ (oder ähnlichen Termini) bezeichnet wird“ (611). Und bezüglich Jesus hält er fest, daß dieser „die äußerste soteriologische Perspektive“ erfüllt und „der religiösen Frage und Hoffnung schlechthin“ entspricht (619; vgl. 642, 660). Trifft beides zu, was ich für korrekt halte, dann ergibt sich aber, daß auch Jesus durchaus sachgerecht als Gott oder als Sohn Gottes bezeichnet wird. O. lehnt diese Folgerung jedoch entschieden ab, weil dabei die Heilshoffnung ‚verobjektiviert‘ und ‚mythisiert‘ werde. Wenn dies aber bei Jesus gelten soll, dann müßte dies wohl auch bei Gott der Fall sein. Auch der Gottesbegriff wäre in diesem Fall ein verobjektivierender Mythos eines noch unkritischen Bewußtseins, was O. aber, soweit ich ihn verstehe, doch nicht behaupten will. Deshalb enthält seine ganze Argumentation tiefe innere Widersprüche.

Der Widerspruch kann noch unter einer weiteren Rücksicht aufgezeigt werden. Von einem Menschen zu sagen, er erfülle die äußerste soteriologische Perspektive (619), er entspreche der religiösen Frage schlechthin (619) und er sei der Grund und Vermittler all dessen, was wir erhoffen (642, 660), ist entweder eine Mythisierung und Vergötzung eines Geschöpfes oder andernfalls muß dieses Geschöpf zugleich Gott sein. Genau diese Alternative wird schon in den Streitgesprächen der Evangelien aufgeworfen. Die Gegner Jesu halten ihm entgegen, sein Anspruch sei gotteslästerlich: „Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (Joh 10,33; vgl. 19,7). Die Evangelien haben nicht in naiver und unkritischer Weise superlativische Prädikate auf Jesus bezogen. Sie wußten um die volle Tragweite ihrer Aussagen, und sie gaben sich ausdrücklich Rechenschaft, daß es gotteslästerlich wäre, von einem bloßen Menschen solche Aussagen zu machen, wie sie sich im Johannesevangelium vom Prolog bis zum Bekenntnis des Thomas finden. Die Evangelisten und die ersten Christen waren nicht die naiven Opfer untergründiger Kausalitäten, sondern sie artikulierten sogar ausdrücklich das hohe Risiko in ihrem Bekenntnis und haben dieses trotzdem gewagt.

Die ganze Argumentation des Vf.s ist ein Versuch, die heute oft als peinlich empfundene Alternative zwischen wahr und gotteslästerlich bezüglich der christologischen Aussagen durch ein angebliches kritisches Bewußtsein aufzulösen. Wenn aber alle soteriologi-

schen Prädikate in ausschließlicher Weise auf einen einzigen Menschen bezogen werden, wie O. selber feststellt, dann ist dies ein so provozierender Vorgang, daß seine ganze Tragweite reflektiert und die Frage nach der Rechtfertigung der als gotteslästerlich erscheinenden Aussagen gestellt werden muß. Andernfalls fällt jede Argumentationsmöglichkeit dahin und die religiöse Rede degeneriert zu einem rein subjektiven Dichten.

Es ist schließlich auch zu bedenken, daß bei einer rein anthropologischen ‚Rettung‘ Jesu voll zutreffen würde, was F. Buggle in seinem „Denn sie wissen nicht, was sie glauben“ der modernen Theologie ziemlich allgemein vorwirft. Sie sei fundamental unehrlich, weil sie jeweils nur jene Aspekte in der Gestalt Jesu hervorkehre, die gerade dem Zeitgeist entsprächen. Daß man nicht kritischer, sondern eher unkritisch ist, wenn man Jesus rein anthropologisch retten will, dürfte auch die Meinung von B. Russell zeigen, nach dem Jesus einen schweren Charakterfehler hatte. Er habe nämlich an die Hölle geglaubt und eine rachsüchtige Wut auf jene Menschen gehabt, die auf seine Predigten nicht hören wollten (Warum ich kein Christ bin? 30f). Wenn man nur betrachtet, was an Jesus hergetragen wurde und wird, kommt man über die größten Widersprüche nie hinaus. Entscheidend ist deshalb, was er tatsächlich war. Aus diesem Grund muß – gegen O. – die Christologie den Vorrang vor soteriologischen Erwartungen haben.

Innsbruck

Raymund Schwager

Religionswissenschaft

Leuze, Reinhard: *Christentum und Islam*. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VIII, 371 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-16-146267-X

„Erst wenn wir Mohammed als Propheten des einen Gottes, der auch unser Gott ist, anerkennen, erst wenn wir diese Religion auf die Offenbarung dieses Gottes zurückführen, den wir aus den biblischen Schriften kennen, schaffen wir eine Grundlage, von der aus die Jh.e steriler wechselseitiger Polemik der Vergangenheit zugewiesen werden dürfen“ (359), so Leuze im Schlußkapitel seines o. g. Buches. Nicht nur das: Auch die christliche Theologie „wird ihre eigenen Grundlagen überdenken müssen, wenn sie den Islam als eine andere Religion wahrnimmt und zu begreifen versucht“ (Vorwort S. III f). Wie sind beide Postulate zu realisieren? Hier eine Antwort zu finden, ist das Anliegen von L.

Das in acht Kap.n gegliederte Buch nimmt sich viel vor. Es will nahezu alle Ebenen abdecken, die Christentum und Islam miteinander verbinden bzw. voneinander trennen: Ist Muhammad ein Prophet (21–39), der Islam eine Offenbarungsreligion? (40–55); Wie sieht die christliche Beurteilung des Korans aus? (56–71); wo liegen Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Christologie? (72–113), wo im Gottesverständnis beider Religionen? (114–189); was ist zur Problematik des Bösen, was zur Prädestination und Providenz zu sagen (190–233), was zur Anthropologie (234–290) und schließlich zur Ethik? (291–358). Alle diese Problemfelder geht L. an. Die ihnen vorgeschobene Einleitung mit ihrem geschichtlichen Rückblick, der allzu rudimentär ausgefallen ist, können wir hier übergehen (1–20).

Es kann nicht unser Ziel sein, auf alle angeschnittenen Themenbereiche einzugehen. Das übersteigert Sinn und Zweck einer Rezension. Wir können nur einige Beispiele herausgreifen:

1. Grundlegend für einen Dialog zwischen Christentum und Islam ist eine gemeinsame hermeneutische Basis. Ist sie, bezogen auf das Verständnis von Bibel und Koran, gegeben? Hier ist mit einem deutlichen Nein zu antworten, solange muslimischerseits eine strikte Verbalinspiration des Korans vertreten wird. Da reicht nicht von christlicher Seite der Appell aus, die islamische Theologie müsse „sich dazu bereit finden, in einem begrenzten Umfang der historischen Betrachtung Raum zu geben“ (139), bzw.: „Ohne das von H. Küng zu Recht geforderte ‚historisch-kritische Koranverständnis‘ werden die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs ... bescheiden sein!“ (68). Mehr noch: Solange dieses auch aus meiner Sicht notwendige Postulat muslimischerseits nicht realisiert ist, bleibt der sog. Dialog ein Monolog christlicherseits. Wenn einige wenige muslimische Protagonisten im Westen das gleiche Ziel verfolgen, heißt das noch lange nicht, daß sie damit in der islamischen Welt Gehör finden.

2. In seiner Würdigung Muhammads vertritt L. die Meinung, christliche Theologie werde nicht umhin können, Muhammad als Propheten anzuerkennen. Wer das will, muß dann auch die Konsequenzen ziehen: Wenn Muhammad „das Siegel der Propheten“ ist (Koran 33,40), dann hat nach islamischen Verständnis mit ihm die Offenbarungsgeschichte ein Ende, und der Islam ist bei Gott

die einzig wahre Religion (Koran 3,19). Das betrifft dann auch seine Inhalte, seien sie theologischer, christologischer, anthropologischer oder ethischer Natur. Das Siegel-Sein bedeutet den Höhepunkt und Abschluß der definitiv-letztgültigen Offenbarung Gottes in koranischer Version. Eine christliche Kriteriologie wahrer und falscher Prophetie (27ff) ist für den Islam irrelevant. Seine Kriterien sind koran-immanent (vgl. Prophetengeschichten, Strafllegenden etc.). Auf eine koranische Distinktion habe ich bei L. vergeblich gewartet, die zwischen Prophet und Gesandtem Gottes (nabî/rasûl). Sie zu thematisieren, wäre aufschlußreicher gewesen, als sich mit einer christlichen Kriteriologie auseinanderzusetzen: „Mohammed war eben kein christlicher oder nachchristlicher Prophet – an dieser Tatsache kann niemand vorbeigehen“, urteilt L. zu Recht (25).

3. Was ist Offenbarung? Daß die „Offenbarungsgeschichte des monotheistischen Gottes, des einen Gottes, der keine anderen Götter neben sich hat“ in der Geschichte Israels beginnt (51), ist christliche Überzeugung, religionsgeschichtlich aber fragwürdig. Daß sich diese Offenbarung in Jesus von Nazaret fortsetzt und im Koran ihren Abschluß findet, entspricht der offenbarungstheologischen Konzeption des Korans, spiegelt aber nicht die christliche Auffassung wieder (51f). Höchst problematisch ist die These, wonach der Islam die Antwort Gottes auf die Verfehlungen der Kirche sei (53f). L. spricht gar von der „Notwendigkeit des Islams gegenüber dem Christentum“ (54). Richtig ist dies: „Es geht darum, die Ausgrenzung des Islams aus der Heilsgeschichte zu beenden“ (55). Aber wie? Die christliche Heilsgeschichte sieht den Islam nicht vor! Die bisher vorgetragenen Lösungsansätze, u. a. auch die des II. Vaticanums, reichen nicht aus. Genauso fragwürdig ist das Spekulieren über eine „Kanonweiterung“ (56ff).

4. Zur christlichen Beurteilung des Korans: Wie kann der Koran als abschließende „Willenskundgabe“ Gottes angesehen werden (52), wenn er christlichen Überzeugungen widerspricht? Die Antwort von L. hilft nicht weiter: „Sofern der Koran den einen Gott bezeugt, zu dem sich Juden und Christen bekennen, muß er als Dokument einer göttlichen Offenbarung ernst genommen werden. Sofern er eine bestimmte Interpretation dieser göttlichen Einheit vorlegt, eben die für den Islam charakteristische, können wir als Christen seine Aussagen nicht akzeptieren, ja wir sind genötigt, ihnen zu widersprechen“ (67). Ist nun der Koran die letzte „Willenskundgabe“ Gottes oder nicht?

5. Daß die „Trinitätslehre als Resultat eines konsequenten Monotheismus“ anzusehen ist (133), mag man christlichen Theologen glücken, die sich viel Mühe geben, diese Ansicht zu rechtfertigen. Doch: Nicht nur Muslime sehen das anders. . .

Lassen wir es damit bewenden. Zum Schluß nur noch einige Hinweise: Der Islam lehnt nicht „den Gedanken der Stellvertretung rigoros ab“ (99), sondern den der stellvertretenden Erlösung. Der Mensch ist Stellvertreter (Khalifa) Gottes, nicht aber sein Ebenbild (301).

Der Versuch von L., die Ausgrenzung des Islams aus der Heilsgeschichte zu beenden, um so eine Basis für den Dialog zu schaffen, ist begrüßenswert, ob sein Lösungsvorschlag auch trägt, ist fraglich. Nicht wir Christen müssen den Islam auf die Offenbarung des einen Gottes, „den wir aus den biblischen Schriften kennen“ zurückführen (359) – das steht uns nicht zu – sondern wir müssen damit fertig werden, daß der Islam sich als jene ursprüngliche Religion versteht, die Juden und Christen durch Re-interpretation den eigentlichen Schriftsinn (wg. Schriftverfälschung etc.) wieder erhellen will.

Mannheim

Ludwig Hagemann

Philosophie

Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard, hg. v. Friedrich NEWÖHNER. – München: C. H. Beck 1995. 397 S., 18 Abb., Ln DM 68,00 ISBN: 3-406-39912-6

In der bewährten „Klassiker“-Reihe wird hier über 18 Denker berichtet, deren keiner ein Werk mit dem Titel „Religionsphilosophie“ geschrieben hat, die aber – nach den antiken Autoren – erstmals aus den drei Offenbarungsreligionen stammen. So auch die Vf. (deren Vorstellung leider – anders als sonst – unterbleibt). Durchgängiges (teils abgewandeltes) Schema: Leben, Werk, Wirkung; dazu im Anhang: Anmerkungen, Primär-, Sekundärliteratur; zum Schluß: Personen-, Sachregister, Bildquellenverzeichnis. – Die Beiträge variieren natürlich (Der Hg.: „Bunt“ ist eine schöne Farbe“ [12]).

HANS SCHWABL bietet eher einen Gesamtüberblick zum Platonischen Œuvre (20 das wohl unvermeidliche Sokratische „Wissen, daß er nichts wisse“, trotz Apol 29 b). Konzentrierter und informativ RUDOLF RIEKS: Seneca und Stoa; KLAUS KREMER: Plotin; CHRISTOPH HORN, Augustinus; THEO KOBUSCH: Dionysius Areopagita. Warum der Arzt und Religionskritiker Abū Bakr al-Rāzī aufgenommen wurde (behandelt von MEIR M. BAR-ASHER), ist mir unfindlich, zumal bei so begrenzter Auswahl; sollte er Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud vertreten (11: obwohl der Hg. [10] von einem Bd über Religionskritiker spricht, in dem Spinoza wie Feuerbach „zu Worte kommen sollten“)? Recht überblickartig wieder MAHAMOUD ZAKZOUKS Beitrag über Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī. (Was heißt [119] al-Mustasfa auf deutsch? Übrigens wären, auch im Blick auf die anderen Beiträge aus dem Islam, in einem solchen nicht-innerfachlichen Bd Angaben zur Umschrift angebracht.) ULRICH RUDOLPH stellt den „Ur-Robinson“ von Abū Bakr Ibn Tufail vor. OLIVER LEAMANS Aufsatz über Averroes (der volle Name Abul Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ruschd erst im Text) büßt an Deutlichkeit dafür ein, daß er die Thesen al-Ghazālīs nachliefert (wobei die Auseinandersetzung statt zwischen ihm [148] bzw. Avicenna [155] „und Averroes“ von diesem mit ihnen geführt wird); mit guten Gründen verteidigt er gleich eingangs (143ff) seinen Autor gegen den Vorwurf der „doppelten Wahrheit“; wie allerdings unterscheidet man davon die Differenz zwischen eigener Sicht und „politischer“ Bedeutung bzgl. (154f) eines individuellen Lebens nach dem Tod? Maimonides (Moses ben Maimon) wird dem Leser von JAKOB S. LEVINGER und HANNA KASHER nahegebracht. Das Meisterstück der Sammlung, methodisch reflektiert, auf das konkrete Buch-Ziel zugeschnitten, didaktisch durchsichtig in Referat und Rückfragen, stellt WOLFGANG KLUXENS Abhandlung über Thomas von Aquin dar (206: nicht die Selektion, sondern Mutation erreicht das „Beste“; jene selektiert nur das Suboptimale). Auf die fast 36 S. folgen, nicht halb so lang, eine dichte Hinführung zu Meister Eckhart von LORIS STURLESE, und von TILMAN BORSCHKE ein eher „moderner“ Blick auf Nikolaus von Kues. (Erfahren wir wirklich bei ihm [248] nichts über Gott, nur viel über unser Denken? Ist das „non-aliud“ [249] bloß negative ein „Mangel des Mangels“? Berufen Christen sich [251] auf die Schrift in „Konsequenz aus den skeptischen Aporien des philosophischen Wissens“? Und halten sie am gebotenen Zeugnis [256] aus „Selbstliebe des Besonderen“ fest?) PAUL RICHARD BLUM: Marsilio Ficino; GENNARO AULETTA: Moses Mendelssohn (die Selbst-Notwendigkeit der causa prima gehört zu ihrem Begriff; der ontologische Beweis kehrt damit nicht wieder (279), er ginge nur hiervon aus). Wirklich wiederkehrt wohl Friedrich Schleiermacher, vor allem mit seinen Reden »Über die Religion«, die WERNER G. JEANROND ins Zentrum stellt. (Von wem indes wäre je [289] „Religion vor allem als metaphysische Spekulation über Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes“ begriffen worden?) Er scheint über Georg Wilhelm Friedrich Hegel gesiegt zu haben. Über diesen steuert HORST GÜNTHER einen Essay ohne Anmerkungen und Stellenbelege bei. Wichtig sein Hinweis auf das fast völlige Fehlen theologischer Literatur (315); zutreffend, daß hier wie kaum sonst die Religion vollständig zu einem Gegenstand der Philosophie gemacht ist (ebd.) – und daß die Nachfolger, „Rechte“ wie „Linke“, demgegenüber recht bescheiden dastehen (die Wirkungsgeschichte führt er auf Max Weber zu). Zum Schluß porträtiert GÜNTER FIGAL den Antihegelianer Søren Kierkegaard, anhand seiner (oder vielmehr des Anti-Climacus) Schrift über die Krankheit zum Tode.

„Jeder Auswahl haftet etwas Willkürliches an“ (11). Nicht überzeugend findet der Rez. die Überlegungen, mit denen N. das Fehlen Kants zu rechtfertigen sucht. Geht nicht die heute weithin herrschende Sinn- bzw. Heils-Perspektive in der Sicht von Religion darauf zurück, daß Kant diese in der dritten seiner bekannten drei bzw. vier Fragen situiert hat? Doch insgesamt eine dankenswerte Fortsetzung des Reihen-Projekts.

Frankfurt/M.

Jörg Splett

Kurzrezensionen

Bundschuh-Schramm, Christiane: Einheit und Vielheit der Kirchen. Ökumene im konziliaren Prozeß. – Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1993. 210 S., 2 Abb. (Praktische Theologie heute, 14), kart. DM 49,80 ISBN: 3-17-0127-7-1

In dieser Arbeit wird versucht, den konziliaren Prozeß innerhalb der Ökumene vor allem unter dem Programm „Einheit und Viel-

heit“ zu analysieren und zu legitimieren. In etwas vertiefter Sicht geht es um den Versuch einer Aufarbeitung des Paradigmas „Pluralität und Identität“. Begrifflicher und Analyse wirken manchmal etwas unscharf. Das Buch überzeugt nicht zuletzt durch das praxisorientierte Engagement der Vf.in.

H. E. W.

Befehl dem Herrn deinen Weg. Gottesdienste mit Senioren, hg. v. Heribert Feifel. – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 256 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-7966-0770-5

Die Gesellschaft zeigt seit längerer Zeit, daß die Senioren eine für Kultur und Leben wichtige und neu zu entdeckende Gruppe sind. Dieser Tatsache, der andernorts kommerziell Rechnung getragen wird, geht der vorliegende Bd mit 54 Gottesdienstentwürfen für ältere Menschen nach, die von verschiedenen Vfn. und Vf.n zusammengestellt oder entworfen wurden. Die Entwürfe sind in Gruppen zusammengefaßt und immer mit einer thematischen Überschrift versehen (Senioren feiern in der Gemeinde Gottesdienst, 18–40; Senioren feiern die Nähe Gottes in den Sakramenten, 42–70; Als Senior im Altenheim, 72–110; Gottesdienste bei Tagen der Besinnung mit Senioren, 164–227; Mit Senioren unterwegs, 230–253). Manche von ihnen beziehen sich auf ein Psalmwort oder enthalten andere biblische Bezüge (Biblische Gottesdienste, 112–161); einige sind auch mit einer Bildbetrachtung versehen. Die jeweilige „Vorbemerkung“ hilft, den Gottesdienstentwurf zu verstehen und bietet entsprechende Hintergründe. Neben den Gebets- oder Fürbittexten enthalten die Gottesdienstmodelle den Hinweis auf einen Schrifttext und eine Besinnung, Meditation oder Ansprache und vielfach ein Segensgebet oder eine Segensbitte. Auf Lieder oder andere musikalische Elemente wird nur sehr selten hingewiesen. Eine Hilfe ist dieses Buch sicher für alle, die häufig und zu altersspezifischen Feiern Gottesdienst vorzustehen haben (Jubiläen, Geburtstage, Verabschiedung Verstorbener, Gottesdienste mit Pflegepersonal etc.). Trotz des Versuchs „dem alternden Menschen seine spezifische Lebenswirklichkeit zunächst“ (A. AUER, Altern vor Gott zur Sprache bringen. Eine theologische Vorüberlegung [12]) bewußt zu machen, kann dieser Bd aus der Natur der Sache heraus nur begrenzt dazu beitragen, einen lebendigen Gottesdienst mit diesen Entwürfen zu gestalten. Die Situation und den Kreis der versammelten Gemeinde zu treffen, ist eine grundlegende Schwierigkeit bei vorformulierten und -komponierten Feiern. Kreativität, Spontaneität und das Vermögen, sich einstellen zu können auf die konkrete Situation, bleiben weiterhin Kompetenzen, die eine Vorsteherin/ein Vorsteher haben muß, damit die Feier der Liturgie – auch und gerade mit einer bestimmten Gruppe – zu einem wirklichen Fest wird. D. T.

Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes, hg. v. Klaus Feldmann / Werner Fuchs-Heinritz. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 232 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1214), kart. DM 19,80 ISBN: 3-518-28814-8

Daß der Tod ein Thema der Soziologie ist, gilt dort – in der Soziologie – keineswegs als selbstverständlich. Das Taschenbuch möchte einer solchen Position wehren und wendet sich dezidiert einer „Soziologie des Todes“ zu. Acht Beiträge neben der Einführung untersuchen die Todesproblematik u. a. bei Comte, Durkheim, Weber und Gehlen. Für die Thanatologie handelt es sich um eine wichtige Publikation, die gerade auch dem Theologen einen „geerdeten“ Zugang zur Todesproblematik bietet. H. E. W.

Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, hg. v. Walter Groß / Hubert Irsigler / Theodor Seidl. – St. Ottilien: Eos 1991. XII, 606 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-675-3

Wolfgang Richter ist ein herausragender Forscher auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft und der Hebraistik. Sein methodischer Entwurf eines literarwissenschaftlichen Ansatzes bei der Textanalyse ist weithin rezipiert. Seine Arbeiten zur althebräischen Grammatik sind Grundlagenforschung im besten Sinne des Wortes. Das breite Forschungsspektrum des international renommierten Münchner Wissenschaftlers kann eine FS gewiß nur gebrochen wiedergeben. Immerhin zeigen die 32 Beiträge dieses umfangreichen Bdes die vielfältigen Anstöße, die von W. Richter weit über die „Richter-Schule“ hinaus ausgegangen sind. E. Z.

Heieck, Andreas: Selbstversöhnung. Eine Untersuchung zu religiösen Unruhe im Denken von André Gide. – St. Ingbert: Röhrig Verlag 1996. 476 S. (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft, 51), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-86110-093-2

Die vorliegende Arbeit ist im Grenzgebiet zwischen Literaturwissenschaft und (evangelischer) Theologie anzusiedeln. Ihr großes Thema ist die Frage nach den Hintergründen für die religiöse Unruhe im Denken und im literarischen Werk André Gides

(1869–1951), der sich – trotz der Versuche Paul Claudels, ihn zum Katholizismus zu „bekehren“ – bewußt für den hugenottischen Protestantismus entschied. Seine Suche nach „authentischer religiöser Identität“ (6), die sich mit bestehenden Strukturen kritisch auseinandersetzte sowie seine Entscheidung für persönliche Freiheit und Individualität lassen diese Studie in Anbetracht der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Situation hochaktuell erscheinen. Die Untersuchung spiegelt an bedingt historischem Material eine aktuell relevante Strömung wider. Das Werk Gides wird auf seine literarischen und religiösen Quellen (I. Literarische Wurzeln Gides [29–70]) hin untersucht, die Ausformungen werden dargestellt (II. Gestalt und Funktion der religiösen Unruhe Gides [71–106]) und im Anschluß daran sein Egotismus als treibende Kraft herausgestellt (III. Selbstfindung: Egotismus als Grundlage der religiösen Unruhe Gides [107–142]). Weiter auf dem Weg fortschreitend von persönlicher Motivation und Konstitution Gides zu den mehr werkimmanenten und inhaltlichen Momenten kommt der Vf. nachfolgend auf die Themen Gott und Christentum zu sprechen (V. Gott. Abkehr und Zuwendung Gides – Das Ringen um authentische Gotteswirklichkeit [143–210], V. Christentum. Abkehr und Zuwendung Gides – Das Ringen um authentisches Christentum [211–336]). Ein letztes, in ökumenischer und historischer Hinsicht sehr aufschlußreiches Kap. ist den Konfessionen gewidmet (VI. Konfessionen. Abkehr und Zuwendung Gides – Die Religiosität Gides im Streit der Konfessionen), an das sich eine Zusammenfassung und abschließende Würdigung anschließt. Der markante Satz „Der Katholizismus ist unzulässig. Der Protestantismus ist unerträglich. Und ich fühle mich zutiefst christlich“ (337) beschreibt den individualistisch-egotistischen Standpunkt Gides, mit dem der Vf. sich auseinandersetzt, in äußerst deutlicher und zugespitzter Weise. Trotz der Problematik, den möglichen Einseitigkeiten und Mängeln, die solchen Untersuchungen in Grenzgebieten immer anhaften, ist die Studie H.s für literarisch und zeitgeschichtlich interessierte Theologen oder theologisch interessierte Literaturwissenschaftler eine interessante und aufschlußreiche, kurzum lesenswerte Lektüre. D. T.

Koch, Kurt: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. – Zürich: Benziger 1992. 370 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-545-24107-6

Der neue Bischof von Basel hat – noch als Dogmatikprofessor in Luzern – dieses Buch erarbeitet, wo es letztlich um die Situation des Glaubens in einer gott-losen (säkularisierten) Welt geht, gleichwohl eine Art religiöse Weltmystik im Kommen ist. Die Ausführungen werden festgemacht an der Kategorie des Sakramentalen. Damit wird freilich zugleich etwas mühsam kaschiert, daß es sich einfach um gesammelte Aufsätze handelt, deren Einzellektüre allerdings in der Regel von hohem Nutzen ist. H. E. W.

Lohfink, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991. 303 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 12), kart. DM 49,00 ISBN: 3-460-06121-9

Lohfink, Norbert: Studien zur biblischen Theologie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993. 325 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 16), kart. DM 54,00 ISBN: 3-460-06161-8

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

Die drei Bde dokumentieren eindrucksvoll die Originalität und die innovative Kraft, mit denen der Frankfurter Alttestamentler seit 30 Jahren die Bibelwissenschaft inspiriert. Die Aufsätze bieten einen geradezu forschungsgeschichtlich repräsentativen Querschnitt über die wichtigsten exegetischen Diskussionsthemen der letzten Jahrzehnte. E. Z.

Lülf, Franz: Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. – Altenberge: Oros Verlag 1993. 378 S. (Münsteraner theologische Abhandlungen, 26), kart. DM 64,80 ISBN: 3-89375-081-9

Diese in Münster erarbeitete Diss. befaßt sich mit zwei der drei Limaerklärungen, die insgesamt das „Limapapier“ darstellen, mit denen zu Eucharistie und Amt. Die leitende Frage ist, nach welchen Gesichtspunkten die evangelische Landeskirche dazu ihre Stellungnahmen abgegeben bzw. ausformuliert haben. Schrift und Tradition, Primat des Wortes und Rechtfertigungslehre stehen nach Meinung des Vf.s hinter der eher kritischen Rezeption. Für ökumenisch

Interessierte handelt es sich um einen wichtigen Beitrag im Blick auf die Rezeption des Limadokumentes. H. E. W.

Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebenzigsten 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

Kurt Schubert, Prof. für Judaistik an der Univ. Wien, hat sich als historisch-kritisch arbeitender Judaist und als Vorkämpfer für ein neues Verhältnis der Kirchen zum Judentum einen Namen gemacht. Die FS, die mit einer aus der Feder von G. STEMBERGER stammenden ausführlichen Würdigung Kurt Schuberts eröffnet wird, behandelt Themen von der Antike bis ins 20. Jh., in der Mehrzahl Fragen des Verhältnisses zwischen Judentum und Umwelt in Spätantike und Mittelalter. Kostbar, auch weil selten, sind zwei Aufsätze zur hebräischen Buchmalerei. E. Z.

Marchon, Benoit: Jesus. Seine Heimat und seine Freunde. In Zusammenarbeit mit François Mourvillier. Übersetzung aus dem Französischen von Katja Douvier. Illustrationen von Claude und Denise Millet. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1996. 48 S., kart. DM 14,80 ISBN: 3-7831-1451-9

Als Zielgruppe dieses kleinen Buches, das sich in der Form kaum von einem der gängigen Kindergebetbücher unterscheidet, werden im Vorwort Kinder ab 6 Jahren (aber auch älter) angegeben. Obwohl es sich hier um kein wissenschaftliches und die Theologie im engeren Sinn betreffendes Werk handelt, lohnt ein kurzer Blick auf die Art und Weise der Aufbereitung einer „Jesusgeschichte“ und die Tendenzen, die darin sichtbar werden. Auf den ersten 25 S. wird ein hilfreicher Einblick in Lebensgewohnheiten eines Kindes zur Zeit Jesu gegeben, wobei indirekt ein nicht unerheblicher theologischer Background (Jesus – ein Mensch unter Menschen, Palästina zur Zeit Jesu, Das tägliche Leben zur Zeit Jesu, Die jüdische Religion) mitgeliefert wird. Deutlich erkennbar ist schon in den Überschriften, spitz formuliert, eine Aszendenzchristologie mit dem Hang zum Adoptianismus. Erst die zweite Hälfte des Büchleins bezieht sich direkt auf Jesus – in verhältnismäßig differenzierter und stellenweise distanziert kritischer Art. Der Eindruck einer offensichtlich intendierten entmystifizierten Erzählweise gelingt streckenweise nicht; der Satz „Er heilt Kranke und vollbringt Wunder“ (32) wird nicht erläutert – möglicherweise für Kinder in den ersten Grundschulklassen auch noch nicht nötig. Es gibt keine Verniedlichungen und keine „kindgerecht verpackten“ Wundergeschichten. Sprachlich scheint die Übertragung in Deutsche an mancher Stelle weniger innovativ als die inhaltliche Auswahl. Entlarvend distanziert und in keiner Weise heilsgeschichtlich klingen Sätze wie z. B.: (Himmelfahrt) „Dann verschwindet er vor ihren Augen, als werde er von Gott in den Himmel aufgenommen“ (45). Die bunten Bilder sind ästhetisch anspruchslos, illustrieren jedoch anschaulich das Dargestellte. D. T.

Perlitt, Lothar: Deuteronomium-Studien. – Tübingen: JCB Mohr 1994 VIII, 271 S. (Forschungen zum Alten Testament, 8), geb. DM 178,00 ISBN: 3-16-146154-1

Der Bd versammelt 15 bislang teilweise nur schwer erreichbare Studien zum Thema Deuteronomium und Deuteronomismus des Göttinger Alttestamentlers, der im „Biblischen Kommentar“ das Deuteronomium bearbeitet und mit seinen pointierten Positionen die Deuteronomiumforschung seit gut zwei Jahrzehnten stimuliert. Forschungsgeschichtlich bedeutsam ist vor allem die Studie „Priesterschrift im Deuteronomium“. Problematisch, wenn auch für Perlitts Position charakteristisch, ist der aus der FS für N. Lohfink stammende Beitrag „Hebraismus – Deuteronomismus – Judaismus“. E. Z.

Ruppert, Lothar: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1994. 312 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 18), kart. DM 79,00 ISBN: 3-460-06181-2

Die Hälfte der hier wiederabgedruckten Beiträge des Freiburger Alttestamentlers beschäftigt sich mit Themen zum Pentateuch, meist auf dem Boden der traditionellen Pentateuchtheorie, wobei die Beiträge aus den letzten Jahren durchaus das Gespräch mit den

neuen Ansätzen suchen. Daneben stehen Studien zur Prophetie (Hos; Dt-Jes), zu den Psalmen und zum Buch Tobit. Den Bd beschließt ein bislang unveröffentlichter Text über die Notwendigkeit und Grenzen der historisch-kritischen Methode. E. Z.

Schäfer, Peter: Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. 186 S., kart. DM 37,00 ISBN: 3-16-145812-5

Der Bd, von dem Teile u. a. im November 1987 als Franz-Delitzsch-Vorlesungen an der Univ. Münster vorgetragen wurden, bietet erstmals eine systematische Zusammenfassung der um Himmelsreise und magische Beschwörung kreisenden frühen jüdischen Mystik. Gegenüber Gershom Scholems Deutung erarbeitet der Hekhalot-Spezialist Schäfer seine Interpretation viel textnäher und legt damit ein gutes Fundament für die weitere Forschung. E. Z.

Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Navé Levinson und Nathan Peter Levinson, hg. v. Julius H. Schoeps. – Gerlingen: Bleicher 1992. 272 S. DM 48,00 ISBN: 3-88350-607-9

Die Festgabe, die 20 Beiträge namhafter Judaisten, Theologen und anderer Geisteswissenschaftler unter den Überschriften „Gemeinsame Wege im christlich-jüdischen Dialog“, „In der Verantwortung des Menschen“ und „Geschichte und Tradition verpflichtet“ vereinigt, ehrt zwei herausragende Persönlichkeiten, die nach 1945 nach Deutschland zurückkehrten, um dort das jüdische Leben zu begleiten und zugleich für die Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses zu arbeiten. E. Z.

Sterben in Würde. Die Hospizbewegung zum Streit um die Euthanasiebewegung. Studententag in Kooperation mit dem Mainzer Hospiz e. V. 25./26. November 1994. Erbacher Hof. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1995 2. Auflage. 104 S. (Mainzer Perspektiven, Orientierungen, 1), kart. DM 6,00 ISSN: 0947-692-X

Das Buch gibt die Beiträge einer Studententag vom November 1994 zum Verhältnis von Hospizbewegung und Euthanasiebewegung wieder. Die sieben Vf. kommen aus der Ärzteschaft, der Universität, der Krankenhausseelsorge, der Rechtsprechung. Die Grundtendenz der Publikation, die von der Öffentlichkeitsarbeit des Bistums Mainz gesponsort wird, ist erfreulich klar und eindeutig. Im wahrsten Sinn des Wortes handelt es sich um eine wichtige Orientierung. H. E. W.

Schulz, Hans-Joachim: Die apostolische Herkunft der Evangelien. Mit einem Vorwort von Rudolf Schnackenburg. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 411 S. (Quaestiones disputatae, 145), kart. DM 58,00 ISBN: 3-451-02145-5

Der Würzburger Ostkirchenkundler erzwingt in diesem Bd durch massive Kritik an der historisch-kritischen Exegese und durch das Heranziehen von Forschungsergebnissen der ältesten ostkirchlichen Traditionen eine generelle Revision der Datierung der kanonischen Evangelien: Allein durch eine konsequent „biblich-liturgische“ Hermeneutik lasse sich die apostolische Herkunft der Evangelien und damit ein adäquates katholisches Schrift- und Kirchenverständnis erzielen. Ein solcher Versuch mag – so die vorsichtige Rechtfertigung des Hg.s für die Aufnahme in die QD-Reihe – das Gespräch in der Theologie anregen, erscheint jedoch einem notwendigen ökumenischen Dialog äußerst abträglich und kann in den heutigen Stand reflektierter Bibelauslegung nur als Anachronismus eingetragen werden. A. L.

Wirsching, Johannes: Lernziel Glauben. Einführung in die Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 239 S., geb. DM 59,00 ISBN: 3-631-48053-9

Es handelt sich um die Neuauflage einer kompakten Einführung in den Glauben, von der der Vf. sagt, er habe auch nach langer Zeit (ca. zwanzig Jahre) zu keiner Veränderung Veranlassung gesehen. „Glaube“ ist die Leitkategorie: Voraussetzungen des Glaubens, Inhalte des Glaubens, Bewährung des Glaubens sind Überschriften und Inhalte der drei Hauptaspekte des Buches, das auch in didaktischer Hinsicht (Grafiken, Fotos usw.) bei Einführungsveranstaltungen in die Theologie eine wichtige Hilfe sein kann. H. E. W.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung
eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften
bearbeitet von Michael Rattelmüller

Allgemeines

- Biblica* Vol. 76 Fasc. 3. Hg. von Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 1995: S. 305–324: OBERWEIS, M.: Erwägungen zur apokalyptischen Ortsbezeichnung „Harmagedon“; S. 325–342: VALL, G.: The Enigma of Job 1,21a; S. 343–387: WEIGL, M.: Eine „unendliche Geschichte“: אָמֵן (Am 7,7–8); S. 388–395: BOOIJ, Th.: Psalm 116,10–11: the Account of an Inner Crisis; S. 396–415: SKA, J. L.: De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal
- Biblica* Vol. 76 Fasc. 4. Hg. von Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 1995: S. 449–470: KNOPPERS, G. N.: Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles; S. 471–497: STRIPP, H. J.: Ahab's Busse und die Komposition des deuteronomistischen Geschichtswerk; S. 498–522: O'TOOLE, R. F.: Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16–30?; S. 523–531: VON WAHLDE, U. C.: The Theological Assessment of the First Christian Persecution: The Apostles' Prayer and Its Consequences in Acts 4,24–31; S. 532–539: NOEGEL, S. B.: The Significance of the Seventh Plague; S. 540–550: SCHNIEDERWIND, W. M.: Are We His People Or Not? Biblical Interpretation During Crisis; S. 551–559: IRWIN, W. H.: Fear of God, the Analogy of Friendship and Ben Sira's Theodicy
- Zeitschrift für katholische Theologie* 4, 1995. Hg. von den Professoren SJ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. – Wien: 1995: S. 1–22: GUGGENBERGER, W.: Überlegungen zum Selbstverständnis katholischer Soziallehre. Struktur und Wirksamkeit; S. 23–35: MESSNER, R.: Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung; S. 36–49: PALAVER, W.: Die politische Theologie des Großinquisitors. Bemerkungen zu Heinrich Meiers Buch „Die Lehre Carl Schmitts“; S. 50–58: SCHWAGER, R.: Leiden, Opfer und dichterische Inspiration; S. 59–64: MUCK, O.: Lonergans „Insight“ deutsch. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung
- Theologie der Gegenwart* 1, 1996. Hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg: 1996: S. 2–17: GRUBER, Hans-Günter: Scheidung und Wiederheirat. Zur innerkirchlichen Kontroverse um die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen; S. 18–30: WESS, Paul: Damit das Leben gelingen kann. Anmerkungen zum zweiten und dritten Teil des „Katechismus der Katholischen Kirche“; S. 31–40: MOLINSKI, Waldemar: Der Kommunionempfang der wiederverheirateten Geschiedenen als seelsorgliche Herausforderung; S. 41–51: PIEPKE, Joachim G.: Den Menschen fördern. Die Neuevangelisierung Lateinamerikas in Santo Domingo; S. 52–59: WEISS, Otto: Theologische und philosophische Zeitfragen im Jahre 1943. Anmerkungen zu einer theologiegeschichtlichen Veröffentlichung; S. 60–65: RIVINUS, Karl Josef: Historischer Überblick über mehr als 25 Jahre Zusammenarbeit; S. 66–67: FALKEN, Herbert: Schwingen (Er hatte kein Gesicht)
- Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung.* Hg. von Richard Riess. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 272 S. (Theologische Akzente, 1), kart. DM 34,80 ISBN: 3-17-013908-8: S. 14–25: JOEST, Winfried: Schuld erkennen – Schuld bekennen; S. 26–50: DITTMER, Jörg: Die Katharsis des Oidipus. Überlegungen zur religiös-politischen Funktion von Sophokles' „Oidipus auf Kolonos“; S. 51–73: SOMMER, Wolfgang: Der Untergang der Hölle. Zu den Wandlungen des theologischen Höllenbildes in der deutschen evangelischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 74–94: REISS, Richard: Zeit der Schuldlosen? Zur Zukunft einer Illusion; S. 96–119: UTZSCHNEIDER, Helmut: Vergeltung im Ritual. Zur Deutung des hattat-Rituals (Sündopfer) in Lev 4,1–5,13; S. 120–139: STEGEMANN, Wolfgang: Der Tod Jesu als Opfer? Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament; S. 140–167: TRACK, Joachim: Das Opfer am Ende. Eine kritische Analyse zum Opferversständnis in der christlichen Theologie; S. 170–179: MAYER-SCHÄTTEL, Bärbel: Erlösung durch Selbsterniedrigung? Feministische Anfragen an die traditionelle Soteriologie; S. 180–189: FORTZIK, Karl: Ohne Haß keine Versöhnung? Impulse für kirchliches Handeln aus therapeutischer Erkenntnis; S. 190–202: BECKER, Dieter: „Sie werfen Satans Bande und ihre Götzen fort“? Bemerkungen zum theologischen Potential von Versöhnungsriten in traditionellen Religionen; S. 203–224: NIEDEN, Hans-Jürgen: Die musikalische Rede von Umkehr und Erneuerung. Zu Weimarer Kantatensätzen von Johannes Sebastian Bach; S. 225–236: PETSCHE, Hans Joachim: Absolution als Lernprozeß. Erwägungen zu einer theologischen Lerntheorie
- Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen.* Hg. von Sybille Becker / Ilona Nord. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 206 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-17-013910-X: S. 13–22: ENDERS-DRAGÄSSER, Uta: Mädchen erkunden die Welt von Frauen – Zum Verständnis der alltäglichen sozialen Konstruktion von Geschlecht im Kindesalter; S. 23–34: FLAAKE, Karin: „Zuerst, toll! Jetzt bin ich endlich 'ne Frau. Aber jetzt geht's mir auf die Nerven!“ – Weibliche Adoleszenz, Körperlichkeit und Entwicklungsmöglichkeiten von Mädchen; S. 35–54: PITHAN, Annabelle: Die Stimmen von Mädchen hören und ihnen Gehör verschaffen. Geschlechtsspezifische Sozialisation im Religionsbuch; S. 55–74: BECKER, Sybille: Religionslehrerin gleich Religionslehrer? Zu den Arbeitsbedingungen von Lehrerinnen im Religionsunterricht; S. 75–108: HÄUSSLER, Gabrielle: Katholische Religionslehrerinnen als Feministinnen oder über die Kunst, Widersprüche zu leben;

S. 109–132: PRICK, Ilke: „Das Weib schweige in der Gemeinde“ – Zur weiblichen Adoleszenz in evangelischer Jugendarbeit; S. 133–145: BLASBERG-KUHNKE, Martina: Christinnen in der Frauenbewegung – Feministische Theologie und Glaubensentwicklung; S. 146–165: SOMMER, Regina: „So manches, was man so Demut nennt, damit habe ich meine Probleme. Also, ich suche den befreienden Gott.“ Zur lebensgeschichtlichen Aneignung und Verarbeitung religiöser und geschlechtsspezifischer Sozialisation; S. 166–183: KLEIN, Stephanie: Glauben Frauen anders? Die Entfaltung des Glaubens in der Lebensgeschichte von Frauen; S. 184–195: BLOME, Andrea: Religiöse Lebenswelt von Frauen im Alter

Leben in der Kultur. Hg. von Richard Brüllmann / Harald Schützeichel. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 178 S. (Beiträge zur Albert Schweitzer Forschung, 4), geb. DM 68,00 ISBN: 3-89547-095-3: S. 9–33: KRESS, Helmut: Religiöse Ethik als Impuls kultureller Erneuerung; S. 34–54: WERNER, Hans-Joachim: Innenwelten; S. 55–74: MÜLLER, Wolfgang: Der Verlust der Humanität in der technologischen Zivilisation; S. 75–87: GÜNZLER, Claus: Die Natur als „schmerzvolles Rätsel“; S. 88–106: DAECHE, Sigurd Martin: Ehrfurcht vor dem Leben – Rechte für die Natur; S. 107–117: GALLUSSE, Werner A.: Die Ethik Albert Schweitzers als globale Umwelttherapie; S. 118–133: JENSSEN, Hans-Hinrich: Der Gott der Nächstenliebe und der Gott der Schöpfung; S. 134–147: LUTHER, Ernst: Albert Schweitzers Ethik – Ein Streben nach dem „Anderssein als die Welt“; S. 148–155: BALSIGER, Max Ulrich: Albert Schweitzer als Pionier des interreligiösen Dialogs

Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Festschrift für Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt zum 70. Geburtstag. Hg. von Josef Ernst / Stephan Leimgruber. – Paderborn: Bonifatius 1996. 576 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-87088-882-2: S. 21–33: FISCHER, Norbert: Philosophische Überlegungen zum Thema Auferstehung; S. 35–53: MÜHLEN, Heribert: Die ort- und jetztlose Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Heimsologische Grundlegung; S. 55–59: NOSSOL, Alfons: Hinweise für eine österliche Begründung der Theologie als Frohe Wissenschaft; S. 61–72: HATTRUP, Dieter: Anknüpfung im Widerspruch. Auferstehung als Paradigma der Theologie; S. 73–90: LANGEMEYER, Leo: Kirche als universales Heilssakrament der Einheit mit der Schöpfung? Die Sinnlichkeit des Sakraments; S. 93–105: ERNST, Josef: Die Kirche des Auferstandenen und der historische Jesus. Hat Jesus die Kirche gewollt?; S. 107–116: VOUGA, François: Das Osterkerygma und das Problem der Anfänge des Christentums; S. 117–126: MUSSNER, Franz: Caro cardo salutis. Entwurf einer somatologischen Hermeneutik mit Blick auf das Ostergeschehen; S. 127–139: BACKHAUS, Knut: Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums; S. 143–158: CORDES, Paul Josef: Gott als Mystagoge. Individueller Glaubenssinn und kirchlicher Heilsweg; S. 159–171: DROBNER, Hubertus R.: Die österliche Eucharistie bei Augustinus; S. 173–187: SCHÜRMANN, Heinz: Das apostolische Kerygma als Interpretationshilfe für das vielfache Evangelium. Konsonante Episteln für die Sonntage im Jahreskreis; S. 189–206: KUNZLER, Michael: Transitus. Die vergöttlichte Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma; S. 209–225: MEYER zu SCHLOCHTEN, Josef: „Das neue Volk Gottes“ – Rückfragen nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche; S. 227–242: LOHFINK, Gerhard / PESCH, Rudolf: Volk Gottes als „Neue Familie“; S. 243–256: LOHSE, Eduard: Die Struktur urchristlicher Gemeinden nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; S. 257–277: GLEIXNER, Hans: Der Bischof – Lehrer der Moral? Zur ethischen Relevanz des bischöflichen Wortes für das Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes; S. 279–290: GAMBERONI, Johann: „Dieses Gebot ... ist nicht zu schwer für dich ...“ – Zu Dtn 30,11–14: ein vernachlässigter Ansatz?; S. 293–301: CASSIDY, Edward I. Kardinal: Ökumenismus als pastorale Priorität. Der Ökumenismus in der Lehre Papst Johannes Paul II.; S. 303–315: THIMME, Hans: Ökumene in Bewegung; S. 317–328: SCHEELE, Paul-Werner: Das ökumenische Zeugnis von der Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche. Der Beitrag des „Faith and Order“-Projekts „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“; S. 329–340: KLEIN, Aloys: Es begann mit der Una-Sancta-Bewegung. Die Fuldaer Bischofskonferenz in Verantwortung für die Einheit im Glauben; S. 341–352: SCHÜTTE, Heinz: Erwägungen zu einem ökumenischen Verständnis von Kirche; S. 353–358: URBAN, Hans Jörg: Die Bischöfe und die Ökumene nach dem neuen Ökumenischen Direktorium (1993); S. 359–364: RUHBACH, Gerhard: Spiritualität als vorkonfessionelle Grunddimension christlicher Existenz; S. 365–379: LINDEMANN, Andreas: „... ex Maria virgine“. Konfessionsspezifische Interpretationen der biblischen Aussage der Jungfrauengeburt?; S. 381–394: FRANKEMÖLLER, Hubert: Die „Kirche Gottes in Christus“. Zum Verhältnis von Christentum und Judentum als Anfrage an christliches Selbstverständnis; S. 395–406: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Jesu letztes Abendmahl und seine jüdische Wurzel. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog; S. 409–421: HERR, Theodor: Analyse des deutschen Einflusses auf Rerum novarum; S. 423–440: BLASBERG-KUHNKE, Martina / KUHNKE, Ulrich: Umkehr zur Zukunft. Christlicher Glaube und pastorales Handeln in der Erlebnisgesellschaft; S. 441–455: FEIFEL, Erich: Mut zum Träumen vom Reich Gottes. Zukunft der Welt und Hoffnung der Christen als religionspädagogischer Auftrag; S. 457–471: WIEDENHOFER, Siegfried: Sensus fidelium – Demokratisierung der Kirche?; S. 473–482: GARHAMMER, Erich: „Einen Freudensprung will ich tun am Ende.“ Das Thema „Auferstehung“ in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz; S. 483–493: SCHWERMER, Josef: Erkenntnisse der Psycho-

therapieforschung und ihre Bedeutung für das Seelsorgegespräch; S. 495–513: LANGE, Günter: Fragwürdige Auferstehungsbilder; S. 515–525: LEIMGRUBER, Stephan: Das Thema Auferstehung im Religionsunterricht; S. 527–542: BEINERT, Wolfgang: Theologie und Philosophie im Dialog. Die Situation im deutschen Sprachraum; S. 543–558: SCHMID, Gilbert: Seelische Gesundheit – Kraft zum Menschsein

Kirchen- und Dogmengeschichte

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer. Hg. von Stephan Haering / Josef Kandler. – Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 1996. 464 S. ISBN: 3-9500421-9-9; S. 11–26: PILLHOFER, Klemens J.: Das Erzbistum Salzburg und seine Beziehung zum Augustiner Chorherrenstift Reichersberg am Inn; S. 27–45: KANDLER, Josef: Die Aufgaben der Rualdechanten in der Erzdiözese Salzburg im Spiegel kirchenrechtlicher Bestimmungen; S. 47–69: TALGNER, Markus: Mit Salzburg verbunden auf Zeit – mit dem Kloster Weingarten auf Dauer; S. 71–99: SCHÖCH, Nikolaus: Die Bittschreiben Papst Benedikt XIV. zum Bau der St.-Hedwigs-Kirche in Berlin; S. 101–130: KALDE, Franz: Vom kirchenrechtlichen Zeugnis zum frommen Andenken – Osterbeichtzettel in der Erzdiözese Salzburg; S. 131–158: UNKELBACH, Peter: Die Verleihung geistlich-kirchlicher Würden und Ämter an Augustin Gruber (1763–1835), den nachmaligen Salzburger Fürsterzbischof; S. 159–188: HIRNSPERGER, Johann: Die Erhebung der Wallfahrtskirche Maria Plain zur Basilica Minor; S. 189–216: MEIER, Dominicus: Eine königliche Ordnung für das Benediktinerinnen-Stift Nonnberg in Salzburg; S. 217–230: SAGMEISTER, Raimund: Der Christliche Landeslehrerverein für Salzburg – Geschichte und Zielsetzung; S. 231–253: HOLOTIK, Gerhard: Die Salzburger Moraltheologen von der Jahrhundertwende bis zum II. Vatikanum; S. 255–272: KANDLER-MAYR, Elisabeth A.: Auswirkungen des neuen Eherechts von 1938 auf die Tätigkeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitengerichts; S. 273–308: RINNERHALER, Alfred: Nonnen unter dem Hakenkreuz; S. 309–324: ELLENHUBER, Hans: Militärseelsorge der Zweiten Republik im Bundesland Salzburg; S. 325–341: ESTERBAUER, Albert Th.: Das Österreichische Liturgische Institut „Institutum Liturgicum“ als pastoralliturgisches Institut der Österreichischen Bischofskonferenz; S. 343–376: HAERING, Stephan: Die Salzburger Äbtekonferenz (1970–1995) unter Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte; S. 377–406: APPESBACHER, Matthäus: Religiöse Übungen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht im Land Salzburg; S. 407–454: ZAISBERGER, Friederike: Kanzleivermerke auf Papsturkunden zwischen (1139) 1198 und 1415 in Salzburg, Tirol und Vorarlberg

Das 18. Jahrhundert: Aufklärung. Hg. von Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 228 S. (Eichstätter Kolloquium, 3), kart. DM 58,00 ISBN: 3-7917-1469-4; S. 9–22: WEHLE, Winfried: Das Erhabene – Aufklärung durch Aufregung; S. 23–42: SCHNEIDERS, Werner: Reformaufklärung in Deutschland; S. 43–61: WIMMER, Ruprecht: Von Gottsched zu Lessing; S. 63–80: DALTROP, Georg: Johann Joachim Winckelmann; S. 81–104: ERZGRÄBER, Willi: Die Anfänge des englischen Romans im Zeitalter der Aufklärung; S. 105–123: FONTIUS, Martin: Voltaire: Der Weg vom Dichter zum Symbol der Aufklärung; S. 125–171: GEYER, Paul: Zur Dialektik der Aufklärung in der Anthropologie Montesquieus und Rousseaus; S. 173–192: WARNING, Rainer: Philosophen als Erzähler: Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral; S. 193–214: BAUMANN, Peter: Kant und die Philosophie der Aufklärung (Kant-Locke-Hume); S. 215–226: SCHLAGER, Karlheinz: Von Bach zu Mozart: Spuren in der Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts

Fundamentaltheologie

Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. Hg. von Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper. – Regensburg: F. Pustet 1996. 277 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1508-9; S. 11–26: TÜRK, Hans Günther: Offenbarung letztgültigen Sinnes und philosophische Vernunft. Bemerkungen zur Bedeutung der Philosophie in Hansjürgen Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie“; S. 27–48: PRÖPPER, Thomas: Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen; S. 49–62: MÜLLER, Klaus: Anerkennung und Ich-Apriori. Eine Asymmetrie in Hansjürgen Verweyens erstphilosophischem Ansatz; S. 63–75: SCHERER, Georg: Erste Philosophie und Sinnbegriff; S. 76–78: BURELL, David B.: Reflections on Gottes letztes Wort From an Anglo-American Perspective; S. 79–90: SPLETT, Jörg: Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma?; S. 91–98: WICHMANN, Martin: Soll ich wollen, was ich muß? Verweyen meets (needs?) Apel; S. 99–111: LARCHER, Gerhard: Vom Hören des Wortes als „homo aestheticus“. Thesen zu einem vernachlässigten Thema heutiger Fundamentaltheologie; S. 112–126: ARENS, Edmund: Läßt sich Glauben letztbegründen?; S. 127–138: RAFFELT, Albert: Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache; S. 139–147: LICHT, Tobias: Karl Rahners Theorie vom „übernatürlichen Existential“ – ein fundamentaltheologisches Problem?; S. 148–163: HUBBERT, Joachim: Descartes, Anselm, Camus und Verweyen. Ringen um universalverbindliche Fundamentaltheologie; S. 164–173: WENDEL, Saskia: Bild des Absoluten werden – Geisel des Anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas; S. 174–185: GALVIN, John P.: The Role of the Resurrection in Christology: The Contribution of Hansjürgen Verweyen; S. 186–204: ESSEN, Georg: „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz“. Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik; S. 205–214: OHLG, Karl-Heinz: Gibt es den „garstigen breiten Graben“?; S. 215–225: SCHWAGER, Raymund: Auferstehung im Kontext von Erlösung und Schöpfung; S. 226–246: RAH-

NER, Johanna: „Und sein Zeugnis ist wahr...“ (Joh 19,35). Johanneische Streiflichter zur Diskussion um Hansjürgen Verweyens offenbarungstheologischen Ansatz; S. 247–270: EBENBAUER, Peter: Propter crucem gaudium. Liturgischer Osterjubiläum und fundamentaltheologische Auferstehungshermeneutik

Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Hg. von Raymund Schwager. – Freiburg: Herder 1996. 207 S. (Quaestiones disputatae, 160), kart. DM 42,00 ISBN: 3-451-02160-9; S. 11–49: SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Religiöses Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks; S. 50–82: BSTEH, Andreas: Kirche in der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen; S. 83: NIEWIADOMSKI, Józef / SCHWAGER, Raymund / LARCHER, Gerhard: Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen; S. 83–95: NIEWIADOMSKI, Józef: Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Konzept; S. 95–106: SCHWAGER, Raymund: Offenbarung als dramatische Konfrontation; S. 107–117: LARCHER, Gerhard: Hermeneutisch-theologische Elemente für ein dramatisches Konzept interreligiöser Begegnung; S. 118–131: KREINER, Armin: Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie; S. 132–139: VERWEYEN, Hansjürgen: Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?; S. 140–157: WERBICK, Jürgen: Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage; S. 158–173: KESSLER, Hans: Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen; S. 174–188: ARENS, Edmund: Pluralistische oder praktische Religionstheologie?; S. 189–202: ZIRKER, Hans: Zur „Pluralistischen Religionstheologie“ im Blick auf den Islam

Dogmatik

Eucharistie. Rückfragen zum Katechismus der Katholischen Kirche. Hg. von Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 153 S. (Kontakte, 2), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2521-8; S. 11–28: KUNZ, Erhard: Die Eucharistielehre des Katechismus der Katholischen Kirche im Vergleich mit Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 29–52: SCHULZ, Frieder: Evangelische Marginalien zum Eucharistie-Artikel des Katechismus der Katholischen Kirche (KKK); S. 53–80: WOHLMUTH, Josef: Die Eucharistielehre des Katechismus und des Trienter Konzils; S. 81–96: HEINZ, Andreas: Die eucharistietheologischen Aussagen des Konzils von Trient vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis der Meßfeier; S. 97–106: KOHLSCHEIN, Franz: Die Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche zur liturgischen Feier der Eucharistie im Vergleich mit der Gestaltbeschreibung im Meßbuch; S. 107–128: KNOBLOCH, Stefan: Die Praxis der Eucharistiekatechese im Licht des Eucharistieartikels des Katechismus der Katholischen Kirche; S. 129–154: BIESINGER, Albert: Eucharistie als Lehr- und Lernprozeß. Familienkatechese als innovativer Weg in der Sakramentenkatechese

Liturgiewissenschaften

Wort und Buch der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches. Hg. von Hanns Peter Neuheuser. – St. Ottilien: Eos 1995. VIII, 520 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-787-3; S. 15–16: MEISNER, Joachim Kardinal: Das Buch der vier Evangelien; S. 17–53: REUTER, Josef: Wort Gottes und Buch der Liturgie. Der Umgang des Menschen mit Wörtern und dem Wort, mit Büchern und dem Buch; S. 55–63: HELFMEYER, Franz-Josef: Als er das Buch aufschlug, erhoben sich alle. Das Buch im Gottesdienst Israels; S. 65–92: NUßBAUM, Otto: Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesung; S. 93–121: MEYER, Dietrich: Das Wort Gottes auf dem Konzil. Bemerkungen zum Entwurf des Pastoraldekrets „De Verbo Dei“ (1962) aus protestantischer Sicht; S. 123–131: SCHÖKEL, Luis Alonso: Das Wort Gottes auf dem Konzil. Das Bild vom Brot des Lebens; S. 133–169: NEUHEUSER, Hanns Peter: Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortliturgie und Eucharistiefeier; S. 171–190: SPEER, Andreas: Christus – der eine Lehrer im göttlichen Wort. Bonaventuras Beitrag zu einer Theologie des Wortes; S. 191–231: GUSSONE, Nikolaus: Der Codex auf dem Thron. Zur Ehrung des Evangelienbuches in Liturgie und Zeremoniell; S. 233–279: HELMRATH, Johannes: Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien; S. 281–308: BIRKENBEIL, Edward J.: Das dialogische Sprachhandeln in der Liturgie; S. 309–351: HERMANS, Jo: Besser verstehen, tiefer erleben. Wort und Buch Gottes im heutigen liturgisch-pastoralen Umfeld von Feiern mit Kindern; S. 353–384: WEBER, Hermann J.: Der Dienst des Diakons an Wort und Buch; S. 385–394: NYSSEN, Wilhelm: Evangelium und Evangelienbuch in der Liturgie des christliche Ostens; S. 395–420: SAVELSBERG, Ernst: Laus tibi, Christi. Das Evangelium der Messe – seine Begleittexte und seine Gesangsformen; S. 421–434: DAHLBERG, Josef: Der Dienst am gesungenen Wort – das Rollenverständnis des Kirchenchors in Vergangenheit und Gegenwart; S. 435–444: HODES, Karlheinz: Der Introitus als liturgisch-kirchenmusikalischer Impuls; S. 445–470: RÜTZ, Jutta: Der Buchkastendeckel des Uta-Evangelists in seiner Bedeutung für die Liturgie; S. 471–482: PLÖTZ, Robert: Das Benediktionale von St. Marien zu Kevelaer und sein Buchdeckel aus der Zeit des Historismus; S. 483–495: STEIGEMANN, Christoph / RÖCKEL, Gerhard: Das neue Evangelium des Hohen Dom zu Paderborn; S. 497–507: FUSSBROICH, Helmut: Neuere Bemühungen, dem Evangelium einen Ort im Kirchenraum zu geben

Moraltheologie

Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt. Hg. von Volker Eid / Antonellus Elsässer / Gerfried W. Hunold. – Mainz: M. Grünewald 1995. 216 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-7867-1860-1. S. 11–36: MAURER, Alfons: Das humanwissenschaftliche Gespräch zum Verständnis sittlicher Kompetenz. Themen – Tendenzen – Einsicht; S. 37–75: BUCHER, Anton A.: Die Moraltheorie von Lawrence Kohlberg als Paradigma für Moraltheologie und religiös-sittliche Erziehung; S. 76–116: BEIKER, Georg: Wert, Tugend und Identität: zur Gestaltung und Vermittlung sittlicher Kompetenz. Ein Beitrag zur Revitalisierung einer Tugendethik; S. 117–142: LESCH, Walter: Gesellschaft – Gemeinschaft – Gemeinwohl. Ethische Anmerkungen zum Kommunitarismus; S. 143–174: Eid, Volker: Moralerziehung in pluraler Lebenswelt – und „christliche Moral“? Demokratische Moral als moralpädagogisches Ziel; S. 175–200: DRESSER, Gerhard: Politik, Religion und christliches Gewissen

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts. Hg. von Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1995. 413 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 50), Ln DM 128,00 ISBN: 3-579-02019-6. S. 17–35: KOSCHORKE, Klaus: Kanonbildung und kirchliche Autorität; S. 36–57: RITTER, Adolf Martin: Reich und Konzil; S. 58–95: LANDAU, Peter: Sakramentalität und Jurisdiktion; S. 96–114: PIRSON, Dietrich: Die Heilige Schrift und das kanonische Recht. Zwei Elemente der Kontinuitätsvermittlung im Mittelalter; S. 115–173: STROHM, Christoph: Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts; S. 174–192: SCHLAICH, Klaus: Die Kirche als Anstalt und Verein. Zur Kollegialtheorie des 18. Jahrhunderts; S. 193–271: MEHLHAUSEN, Joachim: Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert); S. 272–317: STEIN, Albert: Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption; S. 318–376: LIENEMANN, Wolfgang: Partikularkirchen und ökumenische Bewegung; S. 377–407: RAU, Gerhard: Demokratisierung und Bürokratisierung. Zwei Programmbegriffe der Kirchenreform nach 1960

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Aneignung und Vermittlung. Beiträge zu Theorie und Praxis einer religionspädagogischen Hermeneutik. Für Klaus Goßmann zum 65. Geburtstag. Hg. von Ulrich Becker / Christoph Th. Scheilke. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1995. 426 S. (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster), kart. DM 78,00 ISBN: 3-579-01775-6. S. 17–34: BIEHL, Peter: Vermittlung als theologisches und didaktisches Problem; S. 35–56: SCHWEITZER, Friedrich: Religiöses Lernen als kreative Rekonstruktion. Übergangene Anstöße aus der amerikanischen Reformpädagogik; S. 57–66: KAUFMANN, Hans Bernhard: Aneignung und Vermittlung. Ein mehrdimensionaler Zugang; S. 69–84: METTE, Norbert: Individualisierung und Enttraditionalisierung als (religions-)pädagogische Herausforderung; S. 85–93: NIKPÖW, Karl Ernst: Hermeneutisch-didaktische Pluralität. Zwischenüberlegung zu einem künftigen Programm; S. 94–104: PITHAN, Annabelle: Differenz als hermeneutische Kategorie im Vermittlungs- und Aneignungsprozess; S. 105–111: FIKENSCHER, Konrad: Die Herausforderungen der Kinder ernstnehmen. Elementare Theologie im Religionsunterricht; S. 112–119: EISENBAST, Volker: Wie entwickelt das Subjekt Bedeutungen, Perspektiven, Handlungen?; S. 120–127: PABST, Jochen: Aneignung konkret: Glaubensgespräche mit Jugendlichen; S. 128–137: SCHÖLL, Albrecht: „Hermeneutik der Aneignung“. Sozialwissenschaftliche und empirische Vergewisserungen; S. 138–147: SCHREINER, Peter: Hermeneutik der Aneignung – Anfragen aus dem Bereich interreligiöser Lernens; S. 148–155: MARTIN, Gerhard: „Religiöse Autonomie“ – ein sinnvolles Ziel?; S. 159–164: WILKE, Hans-Hermann: Lernen im Widerspruch; S. 165–173: FISCHER, Dietlind: Aneignungsprozesse im Religionsunterricht unterstützen; S. 174–182: RÖLLER, Dirk: Angst vor Traditionsverlust als Chance für den Lehrer; S. 183–188: BROWN, Alan S.: Language, Symbol and Image in Religious Education; S. 189–200: KWIRAN, Manfred: Interkulturelles Lernen im Unterricht; S. 201–212: HEINONEN, Reijo E.: Imagination, Symbol und Lehre in der Entwicklung des Weltethos; S. 213–220: DOYÉ, Götz: Begegnung als Aneignung und Vermittlung; S. 221–230: MCGSTAD, Sverre Dag: Erfahrung und Identifikation mit der Bibel; S. 231–238: ADAM, Gottfried: Erzählen – eine notwendige Sprachform des Glaubens; S. 239–248: DEGEN, Roland: Lernen als provokative Befremdung. Anmerkungen zu einem gemeindepädagogischen Aspekt; S. 249–258: REIHER, Dieter: Praxis Christenlehre; S. 259–272: FORZIK, Karl: Aneignung durch Grenzüberschreitung; S. 273–280: BEWERSDORFF, Harald: Erzieherinnen auf dem Weg zu Hermeneutikerinnen begleiten; S. 281–288: BECKER, Ulrich: Von einer neuen Reform des religionspädagogischen Studiums?; S. 289–298: SCHEILKE, Christoph Th.: Soziale Bedingungen der Aneignung am Beispiel der Profilierung Evangelischer Schulen; S. 301–310: GLOY, Horst: Statt anspruchsvolle Werte ein wenig mehr Mitgefühl; S. 311–328: HENKYS, Jürgen: Unterricht im Widerstand. Über Dietrich Bonhoeffers Finkenwalder Katechetik und ihre Bedeutung in der Vorgeschichte der Ostdeutschen Christenlehre; S. 329–340: KEIL, Siegfried: Eltern und Kinder zwischen Selbstverantwortung und gesellschaftlicher

Anerkennung; S. 341–348: MOKROSCH, Reinhold: Wollen und brauchen Kinder und Jugendliche einen ökumenischen Unterricht?; S. 349–353: POTHAST, Karl Heinz: Erfahrungen mit der Pluralität. Zur Situation evangelischer Schulen in den neuen Bundesländern und in Osteuropa; S. 354–363: SCHULTZE, Herbert: Antisemitismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit als Herausforderung für eine erfahrungs- und subjektbezogene wie „langsame“ schulische Bildung; S. 364–371: WEISSE, Wolfram: Religionspädagogik im Umbruch Südafrikas. Eine Skizze

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 51-1995/4. Hg. von Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1995. S. 241–255: WEIBEL, Rolf: Missionarische Strukturen der Ortskirchen Schweiz; S. 256–299: COTTET, Jean: Dans l'humilité et l'effacement. La participation des religieuses et des laïques catholique romandes à la mission de l'Eglise; S. 300–319: BERNET-STRAHM, Toni: Die Öffentlichkeitsarbeit des Fastenopfers und der missionarische Auftrag

Religionswissenschaft

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts. Hg. von Hermann Lübbe. – Düsseldorf: Patmos 1995. 128 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 152), brosch. DM 26,80 ISBN: 3-491-72340-X. S. 15–34: LÜBBE, Hermann: Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror; S. 59–74: ROHRWASSER, Michael: Religions- und kirchenähnliche Strukturen im Kommunismus und Nationalismus und die Rolle des Schriftstellers; S. 75–74: KIESEL, Helmut: Politische Religionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts; S. 75–93: BARTOSZEWSKI, Wladyslaw: Das persönlich Erlebte unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur 1939–1989 in Polen; S. 94–112: MAIER, Hans: „Politische Religionen“. Ein Konzept des Diktaturvergleichs; S. 113–128: ROVAN, Joseph: Religionsartige politische Bewegung am Ende des 20. Jahrhunderts

Christliche Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: Hochmittelalter und Reformation. Hg. von Jill Raitt in Verbindung mit Bernhard McGinn und Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1995. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 2), kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01657-6. S. 21–32: TAVARD, George H.: Apostolisches Leben und Kirchenreform; S. 35–50: TUGWELL, Simon: Die Spiritualität der Dominikaner; S. 50–68: HELLMANN, J. A. Wayne: Die Spiritualität der Franziskaner; S. 69–79: EGAN, Keith J.: Die Spiritualität der Karmeliten; S. 80–89: ZUMKELLER, Adolar: Die Spiritualität der Augustiner; S. 90–123: KIECKHEFER, Richard: Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit; S. 124–135: COURTENAY, William J.: Spiritualität und Spätscholastik; S. 136–153: BYNUM, Caroline Walker: Religiöse Frauen im Spätmittelalter; S. 154–187: HAAS, Alois M.: Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert); S. 188–204: GRÜNDLER, Otto: Devotio Moderna; S. 205–218: MCGINN, Bernard: Die englischen Mystiker; S. 219–232: MANTZARIDIS, George: Spirituelles Leben im Palamismus; S. 233–245: HACKEL, Sergei: Das spätmittelalterliche Rußland: Die Besitzer und die Besitzlosen; S. 246–261: BOUWSMA, William J.: Die Spiritualität des Renaissance-Humanismus; S. 261–276: TRACY, James D.: Das humanistische Verständnis von der Heiligen Schrift als Nahrung der Seele; S. 277–307: LIENHARD, Marc: Luther und die Anfänge der Reformation; S. 308–323: BÜSSER, Fritz: Spiritualität in der Züricher Reformation bei Zwingli und Bullinger; S. 324–340: BOUWSMA, William J.: Die Spiritualität Johannes Calvins; S. 341–380: GEORGE, Timothy: Die Spiritualität der Radikal-Reformer; S. 383–399: COUSINS, Ewert: Die menschliche Natur Christi und seine Passion; S. 400–422: JOHNSON, Elizabeth A.: Marienfrömmigkeit in der Westkirche; S. 423–434: TAFT, Robert: Liturgie und Eucharistie. I. Der Osten; S. 434–446: McCUE, James F.: Liturgie und Eucharistie. II. Der Westen; S. 447–461: MEYENDORFF, John: Zwei Visionen von Kirche: Der Osten und der Westen am Vorabend der Moderne; S. 462–471: RAITT, Jill: Heilige und Sünder: Römisch-katholische und protestantische Spiritualität im 16. Jahrhundert

Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage. Hg. von Bernd Jaspert. – Paderborn: Bonifatius 1995. 278 S. ISBN: 3-87088-806-7. S. 11–19: FLASCHE, Rainer: Religiosität und Frömmigkeit in der neuen Religionswissenschaft; S. 21–24: PITZER-REYL, Renate: „Mündliche Religionsforschung“ – der Gläubige als Quelle; S. 25–30: ELSAS, Christoph: Religion und Mystik in der deutschsprachigen protestantischen Diskussion des 20. Jahrhunderts; S. 31–38: RUFF, Regina: Möglichkeit und Grenzen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs am Beispiel der „Vielfölkerstadt“ Frankfurt am Main; S. 39–42: CZEPPAT, Petra: Gedankenwelt und Wirklichkeitswahrnehmung im Zen-Buddhismus; S. 45–63: DREHSEN, Volker: Theologische Frömmigkeitsforschung?; S. 65–78: AXMACHER, Elke: Fromm aus Glauben – Überlegungen zu einem theologischen Begriff von Frömmigkeit; S. 79–84: NASSIOS, Christos: West-östliche christliche Mystik und ihre heutige Bedeutung; S. 85–91: BAMBERG, Corona: Monastische Frömmigkeit in einer heimatlosen Welt; S. 93–100: JUNG, Martin: Bemerkungen zur frömmigkeitsgeschichtlichen Erforschung der Reformationszeit; S. 101–111: ALBRECHT, Christian: Erwägung zur Leistungsfähigkeit von Schleiermachers Frömmigkeitstheorie im interdisziplinären Disput; S. 113–119: GUTH, Klaus: Wallfahrten im heutigen Polen – Zeichen nationaler und universaler Kultur; S. 123–168: JASPERT, Bernd:

Frömmigkeit und Kirchengeschichte; S. 169–183: VON DER NAHMER, Dieter: Sanctus Et Vita Sua – Vom Bild des Heiligen in frühmittelalterlichen Viten; S. 185–194: BEJICK, Urte: Zwischen Verehrung und „Ketzeri“ – Formen der Sakramentsfrömmigkeit im Mittelalter; S. 197–200: KRANZ, Gisbert: Des Thomas von Kempten Imitatio Christi in neuer Wertung; S. 201–213: DETERING, Heinrich: Religiöses Denken und literarische Strukturen: Erzählte Religion als Forschungsaufgabe; S. 217–247: STORK, Hans-Walter: Die Frömmigkeit des Einzelnen – illustrierte Gebetbücher des Mittelalters; S. 251–263: HENSELER, Heinz: Psychoanalytische Überlegung zur Frömmigkeit

Literatur

Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hg. von Werner Röcke / Ursula Schaefer. – Tübingen: A. Francke 1996. 225 S. (ScriptOra, 71), geb. DM 87,00 ISBN: 3-8233-4561-3; S. 1–8: RÖCKE, Werner / SCHAEFER, Ursula: Vorstellung vom Text, von der Welt und vom Ich: Eine Einleitung; S. 9–37: SELIG, Maria: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Bereich der trobadoresken Lieddichtung; S. 38–49: TRANTER, Stephan: Metrikwandel – Weltbildwandel: Die irische Metrik im Sog der Christianisierung; S. 50–70: SCHAEFER, Ursula: Individualität und Fiktionalität: Zu einem mediengeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Wandel im 12. Jahrhundert; S. 71–84: KOHL, Stephan: Guy of Warwick: Von der mittellenglischen Handschrift zum Renaissancedruck; S. 85–108: RÖCKE, Werner: Liebe und Schrift: Deutungsmuster sozialer und literarischer Kommunikation im deutschen Liebes- und Reiseroman des 13. Jahrhunderts. (Konrad Fleck: Florio und Blanscheffur, Johann von Würzburg: Wilhelm von Österreich); S. 109–146: BACHORSKI, Hans Jürgen: Posen der Liebe: Zur Entstehung von Individualität aus dem Gefühl im Roman Paris und Viennna; S. 147–183: OESTERRECHER, Wulf: Zwei Spanier als Indios: Deutungsmuster von Kulturkontakt und Kulturkonflikt in Augenzeugenberichten und frühen Chroniken Hispanoamerikas; S. 184–195: BERGER, Günter: Reden, Schweigen, Schreiben: Griseldis versus Melusine oder: von stummer Ohnmacht und beredter Macht; S. 196–222: TRISTRAM, Hildegard L. C.: Mac Bethad mac Fin mac Laig XVI annis regnavit: Macbeth – Verschriftete Wirklichkeit, gelebte Schriftlichkeit, aufgeführte Wirklichkeit

Philosophie

Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Hg. von Thomas Metzinger. – Paderborn: F. Schöningh 1996 2. durchgesehene Auflage. 792 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-506-75513-7; S. 15–53: METZINGER, Thomas: Einleitung: Das Problem des Bewußtseins; S. 61–77: BIERI, Peter: Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?; S. 79–101: VAN GULICK, Robert: Was würde als eine Erklärung von Bewußtsein zählen?; S. 103–112: TYE, Michael: Das brennende Haus; S. 119–131: WILKES, Kathy: Das Bewußtsein verlieren; S. 133–152: KURTHEN, Martin: Zur Naturalisierung des phänomenalen Bewußtseins; S. 153–175: REY, Georges: Annäherung an eine projektivistische Theorie bewußten Erlebens; S. 183–200: MCGINN, Colin: Bewußtsein und Raum; S. 201–220: RUHNAU, Eva: Zeit-Gestalt und Beobachter. Betrachtungen zum tertium datur des Bewußtseins; S. 211–249: GRUSH, Rick / CHURCHLAND, Patricia Smith: Lücken im Penrose-Parkett; S. 259–282: NIDA-RÜMELIN, Martine: Was Mary nicht wissen konnte. Phänomenale Zustände als Gegenstand von Überzeugungen; S. 283–303: LYCAN, William G.: Eine eingeschränkte Verteidigung phänomenaler Information; S. 305–319: PAPINEAU, David: Der antipathetische Fehlschluß und die Grenzen des Bewußtseins; S. 329–346: LEVINE, Joseph: Qualia: Intrinsisch, relational – oder was?; S. 347–366: RAFFMAN, Diana: Über die Beharrlichkeit der Phänomenologie; S. 367–389: CHARLES, David J.: Fehlende Qualia, Schwindende Qualia, Tanzende Qualia; S. 397–422: GÜZELDERE, Güven: Ist Bewußtsein die Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geist vorgeht?; S. 423–438: ROSENTHAL, David M.: Mehrfache Entwürfe und unumstößliche Tatsachen; S. 439–452: NELKIN, Norton: Die Trennung phänomenaler Zustände von der Apperzeption; S. 463–490: CHURCHLAND, Patricia Smith: Die Neurobiologie des Bewußtseins. Was können wir von ihr lernen?; S. 491–521: FLANAGAN, Owen: Hirnforschung und Träume. Geistestätigkeit und Selbstausdruck im Schlaf; S. 523–581: BLOCK, Ned: Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins; S. 583–594: BURGE, Tyler: Zwei Arten von Bewußtsein; S. 595–633: METZINGER, Thomas: Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung; S. 641–662: KIRK, Robert: Wie ist Bewußtsein möglich?; S. 663–679: BECKERMANN, Ansgar: Visuelle Informationsverarbeitung und phänomenales Bewußtsein; S. 691–712: DENNETT, Daniel: COG: Schritte in Richtung auf Bewußtsein in Robotern; S. 713–729: BIRNBACHER, Dieter: Künstliches Bewußtsein.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt; Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Franz Courth, Postfach 14 06, D-56174 Vallendar; Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn-Röttgen; Prof. Dr. Christoph Dohmen, Univ. Osnabrück, Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück; Prof. Dr. Albert Gerhards, Spreestr. 7, D-53127 Bonn; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen, Waldstr. 9, D-53760 Hennef; Dr. Reimund Haas, Johannesweg 5a, D-51061 Köln; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Neubergstr. 27, D-97273 Kürnach; Dr. Andreas Hoffmann, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München; Prof. Dr. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg; Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, D-96050 Bamberg; Prof. Dr. Michael Kunzler, Kamp 6, D-33098 Paderborn; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Wacholderheide 2 (Gu), D-85137 Walting b. Eichstätt; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpaintner Str. 29, D-81247 München; Prof. Dr. Manfred Oeming, Hochkreuzallee 186, D-53175 Bonn; Dr. Paul Petzel, Vulkanstr. 48, D-56626 Andernach; Prof. Franz Karl Praßl, Bürgergasse 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Prof. Dr. Walter Radl, Watzmannstr. 5, D-86368 Gersthofen; Dr. Stefan Rau, Schumannstr. 42, D-48431 Rheine; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Joachim Schmiedl, Ottostr. 1, D-45307 Essen; Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg; Prof. Dr. Raymond Schwager, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgering 7, D-63069 Offenbach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster; Prof. Dr. Basil Stüder, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5 I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Dr. Dietmar Thönnies, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Jürgen Werbeck, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Andreas Wollbold, Hauptstr. 74, D-54518 Arenrath.

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
Tel. (02 51) 83 26 56 – Fax (02 51) 83 83 57 – E-mail: thrv@uni-muenster.de

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 36,- / öS 266,- / sFr 33,-	DM 188,- / öS 1391,- / sFr 174,-	DM 150,40 / öS 1112,- / sFr 139,-	7 % MwSt. inkl.

© 1996 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, 1996

ISSN 0040-568X