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 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–**

Nummer 2 | **1998** | **94. Jahrgang**

Christoph Lienkamp:
Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht . . . . Sp. 123

Jože Krašovec:
Der Gott der Heerscharen (Die Bibel und der Krieg) . . . . . Sp. 135

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 145
The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, ed. by Steven L. McKenzie / M. Patrick Graham (Hermann-Josef Stipp)
Frevel, Christian: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Bernd Willmes)
Moenikes, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels (Christa Schäfer-Lichtenberger)
Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt (Knut Backhaus)
Pilhofer, Peter: Philippi. Bd I: Die erste christliche Gemeinde Europas (Josef Hainz)

Exegese des AT . . . . . Sp. 159
Boorer, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch (Christoph Dohmen)
Seters, John van: Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis (Irmtraud Fischer)
Hagelia, Hallvard: Numbering the Stars. A Phraseological Analysis of Genesis 15 (Irmtraud Fischer)
Renaud, Bernard: La Théophanie du Sinaï (Ex 19–24). Exégèse et Théologie (Christoph Dohmen)
Wonneberger, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (Christa Schäfer-Lichtenberger)
Oegema, Gebern S.: Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (Beate Ego)
Mende, Theresia: Das Buch Ijob. Teil I: Kap. 1–20. Teil II: Kap. 21–42 (Manfred Oeming)
Hausmann, Jutta: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (Ruth Scoralick)
Fischer, Irmtraud: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (Ulrich Berges)
Williamson, H. G. M.: The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction (Willem A. M. Beuken)
Jost, Renate: Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien (Christoph Uehlinger)
„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt". Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Weinfried Bader (Klaus Koch)
Larkin, Katrina J. A.: The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology (Henning Graf Reventlow)
Levinas, Emmanuel: Vier Talmud-Lesungen / Levinas, Emmanuel: Stunde der Nationen. Talmudlektüren (Torsten Habbel)

Exegese des NT . . . . . Sp. 186
Gnilka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments (Hans Hübner)
Fenske, Wolfgang: „Und wenn ihr betet ..." (Mt 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (Hermut Löhr)
Plessis, Isak J. du: Die Evangelie Volgens Lukas. Deel I–III (Detlev Dormeyer)
The Apocryphal Acts of John, ed. by Jan N. Bremmer (Franz Georg Untergaßmair)
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (Klaus Scholtissek)
Schwank, Benedikt: Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis (Claus-Peter März)

Patrologie . . . . . Sp. 199
Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller / Achim Krümmel (Christof Müller)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 201
Storia Della Teologia Nel Medievo. I. I principi. II. La grande fioritura. III. La teologia delle scuole, hg. v. Giulio D'Onofrio (Harald Wagner)

Dogmatik . . . . . Sp. 201
Volf, Miroslav: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie (Karl-Heinz Menke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 203
Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder (Reinhold Sebott)
Schwendenwein, Hugo: Österreichisches Staatskirchenrecht (Bruno Primetshofer)
De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes, hg. v. Elmar Güthoff / Karl-Heinz Selge (Klaus Lüdicke)
Gänswein, Georg: Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das Nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche (Klaus Lüdicke)
Grocholewski, Zenon: Štúdie z procesného kanonického práva. Pod redakciou J. Duda (Studien zum kanonischen Prozeßrecht, hg. v. J. Duda) (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie / Christliche Sozialethik Sp. 209
Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie (Werner Wolbert)
Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse (Marianne Heimbach-Steins)
Heimbach-Steins, Marianne: Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls (Peter Fonk)
Einführung in die Sozialethik, hg. v. Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm (Günter Wilhelms)
Lochbühler, Wilfried: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft (Hans-Joachim Höhn)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 216
Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität (Norbert Mette)

Literatur / Film / Musik . . . . . Sp. 217
Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende (Helmut Zander)
Suhr, Ulrike: Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Dietmar Thönnes)
Offenhäuser, Stefan: Reflexion und Freiheit. Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk (Saskia Wendel)
Kino und Kirche im Dialog, hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald (Reinhold Zwick)
Schneider, Hans-Helmuth: Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmans (Reinhold Zwick)
Hober, David: Die Radiopredigt. Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik (Peter Düsterfeld)
Menozzi, Daniele: Les images. L'Église et les arts visuels (Alex Stock)
Das Blut und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs, hg. v. Albert A. Clement (Dietmar Thönnes)
Walter, Meinrad: Musik – Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs (Klaus-Jürgen Sachs)

Notizen . . . . . Sp. 231

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 233

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 237

BS: theol A 425
1 Beilage
210

Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht

von Christoph Lienkamp, Essen

In diesem Forschungs- und Literaturbericht soll es darum gehen, die philosophische und humanwissenschaftliche Grundlagenforschung zu Kulturwandel und Interkulturalität kritisch zu sichten und in einem *ersten Teil* ihre bisher erfolgte *Rezeption in Theologie und Religionswissenschaft* zu reflektieren. In einem *zweiten Teil* sollen dann die für eine weitergehende Rezeption bedeutsamen *Forschungen in den einzelnen Humanwissenschaften und in der Philosophie* im Blick auf den jeweiligen Problemstand untersucht werden. Der *letzte Teil* wird einen kurzen *Ausblick* geben, an welche Diskussionszusammenhänge eine theologische bzw. religionswissenschaftliche Rezeption anknüpfen kann.

1. Die Problemstellung bezüglich Kulturwandel bzw. Interkulturalität in der okzidentalen Theologie und Religionswissenschaft

Im ersten Teil dieses Literaturberichtes soll es darum gehen, die Fragen herauszuarbeiten, die sich angesichts bestimmter Forschungsentwicklungen in Theologie und Religionswissenschaft stellen und auf deren Folie eine erste Rezeption humanwissenschaftlicher Interkulturalitätsforschung stattgefunden hat. Dabei wird, obwohl beide Wissenschaften okzidentalen Ursprungs sind, zwischen einer theologischen und einer religionswissenschaftlichen Fragestellung unterschieden. Natürlich gab und gibt es ein Nachdenken über Religion auch immer schon in anderen Kulturen, aber hier soll in erster Linie die durch die Wissenschaft und Technik geprägte okzidentale Tradition befragt werden.

In bestimmten Fragen – z. B. einer interreligiösen Hermeneutik – decken sich beide Herangehensweisen in der historischen Reflexion bis zu einem gewissen Grad. Daher werden sich ein Theologe und ein Religionswissenschaftler schnell darüber einig, was z. B. unter synkretistischen Prozessen oder Inkulturation zu verstehen ist. Die Theologie wird allerdings die Frage nach Legitimität und Illegitimität stellen müssen, während sich die Religionswissenschaft damit begnügen kann, zu zeigen, ob dieser oder jener Synkretismus erfolgreich oder nicht erfolgreich war.[1]

1.1 Theologie

Was ist nun aber näherhin der Fragehorizont, in den sich die Theologie in den letzten Jahren immer stärker gestellt sieht? Technologische und wirtschaftliche Entwicklungen, ökologische Katastrophen, Prozesse von Ausbeutung und Unterdrückung, aber auch von Solidarität, Versöhnung und Frieden führen zu sozio-kulturellem Wandel sowie zu interkulturellen Begegnungen und verursachen Verschiebungen in den unterschiedlichsten Bereichen und entlegensten Regionen. Dabei bringt das aggressive Wachstum des westlichen Wirtschaftssystems neben der Erzeugung materieller Abhängigkeit und Ungerechtigkeit auch die Negation kultureller Identitäten mit sich. Soziale Lebenszusammenhänge werden aufgelöst, Identität gewährende kulturelle und religiöse Traditionen werden zerstört. Damit, aber dies ist nicht das einzige Resultat dieser Prozesse, schwindet auch die Widerstandsfähigkeit der Subjekte und die Tragfähigkeit ihrer sozialen Beziehungen – Basisgemeinden und Theologie der Befreiung z. B. in Lateinamerika haben auf solche Probleme reagiert –, aber es vollziehen sich auch solche Prozesse kulturellen Wandels, die die Widerstandsfähigkeit und Absorptionskraft autochthoner Kulturen auch in bezug auf scheinbar dominante „Hochkulturen" unter Beweis stellen.

Der v. a. in seinen letzten Publikationen für diese Entwicklungen sensible Karl Rahner sieht die Lage der Kirche und Theologie in der dritten kirchengeschichtlichen Periode (nach Judenchristentum und hellenistisch-europäischer Kultur) durch ihren Eintritt in den Lebensraum der ganzen Welt gekennzeichnet; die katholische Kirche versteht sich auf dem II. Vatikanum zum ersten Mal als Weltkirche[2], neuerdings auch als polyzentrische Weltkirche (J. B. Metz) in einer postchristlichen Moderne (H. Waldenfels). Im Widerspruch zu dem ihr aufgetragenen Evangelium gleicht die Praxis von Theologie und Kirche seit dem 16./17. Jh. aber eher dem „Tun einer Exportfirma (...), die eine europäische Religion, ohne eigentlich diese Ware verändern zu wollen, in alle Welt exportierte wie ihre sonstige sich überlegen haltende Kultur und Zivilisation."[3] Die Mißachtung anderer Kulturen und auch der Mißbrauch des Evangeliums wurde auf dem II. Vatikanum durchbrochen. In Fortführung dieses Anliegens beklagt das päpstliche Schreiben *„Evangelii Nuntiandi"* den Bruch zwischen Evangelium und Kultur, ohne eins auf das andere zurückzuführen zu wollen, ohne allerdings auch näher auf die verschiedenen kulturellen Wandlungsprozesse einzugehen, mit denen das Evangelium sich konfrontiert sieht.[4]

Die theologisch und in der kirchlichen Praxis geforderte Bekehrung kann nun aber nicht einfach bedeuten, daß vom religiösen und kulturellen Export auf Import umzuschalten wäre. Die Dekontextualisierung fremder Kulturen und Symbole, ihr Import und ihre Instrumentalisierung in der spätbürgerlichen europäischen Lebenswelt ist nicht weniger ein kolonialer Enteignungsvorgang. Das Fremde, der/die Fremde wird dann lediglich als Exotikum betrachtet.[5] Gerade auch die Theologie steht in dieser Gefahr. So könnte ein Titel wie „Interkulturelle Theologie" als das Programm einer alle Kulturen übergreifenden und deshalb mit allen Kulturen angereicherten, scheinbar universalen Theologie mißverstanden werden.[6] Diese müßte mit dem Anspruch auf universale Geltung zugleich den Verzicht auf jeden konkreten Geltungsanspruch implizieren.

[1] Vgl. U. Berner, Synkretismus und Inkulturation, in: H. P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 130–145.

[2] Karl Rahner, Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich / Einsiedeln / Köln 1980, 287–302.

[3] A. a. O., 288.

[4] Vgl. dazu P. Hünermann, Evangelium und Kultur zwischen Anerkennung und Transformation. Eine systematische Reflexion aus europäischer Perspektive, in: **Die Identität des Glaubens in den Kulturen.** Ein deutsch-lateinamerikanisches Symposium, hg. v. Andreas Lienkamp / Christoph Lienkamp. – Würzburg: Echter 1997. 347 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-429-01922-2, 55–72.

[5] Vgl. dagegen zur Problematik des Fremden als neuem Ansatz für eine Theologie der Religionen und zum Fremden als religionstheologischer Kategorie im Buddhismus und der rwandesischen Stammesreligion schon früh R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Fribourg 1974; sowie die Beiträge in dem Sbd von T. Sundermeier (Hg.), Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992 und in O. Fuchs (Hg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.

[6] So ist z. B. zu fragen, ob eine Systematik der Christologiegeschichte, wie sie K. H. Ohlig vorgelegt hat, bereits als interkulturelle Theologie zu verstehen ist oder ob sie lediglich Prolegomena zu einer interkulturellen Christologie enthält, insofern diese die Kulturbedingtheit auch der abendländischen Christologie aufzeigen: **Ohlig,** Karl-Heinz: **Fundamentalchristologie.** Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – München: Kösel 1986. 732 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-466-20284-1; vgl. dazu auch die Rez. von Raymund Schwager, in: ThRv 92 (1996), Sp. 255–258. Obwohl Ohlig gerade dieses wichtige hermeneutische Unternehmen ziemlich erfolgreich betreibt, schießt er jedoch übers Ziel hinaus, weil er immer schon weiß, in welchen kategorialen Rahmen (Natur/Geschichte) sich die außereuropäischen Theologien eintragen lassen. Auch problematisiert und referiert er kaum die Diskussion um Begriffe wie Kultur, Inter- und Transkulturalität in den Humanwissenschaften.
In diesen Zusammenhang gehört hier natürlich auch der Hinweis auf den Entwurf von Walter Hollenweger, Interkulturelle Theologie. 3 Bde, München 1979ff, sowie auf Hans Küngs Buch über das „Projekt Weltethos", München 1990, dessen Ausführungen eher in die Richtung einer transkulturellen Ethik zielen.
Zu einer theoretisch und praktisch wegweisenden Auseinandersetzung mit dem Begriff des anderen aus fundamentaltheologischer, missionstheologischer und sozialethischer Sicht vgl.: **Anerkennung der Anderen.** Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, hg. v. Edmund Arens. – Freiburg: Herder 2. Aufl. 1995. 208 S. (Quaestiones disputatae, 156), kt DM 46,00 ISBN: 3-451-02156-0. Die in diesem Bd versammelten Beiträge verdeutlichen jedoch auch, daß die Theoriebildung sich noch, wie R. Schreiter es in seinem Beitrag *„Theorie und Praxis interkultureller Kom-*

Ihre Universalität bestünde in ihrer Irrelevanz. Auch der „Transfer" lokaler Theologien verfehlt gerade den Grund ihrer Entstehung, nämlich vom Glauben und der Praxis der Lokalkirchen in ihrem gesellschaftlichen und historischen Kontext Rechenschaft zu geben. Von daher hat Theologie die Aufgabe, bei ihrer Arbeit auch soziokulturell anders geprägte christliche Glaubenserfahrungen und das damit in Wechselbeziehung stehende Handeln mit zu bedenken und sie dem eigenen Denken und der eigenen Lokalkirche mit den daraus erwachsenden ekklesiologischen Konsequenzen zuzumuten, eventuell mit der Perspektive auf eine anders und neu zu verstehende missionarische Kirche.[7]

Das bedeutet auch, daß „Interkulturelle Theologie" sich nicht losgelöst von Kulturwandel und interkulturellen Prozessen vollzieht. Sie ist wie jede Theologie, die die Zeichen der Zeit deuten will, auf das Gespräch mit den Humanwissenschaften und der Philosophie angewiesen. D. h. erstens, daß eine Interkulturelle Theologie die psychologische und philosophische sowie die soziologische und ethnologische Debatte um das Problem der Fremdwahrnehmung rezipieren sollte, wenn der kommunial-konziliare Prozeß einen ekklesialen Grundakt darstellt. Das bedeutet weiterhin, daß diese Theologie sich fragen lassen muß, welche Philosophie ihr welche Begriffe oder Konzeptualisierungen an die Hand gibt. Welche methodologischen Grundlagen hat ihr interkulturelles Anliegen? Diese und andere Fragen müssen auch an theologische Entwürfe gestellt werden, die einige dieser theologischen Prämissen teilen.

So stellt auch der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels die Bedeutung der Humanwissenschaften heraus: u. a. die Sprachwissenschaften und die Ethnologie „mit ihren Studien zum kulturellem Wandel, zu interkulturellen Begegnungen. (. . .) Was hier aufgezählt wird, ist unvollständig und ergänzungsbedürftig, nennt aber vielfach auseinanderliegende Studieninhalte und -angebote, die im Zeitalter der Begegnungen der Religionen näher miteinander verknüpft zu werden verdienen. Letzteres ist für jeden einsichtig, der um die Gegenwartsbedeutung der interreligiösen Begegnung weiß und diese dann zugleich als einen integralen Schwerpunkt des interkulturellen Austausches versteht und zu würdigen weiß."[8] Nach Waldenfels müßte also nicht nur auf religionswissenschaftliche bzw. theologische Ergebnisse im engeren Sinne Bezug genommen werden, sondern auch kulturanthropologische oder religionssoziologische Erkenntnisse berücksichtigt werden.

Weit ausgreifend in diesem Sinne in der Rezeption humanwissenschaftlicher Forschungsansätze sind die interdisziplinär angelegten Untersuchungen des Heidelberger Missionstheologen und Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier: Dessen Hermeneutik interkulturellen Verstehens[9] markiert in ihrer interdisziplinären Anlage (Ethnologie, Medizin, Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft, Missionswissenschaft) einen methodischen Neuansatz, der darin besteht, daß das Verstehen sich nicht mehr nur auf einzelne Aspekte des Menschseins, sondern auf die Lebenswelt des gesamten Menschen bezieht. Sundermeier berücksichtigt denn auch in seinen einleitenden Überlegungen zu einer interkulturellen Hermeneutik neuere humanwissenschaftliche und philosophische Vorarbeiten.

Stärker als der bisher angesprochene Entwurf des Projekts „Theologie interkulturell"[10] und die Überlegungen von H. Waldenfels,[11] legt Sundermeier mit Bezug v. a. auf die Phänomenologie E. Lévinas'[12] und z. T. auf die hermeneutische Philosophie H. G. Gadamers Wert darauf, „daß die Hermeneutik einer interkulturellen Begegnung nicht auf Harmonie aus ist. Sie ist Begegnung mit dem Fremden. Das muß in dieser Härte auch durchgehalten werden. Es ist falsch, das Fremde im Verstehen vorschnell zu sich hin interpretieren zu wollen, in das eigene Selbstverständnis zu inkorporieren und damit aus dem Gegenüber ein je Eigenes zu machen, wie es in verschiedener Form in der bisherigen Hermeneutik der Fall war. Interkulturelle Begegnung ist Heimsuchung."[13] Die philosophischen Entwürfe Lévinas' müßten für eine interkulturelle Theologie stärker fruchtbar gemacht werden, da das Problem der Ander(s)heit des anderen bzw. seiner Fremdheit dort tiefgehend reflektiert und z. T. auch schon in der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung rezipiert wird.[14] Eine Theologie der Religionen, die die Ander(s)heit des und der anderen annimmt, ihre kulturellen und religiösen Vollzüge bejaht und die Grundsätze einer interkulturellen Hermeneutik als theologische Herausforderung ernstnimmt, ist erst in Ansätzen entwickelt.

1.2 Die Problemstellung bezüglich Kulturwandel und Interkulturalität in der Religionswissenschaft

Anders als die Theologie hat die Religionswissenschaft als außertheologische Disziplin nicht in erster Linie einen religionstheologischen oder einen interreligiösen Fragehorizont. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich in letzter Zeit zunehmend auch mit Phä-

munikationskompetenz in der Theologie" (9–30) formuliert, im Frühstadium befindet (11).
Die katholische – resp. christliche Sozialethik – ist über erste Versuche einer Thematisierung ihrer Fragestellungen im interkulturellen Kontext bisher nicht hinausgekommen. Vgl. v. a. die von W. Kerber herausgebene Reihe „Fragen einer neuen Weltkultur" (mehrere Bde) und die Beiträge von J. Müller, z. B.: Methode einer „Theologie von unten" – Anstöße für eine kontextuelle Sozialtheologie in Europa, in: ders. / W. Kerber (Hg.), Soziales Denken in einer zerissenen Welt, Freiburg 1991, 218–230 und Bénézet Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an das westliche Denken, in: StZ 114 (1989), 591–606; vgl. auch die von P. Hünermann / J. C. Scannone herausgegebenen 3 Bde: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisches-deutsches Dialogprogramm, bes. Teil I: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung, Mainz 1993; darin bes. die Beiträge von Carlos Galli; außerdem wären neuerdings die Beiträge in den FS.en für P. Hünermann (Kirche und Theologie im kulturellen Dialog, Freiburg 1994) und für H. Waldenfels (Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996) zu konsultieren, die die von ihnen begonnenen Öffnungen der europäischen Theologie weiterführen.

[7] Dies ist in groben Zügen die Analyse und das Programm des Projektes „Theologie interkulturell" des Fachbereichs Kath. Theol. an der Frankfurter Univ. Vgl. die folgenden Publikationen: H. P. Siller (Hg.), a. a. O.; J. Hoffmann (Hg.): Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen. Bd 1: Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt a. M. 1991; ders. (Hg.), Bd 2: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen. Frankfurt a. M. 1994; ders., Bd 3: Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Frankfurt a. M. 1995.

[8] **Waldenfels,** Hans: **Begegnung der Religionen.** Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. (Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 1), geb. DM 43,80 ISBN: 3-923946-18-X, 100. Vgl. dazu auch die Rez. von Wolfgang Gantke, in: ThRv 89 (1993), Sp. 373–377.

[9] Vgl. T. Sundermeier, Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: **Die Begegnung mit dem Anderen.** Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, hg. v. Theo Sundermeier. Gütersloh: VL. 1991. 205 S. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 2), kt DM 68,00 ISBN: 3-579-01784-5, 13–28. Den Aufsätzen liegen Referate einer Tagung des Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" zugrunde, die im Missionsärztlichen Institut in Tübingen im April 1990 stattfand. Vgl. auch den Bd 5 aus der gleichen Reihe: a. a. O. Vgl. außerdem den Entwurf einer interkulturellen Hermeneutik als Theologie der Religionen von D. J. Krieger, Das interreligiöse Gespräch, Zürich 1986, 157–161.

[10] Vgl. H. Kessler / H. P. Siller, Vorwort zur Reihe „Theologie Interkulturell", in: B. Bujo (Hg.), Afrikanische Theologie, Düsseldorf 1990, 13–16.

[11] H. Waldenfels, a. a. O., 161.

[12] Der Bezug auf E. Lévinas kam auch schon in früheren Aufsätzen Sundermeiers zum Tragen. Vgl. ders., Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute. Bd 1, München 1986, 49–100. Leider kann die Kritik Sundermeiers an Lévinas nicht immer nachvollzogen werden, z. B. ebd., 51. Lévinas' Denken setzt sich gerade von einem philosophischen Existenzialismus oder Dialogismus eines M. Buber stark ab. Gerade an diesen Überlegungen zeigt sich, daß in der missionstheologischen Forschung philosophische Grundlagen immer wichtiger werden. Vgl. W. Lesch, Alterität und Gastlichkeit, in: O. Fuchs (Hg.), a. a. O., 128–143; ders., In fremden Sprachen leben. Ethische Aspekte von Mehrsprachigkeit, in: ebd., 161–166; C. Lienkamp, Der/die/das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik, in: JCSW 35 (1994), 150–167.

[13] T. Sundermeier, a. a. O., 27. Konsequent war daher die Thematik der Folgetagung des Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" zur Frage der Fremdwahrnehmung. Vgl. neuerdings die ausführlichere Studie von T. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

[14] In der europäischen Theologie/Religionsphilosophie gibt es zwar inzwischen eine breite Lévinas-Rezeption, die aber bisher weder religionstheoretisch im Sinne einer Herausforderung durch die andere Religion bzw. den anders religiösen Menschen noch befreiungsethisch weitergedacht worden ist. Eine Ausnahme bildet, soweit ich sehe, das Buch von T. Habbel, Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994. Anders ist die Lage in Lateinamerika, wo es gerade von befreiungsphilosophischer Seite her eine kritische Weiterführung des Lévinasschen Denkens auf eine lateinamerikanische Befreiungsethik hin gibt. Vgl. dazu A. Sidekum, Ethik als Transzendenzerfahrung, Aachen 1993.

nomenen intra- und interreligiösen Wandels in außerchristlichen Traditionen, der in Komplementarität oder in Spannung zu Kulturwandel und interkulturellen Prozessen steht.[15] Dabei gilt ihr besonderes Interesse v. a. den Konfliktfeldern zwischen nichtreligiösen und religiösen Kulturen bzw. Menschen. Auch wenn sich die Religionswissenschaft dabei als Kulturwissenschaft versteht wie z. B. im Programm der römischen religionswissenschaftlichen Schule von D. Sabbatucci, kann sie nicht umhin, einen Arbeitsbegriff von Religion zu entwickeln und dessen Verhältnis zum Kulturbegriff zu bestimmen. Die möglichen Verhältnisbestimmungen kann man mit dem Religionswissenschaftler K. Godammer folgendermaßen knapp zusammenfassen:

1) Religion ist ein Produkt vorgegebener Kultur – Kultur bringt Religion aus zunächst noch unbestimmten äußeren oder inneren Gründen hervor.

2) Religion ist ein Bestandteil von Kultur.

3) Religion ist Produzentin von Kultur.

4) Religion ist das Kultur Prägende.

5) Religion ist das mehrere Kulturen Übergreifende, Verbindende, historisch entstanden auf dem Weg des Einsickerns, der Rezeption oder der kämpferischen Expansion.[16]

Aus diesen Verhältnisbestimmungen ergibt sich für eine Religionswissenschaft, deren Interesse nicht nur ein bloß historisierendes, vornehmlich mit religiösen Texten arbeitendes ist, u. a. die Frage, welche Rolle Religion in interkulturellen Prozessen spielt, wie sie in der Begegnung mit anderen kulturellen Kontexten sich verändert und ob sie dynamisierend oder blockierend auf den neuen kulturellen Kontext einwirkt. Dies ist besonders interessant und relevant, wenn sogenannte Hochreligionen auf Religionen autochthoner Kulturen oder wenn literale auf oral verfaßte Religionen treffen sowie mit Bezug auf die Frage, wie Religionen wie z. B. der Islam oder traditionelle afrikanische Religionen einen großen Modernisierungsschub verkraften. Gerade Tiefenbohrungen in diesen Fragestellungen erfordern, seitens der Religionswissenschaft das interdisziplinäre Gespräch mit der Philosophie und den Humanwissenschaften zu suchen, zumal wenn sie sich selbst als human- oder kulturwissenschaftliche Disziplin versteht.

2. Philosophische und humanwissenschaftliche Forschungsansätze zu Kulturwandel und Interkulturalität

2.1 Interkulturelles Denken – Eine Herausforderung für die Philosophie[17]

Die europäische Philosophie trägt schwer an ihrem Erbe von Ionien bis Jena, obwohl sie gerade post Hegel mortem, dessen „philosophische" Urteile z. B. über Afrika und Lateinamerika bis heute nachwirken, immer wieder versucht, aus dem Zirkel des Totalitätsdenkens auszubrechen und philosophisches Denken in anderen Kulturen wahrzunehmen bzw. die Konzeptualisierungen von Ander(s)heit, Interkulturalität und Fremdwahrnehmung zu reflektieren. Wie oben bereits angedeutet, kommen die weitgehendsten Entwürfe und Reflexionen aus dem Umfeld der phänomenologischen Philosophie. Andere Denkansätze, wie z. B. die Diskursethik von J. Habermas und K. O. Apel bleiben dagegen weitgehend monokulturell, obwohl sie die subjektzentrierte Vernunft durch eine kommunikationszentrierte überwinden wollen. Hier sind allerdings v. a. durch Apel erste Schritte in Richtung einer interkulturellen Ethik gemacht worden.[18] Begonnen hat die Sichtung außereuropäischer philosophischer Entwürfe[19], die Erforschung der Rezeption europäischer Philosophie in anderen Kulturen[20] und v. a. in der Phänomenologie die Kritik philosophischer Konzeptualisierungen von Interkulturalität und Fremdwahrnehmung.[21] Neben dem Denken von E. Lévinas ist dabei v. a. hinzuweisen auf die Thematisierung von Intersubjektivität und Fremdheit beim Nestor der phänomenologischen Philosophie, E. Husserl selbst[22], von der her sich phänomenologische interkulturelle Forschungsansätze verstehen. Dabei werden immer wieder folgende Grundsätze thematisiert, die hier zwar genannt, allerdings nicht weiter entfaltet werden können:

1) Auch eine philosophische Hermeneutik darf nicht die Kolonialgeschichte überspringen, d. h. auch sie muß prüfen, inwiefern unsere eigene Verstehenstheorie noch abhängig vom Imperialismus bzw. Kolonialismus ist.

2) Sie muß in der Arbeit an der eigenen Kultur Defizite bzw. Lebensweltgrenzen aufzudecken suchen, d. h. eine Sicht der eigenen Kultur als fragmentarischer entwickeln.

3) Sie sollte der Frage nachgehen, wie eine Interdiskursivität von Fragment zu Fragment möglich ist bzw. wie man eine Instrumentalisierung des anderen zur Erweiterung des eigenen Fragments (Rousseau) vermeiden kann.

4) Sie muß Einsicht haben in die historische Faktizität der Differenz auch und gerade im lebenspraktischen Vollzug. Die Basis interkultureller Verhandlungen ist diese Differenz.

[15] Natürlich beschäftigt sich auch die im Rahmen des theologischen Fächerkanons arbeitende Religionswissenschaft mit einigen dieser Fragestellungen, obwohl teilweise mit einer anderen Perspektive. Da es innerhalb der Kath.-Theol. Fak.en im deutschsprachigen Raum kaum noch Religionswissenschaft im Lehrangebot gibt und die katholische Theologie es (leider) hinnimmt, daß auch noch die vorhandenen Lehrstühle bzw. Lehrangebote zusammengestrichen werden, wird hier in erster Linie die außertheologische Religionswissenschaft in den Blick genommen, auch da sie, sowohl was das Lehrangebot als auch ihre Publikationstätigkeit angeht, seit geraumer Zeit nicht mehr zu übersehen ist und neue gesellschaftliche Aufgaben wie die Ausbildung der LER-Lehrer übernehmen soll. Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft vgl. neuerdings P. Antes, Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Distanz und Nähe, in: G. Riße / H. Sonnemanns / B. Theß (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für H. Waldenfels, Paderborn 1996, 313–321.

[16] Vgl. K. Goldammer, „Kultur" als Ordnungsprinzip in der Religionsbetrachtung, in: M. Pye (Hg.), Religion in fremder Kultur: Religion als Minderheit in Europa und Asien, Saarbrücken 1987, 9–36.

[17] Vgl. auch den gerade erschienenen Bericht von G. Stenger, Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht, in: PhJ (1996), 90–103 (Teil I); 323–338 (Teil II).

[18] Exemplarisch ist dafür der seit sechs Jahren stattfindende Dialog zwischen Vertretern der Diskurs- und der (lateinamerikanischen) Befreiungsethik, wie er auf Tagungen in Freiburg, Mexiko-Stadt, Mainz, Porto Allegre und Eichstätt geführt wurde. Die Tagungsbände dieser fünf Symposien sind veröffentlicht: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990; ders. (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik? Aachen 1992; ders. (Hg.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, Aachen 1993; ders. (Hg.), Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskurs- und Befreiungsethik, Aachen 1994; ders. (Hg.), Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive, Aachen 1996; vgl. zu dieser Auseinandersetzung auch schon früher E. Dussel, Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, Freiburg 1992, 39–57.

[19] Hier ist v. a. die lateinamerikanische Philosophie zu berücksichtigen, deren Rezeption v. a. aufgrund der Arbeiten von R. Fornet-Betancourt und J. C. Scannone begonnen hat. Vgl. R. Fornet-Betancourt, Alberdi und die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, in: ders., Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute, Frankfurt 1987, 35–49; Juan C. Scannone, Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika, in: ThPh 66 (1991), 365–383.
Zur afrikanischen Philosophie vgl. H. Kimmerle, Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie, Frankfurt a. M. 1991; H. Nagl-Docekal / F. M. Wimmer, Postkoloniales Philosophieren: Afrika, Wien / München 1992.

[20] Zu Lateinamerika vgl. z. B. G. Sauerwald, Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung – Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit dem europäischen Denken, in: Hegelstudien (1985), 221–245 und R. Fornet-Betancourt, Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika. Anmerkungen zur philosophischen Rezeption, in: ThPh 64 (1989), 364–383; ders., Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, Mainz 1994.

[21] Hier sind die Vorträge zu berücksichtigen, die auf dem Kongreß der Deutschen Phänomenologischen Gesellschaft zum Thema „Interkulturalität" im Mai 1991 gehalten wurden. Einige der Referate wurden veröffentlicht in: Studien zur interkulturellen Philosophie. Bd 1: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. v. R. A. Mall / D. Lohmar, Amsterdam 1993. Vgl. auch B. Waldenfels, Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht, in: FS H. Waldenfels, a. a. O., 325–332. Neuerdings wird diese Fragestellung auch thematisiert im Umkreis einer stärker materialistisch orientierten Philosophie. Vgl. das Heft 1996/1 der Zeitschrift „Dialektik": Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen, Hamburg 1996.

[22] Vgl. dazu Iso Kern, Fremderfahrung. Überblick über Husserls Beschäftigung mit dem Problem der Intersubjektivität, in: ders. / R. Bernet / E. Marbach, Edmund Husserl, Hamburg 1989, 143–153. Vgl. auch den folgenden Beitrag Kerns: Hermeneutische Reflexionen zur Diskussion zwischen chinesischen Buddhisten und europäischen Missionaren im 17. Jh., jetzt in: ders., Buddhistische Kritik am Christentum, Frankfurt a. M./Bern/New York 1992. Vgl. auch B. Waldenfels, Der Stachel des Fremden. Frankfurt 1990; vgl. dazu den Beitrag: C. Lienkamp, Der/die/das Andere, a. a. O.

5) Sie sollte ihre pathologische Suche nach Einheit aufgeben, eher versuchen z. B. Solidarität interkulturell mit Hilfe der jeweiligen kulturellen Ressourcen zu entwickeln.

6) Sie muß die Frage nach der Wahrheit als einen Prozeß begreifen, als ein utopisches Ziel, auf das hin wir tendieren.

Diese sechs Grundsätze geben den unhintergehbaren Fragehorizont einer Philosophie der Interkulturalität ab, der auch für Theologie und Religionswissenschaft bedeutsam ist.

Auch in den Humanwissenschaften ist in den letzten Jahren ein Wandel eingetreten, und frühere Forschungsvoraussetzungen werden angesichts der sich rasch verändernden Weltsituation problematisch.

2.2 Die Reflexionen zu Kultur und Interkulturalität in der Soziologie

In der Soziologie gibt es in den letzten Jahren wieder eine ausgeprägte Diskussion um den Kulturbegriff, die allerdings mit zahlreichen Unklarheiten behaftet ist. In der Geschichte der Soziologie sah man Kultur und Gesellschaft in einem spannungsreichen Verhältnisses, und die Einseitigkeiten eines Alfred Weber oder Oswald Spengler sowie die Gegenüberstellung von „orientalischen Kulturen" und „westlichen Kulturen" im Gefolge Max Webers waren verhängnisvoll. Die Soziologie partizipierte auch an den Ambivalenzen des Kulturbegriffs und den Schwierigkeiten einer Verhältnisbestimmung von Kultur- und Religionsbegriff.[23] Als eine Spätgeburt des 19. Jh.s sieht sie Religion als Inbegriff dessen an, was sie hinter sich gelassen hat. Sie verkörpert in dieser religionskritischen Sicht die epochale Distanz von Gesellschaft und Religion als Moment westlicher Christentumsgeschichte. Darauf zu reflektieren fällt ihr allerdings ungemein schwer. Die Soziologie, so J. Matthes, lebt mit der Hypothek des Gedankens, daß sich in der westlichen Kultur der Moderne die Weltgeschichte selber auf ihren Begriff bringe. Es fällt ihr schwer, den Gerinnungsprozeß westlicher Kultur zu identifizieren und präsent zu halten, der ihre Grundbegriffe und ihre elementaren theoretischen Konzeptualisierungen prägt. Das Phänomen Religion ist einer verbegrifflichten Verformung durch das soziologische Denken anheimgefallen – ebenso wie viele andere gesellschaftliche Phänomene – und damit selber Ausdruck einer Verformung soziologischen Denkens. Es sagt damit mehr über das soziologische Denken aus als über die Sachen, auf die es sich bezieht. Dieser Vorgang ist nun nicht ein zufälliger Denkfehler der Soziologen, sondern indiziert ein kulturgeschichtliches Datum, das seinerseits soziologisch zu reflektieren wäre. Erst recht erschließt sich diese Mangellage der Soziologie in der religionsvergleichenden Perspektive. Es ließe sich zeigen, daß die aus der Proklamation des „Hinduismus" zu einer Weltreligion durch westliche Religionswissenschaftler im 19. Jh. folgenden Modi der Beschäftigung mit ihm durch einige Soziologen ein Paradebeispiel für diesen Holzweg westlichen religionssoziologischen Denkens abgeben. Ein anderer aporetischer Grundzug, der hier nicht weiter entfaltet werden kann, ist die stets in sich selbst zurücklaufende Debatte um die Säkularisierungsthese, die in religionsvergleichender Perspektive stets erneut scheitern muß, weil der Säkularisierungsprozeß, wenn dieser Begriff für die Modernisierungsprozesse in anderen Kulturen überhaupt zutreffend ist, dort andere Wege als in Europa nimmt.

Auch im Blick auf die Geschichte und deren Periodisierung mit der Perspektive des Heranwachsens der einen Weltkultur oder eines globalen Kulturkampfes (welche Kulturen werden diesen Vorgang überleben?) erweist sich die Soziologie, so F. Tenbruck, als Kind des 19. Jh.s. Der Ausschaltung der individuellen Kulturen entspricht der emphatische Appell, die Identität der Kulturen zu wahren. In der Vorstellung von der einen Weltkultur werden die anderen Religionen als auffälligster Ausdruck der Identität anderer Kulturen zum herausragenden Prüfstein (oder: Hindernis) auf dem Wege dieser anderen Kulturen in die eine Weltkultur der säkularen Ökumene hinein. So führt diese Auffassung dazu, in unserem Denken die anderen Kulturen von ihren Religionen abzutrennen, um sie dieser säkularen Ökumene einzuverleiben. Um so ratloser steht die Soziologie Entwicklungen gegenüber, in denen sich die ihr fremd gewordene Einheit von Kultur und Religion woanders behauptet oder wiederherstellt oder sogar neue Formen annimmt.[24] Eine Voraussetzung einer Interkulturalitätsforschung in der Soziologie wäre demnach die Verabschiedung der Vorstellung, die Verallgemeinerungsfähigkeit, die der europäischen Kultur nicht zuletzt wegen ihrer Fähigkeit zum Apartsetzen von Kultur und Religion innewohnt, setze sich auch in der Substanz notwendig in eine Weltkultur um, die dem Muster der europäischen Kultur folgt. Dann wird vielleicht sichtbar, daß diese Trennung auch Züge einer intrakulturellen Repression trägt, so daß die spannungsvolle Differenz in eine wechselseitige Ausschließlichkeit umgeschlagen ist.

Diese bisher noch kaum ausgearbeiteten Reflexionen stehen in seltsamem Kontrast zur Konjunktur des Begriffs Kultur. Er bewegt die Gemüter zwischen Postmoderne und Moderne, strukturiert ein Terrain symbolischer Kämpfe um Anerkennung und Durchsetzung von Lebensformen sowie Sinnbedürfnissen und reetabliert in der sozialwissenschaftlichen Diskussion eine Thematik, die traditionell Kultursoziologie heißt. Dabei zeigen diese Suchbewegungen und Definitionsschwierigkeiten den Beginn der Diskussion an.[25]

Leider ist diese Diskussion bisher kaum über den europäisch-westlichen Horizont hinausgegangen. Allerdings ist innerhalb der disziplinären Arbeitsteilung auch noch eine andere Wissenschaft, die Ethnologie oder Kulturanthropologie, in diesem Bereich tätig. Trotzdem sind soziologische Überlegungen z. B. für eine Reflexion über die Kulturbedingtheit sozialwissenschaftlicher Kategorien unverzichtbar.

2.3 Zur Diskussion um Fremdwahrnehmung und Interkulturalität in der Ethnologie

Das Problem methodisch reflektierter Fremdwahrnehmung stellt sich in einer Wissenschaft, die es per se mit fremden Kulturen zu tun hat, in besonderer Weise. Auch hier hat in den letzten Jahren eine verstärkte Reflexion eingesetzt, die sich auf folgende Fragen konzentriert: Wie muß Fremdheit in einer Wissenschaft vom Fremden gedacht werden, damit das Fremde Fremdes bleibt und sich nicht, indem das Fremde lediglich als noch nicht Bekanntes begriffen wird, als Gegenstand auflöst?[26] Wie kann der ethnologische Blick umgekehrt werden bzw. wie der eigene kulturelle Horizont objektiviert werden?[27] In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind einerseits Autoren wie Pierre Bourdieu, der von der Unüberwindbarkeit der fremdkulturellen Distanz ausgeht, und andererseits die Kritik D. Freemans an M. Mead, der die kommunikativen Prozesse, die in der Feldforschung erforderlich sind, analysiert.

Was den Kulturbegriff angeht, so lassen sich sehr unterschiedliche Konzeptualisierungen finden.[28] Auch was den Begriff der interkulturellen Kommunikation angeht, so suchte man bis Anfang der 80er Jahre vergeblich nach einer metatheoretischen Begründung. Da in ethnologischer Perspektive aber völlig verschiedene Sinnhorizonte miteinander vermittelt werden müssen, erhebt sich die Frage, wie interkulturelles Verstehen metatheoretisch begründet werden kann. Damit wird das Problem der interkulturellen Sinnkonstitution zur anthropologischen Grundfrage. Die Tätigkeit des Ethnographen steht in der Spannung zwischen Kulturrelativität und Universalität – als unhintergehbaren Rahmenbedingungen möglichen Scheiterns wie potentiellen Gelingens der Herstellung von Sinnkonvergenzen. Aus dieser vorgegebenen Spannung zwischen Kulturrelativität und Universalität kann sich keine interkulturelle Forschung grundsätzlich befreien. Eine Erweiterung des „traditionellen" ethnologischen Fragehorizonts erfolgte in den letzten Jahren

[23] Im folgenden referiere ich die Ausführungen zweier renommierter Kultur- bzw. Religionssoziologen (J. Matthes / F. Tenbruck), die diese bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum (Deutschland) zum Thema „Kulturelle Identität und Transkulturelle Ethik" im Oktober 1991 vorgetragen haben (vgl. Manuskripte in: „Arbeitsmaterialien für die Tagung") und die dort kontrovers diskutiert wurden.

[24] Vgl. dazu aus der neueren Diskussion J. Bergmann / A. Hahn / T. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. KZS.S 33 / 1993, Opladen 1993; vgl. darin auch den Beitrag von J. Matthes (16–30), der wesentliche Gedanken des Loccumer Vortrags (s. o.) noch einmal aufnimmt.

[25] Aus der umfangreichen Diskussion zum Kulturverständnis der Soziologie vgl. H. Berking / R. Faber (Hg.), Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes? Würzburg 1989; H. Haferkamp (Hg.), Sozialstruktur und Kultur, Frankfurt a. M. 1990.

[26] Vgl. z. B. W. Schmied-Kowarzik, Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur, in: J. Stagl (Hg.), Grundfragen der Ethnologie, Berlin 1980, 349–389.

[27] Vgl. M. Fuchs, Die Umkehr des ethnologischen Blicks. Versuche der Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts, in: E. Berg (Hg.), Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen, München 1991, 311–332.

[28] Vgl. P. Masson, Interpretative Probleme in Prozessen interkultureller Verständigung, in: J. Stagl (Hg.), a. a. O., 125–149, hier 129.

zunehmend durch einige vielversprechende Publikationen im Bereich der Ethnomedizin[29] und der Ethnopsychoanalyse bzw. Ethnopsychiatrie[30], wodurch die Forschungen zu Kulturwandel und Interkulturalität eine weitere Blickrichtung erhalten.

2.4 Die interkulturelle Diskussion zu Oralität und Literalität in der Sprachwissenschaft

Auch die Sprachwissenschaft beschäftigt sich in den letzten Jahren zunehmend mit Fragen der Interkulturalität. So ist in der Diskussion der Problematik der soziokulturellen Universalien die Frage bestimmend, ob es so etwas wie sprachliche Universalien gibt.[31] Die Forschungsansätze der Sprachwissenschaft reflektieren v. a. die Bedingungen interkultureller Kommunikation wie auch die Frage nach sprachlichen Universalien – v. a. im Anschluß an die Forschungen E. Holensteins.[32] Ein wichtiges Forschungsgebiet mit starkem sprach- und literaturwissenschaftlichen Einschlag ist außerdem in den letzten Jahren die humanwissenschaftliche Diskussion zu Oralität und Literalität mit Berührungspunkten zur Ethnologie.[33] Von Bedeutung sind hierbei die Forschungen W. J. Ongs[34] und v. a. J. Goodys, die dieser in verschiedenen Aufsätzen und Büchern entfaltet hat.[35] Dies hat Konsequenzen z. B. für die Sicht von Volksreligiosität im interkulturellen und interreligiösen Dialog oder für die Frage, ob es allgemeine Kriterien gibt, nach denen sich orale und literale Kulturen in ihren religiösen Überzeugungen und Praktiken tendenziell unterscheiden. Weitere zu diskutierende Fragen wären: Inwieweit beruhen Systeme des Kultus auf bestimmten Kommunikationsformen? Inwieweit hängen, historisch betrachtet, Traditionen intellektueller Betätigung davon ab, daß es bereits zu einem frühen Zeitpunkt eine Buchreligion gegeben hat?[36] Die Forschungen zu Mündlichkeit/Schriftlichkeit[37] leiten uns auch über in Deutungshorizonte, die nicht mehr primär sprachlich bestimmt sind, denen aber für das Verstehen fremder Kulturen und Religiositäten eine große Bedeutung zukommt.

2.5 Zur Bedeutung des Bildes für das interkulturelle Verstehen – Die Diskussion in der Kunstwissenschaft

„Erreicht man bei einer schriftlosen Religion aufgrund der Angewiesenheit auf primär bildhaft-gegenstandsbezogenes Material nur ein oberflächliches Verstehen, da das tiefere Verstehen auf Schriftquellen angewiesen ist?"[38] Wird im Prozeß der Wahrnehmung eines Bildes oder einer Skulptur aus einer fremden Religiosität aufgrund seiner Präsenz etwas bewirkt, das keinen Ausdruck in der gesprochenen oder geschriebenen Sprache findet? Wird vielleicht auch eine Tiefenschicht der Erfahrung erreicht, die nicht allein nach künstlerisch-ästhetischen Maßstäben beschreibbar ist? Wie ist die Andersartigkeit einer über das Bild geschehenden Vermittlung fremder Religiosität gegenüber textlichen, eventuell sogar dogmatisch-lehrhaften Aussagen bestimmbar? Mit diesen und anderen Fragen haben sich eine primär schriftorientierte Theologie[39] und auch die primär an Texten orientierte Religionswissenschaft[40] bisher ziemlich schwer getan. Doch gerade im interkulturellen und interreligiösen Verstehen spielt das Bild, wie dies v. a. T. Sundermeier für Afrika immer wieder hervorgehoben hat[41], eine große Rolle. Dabei ergeben sich natürlich Berührungspunkte mit der philosophischen Diskussion zu Interkulturalität, die gerade in ihrer phänomenologischen Ausrichtung, wie auch oben schon angedeutet, viel zum vertieften Verstehen der ästhetischen Dimension von Interkulturalität beitragen kann. Dafür geben uns z. B. Paul Ricoeur und Susanne Langer mit ihrem neuen Symbolverständnis und ihrer neuen Symbolinterpretation wichtige hermeneutische Hilfen an die Hand.[42]

[29] Vgl. die Veröffentlichungen von D. Sich, die ebenfalls Mitglied des interdisziplinären Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" ist: Ethische Aspekte einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie, in: E. Berg (Hg.), a. a. O., 419–426; dies., Gedanken zu einer Hermeneutik des interkulturellen Verstehens in der Medizin, in: Th. Sundermeier, Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 151–164. Vgl. neuerdings mit Blick auf Lateinamerika: I. Classen Bauer, Die magische Welt der Andenländer und ihr Konflikt mit dem abendländischen Denken, Berlin 1991.

[30] Neben den bereits klassisch zu nennenden Arbeiten von Georges Devereux, Mario Erdheim, Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy vgl. neuerdings: Ethnopsychoanalyse I: Glaube, Magie, Religion, Frankfurt a. M. 1990; zur Geschichte der Ethnopsychoanalyse vgl. Th. Hausschild, Ethno-Psychoanalyse. Symboltheorie an der Grenze zweier Wissenschaften, in: J. Stagl (Hg.), a. a. O., 151–158. Speziell zur Religion aus dieser Sicht vgl. außerdem P. Parin u. a. (Hg.), Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst, Frankfurt 1978 a. M., 108–115. Zum westafrikanischen Kulturraum vgl. dies., Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika, Frankfurt a. M. 1989 (3. Aufl.). Zur Frage einer transkulturellen Psychiatrie bzw. Psychologie vgl. Horacio Riquelme (Hg.), Kultur und psychosoziale Situation in Lateinamerika. 3 Bde, Frankfurt a. M. 1992 (und öfter).

[31] Auch Theologie und Religionswissenschaft sind nicht nur in der Frage der interkulturellen Übersetzung, sondern auch was ihre generelle sprachliche Verfaßtheit angeht, mit dieser Frage konfrontiert und zu einer vertieften Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit sprachlicher Verständigung überhaupt angewiesen.

[32] Vgl. E. Holenstein, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein. Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung, Frankfurt 1985.

[33] Vgl. K. H. Kohl, Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen, in: H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1989, 252–273.

[34] Vgl. W. J. Ong, Oralität und Literalität: die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987.

[35] Vgl. J. Goody, Die Logik der Schrift und die Organisation der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990 (engl. 1986); schon früher ders., Literalität in traditionellen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1986. Kritisch zu Goody: H. Falk, Goodies for India. Literacy, Orality, and Vedic Culture, in: W. Raible (Hg.), Kulturelle Prozesse, Tübingen 1990, 103–120. Vgl. auch H. Jungraithmayr, Gedächtniskultur und Schriftlichkeit in Afrika, Frankfurt a. M. 1981.

[36] Dies hat auch Konsequenzen im pädagogischen Bereich. Goody hat in einer Reihe von Arbeiten darauf hingewiesen, was diese „Vergöttlichung des Geschriebenen" für die Unterrichtung der nachwachsenden Generation im Lesen und Schreiben bedeutet. Es ist nämlich viel wichtiger, die Heilige Schrift zu lernen als Lesen oder Schreiben, und der Unterricht muß sich auf Gedächtnisschulung und die Vermittlung festliegenden, reproduzierbaren Wissens konzentrieren. Mit einer Variante dieser Tradition, den mehr oder weniger verdeckt arbeitenden Koranschulen für z. B. türkische Kinder, haben Schulbehörden und Öffentlichkeit gegenwärtig massive Probleme, was sicher mit daran liegt, daß diese Wissensvermittlung ihnen so fremd vorkommt, daß sie auch die sozialen Funktionen, die diese Schulen für eine Immigrantengruppe haben, weder sehen können noch wollen.
Aus einer im engeren Sinne religionswissenschaftlichen Sicht zum Problem Oralität/Literalität vgl. neuerdings H. J. Greschat, Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten, Berlin 1994; W. H. Graham, Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht, in: A. Giese / J. C. Bürgel (Hg.), Gott ist schön und liebt die Schönheit: FS für A. Schimmel, Bern u. a. 1994, 209–226; H. G. Kippenberg, The problem of literacy in the history of religion, in: Numen XXXIX (1996), 102–107. Schon früher J. Assmann / A. Assmann / C. Hardmeier (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983. Aus (religions-)philosophischer Sicht vgl. B. Waldenfels, Die Fremdheit der Schrift, in: AF: Religione, Parola, Scrittura, LX (1992), 49–59.

[37] Vgl. die Debatte in der Literatur zur Frage Mündlichkeit/Schriftlichkeit in der afrikanischen Literatur: H. J. Lüsebrink, Schrift, Buch und Lektüre in der französischsprachigen Literatur Afrikas. Zur Wahrnehmung und Funktion von Schriftlichkeit und Buchlektüre in einem kulturellen Epochenumbruch der Neuzeit, Tübingen 1990; W. Glinga, Literatur in Senegal: Geschichte, Mythos und gesellschaftliches Ideal in der oralen und schriftlichen Literatur, Berlin 1990; B. Schulte, „Interkulturelles Schreiben": Brüche und Paradoxien in anglophoner afrikanischer Literatur, in: H. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M. 1991, 552–570.

[38] Mit dieser und den folgenden Fragen beschäftigt sich der Aufsatz von H. Schwebel, Das Bild als Quelle. Was leistet das Bild zum Verstehen fremder Religiösität? in: T. Sundermeier (Hg.), Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 123–144, hier 123.

[39] Vgl. dazu den Aufsatz von M. Covin, Die Passion der Wörter, in: V. Bohn (Hg.), Bildlichkeit, Frankfurt a. M. 1990, 357–384, der beschreibt, wie im Christentum, dem im Dogma der Offenbarung in Christus ein ursprüngliches Bild vorgegeben ist, dem Text des Dogmas nicht nachträglich Bilder angeheftet werden, sondern das Dogma aus immanenten Prinzipien Bilder hervortreibt, so daß die christliche Kunst nur das Organ der im Dogma verheißenen Farbe ist.

[40] Vgl. neuerdings ein Gegenbeispiel aus der reichhaltigen Einführungsliteratur zur Religionswissenschaft: H. J. Greschat, Was ist Religionswissenschaft? Stuttgart 1988, 50–62; vgl. auch die Beiträge in H. M. Barth / C. Elsas, Bild und Bildlosigkeit: Beiträge zum interreligiösen Dialog / Rudolf-Otto Symposium 1993, Hamburg 1994.

[41] Vgl. Th. Sundermeier, Die Daseinserhellung durch Kunst übersteigt immer die des Wortes. Christentum, Kirchen und bildende Kunst in Afrika, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 1990, 29–41; ders., Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: ders., Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 20–23. Vgl. auch G. Onyeke, Die Maske in Nigeria. Eine Fallstudie zur Inkulturation, in: a. a. O., 112–118.

[42] Zur Symboltheorie aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 101ff.

2.6 Zur Diskussion um multi- oder interkulturelle Erziehung in der Pädagogik

Die pädagogische Diskussion um interkulturelle Erziehung steht weniger vor der Schwierigkeit, daß es bisher keine eindeutige Definition von interkultureller Erziehung gibt[43], als vor dem Problem, daß die Kontroverse auf diesem Gebiet noch schwach entwickelt ist, so daß die Differenzen zwischen einzelnen Ansätzen noch kaum erkennbar werden. Ein heftiger Streit ist allerdings darüber im Gange, ob die interkulturelle Erziehung oder das Konzept der bikulturell-bilingualen Bildung vorzuziehen ist. Im übrigen gibt es vage Übereinstimmungen unter den Vertreterinnen und Vertretern des interkulturellen Konzepts, was die gemeinsame Bearbeitung interkultureller Konflikte angeht. Dabei geht es in erster Linie darum, was die Bewußtmachung solcher Konflikte verlangt, des weiteren wird betont, daß die Begegnung mit fremden Kulturen bereichert. Den Grad an Vorläufigkeit und Allgemeinheit der Debatte spiegeln die wiederholt zitierten Thesen von G. Pommerin wider: Interkulturelle Erziehung sei die pädagogische Antwort auf die Realität der multikulturellen Gesellschaft – ein offenes Handlungskonzept, das gesellschaftliche Veränderungen wahrnehme und selbst Innovationsprozesse einleite. Sie sei ein Beitrag zur Friedenserziehung durch Konfliktlösung. Interkulturelle Erziehung gehe von einem erweiterten Kulturbegriff aus und sei stadtteilbezogen, handlungsorientiert und erfahrungsoffen.[44] Was „interkulturell" bedeutet, hängt davon ab, ob Kulturen und ob die Beziehungen zwischen Kulturen als Zustände oder aber als Prozesse begriffen werden. Konsens in der interkulturellen Bildungsdiskussion scheint darüber zu bestehen, drei für den Kulturbegriff konstitutive Merkmale zu betonen: Universalität, Prozeßhaftigkeit, Erfahrbarkeit. Es fällt allerdings schwer, die recht unterschiedlichen Konzepte zu systematisieren, „weil die theoretischen Bezugnahmen und Begründungen vielfältig und oft eklektizistisch sind."[45]

Dabei wird, wenn man sich in der pädagogischen Forschung mit der Frage nach kultureller Identität bzw. transkultureller Ethik beschäftigt, natürlich auch die Frage nach den jeweiligen kulturellen Ressourcen für die zentralen Ziele interkultureller Erziehung bzw. transkultureller Ethik wie Empathie, Solidarität und Konfliktfähigkeit gestellt werden.[46]

3. Ausblick: Anknüpfungspunkte einer theologischen und religionswissenschaftlichen Rezeption der humanwissenschaftlichen und philosophischen Interkulturalitätsforschungen

Zunächst kann darauf verwiesen werden, daß die Problemstellungen der Forschungen in den Humanwissenschaften und der Philosophie zu Kulturwandel und Interkulturalität, wie anfangs bereits betont, in Religionswissenschaft und Theologie z. T. bereits präsent sind.[47] So ist z. B. das Problem der Bewältigung des kulturellen Wandels in den islamischen Gesellschaften West- und Zentralasiens sowie Nord- und Westafrikas und das damit einhergehende Problem des islamischen Fundamentalismus[48] auch religionswissenschaftlich untersucht worden. Dabei werden nicht nur die fundamentalistische Reaktion seitens des Islam, sondern auch die Wechselwirkung mit Fundamentalismen in Judentum, Christentum und Hinduismus untersucht.[49] Auch mystische oder volksreligiöse Strömungen werden mit Hilfe von Kategorien der Interkulturalitätsforschung in der Religionswissenschaft neu in den Blick genommen.

Der Theologie ermöglicht die Präsenz der Kategorien aus der Interkulturalitätsforschung, befreiungstheologische Entwürfe in ihren verschiedenen Ausprägungen, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Westasien[50] u. a. auch als eine Reaktion auf politisch-ethnische und kulturell-religiöse Umbrüche und Konflikte zu interpretieren.

Fragen des Synkretismus und der Inkulturation bzw. der Konflikte zwischen oralen und literalen religiösen und kulturellen Traditionen werden v. a. mit Bezug auf den (west-) afrikanischen und lateinamerikanischen Kontext thematisiert.[51]

Die Wahrnehmung und kritische Aufnahme der humanwissenschaftlichen und philosophischen Interkulturalitätsforschungen und der ihnen zugrunde liegenden Konzepte wird in den kommenden Jahren eine zentrale Aufgabe theologischer und religionswissenschaftlicher Forschung sein, die sich der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung und theologischen Reflexion interkultureller Prozesse bewußt ist.

[43] Vgl. J. Friesenhahn, Zur Entwicklung interkultureller Pädagogik, Berlin 1988, 88.

[44] Vgl. G. Pommerin, Migrantenliteratur und ihre Bedeutung für die interkulturelle Erziehung, in: Zielsprache Deutsch Heft 3 (1985), 41ff.

[45] G. Auernheimer, Einführung in die interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990, 173.

[46] Vgl. H. Essinger / J. Graf, Interkulturelle Erziehung als Friedenserziehung, in: H. Essinger (Hg.), Erziehung in der multikulturellen Gesellschaft, Baltmannsweiler 1984. Beiträge zu dieser Fragestellung aus religionspädagogischer Sicht finden sich in M. Delgado / W. Simon (Hg.), Lernorte des Glaubens, Berlin 1991. Zur Bedeutung der interreligiösen Erziehung vgl. S. Leimgruber, Gedanken zur Dringlichkeit interreligiösen Lernens, in: KatBl 120 (1995), 452–455; ders., Interreligiöses Lernen, München 1995; Vgl. auch das Themenheft der Zeitschrift „Der Evangelische Erzieher", 1994 (Heft 4): Multikulturalität und interreligiöses Lernen und H. G. Heimbrock, Religiöse Erziehung in multikulturellen Gesellschaften, in: J. Mehlhausen, (Hg.) Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 487–504. Den Beitrag der Religionswissenschaft zur Friedensforschung bzw. Friedenserziehung analysiert schon früher R. Friedli, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Fribourg 1981.

[47] Vgl. für die Religionswissenschaft u. a. F. Stolz, Fluktuation und Bündelung von Identifikationen. Aspekte der Inter- und Multikulturalität im Horizont vergleichender Religionsgeschichte, in: H. Preißler / H. Seiwert, Gnosisforschung und Religionsgeschichte. FS für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Marburg 1994, 543–558; J. Waardenbourg, Die Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer, in: ders. (Hg.), Scholarly approaches to religions, interreligious perceptions and Islam, Bern 1995, 71–96.
Für die Theologie vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988), 257–283; häufig wird in der Theologie statt des Begriffs „interkulturell" der Begriff „kontextuell", der aus dem Umfeld des Ökumenischen Rates kommt, verwendet. Vgl. dazu auch R. Schreiter, Constructing local theologies, New York 1985; S. Bevans, Modelle kontextueller Theologie, in: ThG 28 (1985), 135–147; neuerdings P. Beer, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn 1995 und die ausführliche Besprechung von H. Rzepkowski, Anmerkungen zu einem Versuch einer systematischen Grundlegung der kontextuellen Theologie, in: Verbum SVD 36 (1995), 419–452; vgl. außerdem G. Sauter, Kontextuelle Theologie als Herausforderung der Dogmatik, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder". FS für A. Th. Khoury, Würzburg 1990, 365–383; E. Arens, Kultur, Praxis, Kritik. Konturen einer kontextuellen Theologie in Europa, in: ZKTh 116 (1994), 288–300. Vgl. zu Fragen einer interkulturellen Ekklesiologie L. Bertsch (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine für eine Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg 1991.

[48] Vgl. dazu B. Tibi, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt a. M. 1991 (3. Aufl.); ders., Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt a. M. 1991, für Westafrika speziell 94–112; zu Afrika insgesamt P. Pieck, Lassen sich afrikanische Tradition und europäische Moderne versöhnen?, Konstanz 1990.

[49] Vgl. u. a. C. Colpe / H. Papenthin (Hg.), Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?, Berlin 1989.

[50] Vgl. N. S. Ateek, Recht, nichts als Recht. Eine palästinensische Theologie der Befreiung, Fribourg 1990; Geries Sa'ed Khoury, Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien 93 (1994), Frankfurt, 38–75; H. Suermann, Kultur und Kircheneinheit im Nahen Osten, in: Inkulturation und Kontextualität: Theologien im weltweiten Austausch. FS für L. Bertsch, hg. von M. Pankoke-Schenk / G. Evers, Frankfurt 1994, 87–99.
Eine Befreiungstheologie aus jüdischer Perspektive hat M. Ellis verfaßt: Toward a Jewish Theology of Liberation. New York 1989.

[51] In der theologischen Diskussion um Fragen der Inkulturation des Glaubens in den indigenen Kulturen Lateinamerikas und Afrikas, aber auch großen Teilen Asiens ist die Diskussion um Oralität und Literalität von höchster Brisanz, da es sich bei den indigenen Kulturen/Religionen häufig lediglich um mündliche Überlieferungen handelt.

Der Gott der Heerscharen (Die Bibel und der Krieg)

von Jože Krašovec, Ljubljana

Historische und religiöse Dokumente des antiken Nahen Ostens vermitteln außerordentlich realistische Vorstellungen von der Struktur des Universums und den es regierenden Mächten. Das zentrale Modell, das zum Verstehen des Wesens der Welt und der Bedeutung dieser Tradition Verwendung findet, ist der Konflikt zwischen gegnerischen Tendenzen oder Kräften. Heraklit hat die Relevanz des Konfliktmotivs wie folgt bestätigt: „Man soll aber wissen, daß Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit."[1] Die traditionelle Mythologie und Symbolik des Heiligen Krieges müssen im Zusammenhang mit der Erfahrung und dem Glauben verstanden werden, daß ein kosmischer Konflikt zwischen den Kräften der Ordnung und denen des Chaos besteht, und ein moralischer Konflikt zwischen gerechten und ungerechten rationalen Wesen. Gott bzw. Götter sind ihrer Art nach kriegerisch und treten gegnerischen Mächten als Krieger gegenüber. Das wirft zwei entscheidende Fragen auf: Was ist die Motivation oder der Grund für einen Konflikt? Und was für ein Verhältnis besteht zwischen Form und Funktion der Motive für den Heiligen Krieg in konkreten Fällen? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der Betrachtung, wenn man sich den betreffenden Religonen zuwendet, und gerade in ihrer je besonderen Art und Weise, wie sie den Heiligen Krieg rechtfertigen, manifestiert sich der radikale Unterschied zwischen außerbiblischen und biblischen Dokumenten.

1. Kriege der Götter im kosmischen Bereich und die Rolle einer göttlichen Versammlung

Die kosmischen Elemente, die gelegentlich das Wirken des Gottes Israels charakterisieren, erinnern oft stark an die in benachbarten antiken Kulturen verbreiteten Geschichten über kosmogonische Kämpfe. Kosmogonische Mythen erzählen von einem rein mythischen Urkampf zwischen der kosmischen Ordnung und dem Chaos, beide in verschiedenen göttlichen Wesen personifiziert. Es geht darum: wer wird sich als oberste Autorität durchsetzen, die Kräfte des Chaos und der anderen Götter bezwingen und seine Vorherrschaft im Himmel und auf Erden errichten? In diesem Kontext finden wir die besten Voraussetzungen, um Gründe für den Konflikt zu beurteilen; darum werden hier (kurz zusammengefaßt) zwei Beispiele aus außerbiblischer Überlieferung angeführt, die wahrscheinlich direkten oder indirekten Einfluß auf biblische Literatur hatten: das *Akkadische „Schöpfungsepos" (Enūma eliš)*[2] und der *Ugaritische Zyklus der Baal Mythen*.[3]

Das *Akkadische „Schöpfungsepos"* stellt den Urzustand dar als ein Chaos der Wasser, namens Tiamat (das ungeordnete Urmeer), und gibt ihm die Gestalt einer Göttin, und Apsu (die Urtiefe frischen Wassers) ist personifiziert als ein Gott. Die Vereinigung dieses Paares führt zur Geburt der Götter. Die jüngeren Götter veranstalten jedoch einen Aufstand, und Apsu beschließt, sie zu vernichten, um die Ruhe wiederherzustellen. Aber im darauf folgenden Kampf, beraubt ihn der all-weise Ea (Gott der Wasser sowie der Weisheit und Magie) seiner Herrschaft und tötet ihn. Tiamat sinnt auf Rache, und nur Marduk, der Sohn des Ea, wagt den Kampf mit den gewaltigen Heerscharen des Ungeheuers. Er hat Erfolg: er erschlägt Tiamat, schafft aus ihrem Leib die Welt, und aus dem Blut des Kingu, Erstgeborener der Tiamat und Anführer der göttlichen Versammlung, macht er Menschen, die Diener der Götter sein sollen. Nachdem Marduk Tiamat besiegt hat, wird er „Herr der Götter des Himmels und der Erde." Aus Dankbarkeit bauen ihm die Götter den Terrassen-Tempel Esagila in der Stadt Babylon. Schließlich verleiht ihm Enlil, der frühere Fürst der Götter, die Herrschaft über das Universum.

Das *Ugaritische Mythenwerk* über den Gott Baal – *baal* ist ein Titel mit der Bedeutung „Herrscher" (mit dem persönlichen Namen Hadad) – stellt seinen Protagonisten in seiner Funktion als universaler Gott des Lebens, Regens und der Fruchtbarkeit vor. Als personifizierte göttliche Macht spielt Baal die führende Rolle als Kriegergott im Konflikt mit fremden, in göttlicher Gestalt auftretenden Naturmächten. Da gibt es auch El (ein allgemeiner Ausdruck für „Gottheit"), der als nominelles Haupt des Pantheons fungiert, Mann der Aschera, Vater aller anderen Götter (außer Baal) und Schöpfer der Welt und der Menschen. El beschließt, die königliche Macht dem Yam (das Meer in Gestalt eines Gottes) zu übertragen, der auch „Richter" Nahar (oder Fluß) genannt wird. Yam, der im ugaritischen Mythos am meisten der babylonischen Tiamat entspricht, wird von El angestiftet, mit seinem Rivalen Baal zu kämpfen, um seine Macht zu sichern. Hier wie an anderen Stellen wird die Rivalität zwischen El und Baal deutlich sichtbar. Der junge und feurige Baal findet Unterstützung bei Kothar-und-Khasis, der Yam mit einer Zauberwaffe bedroht und das Ungeheuer aus alter Zeit in einem hitzigen Gefecht erschlägt. Doch auch dann ist Baals Vorherrschaft im Pantheon noch nicht gesichert. Damit er seine Königsherrschaft über die Götter ausüben kann, braucht er die Erlaubnis des El, sich einen Palast (oder Tempel) zu bauen. Seine Schwester und Gefährtin, die kaltblütige Kriegsgöttin Anat, erweist sich als treffliche Verbündete; sie überredet El, seine Zustimmung zu geben. Sobald der Bau fertig ist, verlangt Baal von Mot (Personifikation des Todes), dem äußersten Feind, daß dieser seine Souveränität anerkenne und fordert ihn zweimal zum Kampf heraus: im ersten Kampf wird Baal besiegt und muß in die Unterwelt hinabsteigen, wird aber schließlich durch die vereinten Kräfte von Anat und Schapasch gerettet; im zweiten Kampf ergibt sich Mot nur, nachdem der Oberste Gott El sich auf Baals Seite stellt.

Die ugaritischen Mythen von kosmogonischen Kämpfen übten einen starken Einfluß auf die späteren religiösen Vorstellungen in Kanaan und den umliegenden Kulturen aus. Deutliche Hinweise darauf findet man in der antiken *phoinikischen Kosmogonie*, wie sie in dem Werk *Die Phoinikische Geschichte* überliefert ist. Dieses Werk wurde von Sanchuniathon in phoinikischer Sprache geschrieben und von Philo von Byblos (2. Jh. n. Ch.) in acht Bden ins Griechische übersetzt. Höchstwahrscheinlich war Sanchuniathons Werk die Grundlage für Hesiods *Theogonie*, doch ist es uns nur in griechischen Fragmenten späterer Autoren auf der Basis von Philos Übersetzung zugänglich.[4]

Kosmogonische und ähnliche Mythen reflektieren stark die gegebenen ideologischen Voraussetzungen oder verwandte Kulturen und Religionen, und bekunden eine mehr oder weniger deutliche Verbindung mit den Naturabläufen. Es gibt keinerlei wirklich theologische Grundlagen für die Errichtung göttlicher Herrschaft über das Universum und die menschliche Geschichte oder für eine reine Moralität. Götter kämpfen miteinander um die Macht über Ordnung, Königsherrschaft und Fruchtbarkeit. Wenn auch ein einzelner göttlicher Name als der oberste erscheint, so gelingt es ihm doch nicht, die Natur und die kollegiale Basis ihrer Autorität innerhalb der Götterversammlung oder des Götterrats zu transzendieren. Die oberste Gottheit fungiert als Anführer unbestimmbarer Heere, sitzt aber oft in Vollversammlungen mit den Göttern und berät sich mit ihnen. Die Militärmacht des göttlichen Kriegers, der als oberster

[1] Siehe Fragment 80 in H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich/Hildesheim [18]1989, 169; G. S. Kirk, Heraclitus: The Cosmic Fragments Cambridge 1954 / 1986, 238.

[2] *Enūma eliš* wird von einigen Gelehrten der 1. Babylonischen Dynastie (1894–1712 v. Chr.), von anderen der Kassitischen Periode zugeordnet (ca. 1750–1170). Die ugaritischen Dokumente, die zwischen 1929 und 1939 in elf Einsätzen aus den Archiven und Bibliotheken der alten Handelsstadt Ugarit, gelegen an der nördlichen phoinikischen Küste, ans Tageslicht befördert wurden, sind etwa zwischen 1400 und 1350 v. Chr. niedergeschrieben worden. Es ist jedoch allgemein anerkannt, daß die Legenden und Mythen in weiter zurückliegenden Zeiten der Antike enstanden. Mythische und epische Texte sind von größter Bedeutung für die Religion des alten Kanaan und Israel.

[3] Originaltext und Übersetzung siehe C. H. Gordon, Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts, Roma 1949; A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ougarit de 1929 à 1939, Paris 1963; J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest [2]1964); C. J. Gordon, Ugaritic Textbook, Rome 1965; H. L. Ginsberg, „Ugaritic Myths, Epics, and Legends", in: ANET, 129–155; A. Caquot / M. Sznyzer / A. Herdner, Textes ougaritiques I, Paris 1974; J. C. L. Gibson, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1977.

[4] Eine umfassende Darstellung dieses Aspekts findet sich besonders bei A. I. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary, Leiden 1981. Laut Philos Werk „Die Phoinikische Geschichte" muß Sanchuniathon vor Hesiod gelebt haben. Porphyrios (ca. 234–305 n. Chr.), *abst.*, datiert ihn um die Zeit des Trojanischen Krieges, und Eusebius (ca. 260–340 n. Chr.), *praep.*, vor dem Trojanischen Krieg.

fungiert, hängt von der Größe seiner Heerscharen ab. Die ugaritische Literatur erweckt jedoch den Anschein, daß Baals Kämpfe nicht die gleiche kosmogonische Bedeutung hatten wie die Auseinandersetzungen zwischen Marduk und Tiamat: „Die Herausforderung des Meeres in jenen Texten ist am ehesten als eine Rebellion innerhalb der geschaffenen Ordnung anzusehen. Die Rebellion, wenn es denn eine war, stellt allerdings eine Störung des positiven und nützlichen Ordnens dar, das Schöpfung im weiteren Sinne ist. Kurz, Baal wirkt zwar nicht als Schöpfer, aber er erneuert die Schöpfung."[5]

In der hebräischen Bibel hat die *Bildsprache der Versammlung Gottes*, einschließlich der himmlischen Heerscharen, eine besondere Affinität zu den außerbiblischen mythischen Dokumenten. Diese Tatsache ist wahrscheinlich der deutlichste Beweis dafür, daß Israels Religion von frühester Zeit stark von *mesopotamischer und kanaanitischer Mythologie* beeinflußt war: z. B. die stürmischen Fluten des Meeres, die Zerstückelung von Rahab und der Sieg über das Ungeheuer Leviathan (Jes 27,1; 51,9–11; Ps 74,12; 89,6–14; 104,26; Ijob 40,25–32). In dem jubelnden Lob des Schöpfergottes in Ps 104 meint man, der Leviathan sei zur Freude des Schöpfers erschaffen (V. 26). Diese Tatsache hilft vielleicht, das Auftauchen verschiedener Formen der göttlichen Versammlung in der Bibel zu erklären, doch die wesentliche Frage lautet: Welche *Funktion* hat die Versammlung in der hebräischen Bibel? Biblische Berichte über die Versammlung Gottes zeigen, daß „Söhne Gottes / der Götter" untergeordnet und nicht individualisiert sind; doch sind sie real und manchmal wichtig. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf den Gott Israels, der keinen Anfang hat und allein über alle Götter, andere himmlische Heerscharen und das Universum herrscht – was zum Anlaß für tödliche Zusammenstöße mit benachbarten Kulturen wird.[6] Die Souveränität des Gottes Israels ruht in ihm selbst; und die Vormachtstellung dieses Wesens über alle anderen Götter impliziert höchste göttliche Macht und Güte. Es ist kein Zufall, daß nicht nur geschichtliche Überlieferungen, sondern auch der Schöpfungsbericht eng mit dem Versprechen eines bedingungslosen Bundes verknüpft sind. Der Hauptakzent der Schöpfungsgeschichte aus der Priesterquelle (Gen 1,1–2,4a) liegt auf Gottes liebevoller Fürsorge für die geordnete Welt. Die Geschichte der Sintflut bringt die universelle Verderbtheit der ursprünglichen Menschheit zum Ausdruck, d. h. ihren Aufstand gegen die göttliche Ordnung. Die Flut als Gericht Gottes bedeutete eine Umkehrung der Schöpfung zum Chaos auf göttlichen Befehl hin, doch am Ende schloß Gott einen Bund mit Noah und versprach, daß es nie wieder eine fast völlige Vernichtung geben werde (Gen 8,21; cf. 9,9–17). Da sind viele weitere Beispiele der Rebellion gegen den gerechten Willen des Schöpfers, und Gottes Herrschaft und seinem Wohlwollen scheint bisweilen die Durchsetzungskraft zu schwinden; doch letztendlich besiegt Gott die gegnerischen Kräfte und stellt die gestörte Ordnung wieder her. Ihre Bewahrung ist nur möglich, da der treue und gütige Herr der Welt ewig über sie wacht. Zwischen Schöpfung und Chaos steht Gottes Bundestreue, die in dem feierlichen Versprechen an Noah Ausdruck fand.[7]

In der hebräischen Bibel gibt es ein verwirrendes Aufgebot von göttlichen Wesen mit vielerlei Namen: *'ădat-'ēl*, „die Gottesversammlung" (Ps 82,1); *bĕnê 'ĕlîm*, „die Söhne der Götter" (Ps 29,1; 89,7); *'ĕlōhîm*, „die Götter" (Ps 82,1.6); *bĕnê (hā)'ĕlōhîm*, „die Gottessöhne" (Gen 6,2; Ijob 1,6; 2,1; 38,7); *bĕnê 'elyôn*, „die Söhne des Höchsten" (Ps 82,6); *kĕrubîm*, „die Cherubim" (Gen 3,24); *har-mô 'ēd*, „der Berg der (Götter)versammlung" (Jes 14,13); *sôd 'ĕlôah*, „der Rat Gottes" (Ijob 15,8); *sôd yhwh*, „der Rat des Herrn" (Jer 23,18; cf. V. 22); *sôd-qĕdōšîm*, „die Versammlung der Heiligen" (Ps 89,8); *ṣĕbā' hammārôm bammārôm*, „das Heer der Höhe in der Höhe" (Jes 24,21); *(kol) ṣĕbā' haššāmayim*, „das ganze Himmelsheer" (Dtn 4,19; 17,3; 1 Kön 22,19; 2 Kön 17,16; 21,5; 23,4.5; Jes 34,4; Jer 8,2; 19,13; 33,22; Zef 1,5; Dan 8,10; Neh 9,6; 2 Chr 18,18; 33,5); *qĕhal qĕdōšîm*, „die Gemeinde der Heiligen" (Ps 89,6); *śĕrāpîm*, „die Serafim" (Jes 6,2–6). Die eschatologische Vision Dan 7,9–10 ist von besonderem Interesse. Gott hält Gericht und schickt sich an, ein Urteil über die Unterdrücker Israels auszusprechen: „... Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht nahm Platz, und es wurden Bücher aufgeschlagen."

[5] J. D. Levenson, Creaton and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence, London/San Francisco 1988, 10.

[6] Vgl. P. D. Miller, The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge, Mass. 1973, 73.

[7] Vgl. Stellungnahme von Levenson, a. a. O., 12–13.

Einige dieser Ausdrücke kommen vor in Aussagen oder Ermahnungen, den Herrn als einzigen Gott anzubeten (Ps 29,1; 89,7–8; Ijob 38,7; Neh 9,6). Die himmlischen Wesen sind nicht unabhängig und eigenständig, sondern immer dem Willen Gottes unterworfen. Sie etwa anzubeten ist Abfall vom Glauben (Dtn 4,9; 2 Kö 21,5 / = 2 Chr 33,5 /) und verlangt gnadenlose Verurteilung (Dtn 17,3 2 Kön 17,16; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5). Der biblische Glaube läßt ein Übertreten fester Grenzen oder Rebellion von seiten dieser himmlischen Wesen nicht zu. Nach Gen 6,2 versündigen sich die „Söhne Gottes / der Götter", als sie sich „die Menschentöchter" zu Frauen nahmen. Das Wesen dieser Sünde war der Griff nach Unsterblichkeit durch Überschreiten einer von Gott gesetzten Grenze. Die Strafe soll dem Vergehen entsprechen: die völlige Vernichtung der Menschheit durch die Flut. Psalm 82, der Nachahmung einer prophetischen Aussage ist, unterstreicht die zentrale Bedeutung von Gerechtigkeit und oberster Autorität des Herrn. Das Gedicht dramatisiert das Urteil über göttliche Herrscher, die Gottes himmlischen Gerichtshof bilden und mit der Rechtsprechung über die Menschheit betraut sind. Weil sie ihre Pflichten vernachlässigt und nicht den Schwachen geholfen haben, steht der Herr „im göttlichen Rat" und verurteilt sie zum Tode, eigentlich ein Schicksal *sterblicher* Geschöpfe. Die sogenannte Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27 und 34–35) handelt vom drohenden Krieg und dem letzten Gericht über menschliche und übermenschliche Missetäter, die sich an Gottes souveränen Rechten vergangen haben (Jes 24,21; 34,4).

Das *göttliche Gericht* oder der *göttliche Rat* hat eine besondere Funktion im Kontext des Prophetenamtes. Der Prophet Micha, der Sohn Jimlas, übermittelt Ahab, dem König von Israel, und Joschafat, dem König von Juda, seine Vision: „Ich sah den Herrn sitzen auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels neben ihm stehen zur Rechten und Linken" (1 Kön 22,19 = 2 Chr 18,18). In dieser Situation sendet Gott einen „falschen Geist", der Ahab in sein Verhängnis in Ramot-Gilead führt. Auch Jesaja sieht in einer Vision, wie der Herr auf einem Thron sitzt, umgeben von Serafim, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt" (Jes 6,3). Jesajas Mund wird gereinigt mit göttlicher Heiligkeit, dann erklärt er sich bereit, ausgesandt zu werden, um Israel das Urteil wegen seiner rebellischen Haltung zu verkünden.[8] Jeremia seinerseits erkennt, daß der wahre Prophet seinen Auftrag nur im Rat des Herrn erhalten kann: „Doch wer hat an der Ratsversammlung des Herrn teilgenommen, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? ... Hätten sie an meiner Ratsversammlung teilgenommen, so könnten sie meinem Volk meine Worte verkünden ..." (Jer 23,18–22). Auch Deuterojesaja deutet die Vorstellung des göttlichen Gerichts oder Rates an, wenn er den Plural in einer Reihe aktiver Imperative in der Verkündigung von Trost verwendet (Jes 40,1–3). Es war ein Merkmal der Propheten, daß sie im Rat des Herrn standen; die Sprache von Gerichtsurteil und Trost zeigt, daß es für sie entscheidend war, nichts anderes als Boten zu sein.[9]

Um so verständlicher ist es, daß *Engel* und *Satan* in der hebräischen Bibel eine Rolle spielen. Während die zur Versammlung Gottes gehörenden göttlichen Wesen größtenteils anonym sind und als ganzes in Erscheinung treten, tauchen die Ausdrücke *mal'ak yhwh*, „der Engel des Herrn" und *mal'ak (hā)'ĕlōhîm*, „der Engel Gottes" an vielen Stellen und Situationen auf, die einen einzelnen namenlosen Boten bezeichnen; „Engel" (im Plural) finden manchmal als allgemeine Bezeichnung Erwähnung. In all solchen Belegen handeln die Engel völlig in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, der oft mit Gott identisch ist. Der Glaube an die Übereinstimmung der Heiligen Versammlung mit Gottes Willen ist überall evident. Das zeigt sich an dem Appell am Ende von Ps 103:

> Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel,
> seine königliche Macht beherrscht das All.
> Lobt den Herrn, ihr seine Engel (*mal'ākâw*),
> ihr starken Helden (*gibbōrê kōaḥ*), die seine Befehle
> vollstrecken, seinen Worten gehorsam!
> Lobt den Herrn, all seine Scharen (*kol-ṣĕbā'âw*),
> seine Diener (*mĕšārĕtāw*), die seinen Willen vollziehen!
> (V. 19–21).

[8] F. M. Cross (Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, Mass./London 1973, 187) stellt richtig fest: „Thus the prophet becomes in effect the *mal'ak* or herald of Yahweh's council, and like a supernatural ambassador mediates the divine pronouncement."

[9] Vgl. Cross, a. a. O., 189.

Im Gegensatz zu dem Phänomen der Engel wird *śāṭān*, „Satan, Ankläger", nur in einzelnen Abschnitten erwähnt (Ijob 1–2; Sach 3,1–2; 1 Chr 21,1). Satan ist Untergebener Gottes, nicht Gegenspieler oder Anführer eines rivalisierenden Reiches; er kann nur mit Gottes Einwilligung handeln. Es ist erst in späteren jüdischen religiösen Dokumenten der Fall, daß Satan als eine eigenständige Persönlichkeit auftaucht, die direkte Antithese von Gott.

2. Historische Erinnerung an heilige Kriege im Nahen Osten der Antike und in Israel

Mythischen Darstellungen kosmischer Kriege zwischen Göttern und anderen Mächten liegt eine bestimmte Absicht zugrunde: die Errichtung eines Königreichs und eines Heiligtums auf Erden. Die sich schließlich behauptende Gottheit wird als oberster Herrscher nicht nur über Götter und die Natur, sondern auch über Menschen und ihre Geschichte angesehen. Die uranfänglichen, rein mythischen Kriege zwischen Göttern dienten später als ein Paradigma für Kämpfe, die sie im Auftrag ihrer menschlichen Vertreter, meist Könige, fochten. Es wurde erwartet, daß Götter in Kriege eingreifen, Schutz gegen äußere Feinde einer bestimmten Nation oder eines Königreichs gewähren und Wohlstand und Ordnung nach innen bewahren. Folglich war jedes irdische Königreich *per definitionem* theokratisch. Hier liegt das ideologische Fundament des göttlichen (heiligen) Krieges als eine historische Realität. In außerbiblischen und in biblischen Überlieferungen gelten praktisch alle Kriege als heilige Kriege. Darum waren menschliche Befehlshaber genötigt, Kriege als heilige Mission anzusehen, sich im Kampf von Willen, Gunst und Macht Gottes leiten zu lassen, und nach der Schlacht einen Teil der Beute den göttlichen Kampfteilnehmern zu weihen.

Was war die Rechtfertigung für einen heiligen Krieg in außerbiblischen Kulturen des Nahen Ostens der Antike? In den meisten Fällen wurde die kriegerische Auseinandersetzung durch Vertragsbruch ausgelöst. Der eigentliche *raison d'etre* eines Krieges war, daß das durch Vertragsbruch begangene Unrecht wiedergutgemacht wurde. Die Niederlage eines Feindes zeigte an, daß die Götter die schuldige Seite verlassen hatten, wobei größere Katastrophen, wie der Fall eines Königreichs, eventuell nicht auf menschliche Sünde zurückgeführt wurden, sondern einfach Folge einer besonderen göttlichen Verfügung waren. Das Handeln der Götter außerbiblischer Religionen geschah grundsätzlich durch die Natur, und der Ausgang eines Geschehens konnte als ein durch unveränderliche göttliche und kosmische Gesetze bestimmtes Schicksal gesehen werden – eine Sichtweise, die gestützt wird durch die zyklische Zeit- und Geschichtsvorstellung, die wahren Fortschritt nicht zuläßt, geschweige denn messianische oder eschatologische Erwartungen. Ein polytheistischer Hintergrund kann viele göttliche Krieger beherbergen; in Mesopotamien gab es vom 3. Millenium bis zum 1. Millenium v. Chr. über 50 von ihnen.[10]

Die hebräische Bibel dagegen hat als ihren Ausgangspunkt historisch geprägte religiöse Ausdrucksformen und Kultfeiern im Gedenken bedeutender göttlicher Taten. Ihre Geschichtssicht ist linear und fortschreitend durch die lange Spanne der Zeit vom Urgeschehen der Schöpfung bis zu den eschatologischen Meilensteinen der neuen Schöpfung. Die im wesentlichen monotheistische Basis des hebräischen Glaubens und eine lange Erfahrung göttlichen Eingreifens haben dazu geführt, daß sich bestimmte grundlegende historische Traditionen entwickelten, welche einen Fundus an geeignetem Material für Bekenntnis im Gottesdienst gewährt und Grundlage für verschiedene typologische Neuinterpretationen ist. Historische Erinnerung in Kultfeiern ist das wesentlichste Merkmal des israelitischen Glaubens. Der Herr wird gepriesen als der oberste Herrscher des Universums, und nur er allein gilt als göttlicher Krieger. Der hierbei hauptsächlich verwendete Begriff *yhwh ṣĕbā'ôt*, „der Herr der Heerscharen", kommt 285mal in der hebräischen Bibel vor, vorwiegend in der prophetischen Literatur (251mal). Manchmal ist der aus zwei Wörtern bestehende Name verlängert zu *yhwh 'ĕlōhê(hîm) (haṣ)ṣĕbā'ôt*, „der Herr, der Gott der Heerscharen" (2 Sam 5,10; 1 Kön 19,10.14; Jer 5,14; 15,16; 35,17; 44,7; Hos 12,6; Am 3,13; 4,13; 5,14.15.16.27; 6,8.14; Ps 59,6; 80,5.20; 94,9; 89,9). Andere militärische Beinamen sind *yhwh 'izzûz wĕgibbôr*, „der Herr stark und gewaltig" (Ps 24,8a), *yhwh gibbôr milḥāmāh*, „Der Herr, mächtig im Kampf" (Ps 24,8b), *'ēl gibbôr*, „starker Gott" (Jes 9,5; 10,21), *hā'ēl haggādôl haggibbôr (wĕhannôrā')*, „der große Gott, der Held und der Furchterregende" (Dtn 10,17; Jer 32,18; Neh 9,32), und die auffällig anthropomorphe Bezeichnung *'îš milḥāmāh*, „ein Kriegsmann" (Ex 15,3). Es ist nicht überraschend, daß die Versammlung Gottes manchmal mit Worten beschrieben ist, die dem Schlachtfeld entliehen sind.

Die Israeliten waren zu allen Zeiten dem Einfluß fremder Mythen ausgesetzt, die mit kosmischen Konflikten und Kriegen zu tun hatten. Die Propheten und Weisen zögerten nicht, volkstümliche mythopoieische Bilder zu verwenden, wenn sie das historische Modell des Exodus aus Ägypten, den Bund am Sinai und die Eroberung Kanaans darstellten. Doch veränderten sie dabei bewußt oder unbewußt das von ihnen übernommene mythische Material, indem sie es zielstrebig so einsetzten, daß es ihre Verkündigung des Gottes Israels als alleinigen Herrscher des Universums, Richter über alle Mächte der Erde und des Himmels und als den Vollender der Schöpfung bekräftigten. So wird z. B. mit dem Schöpfungsmotiv in Deuterojesaja bezeugt, daß Gott in nicht allzu langer Zeit etwas Neues schaffen wird. Die Weisheitslehrer, besonders der Autor von Ijob, schildern die unvergleichliche Macht Gottes in dieser Weise, um den Weg für das Bekenntnis zu bereiten, daß Gott allein die Basis menschlicher Hoffnung ist. Und in der Entwicklung eschatologischer und apokalyptischer Literatur entwickelt sich die Metaphorik des göttlichen Kriegers aus früheren theologischen Formulierungen und beschreibt das univerale göttliche Gericht über alle Mächte des Bösen. Die Mythen erhalten durch das Einwirken prägender historischer Ereignisse und deren Interpretation ein anderes Gesicht; sie werden mit historischen Themen verbunden, um so im Drama der Erlösung eine Eschatologie entstehen zu lassen.[11]

Der entscheidende Akzent der Bibel liegt nicht auf Gottes Kriegsfeldzügen gegen andere göttliche Wesen und die Mächte des Chaos, noch auf einem kosmischen Gericht über die Mächte der Finsternis. Was für Israel wesentlich und charakteristisch ist, ist das beständige Auftreten des Herrn und der himmlischen Heere in der Welt, um Gegner Israels zu bekämpfen. Da zeigt sich eine *Verschmelzung des Kosmischen und des Historischen*, doch letzteres überwiegt. Die erste Schöpfung erhält ihren vollen Sinn im Licht der neuen Schöpfung und all der anderen Ereignisse der Heilsgeschichte vom Anfang bis zum Ende. Die Herrschaft Gottes über die Welt und die Offenbarung seines göttlichen Planes und seiner Macht ist die erste und grundlegende Aussage der Bibel. Die kosmische Dimension der Geschichte ist nur ein Rahmen für die Menschheitsgeschichte im allgemeinen und die Geschichte Israels im besonderen. Weil Israel Gott als mächtig erfahren hat und erkennt, daß er ein positives Ziel für die Geschichte als ganze hat, konnte es sagen, daß es von Gott erwählt sei und das Verheißene Land aus Seiner Hand empfangen habe. Innerhalb des Rahmens der universalen Geschichte sprengt Israels Rolle alle kosmischen, geographischen und ideologischen Grenzen. Folglich konnten Israels Erwählung, der Exodus und die Landnahme nie als Ergebnisse eigener Kraft oder Überlegenheit gesehen werden, auch nicht losgelöst vom göttlichen Plan und der Vorsehung.

Es ist wahr, die hebräische Bibel bekennt sich nicht ohne Einschränkung zu Gottes aktiver Verwicklung in Israels Kriegen. An verschiedenen Stellen geht sie auf das Verhältnis zwischen göttlichen und menschlichen Personen in der Kriegsführung ein und auf die Hilfe, die das Volk in den Wirren seiner Geschichte erhält. Manche Heldengedichte beschränken sich auf die Verherrlichung menschlicher Taten. In anderen Fällen spielen beteiligte Menschen eine wichtige Rolle, aber entscheidend ist das göttliche Eingreifen. Manchmal jedoch wird jeder menschliche Beitrag ausdrücklich bestritten. Es ist allerdings nicht angebracht, eine historische Entwicklung von rein säkularem Heldentum zu einer gänzlich theozentrischen Vorstellung der israelitischen Geschichte zu konstruieren; denn wahrscheinlich liegt auch der ersten Betrachtungsweise der

[10] Eine ausführliche Darstellung des heiligen Krieges im Nahen Osten der Antike bietet: S.-M. Kang, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, Berlin/New York 1989.

[11] Es ist wichtig, die zentrale Bedeutung der geschichtlichen Erinnerung Israels und das immer neue Aufleben mythischer Formen und Sprache in der biblischen Religion zu beachten. Cross hat recht, wenn er sich einerseits der Tendenz der Mythos-Ritus-Schule widersetzt, die die Entwicklung vom vorwiegend mythischen zum primär historischen Ansatz behaupten, und andererseits der Schule der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, nach der historische Ereignisse der Bibel nicht wirklich Geschichte sind, sondern Konstruktionen der *Heilsgeschichte*. Vgl. seinen Artikel „The Divine Warrior in Israel's Early Cult", in: A. Altmann (Hg.), Biblical Motifs: Origins and Transformations, Cambridge, Mass. 1966, 11–30 (= Cross, a. a. O., 79–111). Beachte besonders S. 16 (87) wegen des Grundes für das Versagen, das Verhältnis in rechter Weise anzuerkennen.

Glaube zugrunde, daß der Sieg letztlich Geschenk Gottes war: in allen Religionen der Antike sind Hinweise auf eine Doppelkausalität in der Geschichtsinterpretation zu entdecken.[12] Der grundlegende Unterschied zwischen biblischen und außerbiblischen Vorstellungen ist, daß außerbiblische Dokumente einen „natürlichen" Glauben an eine kosmische, vorgegebene moralische Ordnung widerzuspiegeln scheinen, während die Bibel auch einen direkten göttlichen Eingriff anerkennt. Eine wichtige Frage in allen Religionen ist nicht die, wieviel den göttlichen oder wieviel den menschlichen Handlungsträgern zuzuschreiben ist, sondern ob letztere überhaupt in den Augen der ersteren etwas gelten und ob die Menschheit versucht, dem göttlichen Willen gemäß zu handeln. Der eigentliche Grund für Konflikte in der Welt sind menschliche Überheblichkeit und Eigenwilligkeit. Sobald der hebräische Monotheismus sich durchgesetzt hat, ist menschlicher Gehorsam absolut gefordert.

Ein charakteristisches Beispiel menschlicher Überheblichkeit ist die Tendenz, göttliche Gaben als Lohn für menschliche Verdienste anzusehen. Die hebräischen Propheten machen daher klar, daß Israels Erwählung, der Exodus und die Gabe des Landes nicht so betrachtet werden können. Umso überzeugender wirkt die Folgerung, daß Verwerfung Folge der Lasterhaftigkeit der betreffenden Person oder des Volkes ist. In Dtn 9,4–5 wird Israel vor Prahlerei gewarnt: die Sünden der Kanaaniter und die Gültigkeit der alten Verheißung Gottes erklären das Geschehen, nicht die Tugenden derjenigen, denen sie ihren Platz räumen müssen:

> Wenn der Herr, dein Gott, sie vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: Ich bin im Recht, daher läßt mich der Herr in das Land hineinziehen und es in Besitz nehmen; diese Völker sind im Unrecht, daher vertreibt sie der Herr vor mir. Denn nicht, weil du im Recht bist und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen und es in Besitz nehmen. Vielmehr vertreibt der Herr, dein Gott, diese Völker vor dir, weil sie im Unrecht sind und weil der Herr die Zusage einlösen will, die er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

Israels literarische Bekenntnisse zu Exodus und Landnahme bewahren etwas von dem allgemeinen Charakter und sogar einige Details der Institution des heiligen Krieges. [13] Es ist ungewiß, ob Israels Kriege immer ganz defensiver Art waren, [14] aber es ist völlig klar, daß es die Aufgabe der biblischen Geschichtsschreiber war, die *magnalia Dei* zu verherrlichen: göttliche Macht, wie sie sich manifestiert bei der Durchführung rettender Eingriffe für das Bundesvolk, gegen die Torheit der Menschen und ihre Konflikte der Eigenwilligkeit, und in der Gewährung von Gnade trotz Israels Verstocktheit. Im Zentrum des Bildes stehen die von Jahwe vollbrachten Wunder bei der Überwindung der Mächte und Gegner, die Israel bedrohten. Die Niederlage des Feindes ist letztlich immer ein Sieg Gottes.

3. Ein Bundesgenosse: Der Gott Israels im Konflikt mit den Völkern und ihren Göttern

Eine Bemerkung von Gerhard von Rad über den Konflikt zwischen Jahwe und anderen Nationen ist erhellend: „In den heiligen Kriegen stand nicht Israel zum Schutz des Jahweglaubens auf, sondern Jahwe trat zum Schutz Israels auf den Plan, denn seinem Schutz waren die Glieder der Amphiktyonie unterstellt, Israel war Jahwes Eigentum."[15] Diese Eigenheit des heiligen Krieges in Israel ist in mehreren biblischen Abschnitten sichtbar, die das Thema und die Form, die Sprache und Metaphorik des göttlichen Kriegers verwenden. Besonders beachtenswert sind die Gedichte des Pentateuch, einzelne Teile der geschichtlichen Bücher und eine Reihe von Psalmen. Solche Stellen fungieren oft als Zusammenfassungen des israelitischen Glaubens. Von Rad meint, daß Dtn 6,20–24; 26,5b–9 und Jos 24,2b–13 eine einzige alte Form repräsentieren – „das kleine heilsgeschichtliche Credo," welches den Kern oder eine Gliederung für den Hexateuch bildet.[16] Obwohl Sprache und Charakter eigentlich typisch deuteronomisch, die kultischen Situationen unähnlich und die Genres anders dargestellt sind, könnten diese Stellen in der Tat die grundlegenden Themen eines authentischen alten Bekenntnisses der Erlösungsereignisse enthalten.

Hier ist v. a. das archaische *Schilfmeerlied* in Ex 15,1b–18 interessant.[17] Das Lied ist eine Hymne an Gott, die die wesentlichen Stationen der Geschichte Israels schildert: die Befreiung, den Sieg über die Ägypter am Roten Meer, den Marsch durch die Wildnis, die Eroberung des verheißenen Landes, den Bau eines Heiligtums auf dem „Berge des Erbteils" (was für jedes jahwistische Heiligtum zutreffen könnte) und die Errichtung des „ewigen" Königtums Gottes. Die zentrale Bedeutung der göttlichen Souveränität ist ganz offensichtlich: „Wer ist wie du unter den Göttern, o Herr? Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?" (V. 11). Im jetzigen Kontext erinnert es an den vorangegangenen bedeutsamen Konflikt zwischen Mose, dem Vertreter des Willen Gottes, und Pharao, der trotz der verschiedenen Plagen nicht nachgeben will. Auf der einen Seite steht der göttliche Befehl, auf der anderen die extreme Widerspenstigkeit des irdischen Herrschers. Auch wenn Pharao für sich göttliche Vorrechte beansprucht, handelt es sich hier nicht um einen mythologischen Kampf zwischen zwei Göttern; Pharao ist ein geschichtlicher, menschlicher Feind, und seine Truppen werden durch Gottes Stärke und Gerechtigkeit besiegt. Das Lied enthält ein theologisches Verständnis der Heilsgeschichte, die in einem teleologischen Licht erscheint.

Das Schilfmeerlied wurde zu Ehren historischer Ereignisse für verschiedene Festtage komponiert, besonders für das Fest der Bundeserneuerung. Bei solchen Anlässen bekräftigte Israel sein Leben als eine geschichtliche Gemeinschaft. Es gibt mehrere Gedichte, die zeigen, wie der Auszug und andere epische Ereignisse der Vergangenheit in Festen vergegenwärtigt wurden, z. B. Dtn 33,2–5.26–29 und Ri 5. Im Mittelpunkt steht wieder Gottes Souveränität und Kraft bei der Errettung des Volkes Israel. In Dtn 33,26 heißt es: „Keiner ist wie der Gott Jeschuruns, der in den Himmel steigt, um dir zu helfen, auf die Wolken in seiner Hoheit." Der Rahmen für das Siegeslied Deboras (Ri 5) ist der Konflikt zwischen der Koalition kanaanitischer Könige sowie verstreuter Israeliten und jenen Israeliten, die sich willig (vgl. V. 2.9) am heiligen Krieg beteiligten. Im Zentrum stehen die *ṣidqôt yhwh*, „die Triumphe des Herrn" (V. 11).

Die Eroberung Kanaans muß eine länger währende Phase aggressiver Kriegsführung erfordert haben. Die Berichte über sakrale Kriege befassen sich jedoch mit grundlegenden Fragen: der Grund und die Rechtfertigung für einen heiligen Krieg. Alle Erzählungen vermitteln den Glauben, daß das Land den Israeliten versprochen und verliehen wurde, ungeachtet ihres Verdienstes oder ihrer Rechtschaffenheit, welche sich weiterhin als unzureichend erwiesen. Aber der souveräne göttliche Plan prallte auf die eitlen Vorstellungen der Völker. Ihr Widerstand wird nicht mit Maßstäben gewöhnlicher menschlicher Leidenschaften beurteilt. Die prophetischen Autoren dringen hinter solche Faktoren zu der eigentlichen Bewegkraft vor: blinde Auflehnung gegen den Willen Gottes. Daher reflektieren die biblischen heiligen Kriege nicht in erster Linie die Auseinandersetzung zwischen Israel und den Völkern, sondern vielmehr die Unvereinbarkeit göttlicher Autorität und menschlicher Überheblichkeit. Der göttliche „Rat" lehnt uneingeschränkte menschliche Rechte ab und unterstreicht die Freiheit und Souveränität Gottes. Letztlich handeln die Erzählungen, v. a. die deuteronomische Überlieferung, von der fundamentalen Spannung zwischen Gehorsam und Ungehorsam. Die Reaktion der Völker ist von Eigenwilligkeit geprägt und fordert praktisch Gottes Antwort und Verurteilung heraus. Der König Moabs mißbraucht göttliches Vorrecht, wenn er die herannahenden Truppen der Israeliten zu verfluchen sucht (Num 22–24). Der amoritische König Sihon lehnt die Bitte der

[12] Siehe I. L. Seeligmann, „Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe: Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geshichtsdenken", in: ThZ 19 (1963), 385–411.

[13] Einzelheiten zur Frage des heiligen Krieges vgl. besonders G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1958 (Englische Übersetzung von M. J. Dawn, Einleitung von B. C. Ollenburger, Bibliographie von J. E. Sanderson: Holy War in Ancient Israel, Grand Rapids, Mich. 1991); P. C. Craignie, The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids, Mich. 1978; S.-M. Kang, a. a. O.

[14] Beachtenswert, daß von Rad biblische Dokumente, die sich auf Heilige Kriege beziehen, praktisch Israels Verteidigungshandlungen zuordnet; diese Sichtweise ist auf allgemeine Kritik gestoßen.

[15] Vgl. von Rad, Krieg, 32.

[16] Vgl. von Rad, „The Form-Critical Problem of the Hexateuch", in: The Problem of the Hexateuch and Other Essays, Edinburgh/London 1965 (übersetzt aus dem Deutschen von E. W. Trueman Dicken), 1–78.

[17] Es gibt viele unterschiedliche Ansichten in bezug auf das Alter des Liedes; eine detaillierte vergleichende Arbeit von F. M. Cross („The Song of the Sea and Canaanite Myth", in: JThC 5 [1968], 1–25 [= Cross, a. a. O., 112–44]), weist auf die vorkönigliche Zeit (das späte 12. oder frühe 11. Jh. v. Chr.) für das Lied; das Gedicht sollte als Hauptquelle für das Exodus-Eroberung-Geschehen angesehen werden.

Israeliten, im Frieden durch sein Land ziehen zu dürfen, hartnäckig ab – daher der paradoxe Wortlaut des göttlichen Urteils: „Doch Sihon, der König von Heschbon, weigerte sich, uns bei sich durchziehen zu lassen. Denn der Herr, dein Gott, hatte seinen Kampfgeist gestärkt und ihm Mut gemacht, um ihn in deine Gewalt zu geben, wie es inzwischen geschehen ist" (Dtn 2,30). Die Erzählungen von Josuas Kriegsführung sind in Jos 11,20 zusammgefaßt: „Denn vom Herrn war beschlossen worden, ihr Herz angesichts des Kampfes mit Israel zu verhärten, um sie dem Untergang zu weihen; Israel sollte keine Gnade bei ihnen walten lassen, sondern sie ausrotten, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte." Es ist nicht von ungefähr, daß die Reaktion der Hauptfeinde Israels als die übelste Form der Auflehnung charakterisiert wird: Verstocktheit oder Widerspenstigkeit.

Um so erstaunlicher die wenigen Belege absoluten Gehorsams bei den Kanaanitern. Bileam tut nur das, was der Herr befiehlt; statt den Israeliten zu fluchen, segnet er sie, wobei er sich auf Gottes Souveränität und Glaubwürdigkeit beruft: „Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut. Spricht er etwas und tut es dann nicht, sagt er etwas und hält es dann nicht?" (Num 23,19). Rahab, die Hure in Jericho, bekennt Josuas Kundschaftern: „Ich weiß, daß der Herr euch das Land gegeben hat und daß uns Furcht vor euch befallen hat und alle Bewohner des Landes aus Angst vor euch vergehen. Denn wir haben gehört, wie der Herr das Wasser des Schilfmeers euretwegen austrocknen ließ, als ihr aus Ägypten ausgezogen seid. Wir haben auch gehört, was ihr mit Sihon und Og, den beiden Königen der Amoriter jenseits des Jordan, gemacht habt. Ihr habt sie dem Untergang geweiht. Als wir das hörten, zerschmolz unser Herz, und jedem stockte euretwegen der Atem, denn der Herr, euer Gott, ist Gott droben im Himmel und hier unten auf der Erde" (Jos 2,9–11).

Die Erzählungen von der Eroberung des Landes spiegeln den Glauben an die bedingungslose göttliche Landverheißung wider. Das ist der wesentliche Grund, warum Menschen niemals eine entscheidende Rolle in dem Drama der Ereignisse spielen können. Da ist es um so verständlicher, daß verschiedene Schicksalsschläge in der Geschichte Israels die gläubigen Herzen tief betrübt: Wie konnte Gott Israel im Stich lassen, trotz der alten Verheißung, daß die Treue Gottes ewig währen werde? Der *locus classicus* dafür ist Ps 89, der die Trauer und Enttäuschung des Volkes schildert, als der israelitische König erniedrigt wurde. Was soll man dann von Gottes bedingungsloser Verheißung für das Haus Davids halten? (cf. 2 Sam 7,13–15; Ps 89,20–38). Der Dichter hat keine endgültige Antwort. Im Augenblick des Gerichts gibt es nur Schmerz. Dennoch ist sein Hauptmotiv Gottes Treue, denn – das geht aus dem ersten Hauptteil des Psalms (V. 6–19) hervor – er weiß um die dahinter stehende Stärke Gottes. Der Schwerpunkt liegt auf dem Lobpreis: „... denn wer über den Wolken ist wie der Herr, wer von den Göttern ist dem Herrn gleich? Gewaltig ist Gott im Rat der Heiligen, für alle rings um ihn her ist er groß und furchtbar. Herr, Gott der Heerscharen, wer ist wie du? Mächtig bist du, Herr, und von Treue umgeben." (V. 7–9). Die Klage und die feierliche Sprache erinnern an Ps 74, der ähnlich über die Niederlage klagt, die durch einen historischen Feind erlitten wurde, der selbst den göttlichen Namen gelästert hat. Wenn der allgemeine Zusammenbruch der göttlichen Oberhoheit den Glauben an göttliche Souveränität am schwersten macht, ruft man sich Gottes ursprünglichen Sieg in Erinnerung, um damit einem Appell an Jahwe zum unmittelbaren Eingreifen mehr Nachdruck zu verleihen.[18]

Als die Menschen im babylonischen Exil stöhnen, läßt der namenlose Prophet die Urereignisse der Schöpfung, die Elemente des kosmogonischen Mythos (Jes 51,9–11) und das historische Motiv des Exodus wieder lebendig werden, um Menschen zu vergewissern, daß Gott sein Bundesvolk niemals verlassen wird. Jes 54,7–10 ruft das Versprechen Gottes an Noah in Erinnerung:

Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen,
doch mit großem Erbarmen hole ich dich heim.
Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht
in aufwallendem Zorn;
aber mit ewiger Huld habe ich Erbarmen mit dir,
spricht dein Erlöser, der Herr.
Wie in den Tagen Noachs soll es für mich sein:
So wie ich damals schwor,
daß die Flut Noachs die Erde nie mehr überschwemmen wird,
so schwöre ich jetzt, dir nie mehr zu zürnen
und dich nie mehr zu schelten.
Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen
und die Hügel zu wanken beginnen –
meine Huld wird nie von dir weichen
und der Bund meines Friedens nicht wanken,
spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir.

[18] Vgl. Levenson, a. a. O., 18–19.

4. Ein Lehrmeister: Der Gott Israels im Konflikt mit dem rebellischen Volk Israel

Da das eigentliche Ziel der ganzen biblischen Botschaft die Verkündigung der Souveränität Gottes ist, steht der Gott Israels nicht nur im Konflikt mit anderen göttlichen Mächten und Israels historischen Feinden, sondern auch mit Israel selbst, wenn immer es sich abwendet und ungehorsam ist. In der deuteronomischen Überlieferung steht geschrieben: „Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst" (Ex 19,5–6). Die zentrale Bedeutung der Gehorsamserwartung zeigt sich in mehreren historischen Erzählungen und prophetischen Reden: Wenn Israel abfällt, wendet sich Gott an Israels Feinde und fordert seine Gegner auf, es zu züchtigen. Während des Auszugs beging Israel seine größte Sünde: Apostasie (Ex 32–34). Die Strafe besteht im wesentlichen aus Gottes Beschluß, sich dem Volk zu entziehen und es nicht weiter in das Land zu führen. Moses Flehen bezweckt daher nicht nur Vergebung allgemein, sondern die größtmögliche Zuwendung Gottes zu Israel, auf daß er als göttlicher Krieger handle: „Wenn dein Angesicht nicht mitgeht, dann führ uns lieber nicht von hier hinauf! Woran soll man erkennen, daß ich zusammen mit deinem Volk deine Gnade gefunden habe? Doch wohl daran, daß du mit uns ziehst. Und dann werden wir, ich und dein Volk, vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden?" (33,15–16). Rebellion gegen die von Gott ernannten Führer Mose und Aaron (Num 16) und Vernachlässigung der sakralen Institution des heiligen Krieges (Jos 7; 1 Sam 15) werden mit härtester Strafe vergolten, kollektiv oder individuell.

Der eigentliche Grund für die Auseinandersetzungen zwischen Propheten und weltlichen Herrschern war die Frage der göttlichen Souveränität. Die meisten Führer mißachteten die radikale theokratische Natur der israelitischen Gemeinschaft und bevorzugten religiösen Synkretismus, vor allem in Form von Baalismus. Genau in dieser Situation entstand im 9. Jh. die klassische Tradition israelitischer Prophetie. Der kritische Punkt wird mit dem Auftreten der eindrucksvollen Figur des Elija signalisiert, der sich in eine heftige Auseinandersetzung mit den von König Ahab und seiner Frau Isebel protegierten Apostaten einließ (1 Kön 18–19). Elija spielt die Rolle eines neuen Mose, wobei die Krise auf dem Berg Karmel dem Vorgang der Bundesschließung der zwölf Stämme (cf. Ex 24,4; Jos 4,3; 1 Kön 17,31) entspricht. Die Stunde der Wahrheit schlägt bei der Aufforderung, sich zwischen Jahwe und Baal zu entscheiden: „Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!" (1 Kön 18,21; cf. Ex 32,26; Jos 24,14–15). Nachdem Elija die Baalpropheten erschlagen hat, flieht er vor der rachsüchtigen Isebel und gelangt unter göttlicher Führung zum Sinai. Am Eingang der Höhle begegnet ihm Gott, anscheinend in gleicher Weise wie in traditionellen Sturmtheophanien (1 Kön 19,9–14; cf. Ex 33,17–23; 34,6–8). Aber der Erzähler deutet eine neue Phase göttlicher Selbstenthüllung an: „... Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln (*qôl dĕmāmāh daqqāh*) ..." (Kön 19,11–12). Spätere klassische prophetische Zeugnisse zeigen, daß das Kennzeichen israelitischer Prophetie nicht die göttliche Offenbarung im Sturm, sondern die Unauffälligkeit in bezug auf äußere Manifestation ist; die Betonung liegt auf der Wahrnehmbarkeit im menschlichen Herzen, was äußersten Gehorsam voraussetzt.

Der Wechsel von einer unmittelbaren kosmischen zu einer intimen persönlichen Art der Offenbarung spiegelt sich in der prophetischen Vorstellung vom heiligen Krieg. Solch eine Veränderung wird zum Beispiel an dem alten Schrei deutlich: „Mein Vater, mein Vater! Die Wagen Israels und seine Reiter!" Es wird berichtet, daß

Elischa diesen Schrei bei Elija Himmelfahrt jenseits des Jordans, gegenüber von Jericho ausstieß (2 Kön 2,12), und genau die gleichen Worte werden von König Joasch am Totenbett von Elischa wiederholt (2 Kön 13,14). Der genaue Sinn der Worte ist unklar. Höchstwahrscheinlich stehen sie in einem polemischen Zusammenhang; das bewußt gewählte militärische Bild wird Elija und Elischa zugeordnet, um so zu unterstreichen, daß sie Vertreter der unsichtbaren Mächte waren, die Israels wahre Verteidigung sind.[19] Eine polemische Grundhaltung in der Beziehung zwischen säkularer Macht und Glauben ist besonders typisch für Jesaja. Er gibt König Ahab bei Gefahr den Rat: „Bewahre die Ruhe, fürchte dich nicht! ..." (Jes 7,4). Wenn die Herrscher sich auf die Kraft ihrer Waffen verlassen wollten, betonte er: „Nur in Umkehr und Ruhe liegt eure Rettung, nur Stille und Vertrauen verleihen euch Kraft" (30,15). Zu ihrem Versuch, in Ägypten Verbündete gegen Assyrien zu finden, sagt er: „Wehe denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den Heiligen Israels blikken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn ... Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist ..." (31,1–3). Ähnliche Beispiele, die der militärischen Macht das Vertrauen in Gott entgegensetzen, finden sich in Sach 4,6; Ps 33,16–18; 44,7–9; 60,13 = 108,13; 147:10–11; Spr 21,30–31.

Schluß

Eine typologische oder phänomenologische Betrachtung alter Texte aus dem Nahen Osten und v. a. der hebräischen Bibel zeigt deutlich, daß die Frage der göttlichen Souveränität oder Königsherrschaft von grundlegender Bedeutung ist. Die oberste Gottheit beansprucht Souveränität über alle göttlichen Wesen und die Menschheit gleichermaßen. Der wesentliche Punkt, an dem außerbiblische und biblische Dokumente sich unterscheiden, ist die Verlagerung vom Bereich des Mythos zu dem der Geschichte, und da besonders zur Geschichte Israels. Die Souveränität des Gottes Israels wird im Prinzip absolut; Schöpfung und Erwählung sind ihre Basis und grundlegende Rechtfertigung. Durch die Schöpfung schafft Gott eine kosmische und geistlich-moralische Ordnung und setzt allen anderen Wesen Grenzen. Gottes Souveränität hat also ontologische Grundlagen. Dasselbe gilt für alle fundamentalen Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Treue und Liebe. Hier liegt die tatsächliche Basis für den Bund mit der Menschheit und mit Israel, der in dem Versprechen mündet, daß Gott seiner Schöpfung und dem Bundesvolk bedingungslos treu sein will.

Trotz der göttlichen Souveränität erheben sich zu allen Zeiten menschliche und übermenschliche Mächte des Bösen und lehnen sich in verschiedener Weise gegen Gott auf. Darum ist die erste Aufgabe des „Gottes der Heerscharen" die Manifestation göttlicher Macht und Souveränität einerseits, und die Wiedererrichtung von Ordnung und Gerechtigkeit andererseits. Das Prinzip der göttlichen Souveränität beeinträchtigt nicht die Wahlfreiheit der Menschen. Doch da Erlösung nur in einer radikalen Beziehung zum Schöpfer und Herrn der Geschichte möglich ist, gibt es gute Gründe für die Drohung völliger Entfremdung oder Vernichtung aller, einiger oder spezifischer Personen. Die Menschen als ganzes, Israel als auserwähltes Volk und auch einzelne Personen werden nur leben, wenn sie von sich aus die *richtige* Wahl treffen. Im Lichte der Schöpfung kann mit vollem Recht behauptet werden, daß Israel „seine Freiheit und sein Leben bereits dem Gott verdankt, mit dem es schon immer in einem ewigen Bund gestanden hat, der nur verkündet und nie verhandelt wurde".[20]

[19] Vgl. die Deutung von Josephus (Jüdische Altertümer, 9.179) in bezug zu 2 Kön 13,14. Siehe auch von Rad, Krieg, 55: „Jedenfalls ist es ein polemisches Wort, eine sehr radikale Parole, die die elementarste Existenzfrage Israels betrifft. Sie muss aus Kreisen einer gewissen patriarchalischen Opposition gegen die Technisierung der Kriegsführung stammen. Schutz und Hilfe für Israel garantiert allein der Prophet."

[20] Siehe Levenson, a. a. O., 147.

Bibelwissenschaft

The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, ed. by Steven L. McKenzie / M. Patrick Graham. – Sheffield: Academic Press 1994. 326 S. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 182), ISBN: 1–85075–499–3

Der Bd versammelt die ausführlichen Fassungen von Vorträgen zu einem Symposium, das die Society of Biblical Literature während ihrer Jahrestagung 1993 auf Initiative Steven L. McKenzies zum 50. Jahrestag des Erscheinens der „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" (ÜS) von Martin Noth veranstaltet hat. Dieser Klassiker der atl. Wissenschaft hat mit der Hypothese des *Deuteronomistischen Geschichtswerks* eine der erfolgreichsten Theorien der neueren Exegese etabliert und die Erforschung der Bücher Dtn-Kön wie des dtn/dtr Phänomens im AT insgesamt auf eine neue Grundlage gestellt. Die Tagung nahm das Jubiläum zum Anlaß, in einer Zwischenbilanz den gegenwärtigen Diskussionsstand zu umreißen. Dabei stand naturgemäß eine Hauptfrage im Vordergrund: Der von Noth postulierte Umfang des DtrG wird heute nur noch von wenigen als originaler Zustand akzeptiert, weil er Spannungen aufweist und ihm nur mühsam ein plausibler Entstehungszweck zugeschrieben werden kann. So entstand die Suche nach älteren Vorstufen, denen diese Probleme nicht eignen. Deshalb galt es ferner, Vertreter der wichtigsten Hypothesen zur ursprünglichen Gestalt des DtrG* – des „*Schichten-*" und des „*Blockmodells*" (H. Weippert) – miteinander ins Gespräch zu bringen. Wie die Hg. in der Einleitung bemerken, „this symposium marked the first real meeting of representatives of the so-called Smend and Cross schools, who have proposed the two most popular reconstructions of the Deuteronomistic History since Noth" (13). Sie nehmen allerdings den Haupteindruck von diesem Bd vorweg, wenn sie fortfahren: „The symposium would certainly have benefited from more discussion among the participants." (ebd.). Faktisch bietet er v. a. eine Sammlung von Literaturberichten zu Einzelaspekten von Noth's Theorie, wobei Überschneidungen nicht selten sind.

Teil I „The Impact of Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien" beginnt mit einem biographischen Überblick von Christopher T. Begg („*Martin Noth: Notes on his Life and Work*"), der die phänomenale Kreativität Noth's gebührend herausstellt. Antony F. Campbell („*Martin Noth and the Deuteronomistic History*") versucht eine Gesamtbilanz zum DtrG und beklagt zu Recht „how little has been done to compare or integrate the insights of the Cross and Smend schools" (53), obwohl sich in den fortgeschrittenen Ausbaustufen dieser Theorien gewisse Konvergenzen zeigen, da der Kreis der Texte, die als jüngere Aktualisierungen in Frage kommen, ja nicht völlig beliebig ist. Roddy L. Braun („*Martin Noth and the Chronicler's History*") charakterisiert den allerdings weniger folgenreichen Beitrag Noth's zur Erforschung von Chr, Esr und Neh: „His work was not particularly creative or ground-breaking. ... He summarized well the status of Chronicles studies and set us on a firmer foundation." (77f). Eher eine Sektenpostille ist der Aufsatz des Historikers Thomas L. Thompson („*Martin Noth and the History of Israel*"), laut dem das Symposium „the fiftieth anniversary of this misdirection of our field" (83) beging. Er bestreitet der Traditionsgeschichte jeglichen historischen Erkenntniswert und attestiert Noth nichts weniger als „Biblizismus". „Noth sought truth through reason and the euphoria of conviction." (86), No kidding? Rolf Rendtorff („Martin Noth and Tradition Criticism") hebt dagegen Noth's Leistung als Begründer der traditionsgeschichtlichen Fragestellung hervor. Timo Veijola („*Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien and Old Testament Theology*") beschreibt den Einfluß von ÜS auf atl. Theologien. Den Durchbruch bedeutete die literaturgeschichtlich statt systematisch aufgebaute „Theologie des AT" von Gerhard von Rad, die dem DtrG eine gesonderte Darstellung widmete. Die neuesten Entwürfe sind bestrebt, dem fortgeschrittenen Kenntnisstand über das Ausmaß dtr Beiträge im AT und ihrer inneren Differenzierung Rechnung zu tragen. Die einzige amerikanische Arbeit (Samuel Terrien) hatte allerdings selbst 1978 von ÜS noch keine Notiz genommen. Um so mehr weiß man es zu schätzen, daß gerade Amerikaner sich die Würdigung des 50jährigen Erscheinungsjubiläums zu eigen gemacht haben. David Noel Freedman zusammen mit Jeffrey C. Geoghegan („*Martin Noth: Retrospect and Prospect*") bringt die „Primary History" (den Enneateuch) „as the most inviting target for similar investigation" (128) ins Gespräch und unterbreitet sogleich einen profilierten Vorschlag: „The Primary History emerged as a literary work around 550 BCE, probably in Babylon, most likely a product of and a message for the Jewish community there, and issued under the auspices of the acknowledged leaders of Judah-in-exile." (152). Dies liegt quer zu fast der kompletten neueren Diskussion, mit der man sich eine intensivere Auseinandersetzung gewünscht hätte. Walter Dietrich („*Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History*") entwirft ähnlich wie Campbell eine Gesamtbilanz, nun aber aus dem Blickwinkel der Smend-Schule. Er verschiebt die Beschreibung des Ziels des Werkes von der „Theodizee" zur „Klage" und findet eine Hoffnungsperspektive in den Erzählungen, wo Gott Gnade vor Recht ergehen läßt.

Teil II „The Books of the Deuteronomistic History" geht der heutigen Buchgliederung entlang: Thomas Römer (*Dtn*), Brian Peckham (*Jos*), Mark A. O'Brien

(*Ri*), P. Kyle McCarter (*Sam*), Steven L. McKenzie (*Kön*). Es handelt sich durchweg um Literaturberichte mit deutlicher Sympathie für das Blockmodell, mit Ausnahme von Peckham, der sich der Aufdeckung von Widersprüchen zwischen Noth's Bestimmung von Dtr als „nicht nur ‚Redaktor', sondern ... Autor eines Geschichtswerkes" (ÜS, 11) und seiner Analyse des Josuabuches widmet. Ergebnis: „Martin Noth's basic insight that Dtr was an author and historian can be sustained simply by abandoning the traditional literary and historical methods that he inherited and that so badly misled him." (233) Peckhams Alternative ist dann eine holistische Lektüre mit dem bei solchen Studien leider nicht seltenen freihändigen Impressionismus und regelloser Kombinatorik, die unter der Flagge literarischer Sensibilität daherkommen.

Es ist den Hg.n sehr zu danken, daß sie dieses Symposium zustande gebracht und die Beiträge der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben. Was ist dabei herausgekommen für die spannende Frage, wer das Rennen macht – Schichten- oder Blockmodell? Auffällig sind die unterschiedlichen Hauptgewährstexte der beiden Richtungen: Während sich die *Vertreter des Schichtenmodells* v. a. auf die Samuelbücher mit ihren divergenten Bewertungen von Königtum und Tempel berufen, finden die *Gefolgsleute des Blockmodells* ihre wichtigste Stütze in Kön mit den Schwankungen im dtr Formelgut bis und nach Joschija.

Was wir uns daher wünschen: Erstens eine dezidierte Stellungnahme der Smend-Schule zu den Beobachtungen Gottfried Vanonis, „whose 1985 article on 2 Kgs 23.25–25.30 is regarded by many as bringing the case for a Josianic Deuteronomistic History to a successful close" (Campbell, 50). Schließlich wollen die Verfechter des Schichtenmodells ja bestimmt nicht, daß wir einfach aus ihrem tosenden Schweigen zu diesem Aufsatz unsere Schlüsse ziehen. Zweitens hätten wir gerne detaillierte Analysen der Cross-Schule zu den einschlägigen Samueltexten. Denn wenigstens diese Frage, wann das DtrG nun erstmals entstanden ist, müßte sich doch lösen lassen. Eine größere Ehre könnte man Martin Noth sicherlich kaum erweisen.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

Frevel, Christian: **Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs.** Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 1 und 2. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. XIX, X, 1023 S., (Bonner Biblische Beiträge, 94/1, 94/2), geb. DM 198,00 ISBN: 3-89547-061-9 / 3-89547-079-1

Wenn man von 18 Freunden und Freundinnen, die zum Teil habilitiert sind – namentlich aufgeführt im Vorwort (VII) –, wertvolle Anregungen erhält, dann kann offensichtlich eine Diss. auf über tausend Seiten anwachsen. Dies hat der Vf. mit seiner im WS 1993/94 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommenen Arbeit bewiesen, ohne daß sein Doktorvater, Frank-Lothar Hossfeld, diesen Frevel gegenüber jedem Rez. verhindert hätte. Der Vf. hat sich bemüht, anhand biblischer Texte sowie außerbiblischen Materials ein Bild von der Aschera-Verehrung in Israel / Juda unter dem Gesichtspunkt des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs zu gewinnen, das er im Schlußteil (913–931) nach einem Rückblick auf die wichtigsten Ergebnisse (913–924) skizziert (925–930). Auf einige Desiderata, die nicht in seinem Werk erfüllt werden konnten, weist Frevel abschließend – zwischendurch stößt er immer wieder auf noch offene, aber im Rahmen der Arbeit nicht behandelbare Fragen – hin: eine Forschungsgeschichte zur Ascheraproblematik; eine Religionsgeschichte Judas in nachexilischer Zeit, die speziell nach dem Einfluß von Göttinnenkulten in den phönizischen Küstenstädten und Syrien auf die nachexilischen Gemeinden fragt; die Klärung der Herkunft des als Aschere bezeichneten Kultsymbols – der Vf. bezeichnet die Göttin als „Aschera", die Kultsymbole als „Aschere" – sowie die terminologische Differenzierung zwischen Kultsymbol, Kultbild und Repräsentationsmarker. Im Rahmen der Monotheismusdebatte bleibt angesichts der neuen Sicht der Ascheraverehrung als binnenreligiöses Problem im 7./6. Jh. die Frage offen, „wo liegt dann der Impetus für die Forderung der YHWH-Monolatrie?" (931). Die Aufzählung der Desiderata weist zugleich darauf hin, daß die Arbeit nicht als alle Fragen behandelndes Handbuch zum Thema Aschera gedacht ist. F. möchte im Rahmen der aktuellen Monotheismusdiskussion sowie der feministischen Anfragen nach der Verehrung von Göttinnen die v. a. durch die Funde von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* angestoßene Frage behandeln, ob Jahwe eine Paredra – der Vf. wählt diesen in der Göttinnendiskussion verbreiteten Ausdruck statt des grammatisch richtigen „Paredros" (4, Anm. 9) – zur Seite stand.

Wie der Untertitel ankündigt, greift F. nach der *„Einleitung"* (1–26) sowohl literarische (*1. Hauptteil: Textanalysen, 27–555 = 1. Bd*) als auch religionsgeschichtliche (*2. Hauptteil: Fruchtbarkeitskult – Heilige Hochzeit – Kultprostitution, 557–737*) und ikonographische (*3. Hauptteil: Ascherasymbol und Ascherasymbolik, 739–912*) Aspekte der Ascheradiskussion auf. Auf den schon erwähnten *Schlußteil* (913–931) folgt der *„Anhang"* (933–1023), u. a. mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (935–978), „Ascherainschriften aus Palästina" (987–989) und verschiedenen Registern (1007–1023). Die 24 Abb. (991–1006) hätte man leserfreundlicher dem 1. Bd als Anhang beifügen sollen, da sie im 2. Bd besprochen werden.

Die „Textanalysen" behandeln „I. Aschera in erzählenden Texten" (27–158) und beginnen mit einer kleinen Monographie über die Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel in 1Kön 18,21–40 (28–123), die zugleich das methodische Vorgehen bei der Exegese größerer Textstellen verdeutlicht. Der Vf. beginnt – bei den nur wenige Verse umfassenden Stellen wird der MT in Umschrift sowie eine Übersetzung hinzugefügt – mit der „Textabgrenzung", bespricht textkritische Probleme, wobei er sich grundsätzlich bemüht, dem MT treu zu bleiben, stellt „Beobachtungen zur Textkohärenz" zusammen, wertet diese aus und kommt dadurch zu einer literargeschichtlichen Hypothese. Fragen der Interpretation und zur Datierung werden bei Bedarf behandelt, spezielle Aspekte in Exkursen. Bei allen diesen Schritten setzt er sich mit der Sekundärliteratur auseinander, was natürlich angesichts der Menge der zu behandelnden Stellen nur in Auswahl geschehen kann.

Die Analyse von 1Kön 18,21–40 führt zum Modell einer Grundschicht mit zwei umfangreicheren Bearbeitungen (vgl. die Textrekonstruktion 979–981). Die Grunderzählung (VV 21.22a*.23aα*.24.26–30.33.34.36aα [ohne *wayyiggaš ʾelîyāhû hannābîʾ*].37.38aα.39) ist eine Bekehrungsgeschichte, in der Elija das zwischen YHWH und Baal schwankende Volk durch eine Opferprobe zum Bekenntnis zu YHWH gewinnen kann. Die sachliche Nähe zur Theologie des 8./7. Jh.s führt zur Datierung in die vordeuteronomische Zeit. Wohl durch das „Präludium" 1Kön 18,1aα*.2aα17.18a wurde die Erzählung vom Götterwettstreit mit dem Konflikt zwischen Elija und Ahab verknüpft, das Volk dadurch „teilentlastet". Nicht mehr in vorexilischer Zeit, sondern erst „in produktiver Rezeption" von dtn/dtr Vorgaben wurde durch Einfügung der Baalspropheten (VV 19* [ohne die 400 Ascherapropheten].20.22aβb.23*.25.36* [nur *wayyiggaš ʾelîyāhû hannābîʾ*]) eine Auseinandersetzung zwischen dem wahren YHWH-Propheten Elija und den vielen falschen Baalspropheten konstruiert. „Andere dtr Interessengruppen haben die Ahab-Omri-Anschuldigungen in V 18 nachgetragen und die Gruppe der oppositionellen Propheten um 400 Ascherapropheten erweitert" (123). Dadurch wurde die Göttin Aschera über ihre Verehrer mit Baal in Verbindung gebracht, wodurch ihre mögliche Akzeptanz im Bereich des YHWH-Kults unmöglich wurde. Wahrscheinlich nachpriesterschriftlich ist die letzte Überarbeitung (VV 31.32.35.36* [ab *YHWH ʾᵉlohê ʾabrāhām*].38aβb) von priesterlich orientierten Redaktoren erfolgt.

Die Legende von der Zerstörung des Baalsaltars und der Aschere durch Gideon in Ri 6,25–32 wird als zweiter erzählender Text analysiert (124–155). Die Grunderzählung (VV 25aα*b[α fehlt wohl; B.W.]* [ohne *ʾašĕr lᵉ ʾābîkā*].27a.28aαβ.29.30abα.31.32) wurde um die VV 25aα [*par* und das zweite *ʾašĕr lᵉ ʾābîkā*].bβ.26.27b.28aγ.b.30bβ erweitert (151). Da sich YHWH nicht mehr wie in 1Kön 18 einer „Probe" stellen muß und einige Formulierungen dtr erscheinen, hält F. eine dtr Datierung für wahrscheinlich, die Erweiterungsschicht mit der Zusammenstellung von Baalsaltar und Aschere, die als Opferholz verwendet werden soll, scheint spät-dtr zu sein. Der Redaktor will keine Informationen über die Aschere liefern, sondern die Aschera durch die Zuordnung zu Baal diskreditieren. Daraus folgt: „Ri 6,25.28.30 sind demnach gerade kein Beleg für die frühe und ursprüngliche Paarrelation von Baal und Aschera in der kanaanäischen Religion, sondern vielmehr ein Zeugnis für die religionsgeschichtlich nicht reale Zuordnung Ascheras zu Baal in (spät-)dtr Zeit" (155). Bezüglich der Doppelung der Masseben in 2Kön 10,26f spricht sich F. gegen jede Konjektur aus und damit auch gegen die manchmal vorgeschlagene Einfügung einer Aschere (155–158).

Bei den vier Ascherabelegen im Pentateuch (159–249) handelt es sich um Gesetze bzw. Vorschriften: Ex 34,13 im sog. Privilegrecht, Dtn 12,3 und 16,21 im Gesetzesblock des Dtn und Dtn 7,5 im Redeteil zwischen Dekalog und dtn Gesetzeskorpus. Da häufig auch an anderen Stellen des Pentateuch Anspielungen auf Aschera vermutet werden, diskutiert F. auch einige solcher Stellen (Gen 2,4–3,24; 4,1; 30,13; 35,8; 49,25 sowie pauschal die Erwähnung besonderer Bäume in Gen 12,6; 13,18; 14,13; 18,1.4.8; 21,33) mit dem Ergebnis: „Weder ist auf die Göttin Aschera in den genannten Texten angespielt oder vom Kultsymbol der Aschera die Rede, noch lassen sich in den Belegen Spuren eines alten kanaanäischen oder israelitischen Ascherakultes wiederfinden" (164).

Von den vier Ascherabelegen kommt Dtn 16,21 besondere Bedeutung zu, da es der einzige Beleg zur Beziehung von YHWH-Kult und Aschera, genauer: von YHWH-Altar und Aschere, in gesetzlichem Kontext ist. Die Analyse der Stelle (164–210) ergibt: Dtn 16,21 ist als vorjoschijanische deuteronomische Bestimmung anzusehen und wohl der älteste literarische Beleg für die Auseinandersetzung mit Aschera (7. Jh.). Das Verbot bezieht sich wohl auf den

Zustand am Hauptaltar im Tempel von Jerusalem, stellt daher kein totales Verbot des Ascherakultes dar, „sondern ein[en] Versuch, durch das Abdrängen der Aschera aus der opferkultischen Verehrung, Stellung und Einfluß der Aschera im Jerusalemer Kult zu minimieren" (209). F. äußert über den Hintergrund des Verbots die Vermutung: „Möglicherweise spiegelt sich in Dtn 16,21 der Versuch, eine existierende Paarrelation zwischen YHWH und Aschera im offiziellen Kult zu unterbinden" (209). Infolge des Bilderverbots und der späteren Götzenbildpolemik wird das Verbot durch die Apposition „gar kein Holz" erst in nachexilischer Zeit auf alle hölzernen Götzenbilder ausgedehnt worden sein.

Von Dtn 16,21 sind die drei Vernichtungsvorschriften Ex 34,13; Dtn 12,3 und die wohl spätere Stelle Dtn 7,5 zu unterscheiden, die zum dtr Geschichtsbild passen und für die Kultreform Joschijas keine Relevanz hatten. Die Forderung nach Zerstörung der Kultstätten der ehemaligen Landesbewohner soll vermutlich der Gefahr vorbeugen, daß das Volk von YHWH abfällt und sich anderen Göttern zuwendet. Da Ex 34,13 eine gewisse Eigenständigkeit gewahrt hat, ist die Stelle vielleicht unabhängig von Dtn 12,3 und 7,5 entstanden (210–249).

Der Teil „Aschera und Ascherakritik in den Propheten" (250–532) behandelt nicht nur die vier Belege des Lexems *ʾašerāh* in Jer 17,2; Mi 5,13; Jes 17,8 und 27,9, sondern zunächst die angeblichen Anspielungen auf Aschera bzw. die meist durch Konjekturen textkritisch schwieriger Stellen gewonnenen „Belege" im Hoseabuch (255–352). Angesichts des auffallenden „Ascheraschweigens" bei den Propheten, von denen man eigentlich seit dem 9. Jh. Widerstand gegen die Verehrung Ascheras erwartet, geht man häufig von der Annahme aus, „daß es eine frühe vorexilische Aschera- oder Göttinnenkritik gegeben hat, diese allerdings nur in Andeutungen noch erkennbar ist – oder im Überlieferungsprozeß verschüttet worden ist" (253). Wegen seines engagierten Eintretens für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und der Ablehnung des Baalkultes sowie mehrdeutiger Kultsymbole und Kultelemente fand der Nordreichsprophet Hosea das besondere Interesse zahlreicher Exegeten und Exegetinnen, die nach Spuren einer Göttin suchen, wobei man seit den Funden von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* speziell an Aschera bzw. deren Kultpfahl denkt.

Die Analyse der meist diskutierten Stellen Hos 2,4a (Aschera als Mutter in Israel?); 4,12 („sein Holz" gedeutet als Ascherakultpfähle); 4,13f (Assoziation zu Aschera aufgrund der Thematik Höhenkult unter Bäumen, manchmal verbunden mit der These eines Initiationsritus); 4,17–19 (feminine Suffixe ohne Rückbezug im Text selbst als Anspielung auf eine Göttin – F. gesteht hier ein, „daß man Hos 4,17–19 beim derzeitigen Erkenntnisstand nicht völlig plausibel und konsensfähig interpretieren kann" [312, vgl. 317]); 10,5–8 (Problem femininer Nomina im Kontext maskuliner Suffixe) und 14,9 (singulärer Vergleich YHWHs mit einem Fruchtbaum sowie die Assonanz der beiden Verben *ʿānîtî wə ʾăšûrennû* in V9bα zu „Anat" und „Aschera") führt zu dem Ergebnis: „Ein von Hosea oder den Tradenten intendierter Bezug auf die Göttin, sei es Anat oder Aschera[,] konnte in keinem Beleg als wahrscheinlich bestätigt werden" (349). Bei Hosea findet man keinerlei Kritik an Ascheren. „Aus dem Befund des Hoseabuches läßt sich weder schließen, daß Göttinnen und insbesondere Aschera verehrt worden sind, noch läßt sich dies aufgrund der Texte ausschließen" (351). Die Lücke zwischen den Inschriften in *Kuntilet ʿAǧrūd* aus dem 9. Jh. und der in Dtn 16,21 bezeugten vordeuteronomistischen Ascherakritik aus dem 7. Jh. läßt sich nicht durch Hoseastellen füllen.

Einzelne Stellen aus dem Jeremiabuch werden unter verschiedenen Gesichtspunkten in die Ascheradiskussion einbezogen (353–471). In Jer 2,27 (355–380) sehen manche eine ironisch invertierte Anspielung auf das Paar „Aschera (Holz) und Baal (Stein)" oder sogar auf „Aschera und YHWH" und rechnen dabei mit einer angeblich polemischen Inversion der Geschlechter (Holz – Vater / Stein – Mutter), die aber wohl nur auf das grammatische Geschlecht der beiden Objektbegriffe „Holz" (*ʿeṣ* maskulin) und „Stein" (*ʾæbæn* feminin) beruht, also syntaktisch bedingt ist (371). Die Materialangaben „Holz" und „Stein" können in der wohl erst aus exilischer Zeit stammenden Einheit Jer 2,26–28 aber für alle Arten von Kult- und Götterbilder und Götterstatuen stehen, also synonym verwandt sein (377). Jer 2,27 gehört wohl in die Übergangszeit von der konkreten Fremdgötterpolemik und Bilderkritik zur Götzenbildpolemik (379f).

In dem Exkurs „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik" (380–406) werden 8 der 11 Stellen analysiert, an denen das Wortpaar *ʿeṣ wə ʾæbæn* im Fremdgötter- bzw. Götzenbildkontext belegt ist: Jer 3,9; Ez 20,32; Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16; 2Kön 19,18 // Jes 37,19; Hab 2,19 (unberücksichtigt bleiben Sach 5,4 und Dan 5,4.23; vgl. S. 404 Anm. 1379). Keine der Stellen ist vorexilisch anzusetzen. Diese Stellen spiegeln die Entwicklung a) von der Monolatrie zum Monotheismus, b) des atl. Bilderverbotes und c) der exilisch-nachexilischen Götzenbildpolemik: „Während in Jer 2,27 und Jer 3,9 noch die Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern über das Material ihrer Bilder dominiert, verschiebt sich in Dtn 28,36.64; Ez 20,32 die Auseinandersetzung signifikant zu den Göttern fremder Nationen. Deren Existenz wird jedoch hier noch nicht explizit geleugnet. Der Identifikationsgrad der Fremdgötter mit dem Material ihrer Bilder, nämlich ‚Holz und Stein', nimmt in den Belegen stetig zu. In Dtn 4,28 und Dtn 29,16 beginnen die Fremdgötterbilder zu Götzenbildern zu werden, ein Prozeß, der in 2Kön 19,18 // Jes 37,19 und Hab 2,18 abgeschlossen ist" (404f). An allen Stellen ist eine Konkretion auf eine bestimmte Gottheit vermieden, „Holz" steht nicht für Ascheren oder die Göttin Aschera.

Der einzige Ascherabeleg im Jeremiabuch (Jer 17,2) wird im Kontext Jer 17,1–4 (in der LXX fehlt dieser Text) analysiert, der als „nachdtr Kompositgebilde" (418) bewertet wird. Offen bleibt, ob bei dieser Warnung vor einem wiederaufblühenden Synkretismus „hinter dem Hinweis auf die Kultobjekte Ascheren und die Altäre konkret ein Wiederauf- und Fortleben der Ascheraverehrung in nachexilischer Zeit steht" (422).

Von hoher Relevanz für die Göttinnendiskussion ist die Auseinandersetzung mit der „Himmelskönigin" in Jer 7,18 und 44,17–19 (423–471). Obwohl diese Stellen die ausführlichste Beschreibung eines Fremdgötterkultes im AT beinhalten, lassen sich keine spezifischen Merkmale der Himmelskönigin herauskristallisieren, die eine Identifikation der Himmelskönigin mit einer der religionsgeschichtlich bekannten Göttinnen erlauben würde. Aus dem für die Identifikation in der Diskussion stehenden Quartett Anat, Astarte, Ištar und Aschera dürfte Astarte die aussichtsreichste Kandidatin sein, doch fehlen Hinweise, daß sie sich im spätvorexilischen Juda breiter Verehrung erfreute (471).

Die Ankündigung des Herausreißens (*ntš*) „deiner Ascheren" durch YHWH in Mi 5,13 wird im Kontext der VV 9–14 und der Thematik „Zion und die Völker" in Mi 4–5 in die nachexilische Zeit datiert, frühestens in die zweite Hälfte des 5. Jh.s. Es ist die einzige Stelle, in der die Vernichtung von Ascheren (Masseben, Götterbildern ...) als zukünftiges Handeln YHWHs gedeutet wird (472–487). Für die singuläre Zusammenstellung der Ascheren mit den Städten könnte der Segens- und Schutzaspekt ausschlaggebend gewesen sein, doch letztlich bleibt als Antwort nur ein „ignoramus".

Die beiden Ascherabelege in Jes 17,8 und 27,9 (487–509) werden meist dem Propheten des 8. Jh. abgesprochen, so daß wahrscheinlich bei Jesaja nicht mit einer Auseinandersetzung mit Aschera gerechnet werden kann. Eine Deutung der an den beiden für nachexilisch gehaltenen Stellen zusammen mit den Ascheren genannten *ḥammānîm* gelingt auch in dem Exkurs zu diesem Terminus (496–501) nicht.

In der Auswertung der Ascherakritik in den Prophetenbüchern (509–532) kritisiert F. zu Recht den „Boom"-Charakter der gegenwärtigen Ascheradiskussion, die bald überall Göttinnen vermutet. Eine Erklärung für das „Ascheraschweigen" bei den Propheten und ihren vorexilischen und exilischen Bearbeitern hat er allerdings nicht gefunden (517). Als Hinweis auf eine Göttinnenverehrung in spätvorexilischer Zeit können jedoch die Notizen über die Himmelskönigin in Jer 7,16–20 und Jer 44, auch wenn sie nicht von Jeremia stammen, angesehen werden. Da die Ascherabelege Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9 und wahrscheinlich auch Jer 17,2 erst aus nachexilischer Zeit stammen, kann man vermuten, daß es im 5.–4./3. Jh. möglicherweise an manchen Orten zu einer Renaissance des Ascherakultes kam, doch hat F. dafür keine hinreichenden Indizien gefunden (532).

Der letzte Teil der „Textanalysen" befaßt sich mit „Aschera in den Königsbüchern" (533–555). Nicht alle der nach der Analyse von 1Kön 18,19 verbleibenden 14 Belege in 1/2Kön (vgl. die Tabelle der Ascherabelege 984f) werden ausführlich behandelt, sondern nur die anscheinend konkrete Informationen liefernden 1Kön 15,13; 21,7 und 2Kön 23,7. Nach 1Kön 15,13 wurde Maacha aus ihrem Amt als Königinmutter entfernt, weil sie ein *miplæṣæt* – wohl ein Kultbild (536) – für Aschera gemacht hatte. F. sieht die Stelle als eine historische Notiz an, als den zeitlich ersten historisch zuverlässigen Beleg für den Ascherakult im Südreich, genauer: im Umfeld des Königshauses und wohl auch des Jerusalemer Tempels. Nach 2Kön 21,3 machte Manasse eine Aschere, nach 2Kön 21,7 ließ er das Kultbild (*pæsæl*) der Aschera im Jerusalemer Tempel aufstellen. Auch hier liegen Notizen mit historischem Gehalt vor, so daß man annehmen kann, daß unter Manasse der Ascherakult eine deutliche Aufwertung erfahren hat. „Die Errichtung des *pæsæl* könnte gar darauf hinweisen, daß zur Zeit Manasses Aschera und YHWH als Paar im Jerusalemer Tempel verehrt worden sind" (543). Von den fünf Belegen des Lexems *ʾašerāh* im Bericht über die Kultreform des Joschija (2Kön 23,4.6.7.14.15) beziehen sich drei (V 4.6.7) auf den Jerusalemer Tempel. Sie zeigen an, daß alle Objekte des Ascherakultes aus dem Tempel entfernt werden sollten. Nach F. haben Deuteronomisten in der aus exilischer Zeit stammenden Grundschicht der Königsbücher die 16 Ascherabelege an Fixpunkten in der Darstellung der Königsgeschichte positioniert und ein Bezugssystem zwischen Singular- und Pluralbelegen geschaffen (dargestellt 986). „Sie haben Aschera und ihren Kult in ihre ‚Negativsystematik' eingebunden, so diskreditiert und für den Untergang des Staates verantwortlich gemacht" (555).

Der 2. Hauptteil befaßt sich mit Begriffen, die in der Diskussion um den Kult einer Göttin in Palästina und im Alten Orient immer wieder auftauchen, zuerst mit dem Thema „Fruchtbarkeitskult" (562–588). Einige Ergebnisse: „Die Vorstellung der Muttergöttin Erde ist der *kanaanäisch-ugaritischen Mythologie* (sofern sie uns bekannt ist) fremd und ist auch in anderen Textzeugnissen der Eisenzeit aus Syrien-Palästina nicht nachzuweisen" (574). „Dafür, daß in Israel / Kanaan die Erde als (Mutter-)Göttin oder als personifizierte ‚Mutter Erde' verehrt worden sei, gibt es keine ausreichenden Hinweise" (577). „Das Mythologem der Vereinigung von Baal und der Erde als vergöttlichtem Mutterschoß durch die Gabe des Regens ist für die Religionen des syrisch-kanaanäischen Raums im 2. und 1. Jt.s endlich aufgrund mangeln-

der Belege aufzugeben. Die daraus abgeleiteten Schlüsse für einen sexualisierten Fruchtbarkeitskult kanaanäischer Prägung, sei es nun der Nachvollzug der Heiligen Hochzeit oder die sakrale Prostitution, sind nicht haltbar" (579). „Die Bezeichnungen Fruchtbarkeits-, Vegetations-, Mutter- oder Liebesgöttin für die biblische Aschera sind durchweg als inadäquat zu bezeichnen" (582). Über die Funktionen Ascheras fehlen uns zwar Informationen, doch scheint sie nichts mit einem Fruchtbarkeitskult zu tun zu haben.

Auch beim Thema „Heilige Hochzeit" (589–628) – damit werden verschiedenste Vorstellungen verbunden – gelangt F. zu überwiegend „negativen" Ergebnissen. Ein Ritual der Heiligen Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi ist in sumerischen Texten belegt und dort mit einem deutlichen Legitimationsinteresse des Königs verbunden. Die zum Thema herangezogenen Texte aus Ugarit (KTU 1.23; 1.43; 1.100) lassen aber vermuten, „daß es ein zu dem sumerisch-babylonischen Ritual vergleichbares Kultelement unter Beteiligung des Königs in Ugarit *nicht* gegeben hat" (618). Spuren einer Heiligen Hochzeit hat F. auch nicht im AT gefunden, weder im Hohen Lied noch im Buch Rut, Ps 45 oder Ez 8,14. Die „Heilige Hochzeit" hat sich für das AT als „Mythos der Forschung" erwiesen, „ein Zusammenhang des Ascherakultes mit Vorstellungen einer rituell im Kult nachvollzogenen oder kultisch repräsentierten Götterhochzeit" (628) läßt sich nicht behaupten.

„Das Problem der Kultprostitution" (629–737) stellt sich im Zusammenhang mit dem Höhenkult und der Übernahme kanaanäischer Fertilitätsriten. Mit dem Ascherakult wird es oft dann verbunden, wenn man Aschera fälschlich als „kanaanäische Fruchtbarkeitsgöttin" ansieht. Notwendig ist bei diesem Thema die Unterscheidung zwischen „Kultprostitution", bei der *„der Akt der Prostitution selbst im engeren Sinne als kultische Handlung verstanden wird"* (633), und „Tempelprostitution", die an einem Heiligtum, aber nicht als Teil eines Kultes stattfindet. Nach F. kann man festhalten: „In Mesopotamien hat es nach dem derzeitigen Erkenntnisstand weder in Verbindung mit dem Ritual der ‚Heiligen Hochzeit' noch im normalen Tempelkult eine kultisch eingebundene Prostitution oder eine Prostitution als expliziten Kult . . . gegeben", wohl aber „sakrale Prostitution" im Umkreis der Tempelorganisation (640). In Ugarit gibt es weder Hinweise auf Kultprostitution noch auf Tempelprostitution (643). Die für „Kult- oder Tempelprostitution" reklamierten atl. Belege Dtn 23,18f – auch die teils sexuell konnotierten Bestimmungen Dtn 22,5; 23,1.2–3 sind nicht eindeutig mit Fremdgötterkult bzw. kanaanäischer Sakralisierung der Sexualität in Verbindung zu bringen (vgl. den Exkurs 648–666) – ; Hos 4,14; Gen 38,21f lassen keinen expliziten Bezug zu einer Göttin erkennen (680). Die Stelle 2Kön 23,7, an der die *qᵉdešîm* mit Aschera verbunden sind, bietet keine stichhaltigen Indizien für einen Zusammenhang der Geweihten mit dem Ascherakult und der Tempelprostitution, jedoch läßt sich aus der Nutzung von Räumen für den Ascherakult erschließen, daß es vor der Zerstörung dieser „Häuser der Geweihten" durch Joschija wohl unter Manasse eine Phase der institutionellen Aufwertung des Ascherakultes gegeben hat.

Aufgrund der drei Belege 1Kön 14,24; 15,12 und 22,47 nimmt F. an, „daß es sich bei den Geweihten um sowohl weibliches als auch männliches nichtpriesterliches Kultpersonal gehandelt hat" (703; vgl. 735), das durch die Deuteronomisten in die Nähe des Fremdgötterdienstes gerückt wurde. Auch der Chronist hat die Geweihten dort angesiedelt (708). Die Überprüfung der Belege mit dem „terminus technicus" *qadeš / qᵉdešāh* sowie der zumindest priesterlich beeinflußten Stellen Ex 38,8; 1Sam 2,22; Lev 19,29; 21,9 und der prophetischen Kritik in Am 2,7; Mi 1,7, bei denen ein Zusammenhang mit oder ein Zeugnis der Kultprostitution vermutet wird, führt nicht zu einem überzeugenden Nachweis der Kultprostitution, auch nicht in dem mit sexuellen Praktiken oftmals in Verbindung gebrachten Höhenkult (736).

Den 3. Hauptteil „Ascherasymbol und Ascherasymbolik" (739–912) eröffnet F. mit „Methodisch-hermeneutische[n] Vorbemerkungen", in denen er auf den begrenzten Erkenntniswert der altorientalischen Ikonographie hinweist. Wie mehrdeutig gerade die nichtliterarischen Informationsquellen sind, wird bei der Besprechung einzelner Funde sehr deutlich, deren Auswertung oft speziell auch im Hinblick auf die Religionsgeschichte Israels zu einer überzogenen Hypothesenbildung führt. In diesem Teil geht es daher zunächst um eine kritische Hinterfragung der in der aktuellen Forschung angebotenen Erklärungen, doch bietet der Vf. gelegentlich auch eigene Deutungen an.

Die häufiger vertretene These, das Säulenpaar Jachin und Boas am Eingang des Jerusalemer Tempels (vgl. 1Kön 7,15–22.41f) seien zwei Ascheren gewesen, ist abzulehnen (749–766). Daß Terrakottastatuetten der Eisen-II-Zeit (ca. 1000–586 v. Chr.) als Repräsentationen der Göttin Aschera verehrt wurden, speziell in Juda verbreitete sog. Säulen- oder Pfeilerfigurinen aus dem 8./7. Jh., liegt zwar nahe, doch gibt es kein überzeugendes positives Argument für die Identifikation der Darstellungen gerade mit der Göttin Aschera (771). Bildliche Darstellungen einer Göttin oder ihrer Symbole in der Kleinkunst, z. B. auf Siegel-Darstellungen, lassen sich kaum einer bestimmten Göttin wie Aschera zuordnen, da die einzelnen Motive, z. B. der stilisierte Baum oder der Löwe als Symbol- / Attributtier, je nach Kontext mit verschiedenen Inhalten verknüpft werden können (775), so daß man zur eindeutigen Identifizierung immer andere Erkenntnisquellen benötigt, die jedoch meist fehlen. Bisher „ist keine bildliche Darstellung bekannt, die als Ascheradarstellung *ausgewiesen* oder *eindeutig* als eine solche zu identifizieren ist" (779). Es ist auch zweifelhaft, daß Aschera eine mittelbronzezeitliche „Zweiggöttin" beerbt hat (780–791) und daß das Motiv der „Capriden am Baum" eindeutig der Aschera zugeordnet werden darf (792–796). Die These mancher Autoren, daß die Funde auf dem *Tell ed-Duwēr* / Lachisch sowohl ikonographisch als auch epigraphisch einen Ascherakult im spätbronzezeitlichen Lachisch (13./12. Jh.) bezeugen, läßt sich nicht beweisen, da auch andere Göttinnen in Frage kommen, vor allem Astarte (796–811). Die bei den Ausgrabungen von Afek 1978 und auf dem Gelände des Kibbuz Revadim 1980 gefundenen Fragmente von zwei Terrakottaplaketten, die wohl in derselben Form gepreßt wurden, sind kaum als Darstellungen Ascheras anzusehen (811–817).

Mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht werden auch Terrakottakultständer, die in Taanach, Megiddo, Pella in Jordanien gefunden wurden, sowie das „Tonhäuschen" aus Bet-Schean. Da Aschera / Aṯirat nicht als „Herrin der Löwen" verehrt wurde (vgl. den Exkurs 825–830), ist sie kaum mit der weiblichen Figur im 1. Register des „Lapp-Ständers" von Taanach zu identifizieren (830–836). Die von F. zu Recht vertretene „minimalistische" Position, die von Skepsis gegenüber Zuordnungen von Darstellungen und Motiven zu Aschera geprägt ist, bewahrt auch hinsichtlich des zweiten, bereits 1903 von Ernst Sellin in Taanach gefundenen Terrakottakultständers aus dem 10. Jh. (838–848) vor unangemessenen Interpretationen. Für beide Ständer gilt: „Bei der Verbindung beider Kultständer mit einem Ascherakult spielen der von Capriden flankierte stilisierte Baum und Löwen die entscheidende Rolle. Beide lassen sich nicht auf Aschera engführen oder im Einzelfall plausibel für Aschera reklamieren" (848). Dies gilt auch für die 1984 bei Pella gefundenen Fragmente zweier Kultständer aus der fortgeschrittenen Eisen-I-Zeit (1100–1000 v. Chr.) (848–853). Alle Ständer lassen sich nicht eindeutig einer Gottheit zuordnen, da die Symbolik der Ständer multivalent ist.

Für die Bewertung der den Aschera-Boom auslösenden Funde aus *Kuntilet ʿAǧrūd* (854–898) ist der Gesamtrahmen der zwischen 1975/76 ausgegrabenen Anlage aus dem 9./8. Jh. zu berücksichtigen. F. sieht die Anlage weder als Elementar-, Schreiber- oder Prophetenschule noch als Wallfahrtsstation oder Pilgerheiligtum an, sondern als Karawanserei oder Wegstation an der Handelsstraße von *Gaza* nach *ʾElat* (865), die wohl zwischen 850 und 750 v. Chr. existierte. Sie ist trotz der Wandinschriften in phönizischer Schrift und der dort auch gefundenen Keramik aus dem Norden kaum als Station des Nordreichs Israel anzusehen, sondern stand vermutlich unter der Verwaltung des Südreichs. Die Figuren auf dem Pithos A konnten bisher nicht identifiziert werden. Da weder die Inschriften noch die Malereien aus einer Hand sind, darf man kaum annehmen, daß die beiden Figuren YHWH und Aschera darstellen sollen (876). Die ebenfalls auf Krug A abgebildete leierspielende Figur kann nicht nur eine Göttin, sondern auch eine Verehrerin oder einen Verehrer darstellen. Daß Musik ein Charakteristikum des Ascherakultes gewesen sei, wie S. Schroer behauptet, ist nicht nachzuweisen (876–884). Auch der Vorschlag, in dem stilisierten Baum mit Lotusblüten und -knospen über einem schreitenden Löwen auf diesem Krug das Symbol der Aschera zu sehen, überzeugt nicht (884–893). Da die Malereien auf den Krügen teilweise wohl spontan von Besuchern der Karawanserei zum Zeitvertreib aufgetragen wurden, darf man ihre religionsgeschichtliche Bedeutung nicht überschätzen (897).

Durch die Diskussion um die Ascherainschriften von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* (Text 987f) hat auch die These, „daß eine Aschere nicht, wie der Terminus *ʾᵃšerāh* andeutet, ausschließlich ein der Göttin Aschera zuzuordnendes hölzernes Kultobjekt gewesen ist, sondern daß das so bezeichnete Kultsymbol mit einer beliebigen, auch männlichen Gottheit verbunden werden konnte" (898), neue Aktualität gewonnen, da durch diese Annahme die Aussagen der Inschriften entschärft werden könnten. „Seine Aschera" in den Inschriften bezöge sich dann nicht auf das Paar YHWH und die Göttin Aschera, sondern auf ein Symbol YHWHs mit Segensfunktion. Doch diese These scheidet als Erklärungsmodell aus, da sie v. a. die Auffälligkeiten der biblischen Belege nicht ausreichend erklären kann. Nach F. darf man die Göttin und ihr Kultobjekt nicht trennen (904 und 912). Auch die ikonographische Variante dieser These, daß das Baumsymbol der Göttin später auch männlichen Gottheiten (YHWH, El u. a.) zugeordnet worden sei, lehnt F. ab, da ein multivalentes ikonographisches Symbol (stilisierter Baum, Zweig usw.) nicht einfach mit einem genau bezeichneten Kultsymbol (Aschere) gleichgesetzt werden darf. Denn nicht jeder stilisierte Baum ist als Aschere zu identifizieren.

Im Schlußteil (913–931) bietet der Vf. einen „Rückblick" auf die Fragestellung, die Zielformulierungen der Arbeit und die Ergebnisse der Analysen (913–924) sowie als „spekulative Synthese" den „Versuch einer Skizze des Ascherakultes", dessen stark hypothetischen Charakter er hervorhebt und ihn somit gleichsam der Kritik entzieht, da besonders die Hypothesen über die Frühgeschichte des YHWH-Glaubens nicht durch die Ergebnisse seiner Studie abgedeckt sind (925–930). Die durch die Funde von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* für das 9. Jh. belegte Zuordnung Ascheras zu dem wohl zunächst allein verehrten südpalästinischen Gott des Exodus YHWH ist religionsgeschichtlich wohl dadurch zu erklären, daß in der Spätbronzezeit und in der frühen Eisenzeit Aschera als Partnerin Els in den Städten Palästinas verehrt wurde. Im Rahmen der Ablösung Els durch YHWH bzw. der Verschmelzung beider Gottheiten hat der in der frühstaatlichen Zeit zum Nationalgott aufgestiegene YHWH auch Aschera als Partnerin Els „geerbt". Aschera stand aber wohl nicht gleichberechtigt neben YHWH. Aus den als historische Notizen verstandenen Belegen 1Kön 15,13 sowie 2Kön 21,7 und 23,7 folgert F., daß der Ascherakult gelegentlich aufgewertet wurde (Versuch durch Maacha zu Anfang des 9. Jh.; Aufstellung eines Ascherakultbildes im Jerusalemer Tempel unter Manasse im 7. Jh.). Aus Dtn 16,21 geht hervor, daß zwar das

Repräsentationssymbol der Göttin Aschera neben dem Brandopferaltar YHWHs im Vorhof des Jerusalemer Tempels stand, die Göttin aber keinen eigenen Altar dort besaß. Zugleich belegt dieses Verbot, daß unter den dtn Theologen des 7. Jh.s die Verdrängung Ascheras aus dem Opferkult begann zugunsten der ausschließlichen Verehrung YHWHs, die auch Joschija durch seine Reformmaßnahmen anstrebte (2Kön 23,6). Die Herausbildung des Monotheismus in der Exilszeit führte zur völligen Trennung von YHWH und Aschera sowie zur Diskreditierung der Göttin, deren Verehrung durch die Deuteronomisten als Abfall von YHWH gebrandmarkt wurde. Ob die Hinweise auf Ascheren in der nachexilischen Literatur auf ein Wiederaufleben der Ascheraverehrung im Bereich der privaten Frömmigkeit zurückzuführen sind, konnte nicht geklärt werden.

Man kann dem Vf. sicherlich bestätigen, sein Ziel, „einen Beitrag zur Grundlagenforschung zu leisten und an einigen offenen Fragen der Ascheradiskussion anzusetzen und kritisch zurückzufragen" (913), erreicht zu haben. Daß dabei nicht immer eindeutige Ergebnisse herausgekommen sind, liegt sowohl an der Mehrdeutigkeit bzw. Unklarheit der biblischen Texte und ikonographischen Darstellungen als auch an den allgemeinen Problemen der Datierung biblischer Aussagen. Auch wenn die Zurückweisung bisheriger Hypothesen nicht die Hauptintention des Autors war, so bleibt doch festzuhalten, daß die aufgezeigten Ergebnisse seiner sorgfältigen, den Kontext einbeziehenden Analysen – einige Rechtschreibfehler und leider auch Fehler bei der Umschrift der hebräischen Texte (mehrmals werden ᶜ und ᵓ vertauscht oder der Text nicht korrekt umschrieben, z.B. 44: 2. Zeile v. o.; 667: 4. Zeile von Hos 4,14; 673: 1. Zeile von Gen 38,15a („Juda" fehlt in der Übersetzung, ebenso „Tamar" bei V 24aβ); 710: 2. Zeile von Ex 38,8; 727: 2. Zeile von Mi 1,7 (*ᵓœtnannœ̂hā*, mehrmals auf den folgenden Seiten) und 3. Zeile (*ᶜaṣabbœ̂ha ᵓāśîm*); 724 Anm. 602: PK statt SK; der Kurztitel „Tamar" bei G. Weiler (635 Anm. 267, 673 Anm. 427, 675 Anm. 434 und 438) läßt sich über das Literaturverzeichnis nicht identifizieren, muß nach Seite 620 Anm. 228 wohl durch „Göttin" ersetzt werden) sind wohl kaum ganz zu vermeiden – zur Desillusionierung bezüglich unseres Wissens über Aschera sowie zur Destruierung mancher Hypothesen und „Mythen der Forschung" beitragen. Bedeutsam sind die Ergebnisse sicherlich für die weitere Erarbeitung der Religionsgeschichte Judas und Israels, da manche Hypothesen speziell über den Einfluß der kaum bekannten „kanaanäischen" Religion(en) als nicht haltbar entlarvt wurden. In der Monotheismusfrage hat die Analyse von 1Kön 18 zu einer Herabdatierung der Anfänge der intoleranten Monolatriebestrebungen vom 9. in das 8./7. Jh. geführt. Obwohl Hosea vermutlich für die Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs von großer Bedeutung ist, findet man bei ihm wie bei den anderen vorexilischen Propheten keine Auseinandersetzung mit der Aschera. Für dieses Ascheraschweigen der Propheten wurde keine Erklärung gefunden. Offen blieb auch die Frage nach einem Wiederaufleben des Ascherakultes in nachexilischer Zeit.

Mit der Forderung, das „Nicht-Wissen-Können" wieder stärker zu etablieren (921), steht F. in der Tradition von Herbert Donner, dessen „Geschichte des Volkes Israel" immer wieder das Bekenntnis „Wir wissen (es) nicht" (oder ähnlich z. B. ebd. 68f) ziert, mit dem er an die Grenzen des historischen Erkenntnisvermögens erinnert. Daß sich diese Grenzen auch nicht mit (multivalenten) ikonographischen Darstellungen überschreiten lassen, ist zwar selbstverständlich, dennoch – da manchmal im Aschera-Boom vergessen – immer wieder zu betonen, wie F. es dankenswerterweise, aufgezeigt an den mit Aschera in Verbindung gebrachten neueren Funden, im 3. Hauptteil getan hat. Mir scheint der auf die Analyse biblischer Texte sich stützende Teil der „Skizze des Ascherakultes" durchaus vertretbar zu sein, doch ist damit zu rechnen, daß auch F.s vorexilische Belegstellen in den Sog der Spätdatierung kommen und dadurch seine Theorie ins Wanken gerät mit der Folge, daß man zum Ascherakult in Israel nur noch sagen kann: ignoramus.

Fulda Bernd Willmes

Moenikes, Ansgar: **Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel.** Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 99), geb. DM 88,00 ISBN: 3-89547-073-2

Die vorliegende Studie ist die Druckfassung der von Karl Hoheisel betreuten und von der Phil. Fak. der Univ. Bonn im Sommersemester 1994 angenommenen religionswissenschaftlichen Diss. des Vf.s (ursprünglicher Titel: „Die Entwicklung der grundsätzlichen Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Israels").

Der Vf. beabsichtigt, in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Crüsemann (WMANT 49, 1978), Veijola (AASF 198, 1977) und Utzschneider (OBO 31, 1980) zu zeigen, daß die „Königskritik" sozial- wie religionsgeschichtlich eine vom 10. bis 6. Jh. v. Chr. reichende Entwicklung vollzogen hat.

Nach einer allgemein gehaltenen *Einleitung* über *„Probleme, Aufgabe, Methode"* (13–21) folgen drei Teile.

Teil I dient der *„Analyse von 1 Samuel 8; 10,17–27; 12 und Richter 8,22–9,57"* (23–173). Im ersten Schritt werden die Texte literarkritisch analysiert, daraufhin einer weitgehend der Literarkritik verhafteten Formkritik unterzogen und schließlich traditionsgeschichtlich betrachtet. Altorientalische Überlieferungen zieht der Vf. unter diesem Aspekt nicht in seine Überlegungen ein.

Der Vf. eruiert drei literarische Schichten, die er als zusammengehörig ansieht. *Grundschicht (GS)*: 1 Sam 8,1–7aα.9*.10aα. 11*.12–17.22b; 1 Sam 10,17.18aα.19b–27*; 1 Sam 12,1–2abß–3*.4–5*.6a.7–11.16–17a.18–19a.20a.24. *1. Bearbeitung*: 1 Sam 8,7abß.9aα*, 18–22a; 1 Sam 10,19a; 1 Sam 12,2bα.12–15.17b.19b.20b.23.25; *2. Bearbeitung*: 1 Sam 8,8.10aaßb.11aα*; 1 Sam 10,18aßb; 1 Sam 12,6b. Diesen drei Schichten entsprechen dem Vf. zufolge in Ri 8,22–9,57 ebenfalls drei Schichten, die von ihm entsprechend bestimmt werden (*GS*: Ri 8,28–33aα.34f; 9,1–15a.16.19b.21–57a; *1. Bearb.*: 8,22f; 9,15b.17–19a.20.57b; *2. Bearb.*: 8,24–26a.27.33aß.b). Die vom Vf. traditionsgeschichtlich ermittelte „vorliterarische Redaktion" (95,99 – der Begriff ist ein Widerspruch in sich) verunklart das auf diese Weise gezeichnete Bild. Die Grundschicht hätte einen königskritischen Traditionskomplex aufgenommen, der sozialkritisch argumentiere. Allerdings übe die Grundschicht keine grundsätzliche Kritik am Königtum. Die erste Bearbeitungsschicht begründe ihre Königskritik theologisch, die zweite hingegen kultisch.

In Aufnahme der Thesen von C. F. Burney (Judges, 1920²) und A. Rofé (Ephraimite versus Deuteronomistic History, in: FS Soggin, Breschia 1991) entwirft der Vf. von seinen Ergebnissen ausgehend das folgende Modell. Die Grundschicht sei Indiz für ein in Jos 24 – 1 Sam 12 enthaltenes *vordtr ephraimitisches Geschichtswerk (EfrG)*, das sich durch eine zyklische Geschichtskonzeption auszeichne, ein eigenes Prophetenbild habe (Propheten als Mahner), das Königtum theologisch ablehne und weder die Kultzentralisation noch die Tora des Mose kenne. EfrG verurteile pauschal den „Fremdgötterkult" und vertrete die „JHWH-allein-Verehrungs-Ideologie" (159ff). Da es theologisch Hosea nahe stehe, sei seine Abfassung Mitte des 8. Jh. wahrscheinlich. EfrG sei zweimal bearbeitet worden. Die *erste Bearbeitungsschicht (RAP)* theologisiere die königskritischen Traditionen und begründe den Alleinvertretungsanspruch JHWHs politisch, indem sie das Königtum für JHWH reserviere. RAP stamme aus der mittleren Exilszeit von einem judäischen Autor. Die *zweite Bearbeitungsschicht (RAK)* versuche den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs kultisch durchzusetzen. RAK sei ebenfalls in der mittleren Exilszeit entstanden, kurz nach RAP. „RAP und RAK stellen zwei sich auseinanderentwickelnde Zweige einer JHWH-Alleinvertretungstheologie dar." Man könne „unterscheiden zwischen monolatrischer (allein JHWH soll verehrt werden) und monarchischer Theologie (allein JHWH soll herrschen)." (173).

In *Teil II* behandelt dann der Vf. ergänzend zu seinem Modell *„Hoseas Stellung zum Königtum"* (175–208). Die Texte Hos 2,1–3; 3,5; 1,4; 3,1–4; 5,1–2; 7.3–7; 8,4; 9,15; 10,1–4; 10,7f; 10,13b–14.15b; 13,9–11 werden unter dem Aspekt erörtert, ob Hosea das Königtum grundsätzlich ablehnt. Der Vf. sieht dies als gegeben an für Hos 3,1–4; 10,1–4 und 13,9–11. Ferner parallelisiere Hosea in seinen Aussagen Königskritik mit Kritik am Fremdgötterkult und identifiziere so Königtum mit Fremdgötterkult (3,1–4; 8,4–7; 9,15; 10,1–4; 10,7f), ein Sachverhalt, der gleichfalls für Hoseas Fundamentalkritik spreche. Hosea komme eine Schlüsselposition „als religionsgeschichtliches Übergangsstadium von der frühstaatlichen rein realpolitisch begründeten Königskritik zur exilischen rein theologisch motivierten Ablehnung des Königstum durch RAP" zu (207). Die Kulttheologie Hoseas und seine theologisch motivierte Königtumsablehnung würden später getrennt von RAP (Königtumsablehnung) und RAK (Fremdgötterkultablehnung) aufgenommen.

In *Teil III „Auswertung und Systematisierung der Ergebnisse"* (209–221) wendet der Vf. seine Aufmerksamkeit der Theologisierung als einem Phänomen menschlicher Lebenswirklichkeit zu. Er unterscheidet zwischen „erklärender Theologisierung" und „intentionaler Theologisierung", die gesellschaftlich wie theologisch ausgerichtet sein kann (209ff). Die Theologisierung der Königskritik gehöre der intentionalen Kategorie an. Die frühstaatliche Königtumskritik lehne das Königtum realpolitisch, d. h. ohne theologische Begründung, ab. Hoseas Verwerfung des Königtums sei in dieser Hinsicht doppelt motiviert, während RAP ausschließlich theologische Ziele verfolge. Der Vf. sieht in diesen drei Positionen zu unterscheidende Stadien einer religionsgeschichtlichen Entwicklung. Abschließend stellt er fest, daß die Königsprädikation JHWHs in der königsfeindlichen Tradition erst in Verbindung mit der Fremdgötterkritik in der Exilszeit denkbar sei, denn RAP proklamiere JHWH als König Israels, „um die Vorstellung von JHWH als Götterkönig abzuwehren." (220).

Ein im Hinblick auf das hier behandelte Thema Lücken aufweisendes *Literaturverzeichnis* und ein *Stellenregister* beschließen die Arbeit (223–256).

Liest man diese Studie *ohne* die Hebraica in der Hand, kann man ihr eine gewisse Plausibilität nicht absprechen, zumal der Vf. literarisch geschickt an den entsprechenden Stellen seine deutschen Übersetzungen der Texte einbringt. Es ist unbestritten, daß die ana-

lysierten Texte in einem längeren literarischen Wachstumprozeß entstanden sind. Mehr als zweifelhaft scheint, daß dieser Prozeß literarkritisch bis auf das einzelne Wort und in der vom Vf. demonstrierten Art und Weise zurückverfolgt werden kann. Folgt man z. B. seiner Analyse von 1 Sam 8, dann fehlt in der GS und in RAP aufgrund seiner Literarkritik der Adressat für die Samuelrede (8,10abß gehört erst zu RAK), die Spannung zwischen den in 8,4f als Verhandlungspartner benannten Ältesten und den in 8,22b genannten Männern Israels bleibt aber in der GS bestehen. Als weiteres Beispiel sei auf seine Behandlung von 1 Sam 12 verwiesen. 1 Sam 11,12f gehört dem Vf. zufolge zu GS. V. 13b interpretiert aber 11,1–11 theologisch: JHWH hat an diesem Tage Hilfe in Israel bewirkt. Diese theologische Interpretation dürfte, folgt man dem Vf., eigentlich nicht in der GS stehen. Die theologische Botschaft von 11,13b wird dann in 12,6–17 aufgenommen und im historisierenden Rückblick (6–15) vorgeführt. Erkenntnisleitend für die Beurteilung der Beziehung JHWH-Israel ist in der zweiten Samuelrede (12,6–17) die Einhaltung des 1. Gebotes. Die anschließende Szene (12,18f) beglaubigt durch JHWHs Wunder die Drohungen Samuels (12,14–15) für den Fall der Verletzung des 1. Gebotes. Die Drohungen Samuels, das Wunder JHWHs und das Schuldeingeständnis des Volkes (V. 19) sind Teile eines Argumentationszusammenhanges, den der Vf. durch seine literarkritische Zuschreibung von 12,12–15 an RAP zerreißt. Diese Zuschreibung wird auch damit begründet, daß in der GS die Philister Anlaß zur Königswahl seien. Dessen nicht eingedenk schreibt der Vf. die Einfügung von 1. Sam 11 ausgerechnet dem Autor von GS zu (85f, 101). Er übersieht die inhaltlichen Bezüge und den Perspektivenwechsel innerhalb der drei Samuelreden.

Die literarische Analyse der Richtertexte erfolgt bereits unter den Prämissen der an den Samueltexten gewonnenen Positionen. Die Hoseatexte liegen nicht auf einer Argumentationsebene, was der Vf., mit Ausnahme von Hos 2,3; 3,5, verkennt. Ihre Erörterung dient ihm dazu, den garstigen historischen Graben zwischen früher Königskritik und EfrG zu verringern.

Eine Überprüfung der vorgelegten Analysen zeigt, daß der Vf. mit einer Reihe von Vorentscheidungen arbeitet. Die Textbasis ist, die Plausibilität seiner Analysen einmal außer Betracht gelassen, für sein Modell nicht ausreichend, zumal in der Forschung mehrere Alternativmodelle vorhanden sind, die die Zusammenhänge besser erklären können. Der Vf. geht bei seinen Untersuchungen bereits von der Existenz eines EfrG aus, was ihn zu der Hilfsannahme einer vorliterarischen Redaktion der von der GS übernommenen Traditionsstücke und zur Annahme einer vierten Hand in 1 Sam 12 zwingt. Zu den unbefragten Vor-Urteilen gehören ebenfalls u. a. die Sicht Samuels als prophetischer Vermittlerfigur zwischen Richtertum und Königtum als einer GS vorliegenden Tradition (1 Sam 8,1–6.11–17; 12,2abß–5) aus davidisch-salomonischer Zeit, ferner die Annahme, daß sozial bzw. politisch motivierte Königskritik und theologisch motivierte Königskritik zwei religionsgeschichtlichen Entwicklungsstadien entsprechen müssen, sowie die Gleichsetzung der hoseanischen Königskritik mit dessen Kritik an den Kulten anderer Gottheiten.

Die Arbeit stellt eher einen theologiegeschichtlichen als religionsgeschichtlichen Beitrag dar. Die verfolgte Fragestellung nach vermutlich nordisraelitischen Überlieferungskomplexen innerhalb des DtrG und deren Bezüge zu Hosea verdient weitere Aufmerksamkeit.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Stegemann, Ekkehard W. / **Stegemann**, Wolfgang: **Urchristliche Sozialgeschichte.** Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1995. 416 S., kt DM 44,80 ISBN: 3-17-011316-X

Soziologische Betrachtungsweisen genießen in der deutschsprachigen Exegese noch immer kein Heimatrecht. Einschlägige Studien werden meist aus den USA „importiert" (v. a. H. C. Kee, W. A. Meeks). Bemerkenswerte Ansätze entwickelte hierzulande – neben dem Protagonisten G. Theißen – Wolfgang Stegemann. Gemeinsam mit seinem Bruder Ekkehard W. Stegemann legt er nun eine Gesamtdarstellung urchristlicher Sozialgeschichte vor, die wohl nicht den „umfassenden Überblick über die wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen" der Urkirche gewährt, wie der Klappentext verspricht, wohl aber wichtige Einblicke in die soziale Wirklichkeit der Jesus-Bewegung, der palästinischen Gemeinde und des städtischen Frühchristentums vor dem Hintergrund der reichsrömischen Gesellschaft. Insofern schlägt der Bd eine Brücke zur geschichtswissenschaftlichen Sozialforschung, für die besonders die Arbeiten des Heidelberger Althistorikers Géza Alföldy stehen.

Der Bd umkreist das Thema in *vier* – in sich eigenständigen – *Hauptteilen*: *„Wirtschaft und Gesellschaft der mediterranen Welt im 1. Jh."* (Gesellschaftstyp – Wirtschaftliche Situation – Soziale Stratifikation; 17–94); *„Sozialgeschichte des Judentums im Land Israel und die Jesusnachfolge"* (Wirtschaftliche Situation – Gesellschaftsentwicklung – Religiöser Pluralismus – Soziologie der Jesus-Bewegung – Soziologie der palästinischen Gemeinden nach 70 n. Chr.; 95–216); *„Sozialgeschichte der christusgläubigen Gemeinden in Städten des Römischen Reichs"* (Phänomenologie – Soziale Stratifikation – Verhältnis zur paganen Umwelt und zum Diasporajudentum; 217–305); *„Soziale Rollen und soziale Situation von Frauen in der mediterranen Welt und im Urchristentum"* (307–346). Zwei Karten und sechs (als gedrängte Veranschaulichungen sehr hilfreiche) „Sozialpyramiden" unterstützen die Darstellung. Beigegeben ist ein *Stellenregister* (leider kein Sachwortregister). In der umfangreichen *Bibliographie* (391–410) vermißt man den Namen von H. C. Kee.

„Ist Sozialgeschichte des Urchristentums also *der* Schlüssel für alle Fragen der Aktualität, Relevanz und Umsetzung der Botschaft?" – mit dieser Frage beschließt Klaus Berger seine Besprechung des anzuzeigenden Bdes; und er gibt selbst die Antwort: „Dies ist doch wohl eher ein verblassender Mythos"[1]. Nun reklamieren die beiden Vf. freilich an keiner Stelle ihres Buches eine solche Schlüsselposition für die Sozialgeschichte. Was sie motiviert, ist eher dem Schlußsatz ihres Vorworts zu entnehmen, nach dem es gilt, „die Wirklichkeit von Menschen konkret, also auch in ihrem jeweiligen sozialen Kontext zu sehen" (11). Sozialgeschichte kann Theologiegeschichte (oder gar: Systematische Theologie und Sozialethik) sicher nicht ersetzen, aber ohne Kenntnis der empirischen Entstehungsbedingungen wird Theologiegeschichte ihrem Gegenstand nicht gerecht. Der Bd lehrt, die „alte Welt" mit neuen Augen zu sehen und jene sozialen Bedingungen wahrzunehmen, ohne die die Wahrheitsansprüche des Glaubens ortlos bleiben. Darum verspricht die Lektüre für den Theologen im ganzen Gewinn. Der Rez. hat aus diesem Buch etwa (um einen der Schwerpunkte zu nennen) manches gelernt über jene sozialen Faktoren, die zu der wachsenden Entfremdung zwischen Frühjudentum und Urchristentum geführt haben. *Was* gedacht wurde, wird so nicht unmittelbar verständlich, aber *warum* es gedacht wurde und warum die Dynamik in diese Richtung trieb, das wird (ohne allzu rasches moralisches Urteil) einsichtiger, wenn man die gegenseitige Ausgrenzung im Licht soziologischer Konflikttheorien betrachtet (v. a. 289–305). Freilich wird nicht überall mit derselben Konsequenz gefragt: Der Abschnitt über die Stellung der Frau etwa (um einen anderen Schwerpunkt zu nennen) beschränkt sich weitgehend auf eine Beschreibung der Oberflächenstruktur (für das NT auf die prosopographische Erschließung, Funktionsbeschreibungen und „gender"-Bewertungen). Welche empirischen Bedingungen hier welches soziale Rollenverständnis hervortrieben, bleibt letztlich ungeklärt.

Ein *Grundzug* dieser Darstellung – von E. W. Stegemann in zahlreichen Einzelbeiträgen vorbereitet – ist die Sensibilität für den jüdischen Mutterboden des Urchristentums und die konsequente Wahrung auch der „jüdischen Perspektive". Ein anderer Grundzug ist die Aufmerksamkeit für die sozialen Schichtungen. Unterschieden wird zwischen der Unterschicht, bestehend aus absolut Armen (πτωχοί; jenseits des Existenzminimums) und (etwas verwirrend) relativ Armen/Wohlhabenden (πένητες), „retainers" und Oberschichtgruppen. Jesu Basileia-Botschaft richtet sich primär an die erstgenannte Schicht. V. a. die matthäische Gemeinde hat vereinzelt Zugang auch zu der Gruppierung der „Reichen". Allgemein stellen die Vf. fest, daß die „absolut Armen" (abgesehen von Witwen) und die Angehörigen der Elite (abgesehen von einzelnen Mitgliedern der subdekurionalen Oberschicht der Städte) in der Sozialstruktur der urchristlichen Gemeinden fehlen. Rückgrat der jesuanischen Bewegung ist der πτωχός, Rückgrat der urchristlichen Gemeinde der πένης. So sehr man über Einzelheiten streiten mag (etwa über den relativ weiten Begriffsumfang von „arm" bzw. „Unterschicht"), so hilfreich sind die detaillierten Auskünfte, die die Studie hier bietet.

Historisch und exegetisch ist der Rez. häufig anderer Ansicht als die Vf.: Daß die Institution des Konsulats „den wichtigsten Zweck der monarchischen

[1] FAZ, 21.12.1995, S. 10. Bergers Rez. „Der Zeltmacher Paulus und seine Gesellen. Mit ersten Zeichen von Ermüdung: Eine umfassende Sozialgeschichte des Urchristentums" stellt das Buch von E. W. und W. Stegemann nicht repräsentativ vor; die ironisierende Kommentierung verstößt m. E. teilweise gegen das Fairneßgebot.

Herrschaft" erfüllte, nämlich „die Konzentrierung der militärischen Gewalt in der Hand einer Person" (23), wird man angesichts der Prinzipien von Annuität, Kollegialität und Interzessionsrecht kaum sagen können (vielmehr hat sich zu diesem Zweck ja gerade das Verfassungsinstrument der Diktatur entwickelt). Cicero war nicht „Prokonsul Siziliens" (25), sondern in der Provinz Cilicien; in dem sizilischen Lilybaeum bekleidete er die Quästur.

Daß „nichts" darauf hindeute, daß der Tempel für Johannes den Täufer „als Stätte der Sühne an sich seine Bedeutung verloren hatte" (153), ist zumindest eine ungeschützte Behauptung. Die Sadduzäer, Pharisäer und Essener sollte man nicht primär unter dem Aspekt ihres „Machtanspruchs" betrachten, gegenüber dem ihre religiösen Überzeugungen als eine Art ideologischen Überbaus erscheinen (165f). Der Sendungsanspruch Jesu ist mit der Beschreibung seiner „Devianzkarriere" samt seiner „präpolitischen Konzeption" unzureichend erfaßt (181–187); seine Parallelisierung mit Jesus ben Ananias (vgl. Josephus, Bell 6, 300ff [150, 187]) ist ebenso vordergründig wie die Parallelisierung der ältesten Jesusnachfolge mit dem palästinischen „Sozialbanditentum" (188). Und so treffend der Begriff „Gegenwelt" die Basileia-Botschaft kennzeichnet, so wenig darf man sich darauf beschränken, daß Jesus hier „den Armen ein Existenzminimum" verheiße (183). Das Synedrialverfahren gegen Jesus wird man nicht so ohne weiteres als unhistorisch qualifizieren können (187). Die Zuweisung des Matthäus- und des Johannesevangeliums zu den „messianischen Gemeinden im Land Israel nach 70 d. Z." (198–201) ist exegetisch kaum konsensfähig. Beispiele wie diese ließen sich vermehren.

Die Lektüre wird mitunter erschwert durch die unnötig gewundene Sprache. So rechtfertigen die Vf. wiederholt, warum sie Begriffe wie „urchristlich" oder „Christen" (die sie ohnehin meistens durch „messianisch" bzw. „christusgläubig" ersetzen) überhaupt noch verwenden (13, 219, 272). Der Begriff Ekklesia („eine Gemeinschaft oder Gruppe, deren Mitglieder auch außerhalb der aktuellen Zusammenkünfte durch reziproke soziale Interaktionen verbunden sind" [230]) ist erlaubt; „Gottesdienst im eigentlichen Sinn" dagegen war „bis zur Zerstörung des Tempels nur der Opferkult (und allenfalls die im Zusammenhang mit ihm stattfindenden Versammlungen)" (191), so daß es urchristlichen „Gottesdienst" vor dem genannten Datum schlechterdings nicht gab! Der Rez. gesteht, daß er dem Kürzel „v. u. Z. / u. Z." (so durchgehend für: „vor unserer Zeitrechnung / unserer Zeitrechnung" o. ä.) bislang nur in systemkonformer DDR-Literatur begegnet ist; die beiden Neutestamentler freilich wollen auf solche Weise wohl ihre weltanschauliche Neutralität dokumentieren.

Fazit: Der Bd ist im exegetischen Urteil oft nicht hinreichend abgesichert, so daß man ihn (gerade Studierenden) schwerlich vorbehaltlos empfehlen kann. Kritisch benutzt, kann diese „Sozialgeschichte" dem Exegeten jedoch nützliche Dienste leisten und wertvolle Impulse geben.

Paderborn Knut Backhaus

Pilhofer, Peter: **Philippi.** Bd I: **Die erste christliche Gemeinde Europas.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XVI, 316 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 87), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146479-6

Für diese in Münster entstandene und von den Prof. Koch und Suhl betreute Habil.schrift werden viele Benutzer dankbar sein. Sie unternimmt den längst überfälligen Versuch, all die historischen, archäologischen und literarischen Zeugnisse, die sich mit Philippi befassen, neu zu sichten und auszuwerten – und so eine schmerzliche Forschungslücke zu füllen. Immer noch fußt die Kommentarliteratur zum Philipperbrief des Paulus und zum 16. Kap. der Apostelgeschichte des Lukas im wesentlichen auf Paul Collarts und Paul Lemerles Arbeiten aus den 30er Jahren; damit ist aber der Ertrag eines halben Jh.s archäologischer Forschung nicht zur Kenntnis genommen. Und dieser Ertrag ist beträchtlich; davon vermittelt der Vf. ein eindrucksvolles Bild.

In einem angekündigten zweiten Bd will er alle lateinischen und griechischen Inschriften, die im Territorium von Philippi gefunden wurden, mit Apparat, Übersetzung und Kommentar versehen, neu edieren. Man bedauert, daß dieser Bd nicht gleichzeitig vorgelegt werden konnte, nimmt doch die Arbeit ständig darauf Bezug; doch wird immerhin aus den ausführlichen Anmerkungen das Wichtigste nachvollziehbar.

Der Ehrgeiz des Vf. ist groß, und man weiß gar nicht, was man mehr bewundern soll:

Mit großer Akribie schildert er seine Mühen, in Zusammenarbeit mit vielen Archäologen, Behörden und Instituten an die historischen Zeugnisse über Philippi heranzukommen. Er wollte die Zeugnisse einsehen, die archäologischen Funde besichtigen, die Inschriften in Augenschein nehmen, sich nicht auf Sekundäres verlassen. Und so bekommt man am Ende von ihm ein verläßliches Bild über die Ausgrabungen seit dem 2. Weltkrieg – nicht nur soweit sie die antike Stadt Philippi betreffen (Basilika extra muros, Oktogon, Basilika des Paulus, Bad, Kammergrab, Wohngebäude usw.), sondern auch bezüglich der Ebene von Philippi und des nahen Pangaiongebirges, also den ganzen damaligen Einflußbereich des antiken Philippi.

Mit derselben Akribie geht er den literarischen Zeugnissen über Philippi, den Inschriften und den Veröffentlichungen über sie nach. Vieles ist bisher überhaupt nicht oder an sehr entlegener Stelle veröffentlicht, manches wird von den Forschern sorgsam verborgen gehalten, manches ist für immer verloren. Der Vf. hat gesammelt, was zu sammeln war, um „eine möglichst vollständige Bibliographie aller historischen, archäologischen, numismatischen und epigraphischen Titel, die sich mit Philippi befassen", zu erstellen und so „eine völlig neue Grundlage für die Erforschung Philippis" zu schaffen (5).

Um alle diese Dokumente auszuwerten, bedurfte es einer gediegenen archäologischen Sach- und einer enormen Sprachkompetenz für die griechischen und lateinischen Inschriften, aber auch die vorwiegend neugriechische, französische und englische Literatur. Beide Kompetenzen wird man dem Vf. bereitwillig bescheinigen.

Nun wäre dies alles schon ausreichend Legitimation für die Untersuchungen des Vf.; aber sein Interesse ist zudem ein historisch-theologisches: Er macht den Versuch, „die lokalgeschichtlichen Ergebnisse in Philippi für die Interpretation der einschlägigen frühchristlichen Texte fruchtbar zu machen" (36).

Und so zeichnet er im *ersten Kap.* „ein Bild der Stadt Philippi und ihrer Bewohner am Vorabend der ersten paulinischen Mission"; im *zweiten Kap.* wird der Philipperbrief des Paulus neu gelesen; im *dritten Kap.* wird Apg 16 „mit den lokalgeschichtlichen Daten konfrontiert und mit anderen Stationen der paulinischen Mission in Kleinasien und Makedonien / Achaia verglichen"; im *vierten Kap.* geschieht Ähnliches mit der Korrespondenz zwischen dem Bischof Polykarp von Smyrna und der Gemeinde in Philippi, und das *fünfte Kap.* sammelt den Ertrag für die Gemeinde in Philippi „in den ersten hundert Jahren" ihrer Geschichte. (5)

Da hier der Vf. nicht dieselbe Pionierarbeit leistet wie bezüglich der Auswertung der Inschriften, setzt er sich kritisch mit den jüngeren Neuerscheinungen zum Thema auseinander (Elliger [1978, Nachdr. 1987], Abrahamsen [1986], Portefaix [1988] und Bormann [1995]). Sein Urteil zeugt von nicht geringem Selbstbewußtsein. Er beklagt bei den genannten Autor/innen: Unzureichende Informiertheit, Lücken bezüglich der verwertbaren Zeugnisse, mangelhafte Interpretation des epigraphischen Materials, einseitige Auslegungen, sei es durch die Beschränkung auf die Frauen in Philippi oder durch die Überbetonung des Kaiserkults. Letzteres bezieht sich auf die nahezu parallel entstandene Arbeit von Bormann, die das Material mehr aus „religionsgeschichtlicher Perspektive" untersucht und sich dabei zu starke Beschränkungen auferlegt. (Es geht Bormann im wesentlichen um Phil 4,10–20, die Passage, in der sich Paulus für die philippische Spende bedankt; sie auf dem Hintergrund römischer Gepflogenheiten zu erklären, engt den Blick von Anfang an zu sehr ein und läßt Bormann sogar das paulinische Koinonia-Konzept übersehen.)

Nun ist man gespannt, welche neuen Interpretationsmöglichkeiten sich durch die Untersuchung des Vf.s ergeben. Für die vor-paulinische Colonia Julia Augusta Philippensis dürften neben den Auswertungen der Grabungen v. a. die Hinweise wichtig sein, daß Philippi weit mehr von der Landwirtschaft, von Handel und Handwerk bestimmt war als vom römischen Militär und daß neben den Römern auch Griechen, Makedoner und Thraker zusammen mit thasischen Kolonisten ein buntes Bevölkerungsgemisch darstellten. Nicht zuletzt die Vielzahl griechischer Inschriften warne vor einer Überbetonung des Römischen in Philippi und seiner Umgebung. Auch und gerade im religiösen Leben gab es eine bunte Mischung von thrakischen, griechischen, orientalischen *und* römischen Elementen.

Dagegen scheinen die Juden und ihre Sympathisanten nur eine geringe Rolle gespielt zu haben. Ihnen (bzw. eingedrungenen Judaisten) sowie Römern gegenüber entfaltet Paulus in seinem Brief (v. a. in Phil 3) sein neues Verständnis von πολίτευμα. Da dieses auf einen christlichen Gegenentwurf zum römischen hinauslief, erklären sich die Schwierigkeiten, die sich Paulus einhandelte und aufgrund deren die Christen als Feinde der römischen Ordnung angesehen wurden. Aus dieser Nähe und Distanz zum Römischen versucht der Vf. sodann die ἐπίσκοποι von Phil 1,1 und das Prinzip δόσεως καὶ λήμψεως von Phil 4,15 zu erklären. Erstere spiegeln die Liebe der Philipper zu Posten und Pöstchen und ihren Stolz auf wohlklingende Titel, seien also mit den aediles unter den Silvanusverehrern und den procuratores unter den Anhängern des Thrakischen Reiters zu vergleichen, im übrigen eine auf Philippi beschränkte Erscheinung. Letzteres entspreche dem „do ut des" und sei nicht Ausdruck römischen philia-Denkens (so Bormann), sondern bezogen zu denken auf die neue paulinische Bezugsgröße κοινωνία (Phil 1,5 u. ö.), bei Paulus öfter erläutert als Gemeinschaft des Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12, Röm 12). Damit bestätigt er die Untersuchung von P. Wick (Der Philipperbrief, 1994), der κοινωνία „als zentrales Thema des Briefes" behandelt (142ff).

Meldet sich bei den Erklärungen zu den ἐπίσκοποι Enttäuschung, weil man die Lösung des Vf. nur gutgläubig annehmen kann, so steigert sich die Skepsis bei seinen Erläuterungen zu Apg 16,6ff: Lukas selbst sei der ἀνὴρ Μακεδών, der Paulus nach Europa hole (Vv. 6–10)! Die Ausführlichkeit, Genauigkeit und

Detailkenntnis seiner Darstellung (V. 12: Philippi als Stadt der πρῶτη μερίς, als colonia; V. 13: Lage der Gebetsstätte; V. 14: Lydia, die Purpurhändlerin; V. 20f: die Anklage, die so nur zu Philippi passe, und schließlich die einzelnen Beamtenbezeichnungen im Text und der beschriebene Weg nach Thessalonich 17,1) – das alles spreche dafür. Davon wird sich nicht jedermann überzeugen lassen, fürchte ich. Der Vf. übersieht selbst nicht, daß im Text deutlich lukanische Redaktion am Werk ist (z. B. 16,37–40), und er geht auch nicht so weit zu behaupten, Lukas sei der Reisebegleiter des Paulus gewesen, als den er sich darstellt; daher wird man die Genauigkeit der verwendeten Traditionen doch wohl auch anders erklären können.

Den Veränderungen in Philippi zwischen Paulus und Polykarp geht der Vf. im 4. *Kap.* nach. Im Unterschied zum paulinischen Brief hält er beim Polykarpbrief eine Briefteilung für zwingend nahegelegt. Der lukanische Optimismus in Sachen modus vivendi zwischen Christen und röm. Staat sei mittlerweile als Wunschdenken entlarvt: die Gemeinde in Philippi hat Konflikte mit Behörden und eigene Märtyrer zu beklagen. Und sie hat keinen ἐπίσκοπος, der sich des Falles des Presbyters Valens annehmen konnte, dessen Finanztransaktionen zum Problem geworden waren.

Das *Schlußkapitel* summiert – was bisweilen zu Wiederholungen führt – und ergänzt das bis dahin entwickelte Bild um weitere Details: zur jüdischen Gemeinde in Philippi (die keineswegs nur aus Frauen bestand), zu Lydia als zugezogene Griechin und ἀπαρχή Makedonias, ihre Nichterwähnung im Phil des Paulus, zur exklusiven Beziehung des Paulus zu seiner „Lieblingsgemeinde", zu Lukas aus Philippi (Tradition und Redaktion in Apg 16) und zur Sammlung der Briefe des Paulus, Ignatius und Polykarp sowie der lukanischen Schriften in der „Bibliothek" des Philippi der 3. Generation (110–140).

Der Bd ist hervorragend ausgestattet; Verzeichnisse, Karten und Register sind vorbildlich. Zieht man eine Summe, muß man zuerst die akribisch sorgfältige Arbeit des Vf.s hervorheben, der das ganze Material aufbereitet für die künftige Forschung zum Thema Philippi. Die Auswertung für die Exegese des Phil und der Apg, aber auch des PolPhil ist anregend und führt in vielen Fällen zu notwendigen Korrekturen bei deren Behandlung; aber hier finden sich auch Hypothesen, bei denen man das Gefühl hat, die Begeisterung des Vf.s für Philippi führt ihm die Feder. Aber ganz unbestreitbar ist es das Verdienst dieser Untersuchung, das lange und arg vernachlässigte Philippi neu ins Blickfeld der Forschung gerückt zu haben.

Eppenhain Josef Hainz

Exegese des AT

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

Das erklärte Ziel der vorliegenden australischen Diss. (Emory University) ist nicht die von Gott beeidete Landverheißung aus dem AT – wie der Titel insinuiert – näher zu beleuchten, sondern die Evaluation von Pentateuchmodellen – was der Untertitel andeutet – anhand einiger (Schlüssel-)Texte, die von Landverheißung sprechen.

Zur Überprüfung der Pentateuchmodelle von Wellhausen, Noth, van Seters und Rendtorff (die gewichtige Studie von E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990, konnte nach Auskunft des Vorwortes bei der Analyse nicht mehr berücksichtigt werden, sondern nur noch in der Zusammenfassung) analysiert die Vf.in Ex 13,5.11; 32,13; 33,1; Num 14,23a; 32,11 „to determine their relative levels, in relation to their surrounding contexts, to each other, and to their parallels in Deuteronomy. This procedure uncovers relative levels in Genesis – Numbers, on the one hand, and their relation to Deuteronomy (and beyond) on the other, through the relation of each to these land oath texts as reference points. The results that emerge provide a text by which to measure the credibility of positions held at present for the formation of this material" (VII). Mit diesem Ansatz zielt B. auf einen zentralen Punkt der Pentateuchproblematik ab, nämlich die Relation zwischen Tetrateuch und Deuteronomium bzw. Deuteronomistischem Geschichtswerk. Die Besonderheit und Selbständigkeit des Dtn innerhalb des Pentateuch ist immer schon gesehen worden und hat gerade in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, daß sich die Deuteronomiumforschung zu einem gewissen Teil selbständig neben der Pentateuchforschung entwickelt hat.[1]

Durch minuziöse *literarische Analysen*, die die jeweiligen Texte als Teil größerer Kontexte behandeln (129–425) kommt B. nach einer überlangen forschungsgeschichtlichen und methodologischen *Einleitung* (1–128) zu einer relativen Chronologie der untersuchten Texte und Kontexte, die sich als erstes Ergebnis wie folgt darstellt:

„Oath text	Context
Ex 32:13 and Ex 33:1	Ex 32:7–14 and Ex 33:1–3
Num 14–23a	Num 14:11b–23a
Deut 10:11	Deut 9–10* (earlier level)
Deut 1:35	Deut 1:19–2:1*
Num 32:11	Num 32:7–11 (12) 13–15

Ex 13:3–16, and thus Ex 13:5,11, is earlier than Deut 16:1–7(8), and therefore can be designated loosely as pre-Deuteronomic. However, the relative level of Ex 13:5,11 in relation to the other primary oath texts examined that are earlier than other in Deuteronomy (Ex 32:13; 33:1; Num 14:23a) cannot be determined within the bounds of this study" (430).

Auf dieser Basis nun erfolgt die Überprüfung der o. g. Pentateuchmodelle, die zu einem ablehnenden Ergebnis gegenüber van Seters, Rendtorff und Blum führt und positiv eine Modifikation zwischen drei klassischen Modellen als Lösung anzielt: „The paradigms that retain credibility, in varying degress, in the light of the results of this study are, the first paradigm, represented by Wellhausen, and the second paradigm, initiated by Noth. Our results support most closely Wellhausen's overall conception of the formation of the Pentateuch, and also lend some support to aspects of the second paradigm initiated by Noth. In addition, our results go beyond, but do not contradict, Schmid's position" (437).

Dieses Ergebnis verwundert nicht, da B. ihre „Pentateuchuntersuchung" eben nicht beim Pentateuch als Ganzem hat einsetzen lassen, sondern bei ausgewählten Texten, die sie in Relation zu einer vorgegebenen Größe (Dtn / Dtr) untersucht hat. Der modelltheoretische Hintergrund dieser Auswahl und des davon bestimmten Vorgehens liegt bei Wellhausen / Noth, so daß die „Evaluation" am Ende konsequent zu diesem Anfang zurückkehrt. Die Stärke der vorliegenden Arbeit liegt somit weniger im Bereich der Pentateuchhypothese, sondern mehr in den zahlreichen wertvollen und präzisen Einzelbeobachtungen bei den ausführlichen Textanalysen.

Osnabrück Christoph Dohmen

Seters, John van: **Prologue to History.** The Yahwist as Historian in Genesis. – Zürich: Theologischer Verlag AG 1992. XVI, 367 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-290-10871-6

John van Seters legt mit dieser Studie eine Fortsetzung seines Mitte der Siebzigerjahre erschienenen Buches (Abraham in History and Tradition, New Haven 1975) vor, in dem er bereits eine Zweiteilung des üblicherweise dem Jahwisten zugeordneten Textumfanges annahm, wobei er eine frühe vorjahwistische Phase von einem in die Exilszeit zu datierenden „Jahwisten" unterschied. Inzwischen hat der Vf. seine Thesen auch an den Büchern Exodus bis Numeri erprobt (The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numeri, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994).

S. erweist sich als einer der radikalsten Kritiker der traditionellen Pentateuchhypothesen. Der Jahwist, den der Vf. nachzuweisen versucht, schreibt in der Genesis in Form und Funktion einen Prolog zur Volksgeschichte Israels, der als Ergänzung zum bereits vorhandenen deuteronomistischen Geschichtswerk (vgl. vom selben Vf.: In Search of History, New Haven 1983) zu verstehen ist (5). J vereint damit das gesamte vorpriesterliche Material der Genesis erstmals durch einen zusammenhängenden Erzählfaden, der durch die bearbeitende Integration der Josefsgeschichte zur Exodustradition überleitet. P beschreibt der Vf. als Ergänzung zu J, ohne eine ursprüngliche Selbständigkeit – und damit Quellencharakter – anzunehmen.

Um den Jahwisten als „antiken Historiker" in seiner kulturellen Lebenswelt zu verankern, untersucht S. nicht nur die Traditionen aus dem Zweistromland, sondern ebenso *mythologisches und historiographisches Material aus dem Alten Griechenland (Teil I).* Dabei ergeben sich gerade in bezug auf das thematisch disparate Material der Urgeschichte interessante Einsichten. Gleichzeitig befremden aber manchmal nicht nur die weitreichenden Schlüsse, die aufgrund von Parallelen mit teils jüngerem Material der klassischen Antike gezogen werden, sondern ebenso das Schweigen darüber, wie und über welche sozial zu verortende Kreise man sich den kulturellen Einfluß aus dem Westen vorzustellen hat.

Die Zuweisung von Texten und Textteilen zu J ist in vielen Fällen inkonsistent argumentiert. Es können hier nur einige wenige Beispiele angeführt werden: So versucht der Vf. in der Fluterzählung einen stringenten Erzählfaden für J zu Lasten von P herzustellen, wodurch sich freilich P leichter als ergänzende Bearbeitung erweisen läßt (160–165). Nachdem J in Kenntnis von und mit Bezug auf DtrG schreibt, läßt sich Vf. durch das eindeutige dtr. Idiom mancher Passagen, etwa in Gen 26,3–5, nicht abhalten, sie ebenso J zuzuweisen, ohne jedoch nach einer Erklärung zu suchen, warum J diese typische Sprachwahl nicht durchgängig verwendet. Als Hauptargument für die Zureihung zu J muß freilich eine bereits vor-

[1] Vgl. diesbezüglich auch die präzise Trennung durch das separate Kap. „Das Buch Deuteronomium (Georg Braulik)" in der jüngsten deutschsprachigen Einleitung von E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [2]1996, 76ff (vgl. ThRv 93 [1997], 281–286).

her dem J zugewiesene Textpassage, Gen 22,15–18, in einem Zirkelschlußverfahren herhalten. Mindestens ebenso uneinsichtig ist die intensive Arbeit eines *exilischen* J an der Betel-Geschichte von Gen 28,10–22 (288–295), sowie die primäre Deutung des Spannungsbogens der gesamten Jakobsgeschichte im Horizont exilischer Erfahrung. Methodisch fraglich ist die Zuweisung variierender Formulierungen und Themen zu ein- und derselben Schicht. Dies läßt sich im besonderen in der Untersuchung zu den Väterverheißungen aufzeigen (in Gegenposition zu den plausiblen Thesen von Rendtorff und Blum), aber auch in der Zureihung von Gen 21,8ff, Gen 22 und Gen 24 zu J, da hier jeweils die Führung durch einen Engel thematisiert werde (266).

Ich stimme mit dem Vf. überein, daß viele seiner J-Texte in die Exilszeit zu datieren sind. Ein J in dem von ihm erhobenen Umfang läßt sich m. E. jedoch nicht halten. S.s Studie hat, unabhängig von den vielen Fragen, die sie aufwirft und von den neuen Problemen, die durch die postulierte Lösung erst geschaffen werden, die Funktion zu zeigen, daß die alten Konzepte nicht mehr tragen. Ein in davidisch-salomonischer Zeit datierter Jahwist, der den Bogen von der Schöpfung bis zum Beginn der Landnahme spannt, ist in Anbetracht der neueren Diskussion zur Religionsgeschichte Israels nicht mehr haltbar. Die elohistische Quelle war ohnedies in der Forschung immer umstritten. Ob jedoch das gesamte vorpriesterliche Material derart unstrukturiert überliefert wurde, wie dies aus S.s Ansatz geschlossen werden muß, ist mehr als zweifelhaft. Die Studie trägt jedoch nicht zur Konfusion bei, sondern liefert einen wertvollen Beitrag zu einer von Quellenhypothesen unbelasteten Sichtung der Texte. Der bestehende Dissens in der Pentateuchforschung ist als Gewinn einer neuen Freiheit sehr zu begrüßen. Die Richtung, in der ein neuer Konsens zu suchen sein wird, ist durch mehrere Wegweiser markiert: Weg von der Frühdatierung von Erzählwerken, die den Pentateuch übergreifen, und weg von der literarkritischen Zerstückelung geschlossener Erzählungen, um einigermaßen geschlossene Quellen erheben zu können, hin zu einer ernsthaften Sichtung der Erzählstrukturen der Genesis und der Neubewertung redaktioneller und kompositioneller Arbeit des überlieferten Materials, die nicht mehr nur enzyklopädisch gesehen werden kann, sondern mit eigenständiger Schriftstellerei beschrieben werden muß. Der Ruf nach einem neuen Konsens in der Pentateuchforschung ist allerdings noch verfrüht.

Graz Irmtraud Fischer

Hagelia, Hallvard: **Numbering the Stars.** A Phraseological Analysis of Genesis 15. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 252 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 39), kart. skr 204,00 ISBN: 91-22-01591-4

Die in Uppsala eingereichte Diss. stellt sich als phraseologische Studie zu Gen 15 die Aufgabe, die theologischen Verbindungen dieses überaus schwer einzureihenden Textes innerhalb der Hebräischen Bibel zu eruieren. H. geht dabei Wörtern, Wortverbindungen und geprägten Wendungen mit den Hilfsmitteln der Konkordanz von Lisowsky und den beiden Lexika Köhler / Baumgartner (1967–1990) und Gesenius (1962) nach (6). Die Querverbindungen definiert er folgendermaßen: „‚Relations' are here taken widely as intertextuality or relations in vocabulary, phraseology, context, eventual literary dependence, theological kinship and a more general way of similar thinking and phraseology between Genesis 15 and other text units in the Hebrew Bible – or outside of it" (3). Die einschlägige Literatur zu den Kriterien der Bewertung von Querverbindungen, die inzwischen eine subtile Methodologie vorstellt, kennt und benutzt H. offensichtlich nicht. (Zu einer gediegenen Anwendung der Kriterien in der atl.en Wissenschaft siehe etwa: Braulik, Georg, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: Zenger, Erich [Hg.], Die Tora als Kanon für Juden und für Christen, HBS 10, Freiburg 1996, 61–138.) Insofern ist auch die Auswahl der relevanten oder nicht relevanten Belegstellen manchmal „gefühlsmäßig" geraten (vgl. S. 18 die Belege innerhalb der Genesis). Problematisch ist auch die Datierung anhand der Querverweise, wenn diese selber nicht eindeutig eingeordnet werden (vgl. z. B. die Bewertung einzelner Namen der Völkerliste von V. 19–21 als „mainly . . . very old, pre-Davidic, historical traditions") (177).

Die Ergebnisse, zu denen H. kommt, sind nicht neu. Sie stützen Thesen, die v. a. in den 80er Jahren publiziert wurden, von einem anderen Zugang her ab. H. sieht Gen 15 als zusammengesetzten Text aus exilischer oder nachexilischer Zeit, dessen Teile (V. 1–6; V. 7–21) vermutlich ursprünglich selbständig gewesen seien, die jedoch in der heutigen Form eine Einheit bilden (184–186). Die zeitliche Anknüpfung von V. 1a und V. 6 bewertet H. als sekundäre Einträge eines Redaktors (74), im zweiten Teil wird V. 12–16 als Einschub deklariert (178). H. weist Beziehungen zur Prophetie, zum Kult, zur dtr. Theologie, zur Jerusalem- und Davidstheologie und zum „Exodusmotiv" nach (vgl. S. 210 im Rahmen der Zusammenfassung, die die vielen Beobachtungen vom Korpus der Arbeit übersichtlich darstellt). Den Vf.kreis gibt H. im dtr. Umfeld – oder zumindest im selben Einflußfeld wie die Deuteronomisten – an (210). Die aufgezeigten Verbindungen zu Jerusalem überzeugen nicht; sie hängen ausschließlich an den Verbindungen zur Verheißung an David und seine Dynastie. Ebenso zweifelhaft ist H.s Kategorisierung von „kultisch", die teils bereits dann schon verbucht wird, wenn von einer Begegnung oder einem Gespräch zwischen Gott und Mensch die Rede ist (vgl. etwa S. 34). Die These, daß die Verheißung von 15,5 „prophetisch" geprägt sein soll (61), ist bei einer späteren Abfassungszeit, die bereits auf reicheres literarisches Gut zurückblickt, nicht einsichtig.

Wenngleich H. dies in seinem Vorwort vermerkt, ist die computerbedingte willkürliche Trennung hebräischer Wortgruppen störend und hätte mit geringem Arbeitsaufwand behoben werden können. Ein Index hebräischer Wörter wäre gerade für eine phraseologische Studie überaus hilfreich.

Der Wert der Arbeit H.s liegt im Aufweis der vielfältigen Verbindungen von Gen 15 auch zu Texten außerhalb des Pentateuchs. Seine Zielsetzung, das Material für künftige Kommentare aufbereitet zu haben (3), ist ihm allemal gelungen.

Graz Irmtraud Fischer

Renaud, Bernard: **La Théophanie du Sinaï (Ex 19–24). Exégèse et Théologie.** – Paris: Gabalda 1991. 219 S. (Cahiers de la Revue Biblique, 30), kt FF 348,00 ISBN: 2-85021-049-8

Die *Sinaiperikope* gehört zweifelsfrei ins Herz des Pentateuch. Das bedeutet nicht nur, daß das heutige Beschäftigen mit dem Pentateuch und seinen Hauptthemen an ihr nicht vorbeigehen kann, sondern daß schon das Werden und Wachsen des Pentateuch tiefe Spuren in diesen Kap.n des Exodusbuches hinterlassen hat. Wie ein Magnet hat der Sinai unterschiedlichste Traditionen – v. a. aus dem Rechtsbereich – angezogen, um sie der Offenbarung Gottes an diesem Ort zu unterstellen. Greifbar wird dies vor allen Dingen an den großen Rechtskorpora Dekalog, Bundesbuch, Privilegrecht, Heiligkeitsgesetz etc. Diese Rechtsüberlieferungen haben so stark gewirkt, daß der Pentateuch insgesamt oft verzeichnet als „Gesetz" wahrgenommen wurde. Kaum ein Stück dieser Überlieferungen zeigt aber besser als die Sinaiperikope, welch untrennbare Symbiose „Gesetz" und „Geschichte" im Pentateuch miteinander eingegangen sind. Insofern wundert es auch nicht, daß gerade die Analysen zur Sinaiperikope das Gesamtspektrum der Pentateuchforschung widerspiegeln, was die „Synopse von ‚Quellenscheidungen' zur Sinaiperikope", die Erich Zenger ausgearbeitet hat,[1] immer noch anschaulich werden läßt. R. ist sich dieser Forschungssituation bei seiner Analyse von Ex 19–24 bewußt.

Durch ein Subtraktionsverfahren, das bei der vorliegenden Endform des Textes einsetzt, um vom Sicheren zum weniger Sicheren voranzuschreiten, gelangt R. zu folgenden Zuweisungen: Der Priestergrundschrift (Pg) werden lediglich die Verse 19,1–2a.20; Ex 24,15ff gelassen. Wenn auch priesterlicher Provenienz, so doch nicht von Pg sind 24,1.9–11. Der priesterlichen Schlußredaktion des Pentateuch wird schließlich zugewiesen 19,12–13a.(20).21–25; 24,2. Eine erste narrative Struktur soll die untersuchte Perikope durch zwei deuteronomistische Kompositionen aus der frühen Nachexilszeit (Dtr 2) und dem Ende der Exilszeit (Dtr 1) erhalten haben. Die ältere der beiden soll eine Theophanie, in deren Kern der Dekalog stand, gestaltet haben, die bundestheologisch durch Ex 19,3b–8 und Ex 24,4–8 gerahmt wurde. Die spätere deuteronomistische Komposition bringt vor allen Dingen punktuelle Einschübe (19,9.11b.18; 20,18a.19.21) und stellt das Bundesbuch (20,22–23,33) hinter den Dekalog. Als älteste Quelle und damit als Vorlage dieser deuteronomistischen Komposition benennt R. eine „elohistische" Erzählung, die Ex 19,2b–3a. 10–11a.13b.14–17.19; 20,18b.20 umfaßt. Eventuell hat diese Schicht aus dem 8. Jh. v. Chr. schon Elemente des Dekalogs enthalten.

Im *zweiten Teil* der Arbeit geht R. auf der Grundlage dieser Analyse den verschiedenen theologischen Traditionen nach und kommt als Ergebnis zu folgenden Themenschwerpunkten: Für die elohistische Erzählung ist es die Theophanie, für die deuteronomistische Redaktion der Bund und schließlich für die priesterschriftlichen Bearbeitungen das Gesetz (193). Bei dieser theologischen Durchsicht nimmt R. auch wichtige Themen wie die Gestalt und Darstellung des Mose, Bundes- und Heiligkeitskonzeptionen und den Sabbat in den Blick.

Die instruktive Arbeit besticht insgesamt durch ihre Detailbeobachtungen und deren Einbindung in theologische Zusammenhänge. Doch es drängen sich auch Fragen in bezug auf das Gesamtergebnis

[1] E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (FrB 3), Würzburg 1971, 206–231.

auf, die sich zum Teil durch die Voraussetzungen der Analyse ergeben. Eher am Rande weist R. selbst darauf hin, daß die Erzählung von Ex 19–24 in Ex 32–34 ihre notwendige Fortsetzung findet, so daß die Analyse unvollständig bleiben muß, weil sich manche Probleme wie zum Beispiel die Identifikation der „Zehn Worte" in Verbindung mit dem „Bund" erst von Ex 34,27f her ergeben. Gerade auch der in 34,27f zu findende Abschluß des Tafelmotivs, das in 24,12 seinen Anfang nimmt, macht deutlich, daß die Verbindung von Geschichte und Gesetz auf den Zusammenhang von 19–24 und 32–34 komponiert ist. Von hierher stellt sich dann auch die Frage des Dekalogs in Ex 20 noch einmal neu und vor allen Dingen das Problem seiner Vorstufen. Daß es in der Sinaiperikope einen Erzählfaden gibt, der deuteronomistisch bearbeitet worden ist, läßt sich wohl kaum leugnen, ob er aber einem „Elohisten" aus dem 8. Jh. zuzuweisen ist, ist eine weitergehende Anfrage an die Pentateuchtheorie, weil damit verbunden der größere Erzählrahmen eines solchen „Elohisten" erst einmal benannt werden müßte. Wenn sich nach der Lektüre des Buches die anregenden neuen Einsichten und die Fragezeichen die Waage halten, dann ist dies ein deutliches Zeichen dafür, daß weitere Arbeiten im Herzstück des Pentateuch nötig sind. Wer sich auf den Weg in das literarische Urgestein des Sinai macht, dem ist die Arbeit von R. in jedem Fall ein hilfreicher Reisebegleiter.

Osnabrück Christoph Dohmen

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

Die vorliegende Studie ist ein Teil der 1991 von der Mainzer Ev.-Theol. Fak. angenommenen Habil.schrift. In der *Einleitung* (3–35) wird anhand der Forschungsgeschichte zur Samuelüberlieferung und dem DtrG die Notwendigkeit dargelegt, eine Theorie der Redaktion zu entwickeln, die eine „Beschreibung der Regeln, nach denen die redaktionellen Prozesse vermutlich abgelaufen sind" (3) expliziert. Voraussetzungen und Aufgaben einer Redaktionstheorie werden thetisch entworfen. Als Ausgangspunkt wird die Vorstellung vom regelgeleiteten Handeln der Redaktoren bestimmt, die mittels sprachanalytischer Pragmatik zu untersuchen ist, als grundlegende Einsichten werden drei intentionale Stufen der Redaktion und unterschiedliche Typen von Redaktion herausgestellt. In den drei ‚Schritten' führt der Vf. dann seinen Versuch, Exegese und Linguistik in ein theoretisch fruchtbares Gespräch zu bringen, vor.

Teil I stellt die *„Voraussetzungen einer Theorie der Redaktion"* vor (37–112). ‚Redaktion' wird als „Arbeit mit mehreren gleichberechtigten Vorlagen" wie auch als „Bearbeitung einer Hauptvorlage" bestimmt. Richtungweisende Konzepte für die Erarbeitung einer Redaktionstheorie sind ‚Textkohärenz' und ein Handlungsmodell, das Redaktion als „Sonderform sprachlichen Handelns" begreift, dessen Intention in der Reduktion von Dissonanz liege. Die Vorstellung der ‚Textkohärenz' wird mittels einer Reihe von Kriterien (Begrenzung, Verknüpfung, Verweis, Parallelisierung, Formung) entfaltet und an Textbeispielen vorgeführt. Redaktionelle Maximen wie ‚Bewahrung der Vollständigkeit, Tun-Ergehen-Zusammenhang, Tabus' werden als grundlegende Komponenten des Handlungsmodells erkannt. Verschiedene Typen von Redaktion (Kompilation, Adaption) werden unterschieden und die Perspektive der Redaktoren auf Text und Welt wird thematisiert. Als Maßstab für die Beurteilung redaktioneller Handlungen werden die Konversationsmaximen von H. P. Grice verwendet, evaluative Grundbegriffe entwickelt und drei Ebenen der Beschreibung redaktionellen Handelns (Textebene, Sachebene, Strategie) unterschieden. Methodisch werden die einzelnen Schritte an zwei Texten (Ri 9; 2. Sam 12,1–15a) vorgeführt.

Teil II stellt dann eine *„Theorie der redaktionellen Handlungen"* vor (113–177). Drei Ebenen redaktioneller Handlung werden unterschieden: Textebene, Sachebene und Konzeption / Intention. Auf der Textebene sind die verschiedenen Formen der Erweiterung zu beobachten und zu differenzieren. Hiervon zu unterscheiden sind ‚Umstellen', ‚Ändern' und ‚Verkürzen'. Auf der Sachebene läßt sich redaktionelles Handeln als Kompilation verschiedener Vorlagen, Konstruktion von Sachzusammenhängen, Einführung von Rollen, Generieren, Assoziieren, Verweisen, Kommentieren beschreiben. Der Vf. entwickelt eine anschauliche und differenzierte Terminologie, um die redaktionellen Vorgänge auf der Text- und Sachebene zu beschreiben. Die intentionale Ebene besteht aus den redaktionellen ‚Oberhandlungen' und ist die Metaebene zu denen von Text und Sachverhalt. Der Vf. versteht unter ‚redaktionellen Oberhandlungen' jene redaktionellen Textoperationen, die der Verwirklichung der spezifischen Aussageabsichten des Redaktors dienen. Die Kategorie ‚redaktionelle Oberhandlung' umfaßt Vorgänge wie ‚Ausgestalten', ‚Verändern', ‚Vorbauen', ‚Absichern', ‚Anpassen', ‚Auswerten', ‚Strukturieren', ‚Deuten'. Sie ist Ergebnis einer evaluativen Systematisierung der redaktionellen Handlungen auf der Text- und der Sachebene. Die Abgrenzung der redaktionellen Oberhandlungen von ‚nur' als redaktionell zu klassifizierenden, ist dort, wo auf allen Ebenen qualitative Merkmale Kriterien der Definition sind, diskussionsbedürftig. Die Gefahr zirkulärer Argumentation kann der Vf. in diesem Abschnitt nicht vermeiden.

Teil III bietet eine *Anwendung der Redaktionstheorie auf die Redaktion der Samuel-Überlieferung in 1 Sam 1–7* dar (180–314). Nach der Abgrenzung der Erzählanfänge und Summarien werden zunächst die Kap. 1–3 untersucht. Die so gewonnenen Beobachtungen zur Redaktion führen zu dem Schluß, daß ihr eine Eliden-Vorlage und eine Samuel-Vorlage zur Verfügung stand. Die Eliden-Vorlage ist in die Samuel-Vorlage eingearbeitet worden. Das Leitmotiv der Einarbeitung findet sich in 1 Sam 3,20: „Eine prophetische und nicht eine politische Gestalt ist der Schirmherr dieser Epoche" (271). Die Passagen, die Samuel bzw Hanna mit Eli in Beziehung setzen werden als redaktionell bestimmt, was u. a. kenntlich wird an der Bearbeitung der Geburtsgeschichte. Die Überarbeitung verwandelt Eli in den Partner des jeweiligen Hauptaktanten und eröffnet so die Möglichkeit, zwei parallele Erzählzweige zu entwikkeln: die bösen Söhne und der gute Ziehsohn. Der Vorwurf gegen Eli (2,27–36) ist erst in einer späteren Schicht mit der Opferthematik (2,12–17) zusammen in den Text eingeführt worden. In 1 Sam 4 liegt ein Bericht vom Verlust der Lade vor, der durch die Ikabod-Szene theologisch gedeutet wurde, die Bezüge auf Eli und seine Söhne sind eingearbeitet worden. 5,1–6,1 liegt ein selbständiger Bericht über die Lade bei den Philistern zugrunde, in den die Dagonepisode und die Szenen der Ladewanderung eingefügt wurden. In der Schilderung der Ladewanderung sieht der Vf. enge literarische Beziehungen zu den Plagen beim Exodus (292). Im Bericht über die Rückführung der Lade in 6,2–18 sind zwei Konzeptionen verbunden worden, eine Zeichenprobe und eine Bußvorstellung. Die Episode über das Unheil von Bethschemesch (6,19–20) gilt als eigenständige Vorlage. Der vorläufige Abschluß der Ladeerzählung in 6,21–7,2a gehört der Vorlage an und bildet im Kontext von 1 Sam 6,21–7,2a und 2 Sam 6,2 einen Wartepunkt. 1 Sam 7,2b–17 liegt in den V.5a.6a*.b.7.8a.9.11–12.15f eine Richtergeschichte über Samuels Philistersieg zugrunde. „Samuel ist ein Retter, der durch sein Eintreten von Jahwe die Rettung erwirkt" (310). Die kultischen Motive – Absage an die Götter, Wasserspende, Brandopfer – entstammen der Redaktion.

Als *Anhang* ist 1 Sam 1–7 als Normaltext in Übersetzung beigegeben, Vorlage und redaktionelle Passagen sind im Druck unterschieden worden. Bibliographie, Sach- und Stellenregister beschließen den Bd.

Ein ausführliches und informatives Inhaltsverzeichnis ermöglicht eine erste Orientierung. Die Studie ist aber nicht leicht zugänglich, da der Vf. eine Reihe von nicht weiter ausgeführten theoretischen Anleihen in der Textlinguistik macht, häufig sehr dicht formuliert und auf Zusammenfassungen verzichtet. Zudem vermißt frau die nicht mitgedruckten Manuskriptteile, auf die immer wieder verwiesen wird. Diskutabel ist die der Sprechakttheorie zugewiesene Funktion und die Übernahme der Konversationsmaximen von Grice. Diese theoretischen Konzepte sind im Kontext gesprochener Kommunikation entwickelt worden, Grice bezieht sich zudem auf die moderne Alltagskommunikation. Atl. Texte lassen sich schwerlich als Sonderfall mündlicher Alltagskommunikation begreifen.

Methodologisch stellt diese Studie zweifellos einen weiterführenden Ansatz dar, der die Diskussion zur Redaktionsgeschichte beleben wird. Die Abschnitte zur Textkohärenz und den redaktionellen Handlungen auf der Text- und Sachebene stellen ein ausgezeichnetes Instrumentarium für das Proseminar bereit, da sie die Begrifflichkeit für eine formale Beschreibung redaktionellen Handelns bereitstellen. Die Exegese der Samuel-Überlieferung ist, verglichen mit den theoretischen Hauptteilen, und aus der Perspektive des Demonstrandum gelegentlich zu überblicksartig ausgefallen. Doch bereits die kursorische Betrachtung von 1 Sam 7 aus der Perspektive von Reinhard Wonneberger enthält neue Anregungen, die die Diskussion um das Verhältnis von Tradition und dtr Bearbeitung aus ihrer bisherigen ‚Sterilität' herausführen könnten.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Oegema, Gerbern S.: **Der Gesalbte und sein Volk.** Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba. Professor Hermann Lichtenberger zum 50. Geburtstag. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 351 S. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 2), geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-54201-1

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Form einer Diss. dar, die im Wintersemester 1989/90 vom Institut für Judaistik der Freien Univ. Berlin angenommen wurde.

Vf. beginnt mit einer allgemeinen *Einführung* in Thema und Fragestellung (15–39); dabei formuliert Vf. als Arbeitsdefinition: „Ein Messias ist eine priesterliche, königliche oder andersartige Gestalt, die eine befreiende Rolle in der Endzeit spielt" (28).

In *Kap. II* (41–73) folgt dann hauptsächlich auf der Basis von Sach 4,14; Gen 49,10 (LXX); Num 24,7.17 (LXX); 2 Sam 7,16 (LXX), einigen messiani-

schen Psalmen, Sir 49,11–13; Sir 50,24; Dan 1–2; 7; 8–12, äthHen 83–90 ein *Überblick über die messianischen Erwartungen von der atl. Zeit bis zu den Makkabäern*. Als Ergebnis hält Vf. fest, daß „die messianische Auslegung wie die Konzipierung der eschatologischen Befreiergestalten in der Daniel-Apokalypse und in ihren Erweiterungen einen ersten Höhepunkt erreichen" (70); dieser Sachverhalt ist auf dem Hintergrund der religionspolitischen Krise unter Antiochus IV. Epiphanes zu erklären. Auffällig für diese Zeit ist das Zurücktreten der traditionellen Vorstellungen eines königlichen bzw. priesterlichen Messias zugunsten der Gestalt eines von Gott gesandten ‚Menschenähnlichen', den Vf. in Analogie zu den von den Seleukiden eingesetzten befreundeten und privilegierten priesterlichen Vasallenkönigen sieht (41–73). Damit findet Vf. erstmals seine grundlegende These, wonach „Messias-Konzeptionen in einer Analogie zu und als Umdeutung der ‚negativen' Vorbilder der politisch-religiösen Machtverhältnisse konzipiert werden können" (73; siehe auch 28f, 70) bestätigt.

Kap. III (74–102) wendet sich den *messianischen Erwartungen der Zeit von Judas Makkabäus bis Pompeius* zu, wobei als Textgrundlage das Testament Levis 17–18, das III. Sybillinische Orakelbuch 652–656 und 767–795, verschiedene Qumranschriften (1QpHab, 4QpPs 37; 1QS 8,15b–9,11, 1QSa 2,11–20, 1QSb 2,22–5,29; 4QTest, CD 7,14–21 u. a.) herangezogen werden. Deutlich wird, daß in dieser Epoche eine Vielzahl von messianischen Erwartungen zu finden ist. Diese verwirrende Vielfalt der messianischen Erwartungen ist die Konsequenz der verwickelten politischen Geschichte und der Spannungen innerhalb des Volkes (99). Sowohl in TestLev 17–18 als auch in den verschiedenen Qumranschriften dieser Epoche kommt es zu einer dezidierten Kritik an den hasmonäischen Priester-Königen, wenn die Errichtung eines gerechten Priestertums mit königlichen Aspekten erwartet wird bzw. die Endzeitgestalt als eine Kombination von Priester, Feldherr, König und Prophet gezeichnet wird. Auch hier gilt: Die „bestehenden Machtverhältnisse scheinen meistens, (sic!) als das negative, gelegentlich aber auch als das positive Modell fungiert zu haben, mit dem die messianischen Erwartungen konzipiert worden sind und werden konnten. Wenn also die Machtverhältnisse sich ändern, mußten sich die messianischen Erwartungen zwangsläufig auch ändern" (102).

Kap. IV (103–194) untersucht die *messianischen Erwartungen in der Epoche von Pompeius bis Titus*; als Textbasis fungieren in diesem Zusammenhang: Psalmen Salomos 17,21.32; 18,5–7, verschiedene Qumranschriften (1 QM 5,1–2; 11,6–7; 4QPatr 1–5, 4QFlor 1,1–2,4; 4QpJes 11–21), Philo von Alexandrien (Mos. 1 §§ 289–291; Praem. §§ 91–97), Flavius Josephus (Bell II 55ff [Messiasprätendenten], Bell VI 310–315 [Orakel]; Bell II 350ff, 441ff [historische Berichte]), die Bilderreden des äthiopischen Henoch (speziell 46,3–5; 48,2–7; 49,1–4; 51,3), die Logienquelle „und die synoptische Tradition (Lk 3,16–17; 6,22; 11,30; 12,8–9; 17,24.26.30), Paulus und die Anfänge einer christologischen Messianologie (1 Thess 4,16–17; 1 Kor 15,22–24; Röm 5,1–5; 11; 15,12); die Markusapokalypse und ihre matthäische bzw. lukanische Redaktion (Mk 13,5–27 parr.) sowie Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum 48 und 51. Im Gegensatz zu den früheren Texten ist die Messias-Konzeption der Qumranschriften in dieser Zeit „sehr königlich und militärisch geprägt" (189); diese Neuakzentuierung, für die die priesterliche Funktion der Erlösergestalt keine Bedeutung mehr zu spielen scheint, erklärt sich – so Vf. – durch eine Verlagerung des Feindbildes von den Hasmonäern zu den Römern, wie es für die Qumrangemeinde wohl in herodianischer Zeit stattgefunden hat. Relativ differenziert sind die messianischen Erwartungen Philos zu betrachten, wenn dieser zur Zeit des Gaius, der in seinen Augen das Idealbild eines Königs pervertierte, einen Mose ähnlichen Kriegsmessias erwartet; zur Zeit des Claudius dagegen, der für Philo den idealen Herrscher verkörpert, fehlt in seinem Schrifttum jede messianische Erwartung. Eine eindeutig negative Beurteilung der Messiaserwartung bezeugt Josephus, wenn er – im Rückblick auf die Zeit des Jüdischen Krieges – die verschiedenen Messiasprätendenten als Räuber und Mörder beschreiben kann und in den Orakeln die früheren messianischen Erwartungen seines Volkes, die mit Num 24,17 verbunden waren, scharfer Kritik unterzieht. Während sich in den Briefen des Paulus – abhängig von der einschränkenden Definition des Vf.s (s. o. 136–138) – „nur wenige messianische Erwartungen" finden, belegt Q „die unmittelbare Erwartung des Kommens Jesu als ‚Sohn des Menschen'" (191); auffällig ist in diesem Zusammenhang der Unterschied zu den bisher gefundenen zeitgenössischen Konzeptionen, die den militärischen Aspekt in den Vordergrund stellen. Bei den Synoptikern erscheinen dann auch andere Messiasvorstellungen wie z. B. das Konzept des Sohnes Davids und des Menschensohnes. Wenn Jesus als Gegenbild zu Pseudogesalbten und -propheten dargestellt wird, hat hier wohl eine Auseinandersetzung mit jüdisch-apokalyptischem Material und hellenistischem Gedankengut stattgefunden. Noch mehr als in Q scheint dabei „die sozial-religiöse Lage der Jünger Jesu bestimmend für den Konzeptionalisierungsprozeß einer Endgestalt" zu sein, wobei die politischen Machtverhältnisse zurücktreten. Erst in den synoptischen Apokalypsen konnte die Vorstellung eines richterlichen Menschensohns dann „eine Ausdehnung im politischen Kontext des römischen Reiches finden" (173). Erst die „Messianisierung" durch die Gemeinden in Jerusalem, Galiläa und Syrien in der Zeit zwischen 65 und 80 n. Chr. machte aus dem Propheten und Menschensohn Jesus einen „Messias" als Gegenfigur zu den „religiösen und politischen Führern Palästinas und Roms" (180; vgl. 193).

Kap. V (195–232) wendet sich den *messianischen Erwartungen von Titus bis Bar Koziba* (sic!) zu, wobei die nichtpaulinischen Briefe des Neuen Testaments (1 Petr 2,9–10; 2 Petr 3,10; Jud 14–15; Hebr 1,5–14; 3,1–6; 4,14–16), die Johannes-Apokalypse (Apk 5,6–14; 7,4–17 und 14,1–13.14–16; 19,11–16; 22,12–17), die hellenistisch-jüdische Bearbeitung der Testamente der XII Patriarchen (TestJud 24,1–6; TestJos 19,1.8–12; TestNaph 8,1–3), die Apokalypse Abrahams, IV. Esra (11,1–12,3; 13,2–13), die syrische Baruch-Apokalypse (53,1–74,4; 35,1–46,4), das V. Sibyllinische Orakelbuch 414–433 sowie die Bar-Koziba-Dokumente (sic!) als Quellen herangezogen werden. Für diese Epoche ist – wie vor allem die verschiedenen Apokalypsen sowie der Bar-Kochba-Aufstand zeigt – das Bild eines kriegerischen Messias bestimmend, dem es im Kontrast zur römischen Herrschaft, die durch Schuldknechtschaft charakterisiert war, um eine Wiederherstellung der früheren Verhältnisse geht.

Kap VI. (233–286) schließlich behandelt die *messianischen Erwartungen nach Bar Kochba*; als Quellen dienen dabei die christlichen Apologeten (Didache 16; Ignatius, Röm 6,1; Polykarp, Phil 2,1, Barnabas 15,5, Justin, Dial 109,2ff), die Himmelfahrt Jesajas, die Offenbarung des Petrus, das Buch des Elchasai, das samaritanische Schrifttum, die gnostischen Schriften (Adam-Apokalypse, Paulus-Apokalypse, 1. und 2. Jakobus-Apokalypse), die Oden Salomos 9,6–11; 39,9–13; die Elia-Apokalypse 25,1–44,2 und – in einem Exkurs – rabbinische Quellen (als frühe Texte werden herangezogen die Targumim [d. h. je nach Überlieferungslage sowohl TO, TN, TJ I und II] zu Gen 49,10–12; zu Ex 12,42, zu Ex 40,9–11; zu Num 24,17–24, zu Dtn 30,4–9, zu Dtn 33 sowie Mishna Sota 9,14–15). Auch hier findet Vf. ein „ähnlich komplexes Messiasbild wie in den Apokalypsen der Zeit zwischen den beiden Kriegen", wobei „häufig vorkommende Aspekte die eines königlichen und militärischen Messias, Elias und des Memra des Herrn" (283) waren. Diese Messias-Konzepte erklären sich auf dem Hintergrund von „historischen Tiefpunkten", als die „der gescheiterte Nationalismus, die Zerstörung des Tempels und des Sanhedrins, die Ermordung und Zerstreuung des Gottesvolks, die römische Besatzung mit ihren Prokuratoren und Legionen" anzusehen sind (284). Während die Johannes-Apokalypse gegen bestimmte jüdische Messias-Erwartungen polemisiert, stellen die palästinischen Apokalypsen den Versuch dar, „das Volk zum Aushalten und zum Widerstand zu motivieren, in dem sie die Bedeutung der Tora und vor allem die der biblischen Geschichten sowie Gottes Führung in der Geschichte hervorheben" (285). Auch hier erweisen sich die politischen Machtverhältnisse als bestimmender Faktor für die messianischen Erwartungen, wenn die einheitliche Machtkonzentration des römischen Kaisers in den Funktionen des Herrschens, Kriegführens und Richtens in den Messias-Erwartungen dieser Zeit ihr Pendant findet.

In einem *Abschlußkapitel „Zur Hermeneutik des Messiasverständnisses"* (287–305) faßt Vf. seine Ergebnisse knapp zusammen. Zwei Tabellen, die eine chronologisch geordnete Zusammenstellung der verschiedenen Texte mit ihren messianischen Vorstellungen (291–296) sowie eine Zusammenstellung der verschiedenen messianisch gedeuteten biblischen Belege (297–301) enthalten, dienen einer Übersicht des umfangreichen Materials. Als Fazit stellt Vf. fest, daß selbst diejenigen „Bibelverse, die mehr als einmal ausgelegt werden, jedoch nicht eine, einheitliche oder gar bestimmte messianische Idee" widerspiegeln. Dieselben Bibelverse können vielmehr unterschiedlich ausgelegt werden (301f). Damit ergibt sich als abschließende These, daß „der hermeneutische ‚Ursprung' des Konzeptionalisierungsprozesses der jeweils verschiedenen Messias-Vorstellungen . . . in der (bewußt?) vorgenommenen Analogie zu den bestehenden Machtverhältnissen [liegt], denen oft (aber nicht immer) ein jüdischer Endzeitbefreier entgegengestellt wird" (304). Es gibt – so Vf. – weder eine „messianische ‚Idee'" noch kann „von einem ideengeschichtlichen Verlauf der messianischen Erwartungen" die Rede sein; die jeweiligen Messias-Vorstellungen entwickeln sich vielmehr in direkter Auseinandersetzung mit den jeweiligen historischen Gegebenheiten und weisen so „auf ein politisches Engagement und ‚Selbstverständnis' hin" (305).

Die vorliegende Arbeit beeindruckt zunächst durch die Breite des hier gesteckten Rahmens sowie durch die Fülle des herangezogenen Materials. Daß eine solch umfassende Darstellung jedoch Gefahren im Hinblick auf eine adäquate Interpretation der entsprechenden Texte in sich birgt, liegt auf der Hand. Wenn in diesem Kontext eine Diskussion der einzelnen Ausführungen des Vf.s auch nicht geleistet werden kann, so sollen doch einige Beispiele aus ganz unterschiedlichen Problemkreisen dies beleuchten. Abgesehen von technischen Mängeln (wörtliche Wiederholungen ganzer Abschnitte [vgl. 172 unten / 183 oben mit 191 unten / 192 oben], einer nicht ausreichenden Rezeption der neueren Forschungsliteratur (vgl. z. B. nur die Ausführungen zu Sach, Ps 2 oder Dan 7; dafür gehören die bibliographischen Angaben zu BHS und NT gr und ähnlichem sicherlich nicht in den Fußnotenteil [43,136]) und inhaltlichen „Werkstattfehlern" (z. B. Korach anstelle von Korachiten [48]; die nicht erklärte Verwendung des polemischen Namens Bar Koziba anstelle von Bar Kosiba [speziell 227ff]) stellt sich zunächst die Frage, ob die Klassifizierung „messianisch" für einzelne Texte überhaupt greift: So bezieht sich 1QH 1,12 schlechtweg auf die Himmelsterne als einem kosmischen Phänomen (24); ebenso bedarf die messianische Deutung von Dan 1–2 (59–61) sowie die von Sir 50,24 (55) sicherlich genauerer Überprüfung [vgl. für Sir die Aussage des Vf.s selbst, wonach sich bei Sirach eben keine messianischen Erwartungen finden (51f)]. Ähnlich problematisch – und in der Forschungsliteratur darüber hinaus auch häufig thematisiert – ist in diesem Zusammenhang schließlich auch Dan 7, da der Menschengestaltige

hier als Bild im Rahmen einer noch auszudeutenden Vision im Kontrast zu den vier Tieren erscheint (vgl. die knappe Zusammenstellung bei K. Koch u. a., Das Buch Daniel, EdF 144, Darmstadt 1980, 216–228, die Vf. entgangen zu sein scheint). Nicht akzeptabel sind auch verschiedene Datierungen des Vf.s: So ist 4QFlor in die Zeit zwischen 71 und 63 v. Chr. zu datieren und somit älter als 1QpHab, für dessen Datierung als terminus post quem das Jahr 54 v. Chr. anzusehen ist (vgl. zu der Datierung dieser Texte A. Lange / H. Lichtenberger, Art. Qumran, in TRE XXVIII [1997], 45–79; hier: 47ff). Da die Datierung der verschiedenen Targumüberlieferungen äußerst kontrovers diskutiert wird (vgl. hierzu U. Gleßmer, Einleitung in die Targume zum Pentateuch [TSAJ 48]), können diese Texte größtenteils eigentlich im Kontext einer historischen Darbietung des Materials, wie diese vom Vf. gewählt wurde, gar nicht herangezogen werden.

Die vom Vf. zur Erklärung der Texte in den Vordergrund gestellte Verbindung der historischen Umstände mit den diversen messianischen Konzeptionen stellt sicherlich einen wichtigen Faktor dar, der bei dem Versuch, messianische Ideen zu verstehen, nicht übergangen werden sollte. Bestimmte Analogien freilich, wie z. B. die zwischen dem von Gott eingesetzten Menschensohn und den von den Seleukiden eingesetzten priesterlichen Vasallenkönigen (71) vermag für die Erklärung der Menschensohngestalt nur wenig beizutragen, da eine solche göttliche Einsetzung ja keineswegs ein Spezifikum dieser Figur ist. Viele Fragen müssen darüber hinaus bei diesem Ansatz doch offenbleiben: So wird nicht deutlich, warum in ein und derselben Epoche mehrere unterschiedliche Messiaskonzeptionen nebeneinander existieren bzw. warum bestimmte Vorstellungen in ganz unterschiedlichen Epochen doch eine gewisse Konstanz aufweisen. Gerade für das Verständnis der synoptischen Texte mit ihren unterschiedlichen messianischen Konzeptionen trägt dieser Ansatz – wie Vf. selbst einräumt (192) – nur wenig aus. Für eine Rekonstruktion müssen doch wohl traditionsgeschichtliche und soziologische Aspekte in die Überlegungen miteinbezogen werden (vgl. hierzu C. Thoma, Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus, in: JBTH 8 [1993], 207–218). Die Konzentration auf die Analogie zwischen den bestehenden Machtverhältnissen und einer spezifischen Messias-Erwartung impliziert bei aller Allgemeinheit letztendlich eine gewisse Verengung des Blickwinkels, da spezifisch theologische Inhalte, die messianischen Vorstellungen korrelieren können, – z. B. die Rolle von Sünde oder Buße – auf diese Art und Weise von vornherein marginalisiert, wenn nicht sogar ausgeklammert werden. Die vorliegende Arbeit gibt durch die Zusammenstellung des Materials einen hilfreichen Überblick über die verschiedenen Messias-Vorstellungen des Frühjudentums und wiederholt mit allem Nachdruck, wie vielfältig und inkonsistent die Messiaserwartung der betreffenden Epoche war (vgl. in jüngerer Zeit bereits explizit: J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs (Hg.), Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era, New York 1987). Den Konzeptionalisierungsprozeß des komplexen Phänomens „Messianismus" vermag sie aber nur partikulär zu erhellen.

Tübingen Beate Ego

Mende, Theresia: **Das Buch Ijob. Teil I (Kap. 1–20).** – Düsseldorf: Patmos 1993. 292 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung, 14/1), geb. DM 46,80 ISBN: 3-491-77171-4. **Teil II (Kap. 21–42).** – Düsseldorf: Patmos 1994. 317 S. (Geistliche Schriftlesung: Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung, 14/2), geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77172-2

Kommentare sind die „Kronen" der Bibelwissenschaft; sie fassen umfangreiche Einzelstudien und disparate Detailbeobachtungen für einen bestimmten Leserkreis zu einer geschlossenen Gesamtsicht zusammen. Die Dominikanerin Theresia Mende versteht es vorbildlich, ihre verzweigten, anspruchsvollen und viel beachteten Forschungen zum Ijob-Buch (vgl. bes. ihre Diss. „Durch Leiden zur Vollendung", Trier 1990) entsprechend der Zielsetzung der Kommentarreihe „Geistliche Schriftlesung" für einen breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die Hg. der jahrelang etwas „eingeschlafenen" GS verstehen es, ausgewiesene Fachleute für die Bearbeitung der Bücher heranzuziehen, wie z. B. Paul Deselaers zu Tobit.

In der inhaltsreichen *Einführung* (I, 7–34) bietet Vf.in eine präzis gedrängte Skizze ihrer Sicht der Entstehung des Ijob-Buches: Das Buch spiegelt ein mehrere Jh.e umfassendes Ringen um die zentrale theologische Frage, wie der Glaube an Gottes Gerechtigkeit mit der konkreten Erfahrung der exilisch-nachexilischen Gemeinde zu vereinbaren ist. Dabei sieht Vf.in das Buch als Traditionsliteratur in mehreren Redaktionsstufen anwachsen, die eng mit der jeweiligen Zeitgeschichte verknüpft sind. Sie unterscheidet sechs Wachstumsschübe:

a) Den Grundstock bilde eine *weisheitliche Lehrerzählung (WL)*, die „in der Zeit des babylonischen Exils verfaßt und an ein politisch wie religiös tief gebeugtes Volk gerichtet" sei (13). Der Umfang war relativ bescheiden: Teile aus Kap. 1 und 42. Ziel dieser Erzählung sei die theologische Bewältigung des Zorngerichts Gottes über Israel durch demütige Unterwerfung gewesen.

b) In nachexilischer Zeit habe der *Ijob-Dichter (ID)* in diesen Rahmen „ein nahezu maßloses, Gott anklagendes Aufbegehren" (15) eingearbeitet. Die deplorablen sozialen Verhältnisse im Israel dieser Zeit hätten sich hier Ausdruck verschafft.

c) Im 3. Jh. habe der *Elihu-Verfasser (EV)* unter dem Eindruck der religiösen Krise, die der Hellenismus herbeiführte, nicht nur Kap. 32–37 eingefügt, sondern in den gesamten Textbestand umfangreiche Texte eingefügt: bes. in Kap. 2; 21; 23; 24; 27; sowie in der Gottesrede 38–42.

d) Das so entstandene Ijob-Buch habe zwischen 200 bis 160 v. Chr. noch drei weitere Bearbeitungen erfahren. Die *erste Bearbeitung* (B_1) habe unter dem Eindruck der zunehmenden steuerlichen Belastung und Auspressung Palästinas und des Verfalls des Hohenpriesteramtes zu einem käuflichen Geschäft den Glauben an Gottes Wirken in der Geschichte retten wollen.

e) Die *zweite Bearbeitung* (B_2) spiegelt die „geradezu dramatisch gesteigerte Polarisierung zwischen Frevlern und Frommen im Gottesvolk" (20). Den klagenden Frommen solle verdeutlicht werden, daß ihre Attacken gegen Gott in gefährliche Nähe zum Unglauben rückten (z. B. 34,7–9); andererseits soll die Unangemessenheit der Vergeltungslehre herausgearbeitet werden.

f) Die *dritte Bearbeitung* (B_3) habe unter Antiochus IV. stattgefunden, um den Bedrängten Kraft und Zuversicht zu geben.

g) Durch spätere Glossen (in der Übersetzung durch spitze Klammern gekennzeichnet) seien unsystematisch einzelne Gedanken nachgetragen worden.

Diese intensive Literarkritik wird von Vf.in auch am Aufbau des Ijob-Buches in seinen jeweiligen Stadien angewendet. Dabei zeigt sich, daß die ursprüngliche Ijob-Dichtung (25) nur zwei Redegänge und eine Antwort Gottes umfaßt habe: Den Prolog 1,1–22; 2,11; Eingangsklage 3*; Das Streitgespräch Ijobs mit seinen Freunden in zwei Gängen (4–20*); Schlußklage Ijobs 23*; Antwort Gottes (38,1–40,4*); Epilog (42,10–17*).

Der Elihu-Verfasser habe dieses Opus „in einen streng durchreflektierten theologischen Traktat" (27) umgewandelt, wobei er v. a. mit Ijob 21–28* einen umfangreichen Ijob-Monolog zur weiteren Problementfaltung und mit 32–37* die Elihu-Reden zur umfangreichen Problemlösung eingefügt habe. Eine weitere strukturelle Veränderung habe das nunmehr schon stark gewachsene Buch durch den ersten Bearbeiter (B_1) erfahren, der alles Gewicht auf die Elihu-Reden gelegt habe. Durch die beiden letzten Bearbeiter sei die kunstvolle Struktur aber aufgesprengt und verdunkelt worden. B_2 habe den langen Monologteil (21–30*) zu einem fragmentarischen dritten Redegang umstilisiert. Dadurch habe das vollständige Versagen der Vergeltungslehre der Freunde verdeutlicht werden sollen. B_3 habe fünf weitere Ijob-Reden eingefügt (26, 27*; 28*; 29–30*; 31*), dadurch aber die Symmetrie des Buches völlig verwischt.

Nach dieser Einleitung erfolgt abschnittsweise eine vollständige Übersetzung des Ijob-Buches, wobei textkritische Probleme völlig unberücksichtigt bleiben. Die Zugehörigkeit jedes Verses zu den verschiedenen literarischen Schichten wird durch Voranstellung der Abkürzungen jeweils klar markiert, jedoch nicht begründet. Dafür verweist Vf.in summarisch auf ihre umfangreiche Diss. Die Kommentierung geht relativ detailliert am Text entlang und erläutert zahlreiche Einzelheiten, auf die hier natürlich nicht eingegangen werden kann. Einige charakteristische Grundzüge des Kommentars sollen jedoch hervorgehoben werden:

1. Vf.in legt das Schwergewicht nicht auf Philologie, nicht auf Realien, nicht auf religionsgeschichtlichen Parallelen oder mythologische Hintergründe. Darüber erfährt der Leser wenig am Rande. Statt dessen konzentriert sich Vf.in auf die theologischen Hauptgedanken, die mit philosophischen und dogmatischen Fragestellungen ins Gespräch gebracht werden. Auch der ständige Blick auf das gesamtbiblische Zeugnis (incl. NT) ist hervorstechend.

2. Vf.in bemüht sich, die mythologischen Vorstellungen des Buches wie z. B. den Satan (I,50–55) oder die Engel (II,176–185) dem modernen Leser nachvollziehbar zu erläutern.

3. Ganz auffällig ist das Bemühen, die Problematik des Ijob-Buches mit der Sozialgeschichte Israels zu korrelieren; die Leidensgeschichte Israels hat gleichsam (Leidens-)Amplituden durchlaufen, wobei auf den jeweiligen Extremausschlägen (Exil, Krise des Hellenismus, Antiochus IV.) die Fortschreibung des Buches vorangetrieben wurde. So werden z. B. die drückenden Steuerlasten, die die syrischen Könige nach der Niederlage von Magnesia und dem Frieden vom Appameia (188 v. Chr.) an Rom zu zahlen hatten, zum wiederholt vermuteten Motor der Theologiebildung.

4. Vf.in erkennt im Ijob-Buch sehr starke Einwirkungen der Prophetie. Besonders die Heilsprophetie Deuterojesajas hat nach Vf.in eine entscheidende Rolle inne, weil sie die Basis ist, auf welcher die Redaktoren als schriftgelehrte Weise stehen.

5. Ebenfalls signifikant ist die eminente Wertschätzung, die die Theologie der Elihu-Reden durch Vf.in erfährt. Dies geschieht zum einen durch die starke Ausweitung des Umfangs der über das ganze Buch verteilten Passagen des Elihu-Verfassers, der an allen wesentlichen Schaltstellen des Buches ent-

scheidend mitgewirkt habe. Zum anderen wird inhaltlich die Antwort der Elihu-Reden als charismatische, prophetisch inspirierte Weisheit zur eigentlichen Antwort des Ijob-Buches (vgl. die sorgfältige und liebevoll „sympathisierende" Auslegung II, 127–229 sowie den Exkurs zur Theologie der Elihu-Reden II, 230–246). „Beide Testamente sprechen mit unangefochtener Selbstverständlichkeit von Gott als dem durch Furcht und Züchtigung erzielenden Pädagogen" (II, 232)[1]

6. Vf.in findet im Ijob-Buch an mehreren Stellen den Glauben an die Auferstehung der Toten und an ein postmortales Gericht. Diese eschatologische Hoffnung soll bereits der Ijob-Dichter in 19,23f., 28f.* geteilt haben (vgl. ferner EV 19,25.27a; B_1 13,14–16; B_2 14,14; B_3 19,27b.29a).[2] Die Rechtfertigung durch Gott jenseits der Todesgrenze und dieser Weltzeit bilde einen wesentlichen Trost der Ijob-Autoren. Die Gottesreden seien sogar eine Ergänzung bzw. Korrektur an dieser Verlagerung der Gerechtigkeit Gottes in einen anderen Raum und in eine andere Zeit: Gott zeige, daß er schon jetzt in der Schöpfung und in der Geschichte einen sinnvollen und gerechten Weltenplan realisiert.

Die in dieser Weise profilierte Kommentierung verdient eine eingehende Diskussion, die hier nur an einigen Punkten aufgenommen werden kann:

Die literakritische Aufteilung vermag den Rez. nicht voll zu überzeugen. Zwar ist die Ausdehnung des Elihu-Verfassers über die Elihu-Reden 32–37 hinaus sehr anregend, sie bleibt aber unsicher (vgl. zu einer ersten Kritik H. M. Wahl, Gott der gerechte Schöpfer, Berlin/New York 1993, 202–204) und in ihrer genauen Abgrenzung und Datierung umstritten (vgl. zuletzt M. Witte, Vom Leiden zur Lehre, Berlin/New York 1994). Angesichts der großen Fülle divergierender literarkritischer Versuche zum Ijob-Buch stellt sich zunehmend die Frage, wie die Endgestalt des Textes als „Kunstwerk" angemessen zu würdigen ist.

Daß methodische Grundaxiom, das Ijob-Buch aus der Sozialgeschichte Israels zu erklären, überzeugt nur partiell. Wie Vf.in selbst andeutet, geht es bei Ijob um Grundfragen der Menschheit. Vielleicht hätte eine stärkere Einbeziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen deutlicher werden lassen, daß im biblischen Ijob-Buch in besonderer Weise zeitlose, typische Fragen verhandelt werden, deren Dringlichkeit sich nicht erst aus den Steuergesetzen der Seleukidenkönige ergibt.

Die These, daß das Ijob-Buch einen breiten Auferstehungsglauben bezeuge, hängt an vielen seidenen Fäden. Zeigt sich hier eine extrem konservative Haltung, die nach über 200 Jahren erstmals wieder das Zusammenfallen von kirchlich-dogmatischer und historisch-kritischer Auslegung behauptet? „Gerade eine sorgfältige und unvoreingenommene historisch-kritische Analyse der Verse führt, wenn auch auf einem anderen methodischen Weg, zu dem gleichen theologischen Ergebnis wie der Glaubenssinn der Kirche." (I, 278).

Die Interpretation der Gottesreden läßt manche Zweifel offen. Es geht m. E. gerade nicht um den Aufweis eines nach menschlichen Maßstäben sinnvollen universalen „Sinngefüges" (II, 288), sondern um die Überwindung allen Anthropozentrismus.

Der größte Diskussionsbedarf besteht im Blick auf die theologische Zentralthese: Durch Leiden führt der liebende Gott den Menschen zur Vollendung. Der Versuch, das menschliche Leid in der Welt und die schreiende Ungerechtigkeit als einen Erziehungsprozeß Gottes zu verrechnen, hat etwas Abstoßendes. Für die theologische Differenz zwischen der in Ijob vertretenen Leidenspädagogik, wenn sie denn zuträfe, und dem Mitleiden Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und einen stellvertretenden Sühnetod starb, ist Vf.in erstaunlich unsensibel.

Trotz dieser kritischen Anfragen ist dem auch in seinem Konservativismus innovativen, flüssig geschriebenen Kommentar von M. im Verbund mit den zahlreichen fachspezifischen Abhandlungen ein bleibender Platz in der Ijob-Forschung sicher.

Heidelberg Manfred Oeming

Hausmann, Jutta: **Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit.** (Spr 10ff). – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 418 S. (Forschungen zum Alten Testament, 7), geb. DM 198,00 ISBN: 3-16-146145-2

Die vorliegende Habil.schrift, die 1992 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau angenommen wurde, ist eine „thematisch orientierte Analyse" (2) der Kap. 10–31 des Sprichwörterbuches. Die kleinsten Texteinheiten dieser Kap. – meist einzelne Sprüche – werden zu verschiedenen Themen in Gruppen zusammengestellt und diskutiert. Von Fragen nach der „Redaktion und Komposition" des vorliegenden Textes und seiner Teilsammlungen wird bewußt abgesehen (2).

Nach einem sehr knappen *Problemaufriß* (1–8) behandelt *Kap. I „Personengruppen als Typoi"*, so die Gegensatzpaare Weiser und Tor, Rechtschaffener und Frevler u. a. *Kap. II* untersucht *„Personengruppen mit Rollenfunktion"*, z. B. „Vater – Mutter – Sohn"; „der Freund / Nächste" und „der König". In *Kap. III* kommen *„den Menschen bestimmende Lebenszusammenhänge"* zur Sprache. Zwischenüberschriften lauten „Erziehung"; „Herz als Chiffre für Verstand, Emotion und Verantwortung"; „Sprache"; „die Erfahrung von Leid"; „das (/der) Böse"; „die Einbindung des einzelnen in die Gemeinschaft" u. a. Um *„die Lebensideale des Weisen"* geht es in *Kap. IV.* Dazu zählen „Weisheit und Rechtschaffenheit"; „Mäßigung"; „Leben im Gegenüber zum Tod"; „Freude" und „Wohlstand". Die Untersuchungen enden mit einem *„Fazit und Einbindung der Ergebnisse in den Gesamtkontext"* des AT. Register zu Bibelstellen, Autoren und Themen ergänzen die Studie.

Im Rahmen der klaren Gliederung präsentiert H. das vielfältige Material übersichtlich. Trotz der unvermeidlich hohen Zahl der Querverweise bleibt das Buch leicht lesbar und besticht zudem durch ein vorzügliches Literaturverzeichnis.

Eine Korrektur und eine Ergänzung sind jedoch nötig. Auf Seite 363, Zeile 16 und 18, sind die Kapitelangaben für U. Skladnys Sammlungsbezeichnungen vertauscht. Sammlung C umfaßt bei ihm Spr 25–27, Sammlung B die Kap. 16–22,16. Für das Zitat auf Seite 157 Anm. 67 (und 68) fehlt die vollständige Literaturangabe im Verzeichnis. Sie lautet: James G. Williams, Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel (Bible & Literature Series 6), Sheffield: Almond, 1982.

Charakteristisch für die Untersuchungen ist das große Problembewußtsein bei der Interpretation der Einzelsprüche. Im Unterschied zu vergleichbaren thematischen Studien wird bei der Einzelauslegung differenziert und in Kenntnis der jüngsten Literatur argumentiert. Nicht selten bleiben mehrere Möglichkeiten der Spruchdeutung offen. H.s Buch wird gerade so zu einer Fundgrube für die Auslegung der einzelnen Sprüche. Das Bibelstellenregister wird sicherlich in Zukunft noch gute Dienste leisten.

Die Zwischenergebnisse wie auch das Fazit der Studie bleiben dann – folgerichtig – sehr allgemein. Eine Schlüsselfunktion für H.s Verständnis der Sprüche gewinnt E. Brunner-Trauts Unterscheidung von „aspektivischem" und „perspektivischem" Denken. Da die Texte in Spr 10–31 nach H.s Auffassung von aspektivischem Denken zeugen (so Seite 2 und 347, dazu unten mehr), reiht auch das „Fazit" der Studie nur 29 Aspekte aneinander und verzichtet auf weitere begriffliche Durchdringung. Einige dieser Aspekte sollen nun aufgegriffen werden.

Nach H. stammen die Texte der Kap. 10–31 größtenteils aus „dem Hof nahestehende(n) Kreisen", aus der „‚herrschenden' Oberschicht in den Städten" (364f). Sie haben eine „gewisse ‚Insider-Orientierung'" (364). Der Auffassung des Sprichwörterbuchs (bzw. der Kap. 10–31) als Schulbuch steht H. anscheinend skeptisch gegenüber. Sie rechnet eher allgemein mit erwachsenen Adressaten, die in ihrem rechten Verhalten bestärkt werden sollen (176).

Ein von H. immer wieder unterstrichenes Merkmal der Texte ist ihre *„Offenheit"*. Diese Eigenschaft begegnet auf allen Ebenen der Textuntersuchung: semantisch, syntaktisch und pragmatisch. Nur selten wird in der Forschung diese Eigenheit der Einzeltexte so deutlich vor Augen geführt.

Das Stichwort „Offenheit" umschreibt bei H. auch ein spezificum der älteren israelitischen Weisheit gegenüber der altorientalischen (104; 350f; 361f). Sentenzen und von Personentypen handelnde Antithesen, von denen Spr 10–31 geprägt sind, haben zwar einen appellativen Gehalt, räumen den Adressaten jedoch einen größeren Spielraum eigenverantwortlicher Entscheidung ein als dies bei Mahnworten der Fall ist. Sentenzen und Antithesen sind insofern „offener". „Den Schwerpunkt in den Texten der Umwelt bilden hingegen die Mahnworte . . ." (350). „Die gerade auch durch die Antithesen bewirkte und ermöglichte Offenheit und damit das größere Zutrauen in die Eigenverantwortlichkeit des Menschen scheint sich als atl. Besonderheit herauszustellen" (350f, vgl. 361f).

Während an anderen Stellen der Untersuchung der Vergleich mit altorientalischer Weisheitsliteratur gut zur Profilierung der Texte des Sprichwörterbuches eingesetzt wird, erscheint diese These doch zu global. Ein summarischer Vergleich der Weisheitsliteratur Ägyptens und Mesopotamiens unter Absehen von Datierungen, Gattungsbestimmungen und den Zufälligkeiten der Überlieferung mit Kap. 10–31 des Sprichwörterbuches (ohne Spr 1–9!) ist methodisch nicht zu veranworten.

Das *Menschenbild* von Spr 10–31 ist nach H. grundlegend optimistisch: die Adressaten gelten als belehrbar, das Leben des Einzelnen in der Gemeinschaft kann und soll gelingen, aller wahrgenommenen Begrenztheit zum Trotz. Beim vieldiskutierten Tun-Ergehen-Zusammenhang in der älteren Weisheit

[1] Vgl. Vf.in, „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er", Hbr 12,6. Der alttestamentliche Hintergrund von Hbr 12,1–11; 1,1–4; 2,6–10, in: TThZ 100 (1991), 23–28.

[2] Diese Sicht der Vf.in ist ausführlich begründet in zwei Aufsätzen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" (Job 19,25), in: TThZ 99 (1990), 15–35; Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijob-Buch, in: TThZ 102 (1993), 1–33.

handelt es sich nach H. nicht um ein lebensfernes Dogma (243f), sondern um einen in sich auszudifferenzierenden Komplex von Vorstellungen. H. greift jüngste Überlegungen J. Assmanns auf. Das Mißverständnis der Texte im Sinne einer Doktrin, durch das die ganze Weisheit in ihre sogenannte Krise geriet, legte sich erst (oder: schon?) nahe durch „Sammlung und Rahmung" der Sprüche (245, Anm. 89, leider ohne nähere Erläuterungen) und wurde durch die Übernahme der Texte in die Erfahrungswelt des „kleinen Mannes" (374) noch forciert. Diese Andeutungen machen neugierig, werden jedoch leider nicht weiter ausgeführt.

Ein anderer Gedanke, der in der Studie immer wieder vorkommt, sei noch kurz aufgegriffen. H. nennt das Menschenbild von Spr 10–31 sehr dezidiert ein *Männerbild* (347). „. . . die Frau (ist) nicht redendes oder schreibendes Subjekt der weisheitlichen Aussagen . . . Weisheitliche Lebensgestaltung und weisheitliche Sprüche sind Männersache" (105). Ganz so apodiktisch kann man angesichts der Lehre der Königsmutter in 31,1–9 nicht formulieren, schließlich ist dort eine (fremde!) Frau – zumindest formal – redendes oder schreibendes Subjekt. H. leugnet das nicht, spielt die Tatsache jedoch sehr stark herunter. Die Inhalte der mütterlichen Lehre (sexuelles Fehlverhalten, Trinkgelage, Rechtsbruch) seien nicht recht mütterlich („das . . . angesprochene sexuelle Verhalten ist so kaum Thema der mütterlichen Erziehung", 116) und ließen „eher einen Mann als Erzieher vermuten, noch dazu, wo es um das Verhalten eines Königs geht" (116). Die Tatsache, daß dieser Text für uns die einzige überlieferte altorientalische Lehre einer Königsmutter darstellt, ist für die Frage nach Frauenbild und -rolle in Spr 10–31 wichtig, auch unabhängig von der Frage, ob hier ein spezifischer Frauengesichtspunkt eingebracht wird. Der Text gewinnt weitere Facetten durch die Verbindungen der Kap. 30f zu Spr 1–9. Dazu wäre die lebhafte feministische Diskussion zu den Frauengestalten und den „F-Stimmen" im Rahmen des Sprüchebuches, Spr 1–9 und 30f, heranzuziehen (C. Camp, A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes).

Für die Kap. 10–29 bleibt die Beobachtung, daß die Texte androzentrisch sind, in jedem Fall richtig. Die Sprüche selbst sind allerdings oft weniger männerzentriert als ihre Auslegung. Hier bleibt H. mit ihrer Kritik noch zu verhalten.

Als Beispiel sei Spr 10,1 gewählt: „Ein weiser Sohn erfreut den Vater, aber ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter", nach B. Gemsers Kommentar (1963) ein Spruch über „väterliche (sic!) Zucht". Zu Spr 10,1 gibt es schon seit Raschi und Ibn Ezra bis in jüngste Zeit hinein Spekulationen über die Frage, warum dem Vater die Freude am weisen Sohn, der Mutter aber der Kummer über den törichten zugewiesen wird. Die angeführten Gründe reichen von der besonderen Herzenswärme der Mütter bis zur massiven Schuldzuweisung: sie hat den törichten Sohn selbst verzogen (so bei Cornelius a Lapide). Schlußfolgerungen wie die letztere hält H. nun sehr milde für „wohl doch voreilig" (107). Tatsächlich geht jedoch die ganze Fragestellung an den Texten vorbei. Das kann die Zusammenstellung ähnlicher Sprüche zeigen, besonders wenn noch stärker als bei H. auf formale Aspekte geachtet wird. Es gibt keine besondere Zuordnung der Mutter zum Kummer oder zum törichten Sohn. Das seltene Wort תוגה „Kummer, Gram" (nur in Ps 119,28; Spr 10,1; 14,13; 17,21 gebraucht) bezieht sich in 10,1 auf die Mutter. In 17,21 ist es jedoch gerade der Vater, der sich über den törichten Sohn grämt, wofür das gleiche Wort verwendet wird. „Wer einen Törichten gezeugt hat – zum Kummer (לתוגה) ist es ihm." Von einer besonderen Nähe der Väter zu Herzensbetrübnis, zu versagenden Kindern oder gar von einer Schuld daran ist in der Auslegung nie die Rede.

Mit diesen Bemerkungen ist die Besprechung wieder da, wo H.s Studie wohl ihre größte Wirkung entfalten wird: in der Diskussion der Detailprobleme. Ich möchte jedoch noch einige kritische Fragen zu den Voraussetzungen und zur Methode der Studie stellen.

Die Vorbemerkungen zu Textgrundlage und Methode der Studie fallen bei H. zu knapp aus.

1) Es wird nicht klar, warum sie die Kap. 10–31 insgesamt für „ältere" Weisheit hält. Für die Texte der Kap. 30f gibt es keinen Konsens der Forschung, der eine solche Voraussetzung stützen könnte. Zu Spr 30,11–14 notiert H. selbst „nahezu apokalyptische Formulierungen" und ein Verlassen des Weisheitsdenkens (88), so daß die Einordnung unter „ältere Weisheit" ihr eigentlich schwerfallen müßte.

2) Mit der Einbeziehung von Spr 30f geht auch einher, daß sehr verschiedene Textgattungen nebeneinandergestellt werden: zu Einzelsprüchen kommen Rätselsprüche, ein Gebet, die Lehre der Königsmutter und ein akrostichisches Gedicht. Bemerkungen zur Methode des Vergleichs wären angebracht.

3) Das Verhältnis der ermittelten anthropologischen Aspekte zum vorliegenden Text der Kap. 10–31 ist nicht klar. Methodisch wurde von der Textgliederung (durch die Sammlungsüberschriften) und der Anordnung abgesehen. Es bleibt unklar, ob H. noch mit einer „perspektivischen" Anthropologie durch die Komposition von Spr 10–31 rechnet oder nicht. Zu Anfang der Studie wird die Möglichkeit eingeräumt (2), im Fazit hingegen nicht mehr (346), ohne daß diese Meinungsänderung aus den Untersuchungen – die ja von der Frage der Komposition bewußt absehen – folgen könnte.

Diese kritischen Fragen sollen nicht verdecken, daß H.s im Detail überaus sorgfältige und behutsam abwägende Studie einen sehr anregenden Beitrag zum Gespräch über das Sprichwörterbuch darstellt.

Münster Ruth Scoralick

Fischer, Irmtraud: **Tora für Israel – Tora für die Völker.** Das Konzept des Jesajabuches. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 135 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 164), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–046041–4

Diese Veröffentlichung der Grazer Exegetin (jetzt Bonn) geht auf einen Vortrag zurück, den sie auf der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen AlttestamentlerInnen" in Bonn im Jahre 1994 gehalten hat und der dort ein sehr positives Echo fand.

Anhand der 12 Torabelege im Jesajabuch, die sich auf „Tora für Israel" (Jes 1,10; 5,24b; 8,16.20; 30,9; 42,21.24b; 51,7) und „Tora für die Völker" (Jes 2,3; 24,5; 42,4; 51,4) beziehen, soll die kanonische Endgestalt dieses prophetischen Buches erhellt werden. Damit setzt F. einen Ansatz fort, der in der deutschsprachigen ersttestamentlichen Exegese erst durch R. Rendtorff (besonders VT 34, 1984) hoffähig gemacht worden ist, jetzt aber u. a. durch N. Lohfink und E. Zenger aufgenommen worden ist (vgl. deren gemeinsame Veröffentlichung: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, SBS 154, Stuttgart 1994). Nicht nach dem geschichtlichen Werden des Jesajabuches wird gefragt, sondern nach der Aussage seiner vorliegenden Endgestalt; die Torabelege dienen dabei als heuristischer Ausgangspunkt.

Nach einer kurzen *Einführung* (11–16) werden im *Hauptteil* alle 12 Torabelege in der Reihenfolge ihres Vorkommens im Jesajabuch vorgestellt und besprochen (17–115), dem sich ein *Resümee und Ausblick* (117–124) anschließen. Da nicht alle wertvollen Detailbeobachtungen in dieser Rez. genannt werden können, kommen nur einige Hauptargumente zur Sprache. So betont F. zu Recht, daß in Jes 1,10 und 2,3 die beiden Stränge von „Tora für Israel" und „Tora für die Völker" chiastisch eingeführt sind, aber noch unverbunden nebeneinanderstehen; erst in den beiden letzten Torabelegen von 51,4.7 komme es dann zu einer logischen Verknüpfung beider Stränge: „In Jes 1–2 werden die Töne angeschlagen, in Jes 42 wird ein erster Harmonisierungsversuch unternommen, in Jes 51 erklingen sie schließlich zusammen. Dazwischen wird der dornige Weg der Tora in Israel nachgezeichnet und das Versagen der Erdenbewohner gegenüber den ihnen aufgetragenen Torot konstatiert" (117). Da die Torabelege im Jesajabuch aber ausnahmslos ohne Artikel vorkommen, handle es sich bei „Tora" nicht einfach um die zur Zeit der Endkomposition des Buches wohl bereits verschriftete Mosetora, sondern um „die durch das prophetische Wort für den jeweiligen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext aktualisierte Tora" (15). Wie Israel am Sinai durch die Vermittlung des Mose die Tora empfing, so empfangen die Völker am Zion durch die Vermittlung des Knechtes Tora (Jes 2,3; 42,4; 51,4); Israel kann aber nur dann Toravermittler für die Völkerwelt sein, wenn es selbst die Tora hält, d. h. wenn es selbst im Licht des Herrn geht (Jes 2,5): „Erst dann wird der Zion jene Strahlkraft haben, daß er die Völker anzieht" (35). Die Völker warten sehnsüchtig auf die durch den Ebed vermittelte Tora (Jes 42,4), weil sie dem Frieden und nicht dem Krieg dient; am Zion lernen die Völker nicht für den Krieg, sondern Tora! (33). Bereits in der Schöpfungsordnung ist den Völkern Anteil an der göttlichen Willenskundgabe mitgegeben, denn nur so ist zu erklären, daß sie nach Jes 24,5 „Torot übertreten", den „ewigen Bund" gebrochen haben (61). Wie Israel durch Tora-Übertretung den Zorn JHWHs auf sich zieht (Jes 5,24), so trifft auch die Erdenbewohner Vernichtung wegen der Torot-Übertretungen; wie in den Tagen des Noach retten sich auch hier nur wenige (Jes 24,6), worunter im Bezug auf 54,9f wohl nur die Gerechten zu verstehen sind. Im Zuge der späteren jüdischen Tradition sind mit den Torot die „noachitischen Gebote" zu verstehen, was bereits Sir 17,11–14 nahelegt (67–68).

In den deuterojesajanischen Kap.n sei die Übertretung von Tora/Torot durch Israel und die Völker bereits vorausgesetzt (79); jetzt ist es nicht mehr eine prophetische Einzelfigur wie die des Jesaja (Jes 8,16), die Tora vermittelt, sondern das ganze Volk Israel erhält einen prophetischen Auftrag (79). Nach F. ist die Frage nach der Identität des Ebed auf der Ebene des Endtextes eindeutig zu beantworten: „JHWHs Knecht ist das Volk, das sich auf seine Väter zurückführt" (80). Wenn diesem Ebed die Geistbegabung zukommt (Jes 42,1; 44,3; 59,21; vgl. 11,2), dann bedeutet dies die Übernahme der prophetischen Aufgabe der Tora-Vermittlung und Tora-Aktualisierung gegenüber den Völkern. Dies ist zweifelsohne richtig, doch bleibt zu fragen, ob es sich beim Ebed tatsächlich um das ganze Volk Israel handelt, oder nicht vielmehr um diejenigen, die die Blindheit überwinden (42,18ff; 43,8ff) und zukünftig zu hören bereit sind (42,23). Das unvermittelte Sündenbekenntnis einer WIR-Gruppe (42,24) würde somit die Spaltung in hörwilliges und taubes Israel unterstreichen. Das große Finale der Tora-Thematik vollzieht sich in Jes 51,1–8, was F. deutlich herausarbeitet: aus denen, die der Gerechtigkeit nachjagen, sind „Kenner der Gerechtigkeit" geworden, „ein Volk, das Tora im Herzen trägt" (Jes 51,7), womit der Vorwurf von Jes 1,3, sogar das Vieh kenne – im Gegensatz zu Israel – seinen Herrn, revidiert ist (105): „Gott setzt neue Anfänge – für

Israel, das in Abraham und Sara seinen Ursprung hat, und für die ganze Menschheit, deren Wiege in Eden liegt – und zwar auf dem Zion!" (109).

Nach dieser wertvollen Zusammenschau der Torabelege bleiben einige Fragen offen: wenn „Tora" für die Konzeption des Jesajabuches von so großer Bedeutung ist, warum kommt der Begriff nach Jes 51,7 nicht mehr vor? F. antwortet darauf, bereits seit Jes 2,5 sei die Licht-Metapher zum Tora-Äquivalent geworden, und die Licht-Thematik trage sich ja im Buch noch durch (besonders Jes 60) (123). Dennoch muß auffallen, daß ab Jes 51 nicht mehr von „Tora", ab Jes 61,8 auch nicht mehr von „Bund" die Rede ist. Wenn F. auf der letzten Seite (124) Jes 66,23 u. a. so auslegt, daß die Völker zum Zion ziehen, „um dort Tora zu empfangen", so steht das eben nicht im Text. Die Frage, die sich N. Lohfink in bezug auf das „Bundes-Schweigen" ab Jes 61 stellt, gilt doch erst recht für die fehlenden Torabelege ab Jes 51: „Verschwindet das Wort ברית „Bund" deshalb, weil es ein Unterscheidungswort war und jetzt am Ende der Geschichte zwischen den Geretteten Israels und den Geretteten aus den Völkern nicht mehr unterschieden werden darf? Dann wäre dieses Versinken des Wortes „Bund" von höchster Aussagekraft" (in: ders./Zenger, SBS 154, 57–58). Im Anschluß daran ist zu betonen, daß das von F. nachgezeichnete Bild der prophetischen Toravermittlung Israels an die Völker – auch und gerade auf der Ebene der kanonischen Endgestalt – zu harmonisch dargestellt ist. Die Klammer von Jes 56,1–8 und 66,18–24 mit ihrer Zentrierung auf das brennende Problem des Umfangs der nachexilischen Tempel-Bürger-Gemeinde und die sich zuspitzende innergemeindliche Auseinandersetzung (vgl. Jes 66,5: „Eure Brüder, die euch hassen, die euch um meines Namens willen verstoßen") zeigen, daß die Forderung nach einer Öffnung des Gottesvolkes auf die Völker hin letztlich die Spaltung eben dieser Gemeinde provozierte. Die Eingliederung von Fremden und Verschnittenen (56,1–8) ließ sich zwar mit der priesterschriftlichen Theologie (Noachbund mit der Menschheit vor jedem Israelbund) und mit der alt-jerusalemer Zionstradition (JHWH mit Attributen der Sonnengottheit) in Einklang bringen, nicht aber mit einer dtn-dtr geprägten Vorstellung eines exklusiven Gottesvolkes (vgl. Dtn 23,2ff).

Die Tora-Vorstellung innerhalb des Jesajabundes ist somit *ein*, nicht aber *das* Konzept des Jesajabuches, wie es der Untertitel der Arbeit von F. nahelegt. Wenn es eine Ideen-Mitte dieses prophetischen Buches gibt, dann ist es die des ZION (47x), von dem alles ausgeht, zu dem alles hinführt, an dem alles Feindliche zerschellt. Bedenkt man in Folge, daß das Wort ZION im Pentateuch überhaupt nicht vorkommt (in Jos–2 Kön nur 4x, in Jer 17x, in Ez 0x!), so wird die konzeptionelle Anbindung des Jesajabuches an die Mosetora, wie sie F. vorschlägt, zumindest fraglich. Überspitzt könnte man sogar formulieren: mit der Zubereitung eines JHWH-Volkes aus Israel und den Völkern, das Tora im Herzen trägt (51,7), kommt die Mosetora an ihr Ende. Wenn auf dem heiligen Berg paradiesischer Friede herrscht, so daß kein Verbrechen mehr gestraft werden muß (65,25), dann sind sowohl Tora- als auch Bundesvermittlung an ihr Ende gekommen. Dann hat niemand mehr niemanden zu führen, denn Menschen aus allen Völkern und Sprachen werden unmittelbar die ureigenste Gotteserfahrung machen: sie werden JHWHs Herrlichkeit sehen (66,18).

Münster Ulrich Berges

Williamson, H. G. M.: **The Book Called Isaiah.** Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction. – Oxford: Clarendon Press 1994. XVII, 306 S., geb. £ 35.00 ISBN: 0–19–826360–0

Dieses Buch reiht sich in die Reihe derer ein, die die Erforschung sowohl der Geschichte als auch der Komposition des Jesajabuches (fortan JB) erneuert haben. Es stellt sich dabei eher in die angelsächsische als in die kontinentaleuropäische Tradition, weiß aber beide fruchtbar aufeinander zu beziehen. Der *klassische Ausgangspunkt*, durch B. Duhm formuliert, besagt, daß zwei (oder drei) Hauptteile des JB unabhängig voneinander zustande gekommen und schließlich zu einem Buch vereinigt worden sind. Der *moderne Standpunkt* beinhaltet, daß ein langwieriger und komplizierter redaktioneller Prozeß die Hauptteile auf durchgreifende Weise aufeinander abgestimmt hat, und einigen Exegeten zufolge sind die Hauptteile sogar in Bezug aufeinander entstanden.

Es ist selbstverständlich, daß eine Studie wie die vorliegende mit einer Übersicht über die jüngste Forschung beginnen muß.

Ch. 1: Recent Study of the Book Called Isaiah bringt eine Aufstellung von sechs aktuellen Modellen der Redaktionsgeschichte, die für die heutige, oft chaotisch anmutende Situation sehr erhellend wirkt. Wohl vermisse ich bei der zweiten Meinungsgruppe, von der auf die eine oder andere Art und Weise eine „Jüngerschule" postuliert wird, eine Besprechung der Position von H. Gevaryahu (JBQ 18 [1989–90], 62–68, 206–212). Ebenso vermisse ich in der sechsten Gruppe, worin W. diejenigen unterbringt, die der Auffassung sind, daß eine Einsicht in die Redaktionsgeschichte des JB kaum etwas beitrage zu einem Verständnis des JB in seiner heutigen Form, eine Beschreibung der verschiedenen Meinungen über die „Einheit des Buches", die in den zahlreichen kanonischen und textimmanenten Annäherungsversuchen impliziert sind (16ff). Als Kontrapunkt wäre dies nützlich gewesen. Hier hätten Y. Radday (The unity of Isaiah in the light of statistical linguistics, Hildesheim 1973) und W. Brueggemann (JSOT 29 [1984], 89–107) einen Platz verdient.

Es folgt *Ch. 2: Limitations, Presuppositions and Method.*

Die wichtigste Begrenzung, die der Vf. sich auferlegt, ist, daß er zunächst nur das Verhältnis von Kap. 1–39 (fortan PJ) und Kap. 40–55 (fortan DJ) untersuchen möchte. Der Ausschluß von Kap. 56–66 (fortan TJ) beruht auf der klassischen Überzeugung, daß diese Kap. eine Zufügung zu den anderen beiden Hauptteilen darstellen und deren Redaktion höchstens von der Seite beeinflußt haben können. Damit berücksichtigt er die Theorie von O. H. Steck, denn dieser betrachtet Kap. 56–66 als eine redaktionelle Besinnung auf das Wachstum des JB aus der Zeit, als PJ* und DJ* (* = im ersten Entwurf) bereits vereinigt waren, wobei der Kern hiervon, Kap. 60–62*, eine „literarische Fortschreibung" von Kap. 40–55 wäre, bevor dieses Stück mit PJ vereinigt wurde. Deshalb klammert W. die Besprechung hiervon bis Ch. 8 aus.

Eine zweite Begrenzung bildet die schwierige Frage der Redaktionsgeschichte von Kap. 40–55 selbst. Jede Option auf diesem Gebiet bestimmt das Ergebnis der Untersuchung. Hier entscheidet sich W. für den seiner Ansicht nach vorsichtigen und methodisch gut zu verantwortenden Standpunkt von H.-J. Hermisson, v. a. in Bezug auf dessen „*qarob*-Schicht", übrigens nicht ohne dabei einige theoretische Randbemerkungen zu machen. Als heikelste Frage erscheint mir jedoch die Notwendigkeit, die Untersuchung bis auf den Teil von PJ zu begrenzen, von dem berechtigterweise feststeht, daß er, genau wie DJ, während des Exils entstanden ist (also nicht die *ipsissima verba*!). Der Rez. ist darin weniger optimistisch als der Vf.

Das gilt auch für die letzte Frage: Wie findet man heraus, ob Übereinstimmungen zwischen PJ* und DJ* auf einer Redaktionsarbeit beruhen oder auf einen gemeinschaftlichen Wortgebrauch zurückgehen, vielleicht innerhalb einer Jesajatradition? Obgleich W. den Begriff „Prophetenschule" als nicht brauchbar erachtet, kommt man doch nur schwer um die Hypothese herum, daß es Milieus gab, innerhalb derer die Schriftpropheten überliefert wurden. Aber die theoretischen Randbedingungen, die W. in diesem Kap. entwickelt, sind ausreichend akzeptabel, um dem Vf. auf dem weiteren Weg durch seine Untersuchung zu folgen, wenn auch die Beweiskraft seiner Ergebnisse unweigerlich kumulativ ist.

Die Untersuchung beginnt in *Ch. 3: Isaiah Chapter 6* mit der Berufungsgeschichte des Jesaja, weil man diese allgemein als vom Propheten selbst herkommend annimmt und weil man ihr Echo in anderen Kap.n wiederzuerkennen meint. Natürlich kommt W. nicht um die Frage herum, ob dieses Kap. Material jüngeren Datums enthält. Hierzu rechnet er die Verse 12–13. Wie begründet die Motive auch sein mögen, die Auffassung von E. Jenni (ThZ 15 [1959], 321–39) und H.-P. Müller (SVT 26 [1974], 25–54), daß die Verse 12–13ab einen späteren Kommentar des Propheten zu seiner eigenen Geschichte bilden, bleibt eine Möglichkeit, und das Resultat der syntaktischen Untersuchung dieser Verse durch A. van Wieringen (Bijdragen 48 [1987], 32–40), daß die sogenannte Glosse aus Vers 13abß gut in die Struktur eines „verschiebenden Parallelismus" passe, macht die Entscheidung von W. nicht zu einer unanfechtbaren Evidenz. Damit ist wiederum angezeigt, daß der Ertrag der Redaktionskritik immer stark auf vorausgehenden literar-historischen Entscheidungen beruht.

Im weiteren möchte W. aufzeigen, daß die folgenden Elemente aus Jes 6 in der weiteren Jesajatradition, DJ also, weitergewirkt haben: (1) die Form der Berufungserzählung in Jes 40,1–8; (2) der Ausdruck „hoch und erhaben" (V. 1); (3) der Titel „der Heilige (Israels)" (V. 3); (4) der Ausdruck „taub und blind" in Verbindung mit dem Ausdruck „verstehen und begreifen" (V. 10); (5) die Verwüstung des Landes (VV. 11–12). In Anbetracht der Tatsache, daß W. immer nur auf minimal feststehende Gegebenheiten und Schlußfolgerungen aus ist, macht dieses Kap. einen überzeugenden Eindruck, obwohl die Beweiskraft in der Konklusion überschätzt wird: „Die kumulative Wirkung all dieses Materials scheint *unwiederlegbar* auf den *direkten* Einfluß dieses Kap.s auf die jesajanische Tradition als ganze und DJ im besonderen zu verweisen" (55; Hervorhebung W. B.).

Ch. 4: Further Examples of Isaianic Influence bringt sieben Texte, bei denen ein breiter Konsens besteht, daß sie zum vorexilischen Bestand von PJ gehören und die den Eindruck erwecken, durch DJ aufgenommen und ausgearbeitet worden zu sein: (1) 29,16 in 45,9; (2) 5,26 in 11,12 und 49,22; (3) 8,23b (in der traditionellen Interpretation, auch Einheitsübersetzung, nicht die von J. A. Emerton in: JSS 14 [1969], 151–75) in den Texten des DJ über „den Ersten und den Letzten" und „die früheren und die späteren Dinge"; (4) 28,1–4 in 40,6–8; (5) der Ausdruck *jo'mar jhwh*; (6) das Seeungeheuer Rahab in 30,7 und 51,9; (7) der Terminus *tôrâ*, aus 8,16 und 30,9 in DJ, besonders 42,24 und 51,4. Die Vielfalt an Material ist sicher die stärkste Seite dieses Kap.s, aber der Rez. hat Anfragen an den Text, der gewiß den wichtigsten Textzusammenhang aus dieser Reihe bildet, nämlich (3); nicht nur, weil die Übersetzung von 8,23b problematisch bleibt und seine vorexilische Datierung ebenfalls, sondern v. a., weil die Umformung, die dem Wortpaar „erste / letzte" (verbunden mit „Zeit") in der angenommenen Übernahme durch DJ (verbunden mit „JHWH")

widerfährt, so grundlegend ist, daß der Topos in DJ kaum noch Assoziationen mit dem Text von PJ weckt. Bezugnahme müßte doch eines der Hauptziele eines Propheten gewesen sein, der an seinen großen Vorgänger anschließen wollte.

Ch. 5: On Writing and Witnesses greift einen klassischen Punkt der Forschung wieder auf, nämlich den Zusammenhang zwischen Texten des PJ über die schriftliche Fixierung seiner Botschaft angesichts des Unglaubens Israels (8,1–4.16–18; 30,8) und die Passage des DJ, aus der herausscheinen soll, daß er sich gerufen wußte, die Botschaft seines Vorgängers zu entfalten (50,4–9; andere Texte sind davon betroffen: 30,9 und 40,27; 54,8; 43,813). Eine tiefgehende, erneuernde Analyse der genannten Texte bringt interessante Zusammenhänge ans Licht. W. folgert, daß DJ nicht nur sein Auftreten als eine Fortsetzung der Sendung des PJ betrachtete, sondern „daß er von Anfang an die frühere Arbeit bewußt in seine eigene eingebunden hat", und „er band die Version des Jesajabuches in sein eigenes Buch als notwendigen Wegbereiter für das, was nun seine Verkündigung war" (113).

Hier liegt die Kernbehauptung dieser Studie: Die Kongruenz zwischen den beiden Hauptteilen des JB verweist auf eine Revision des älteren Teils durch den Autor des zweiten, dem es darauf ankam, daß der ältere Teil den Weg pflastere für seinen Teil. Für den Rez. muß hier die wichtigste kritische Frage an diese Hypothese gestellt werden: Führen die zweifelsohne sorgfältig angesammelten Fakten nicht zu einer Schlußfolgerung, die weiter reicht als die Prämissen? Das Werk des DJ zeigt, bei aller Offensichtlichkeit der traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit von PJ und thematisch-semantischer Verwandtschaft mit diesem, doch so viel Selbständigkeit und einen so starken internen Zusammenhang, daß das Erklärungsmodell von einem Buch für PJ zusammen mit DJ hinkt, auch wenn man den Begriff „Buch" nicht im modernen Sinne des Wortes versteht. W. schließt zu Recht auf einen engen Zusammenhang zwischen DJ und PJ: beide Hauptteile sind, bis hin zur Formulierung einzelner Texte, auf einander abgestimmt. Ist aber die Metapher „ein Buch" hierauf anwendbar? Das würde eine Einheit von Autorenschaft und Botschaft voraussetzen, die ich in Jes 1–55* nicht erkenne. Hätte DJ, wenn er der Bearbeiter und Hg. von PJ gewesen wäre, den Text seines Vorgängers nicht viel stärker beeinflußt, um ihm zum Vorhof seines eigenen Textes zu machen? Sind die Unterschiede zwischen PJ und DJ nicht besser durch die Hypothese zu erklären, daß eine Redaktion mit starker Achtung vor dem je eigenen Charakter zweier verschiedener Autoren ihre Werke aufeinander abgestimmt hat? Kurzum, für mich ist dies die Kernfrage: Verweisen die Übereinstimmungen zwischen den beiden Hauptteilen auf eine kombinierte Ausgabe durch den Autor des zweiten Teils oder auf die Tätigkeit einer Redaktion die beide im wesentlichen bestehen ließ, sie aber doch gut aneinander anschließen ließ, was mehr beinhaltet als eine kosmetische Anpassung? W. schließt in jedem Fall auf ersteres, und daß führt ihn unweigerlich zu der Frage, ob die Hs. von DJ bei Jes 2–39 in seiner heutigen Form zu erkennen ist. Dieser Streifzug findet in den nachfolgenden Kap.n statt, worin aufeinanderfolgend die Textblöcke Kap. 2–12, 13–27 und 28–39 untersucht werden. W. erkennt im voraus den hypothetischen Charakter seiner Befunde an, andererseits wagt er aber einen Vergleich zu ziehen mit der Art und Weise, wie der Chronist Texte aus Samuel und den Königen verarbeitet hat, wobei er bedauert, daß wir im Falle Jesajas keinen Quellentext neben den Endtext legen können.

Ch. 6: Deutero-Isaiah and Isaiah 2–12 bringt W. zu folgender Erkenntnis: DJ hat Material aus einer früheren Version von PJ umgeordnet und mit einem eigenen Kommentar versehen in 2,2–4+5; 5,25–29+30; 8,21.22.23b+23a. Er hat 11,11–16 als ein Pendant zu 5,25–30 hinzugefügt und Kap. 12 als Abschluß.

In *Ch. 7: Deutero-Isaiah and Isaiah 13–27* beschränkt sich W. auf zwei Passagen: (1) DJ ist für die Texte von 13,1 und 14,1–4a verantwortlich, womit er die Zusammenfügung von 13,2–22 und 14,4b–2l(23) zu einem Textkomplex realisiert hat und ihm seinen heutigen Platz gegeben hat, um die Sammlung von Weissagungen gegen die Völker mit einem Spruch gegen den bevorzugten Feind, Babel, beginnen zu lassen. (2) Anders als man vermuten würde, zeigt eine Untersuchung des Schlusses von Jes 24–27 (die Jesaja-Apokalypse), d. h. 27,12–13, daß V. 13 sich durch den Stil der Zitate und Anspielungen, die diesen Kap.n eigen sind, auszeichnet und dichter zu TJ als zu DJ steht. Es ist (gegen Vermeylen und Steck) der Redaktionsschicht von 11,11–16 ebensowenig zuzuordnen wie V. 12. Daraus folgt, daß die Jesaja-Apokalypse dem Buch des PJ, das DJ kannte und herausgab, fehlte.

Ch. 8: Deutero-Isaiah and Isaiah 28–39 erläutert zuerst – dabei auf die vorausgehende Schlußfolgerung aufbauend –, daß Kap. 28–31 keine selbständige Sammlung von Jesaja-Weissagungen bilden, sondern zu der Einheit von Weissagungen aus der zweiten Periode seines Auftretens gehören, die mit 14,28 eröffnet wird (also 14,28–31,9 ohne Kap. 24–27). Im weiteren Verlauf kommt die Frage zur Erörterung, welcher Textkomplex als Brücke zwischen PJ und dem eigenen Werk des DJ eingebaut ist: Kap. 36–39, (34–)35 oder 33? Einer gründlichen Studie jüngerer Publikationen entnimmt W., daß Kap. 36–39 nicht für ihren heutigen Platz im BJ entworfen sind. Ein späterer Redaktor, der Züge TJs zeigt, hat jesajanisches Material, das in deuteronomistischen Kreisen tradiert wurde und ins Deuteronomistische Geschichtswerk aufgenommen worden war (2 Kön 18–19), angepaßt und ins JB integriert. Was Kap. 35 angeht, folgt der Vf. in hohem Maße den Auffassungen O. H. Stecks mit der folgenden Präzisierung. Das Kap. muß den Übergang von Kap. 34 nach Kap. 40; verarbeiten, aber angenommen, daß Kap. 34 hinzugefügt wurde, als PJ und DJ bereits verbunden waren, entstammt Kap. 35 nicht der redaktionellen Arbeit von DJ, sondern wahrscheinlich, wegen der engen Bande von 35,8–10 mit 62,10–12, aus demselben Kreis innerhalb TJ, aus dem die Kap. 60–62 stammen. Kap. 34 interpretiert nun das Babel aus Kap. 13 wieder neu im Sinne von Edom. Diese Neuinterpretation, bevor die große Einheit über Babel in Kap. 40–55 sich ankündigt, war in der späteren, nachexilischen Situation gewünscht (Kap. 63 vollzieht die gleiche Neuinterpretation in der Retrospektive). Darum ist es auch wahrscheinlich, daß Kap. 34 erst hinzugefügt wurde, als PJ* und DJ* schon vereinigt waren. Damit fallen Kap. 34–35 dem postexilischem Redaktor des gesamten JB zu, nicht aber DJ. Deshalb bleibt Kap. 33 übrig als Produkt der literarischen Aktivität des DJ, um die Brücke zwischen seinem Werk und PJ* zu bilden. W. macht dabei eine Studie des Rez. über die retro- und prospektiven Elemente (ETL 67 [1991], 5–35) seiner Hauptannahme dienstbar (In der kritischen Besprechung dieses Artikels kann ich mich größtenteils wiederfinden).

Ch. 9: Conclusions zählt zunächst die breiten Folgerungen dieser Studie auf: (1) DJ stand v. a. unter Einfluß des literarischen Depositums des Jesaja aus Jerusalem; (2) Er betrachtete dessen Werk als ein Buch, das bis zum Tag der Erlösung, dessen Verkündiger er selbst war, versiegelt bleiben müsse; (3) Um seine eigene Botschaft hinsichtlich Gottes früherem Handeln und Jesajas Prophetien darüber zu situieren, ließ er die Sammlung dieser letzteren, in der Form, die sie damals erreicht hatte und nachdem er sie selbst gründlich bearbeitet hatte, seinem eigenen Werk vorangehen und gab die beiden Bücher als Teile eines einzigen großen Werkes heraus. Hiernach plaziert W. die Grundbehauptung seiner Studie, die übrigens P. de Lagarde (Symmicta [1877], I, 142) allem Anschein nach schon vorgestellt hat, gegen den wissenschaftstheoretischen Hintergrund der heutigen Forschung. In diesem Licht betrachtet, zeichnet sich seine Hypothese seiner Meinung nach durch einen bescheidenen, aber entschiedenen Grad an Wahrscheinlichkeit aus.

Die zukünftige redaktionshistorische Forschung des JB wird sich zweifelsohne mit diesem sehr bemerkenswerten Buch beschäftigen müssen. Seine Stärke liegt in der tiefgründigen Studie der besprochenen Texte, in der klaren, konsequenten Durchführung der Theorie, die soviel wie möglich auf minimale Schlußfolgerungen baut. Viele Detailstudien sind nötig, um die Grundannahme weiter zu prüfen, v. a. an Hand von Texten aus dem JB, die in diesem Buch nicht abgehandelt werden konnten. Eine kritische Würdigung muß sich auf die Hauptzüge beschränken:

(1) W. hat aufgezeigt, daß die Anordnung der Prophetien des PJ mit großer Wahrscheinlichkeit einer Bearbeitung unterzogen wurde, die auf den Anschluß an DJ ausgelegt war. Aber fordert dieser Befund die Schlußfolgerung, daß DJ dies selbst gemacht habe? Weicht W. hier nicht von seiner so lobenswerten Arbeitsweise der minimalen Schlußfolgerungen ab?

(2) Es herrscht gerade allgemein die Ansicht, daß der Textkomplex Jes 40–55 keinen Kommentar des Grundbestandes von JB bildet. Er schließt daran wohl semantisch und theologisch an, weist aber eine starke inhaltliche Konsistenz vor und einen „prophetisch-narrativen Ablauf" und kann nicht als „literarische Fortschreibung" gelten (wie eine Richtung der Exegese das Verhälnis von Ti zu DJ bezeichnet). Ist daher annehmbar, daß DJ es für das Verständnis seines eigenen Werkes als notwendig erachtet hätte, den Grundbestand mit herauszugeben? Reicht nicht die Erklärung aus, daß die Überlieferung, eventuell eine Jesajaschule, die Nachlässe zweier Propheten aus den eigenen Reihen zusammengefügt und aufeinander abgestimmt hat?

(3) Es erscheint mir wesentlich, daß der Vorrat an semantischen Unterschieden zwischen PJ und DJ einen Platz in dieser Theorie findet. Hätte eine gemeinschaftliche Ausgabe der beiden Texte, nicht durch einen Dritten, sondern durch einen der beiden Autoren, nicht eine viel tiefer eingreifende semantische Angleichung von PJ und DJ zuwege gebracht?

(4) Im Hintergrund von alledem steht die Frage, wie in der hier entwickelten Theorie der Begriff „Autor" verstanden wird und von einem Begriff wie „Redaktor" unterschieden wird. Wird ein Autor, wenn er ein fremdes Werk zusammen mit seinem eigenen herausgibt und es entsprechend den literarischen Gewohnheiten seiner Zeit bearbeiten kann, nicht eine andere Vorstellung von gegenseitiger Abstimmung haben als ein Redaktor? Können wir Kriterien entwickeln, um zu beurteilen, ob Bearbeitungen redaktioneller Herkunft sind, d. h. von einem Dritten stammend, oder von einem Autor selbst ausgehen, d. h. hier von dem zweiten Autor herrührend? Es böte sich an, die Kriterien hierfür auf dem Gebiet der

Semantik zu suchen, aber vielleicht können Kolometrie und Textgrammatik auch Hilfsmittel liefern.

(5) Zwar wird sicher jeder DJ nicht als einen sprechenden, sondern einen schreibenden Propheten betrachten, doch ist damit noch nicht gesagt, daß er ein Autor im heutigen Sinne des Wortes war, das will sagen, jemand, der sich vor seinen Lesern verantwortet, indem er die Quelle seiner Inspiration, wohl noch in seiner eigenen Bearbeitung, mitherausgibt. Wäre der Begriff „Überlieferung" hier nicht angemessener? Das bliebe jedenfalls die Erklärung für das Zustandekommen der Sammlung von Prophetien des Jesaja von Jerusalem, die DJ antraf.

Leuven Willem A. M. Beuken

Jost, Renate: **Frauen, Männer und die Himmelskönigin.** Exegetische Studien. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. 268 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-579-00098-5

Das hier zu besprechende Buch kommt zur rechten Zeit. Eine Monographie zu der aus Jer 7,16–20 und 44 bekannten Verehrung einer als „Himmelskönigin" bezeichneten Göttin durch Judäer und Judäerinnen war seit längerer Zeit ein Desiderat exegetischer und religionsgeschichtlicher Forschung. Aber nicht nur die monographische Ausführlichkeit unterscheidet dieses Buch von anderen neueren Arbeiten zur Sache,[1] sondern v. a. die Verknüpfung von sozialgeschichtlicher Fragestellung und feministisch-theologischer Hermeneutik. „Erstmals in monographischer Form hat im deutschen Sprachraum Renate Jost eine sozialgeschichtlich-feministische Interpretation zu einem Themenbereich des Ersten Testaments vorgelegt."[2] Verschiedenste Kontexte haben zum Entstehen der Studie beigetragen und spiegeln sich in ihr; Fragen eines breiteren Publikums stehen neben fachspezifischen Problemen.[3] Hier wird nicht nur das Kaleidoskop der immer gleichen Fragen ein weiteres Mal gedreht, es werden wirklich neue Ansätze und Thesen entwickelt.

Im Blick auf das breitere Publikum setzt die Studie beim „Problem einer männlich geprägten Gottessprache" (15), patriarchaler Vereinnahmungen des Göttlichen in der jüdisch-christlichen Tradition und der in jüngerer Zeit neu aufgebrochenen „Frage nach der Bedeutung von Göttinnen" (15), die in der eigenen Tradition subkutan erinnert werden, ein. Da sich im Falle von Jer 7/44 mit der Erinnerung an eine Göttin auch eine solche an die religiöse Praxis von Frauen verbindet, stellt sich J. die Frage, „ob und wieweit die religiöse und soziale Wirklichkeit von Frauen sich im Zusammenhang mit der Verehrung von Göttinnen machtvoller gestaltet(e)" (17). Ziel der Studie sei es aber, „den sozialen und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Jer 7,17.18 und Jer 44,15–25 zu erhellen und damit einen Beitrag zur Versachlichung der Diskussion zu bieten" (17).

„Anmerkungen zu Hermeneutik und Methode" (17) wehren eingangs dem anti-judaistischen Vorurteil, das Erste Testament und die darin begegnende Ablehnung (auch) von Göttinnen stünden am *Anfang* des Patriarchats. Das Patriarchat ist viel älter, das Erste Testament nur „*ein* Dokument unter anderen, das Wesen, Ausdehnung und Konflikte patriarchaler Gesellschaften, den Streit um die Wahrheit des einen Gottes beschreibt" (22). Im Anschluß an E. Schüssler-Fiorenza plädiert J. für eine „Hermeneutik der Erinnerung und des Verdachts" (22ff). Einen besonderen Akzent setzt sie mit der Feststellung, daß für eine feministisch-theologische Hermeneutik nicht nur die „Frage nach der vergessenen Geschichte von Frauen" (22), sondern „*Erfahrungen* von Frauen Ausgangspunkt der Analyse und Interpretation" (19) seien. „Der Versuch einer historischen Rekonstruktion von Wirklichkeit eröffnet die Chance, an die *Erfahrungen* von Frauen in der Vergangenheit anzuknüpfen und mit dem Glauben und Leiden der Toten Solidarität zu üben" (22f, meine Hervorhebungen).

Ein kurzer Rückblick auf die Forschung zur „Himmelskönigin" von Jer 7/44 führt zur speziellen Aufgabenstellung: (1.) seien die Argumente für die Identität der „Himmelskönigin" noch einmal zu prüfen, (2.) sei nach den Funktionen der Göttin zu fragen, (3.) sei es notwendig, aufgrund von Jer, Ez und neubabylonischen Texten „die Lebenssituation judäischer Frauen für die ausgehende Königszeit und das Exil genauer zu erheben" (34). Erst auf diesem Hintergrund sei dann (4.) eine Interpretation von Jer 7/44 möglich. Die vier Aufgaben werden in sechs Kap.n weiter verfolgt und einer Lösung zugeführt.

Kap. II („*Zur Identität der Himmelskönigin*", 35–68) stellt zuerst ikonographische und inschriftliche Zeugnisse für eine Göttinnenverehrung im späteisenzeitlichen Juda[4] zusammen, wobei weitgehend Material aus GGG[5] rezipiert und referiert wird – nicht immer ganz korrekt[6] und ohne Bezugnahme auf seither erschienene, wichtige Literatur.[7] Die Bekanntschaft mit der assyrischen Ischtar habe in der EZ II C eine „genuin judäische Variante einer Göttin herausgefordert" (48), die an Astarte- und Aschera-Traditionen angeknüpft habe und besonders in Gestalt der judäischen Pfeilerfigurinen[8] dokumentiert sei. Im Blick auf biblische und außerbiblische (genauer wäre: nicht-palästinische) Texte übernimmt J. die von Klaus Koch vorgeschlagene Identifikation der „Himmelskönigin" mit Aschera[9], den biblischen Texten will sie jedoch auch eine „Verschmelzung von Aschera und Astarte" (61) entnehmen.[10] Sie weist auf die weitere Verbreitung von „Himmelskönigin**nen**" (inklusive Ägypten und frühchristlicher Literatur) hin und postuliert abschließend als Ergebnis für die Identität der „Himmelskönigin" in Juda eine „Verbindung von Aschera-Ischtar-Astarte" (62, 71 u. ö.). Die drei Göttinnen „verschmolzen mit ihren Aspekten – wobei Astarte die kriegerische, Aschera die nährende und Ischtar vorwiegend die astrale Funktion verkörperte – zu *einer* Gestalt der Himmelskönigin" (236).

Kap. III („*Hinweise auf die Bedeutung der Himmelskönigin**nen** für Frauen*", 69–96) mustert außerbiblische und biblische Quellen hinsichtlich zweier Fragen durch: Welche *Funktionen* hatten die als Himmelskönigin**nen** verstandenen Göttinnen Inanna/Ischtar[11], Aschera, Astarte und Isis? Welche Stellung nahmen *Frauen* in den diesen Göttinnen geltenden *Kulten* ein?[12] Hier wird ein phänomenologisch buntes Bild gezeichnet, bei dem Priesterinnen, Prophetinnen und Prostituierte im Umfeld von Heiligtümern besonders beachtet werden. Allerdings bleibt die Darstellung ziemlich summarisch; da sie (besonders bei Ischtar) auf Quellen beruht, die zeitlich und räumlich z. T. weit auseinanderliegen[13], fehlt dem Bild etwas die historische Schärfe, gelegentlich auch die typologische Differenzierung (so ist z. B. Inanna nicht generell gleich Ischtar, ganz abgesehen davon, daß auch die vielen Erscheinungsformen der Ischtar nicht einfach zu *einer* Göttin summiert werden können). Als Ergebnis formuliert die Vf.in die These, die „Himmelskönigin**nen**" seien „universale Göttinnen": „Gerade darin, daß ihr Wirkungsbereich nicht auf die traditionell ‚weibliche' Sphäre begrenzt ist, liegt ihre durch die Jahrtausende andauernde Attraktivität für Frauen und Männer auf allen Ebenen der Religiosität" (95, vgl. 236). Eine besondere Beziehung zu Frauen bestehe in bezug auf Sexualität, Geburt, Heirat und Ernährung. In den oberen Rängen der Priesterschaft

[1] Vgl. unter den jüngsten Veröffentlichungen, die von der Vf.in nicht mehr berücksichtigt werden konnten, v. a. W. McKane, Worship of the Queen of Heaven (Jer 44), in: „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), hg. v. I. Kottsieper u. a., Göttingen 1994, 318–324; Ch. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), Weinheim 1995, besonders Bd 1, 423–471.

[2] Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 75.

[3] Das Buch hat „eine Vor- und Nachgeschichte außerhalb des akademischen Kontextes" (11). Die Vf.in war früher Pfarrerin in einer Frankfurter Stadtgemeinde und ist heute Studienleiterin am Anna-Paulsen-Haus, dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, außerdem Mitglied des Feministischen Forschungsprojektes Hedwig-Jahnow, Marburg. In ihrer vorliegenden Form stellt die Studie eine am Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Frankfurt am Main (Mentor: W. Schottroff) entstandene theologische Diss. dar.

[4] Flankierend werden auch die neu gefundenen Inschriften aus Ekron erwähnt, die J. erst aus einem summarischen Vorbericht kennt; ausführlicher S. Gitin, Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron, in: Biblical Archaeology Today 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem 1993, 248–258.

[5] O. Keel / Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. ^{3}1995. Kritische Stimmen dazu kommen besonders aus dem deutschen Sprachraum: Helga Weippert, BZ 38 (1994), 1–28; F. Hartenstein, VuF 40 (1995), 74–85; Ch. Frevel, Aschera (Anm. 1), Bd 2.

[6] Die Beschreibung von Abb. 31 (= GGG Abb. 286) auf S. 45 verwechselt Verehrer und Göttin (*sie* trägt ein Schwert!). Daß Pfeilerfigurinen am königlichen Hof (gemeint: im Palast von Ramat Raḥel) gefunden wurden, beweist für sich genommen nicht, daß sie „Teil der Religion auf der nationalen Ebene" waren (46f), da ‚familienbezogene Frömmigkeit' selbstverständlich auch am Hof gepflegt wurde. Ebenso wenig belegt ihr gelegentliches Vorkommen in Gräbern „funeräre Aspekte" Ascheras (49).

[7] Vgl. nur H.-P. Müller, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm: ZAH 5 (1992), 15–51; P. Merlo, L'Ašerah di Yhwh a Kuntillet ʿAjrud: rassegna critica degli studi e delle interpretazioni: SEL 11 (1994), 21–55.

[8] Vgl. zu diesen nun R. Kletter, Judaean pillar-figurines and the archaeology of Asherah (BAR International series 636), Oxford 1996.

[9] K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988), 97–120.

[10] Zu Astarte vgl. nun Corinne Bonnet, Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques (CSF 37 = Contributi alla storia della religione fenicio-punica 2), Roma 1996; zur „Himmelskönigin" ebd. 61f.

[11] Vgl. nun Brigitte Groneberg, Ruhm der Ischtar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin (Cuneiform Monographs 8) Groningen 1996.

[12] Vgl. dazu nun R. A. Henshaw, Female and Male – the Cultic Personnel. The Bible and the rest of the Ancient Near East (PTMS 31), Allison Park 1994.

[13] Der vermeintliche *umman aširtu* von Taʾanach kann ad acta gelegt werden, vgl. schon GGG 66 Anm. 26!

seien Frauen durchwegs die Ausnahme; wo es sich um einen „Nationalkult" handle, stammten die wenigen erwähnten Priesterinnen aus der Aristokratie.

In *Kap. IV* werden *„Hinweise im Jeremiabuch auf das soziale, religiöse und politische Leben von Frauen in Juda in der Zeit von 609–587 v. Chr. und im Exil"* (97–161) gesammelt. J. bespricht die Texte in drei Gruppen, je nachdem, ob sie (1.) „keine kriegerische Auseinandersetzung erkennen lassen", ob sie (2.) „die Auswirkungen des Krieges mit den Babyloniern erkennen lassen" oder ob sie (3.) „die Zerstörung Judas und Jerusalems voraussetzen". Innerhalb der drei Gruppen klassifiziert sie nach terminologisch-semantischen Gesichtspunkten bzw. nach „sozialen Rollen":

1.1. *zônâ* „Prostituierte" und *'ešæt rə'ēhû* „die Frau des Nächsten" (Jer 5,7–8);
1.2. *'almānâ* „Witwe" (7,1–7; 22,1–6)
2.1. *nāšîm* als Teil der Bevölkerung und als Besitz (6,9–15; 8,10–12; 18,21);
2.2. *nāšîm* als Ehefrauen (14,14–16; 16,1–4; 29,6; 35,6–8);
2.3. *'almānôt* „Witwen" (15,5–9);
2.4. *məqônənôt* „Klagefrauen", *ḥ*ᵃ*kamôt*, „weise Frauen", *nāšîm* und *bānôt* (9,16–21);
2.5. *gəbîrâ* „Gebieterin, Königinmutter" (13,18f);
2.6. *hannāšîm 'ašær niš'*ᵉ*rû bəbêt (ham)mælæk* „die Frauen im Haus des Königs" (38,22f);
2.7. *šəpāḥôt* „Sklavinnen" (34,8–11)
3.1. *nāšîm* als Teil der Restbevölkerung (40,7);
3.2. *nāšîm* und *bənôt hammælæk* „Töchter des Königs" (41,10.16; 43,6)

Die einschlägigen Textstellen werden jeweils kurz kommentiert, primär mit sozialgeschichtlichem Interesse. Eine Reihe von informativen Exkursen behandelt „Die soziale Not der Witwe", die „Situation der Ehefrau", die Rolle von Frauen bei der Totenklage, den Status von weisen Frauen, die soziale und religiöse Rolle der Mutter des Königs in Juda[14], „Frauenleben im Harem" (erstaunlicherweise ohne Berücksichtigung des Est-Buches), die „Situation der Sklavin" und die „Töchter des Königs". Die in 9,16–21 genannten „Klagefrauen" und „weisen Frauen" wiesen „auf eine lange Tradition in Juda und Israel, in der sie in der Gesellschaft eine wichtige Funktion hatten und als Frauengruppen eigene Überlieferungen entwickelten und weitergaben" (160, meine Hervorhebung). Zu den wichtigsten Erkenntnissen dieses Kap.s im Blick auf Jer 7 / 44 gehört die These, daß *nāšîm* nur dann „Ehefrauen" meine, wenn dies deutlich durch entsprechende Suffixe, welche die Bindung an die Ehemänner anzeigen würden, und/oder Verben ausgedrückt sei; wo nach der Eroberung von 587 von der Restbevölkerung die Rede sei, bedeute *nāšîm* dagegen „nicht mehr Ehefrauen, sondern eine Gruppe der Bevölkerung unter anderen" (161). Dies gelte auch für die in Jer 41,16 und 43,6 genannten Frauen, die nach Ägypten fliehen bzw. dorthin mitgeschleppt werden.

Kap. V untersucht *„Hinweise auf das religiöse Leben von Frauen im Ezechielbuch"* (163–190), wobei als Schlüsselstellen Ez 8,1–16 (Eiferbild, Älteste, Tammuzbeweinung und Anbetung des Sonnengottes) und 13,17–21 (Prophetinnen) behandelt werden. Das Eiferbild wird als Aschera-Ischtar-Bild und damit als Indiz für die Verehrung der „Himmelskönigin" gedeutet.[15] In bezug auf die Tammuzklage wird aufgrund des graduellen Fortschreitens des Kap.s die Vermutung geäußert, die in Ez 8,14 genannten Frauen seien „in ihrer sozialen [und wohl auch kultischen, C. U.] Stellung zwischen den Ältesten und den Priestern einzustufen" (180). Was die Prophetinnen betrifft[16], so verweist J. auf die hervorragende Bedeutung von Prophetinnen der Ischtar in Assyrien (Arbela). Sowohl Ez 8,14 als auch 13,17ff bezeugten deshalb assyrisch-babylonische Einflüsse und stünden vielleicht im Zusammenhang mit einer Ischtar-Verehrung.

Kap. VI diskutiert zum Vergleich *„Hinweise auf das soziale, religiöse und politische Leben von Frauen in neubabylonischer Zeit (626–539 v. Chr.)"* (191–209). Die zu Beginn dieses Kap.s formulierte, „aus feministischer Perspektive spannende Frage, ob die Verehrung der Himmelskönigin Ischtar in der Kultur, aus der sie stammt und seit alters her verehrt wurde (*sic*), in einer Zeit, die mit der zur Diskussion stehenden Zeit in Juda in etwa vergleichbar ist, erkennbare Auswirkungen für die Lebenssituation von Frauen hatte" (193), wird, sehe ich recht, am Ende des Kap.s nicht mehr aufgenommen und ist wohl negativ zu beantworten (vgl. aber 228f, 238).

Was ergibt dieser Anweg für die „Zusammenfassende Interpretation von Jer 7,17.18 und Jer 44,15–25" (*Kap. VII*, 211–232)? Wie sich die „Himmelskönigin" nicht nur um Belange von Frauen zu kümmern hatte, so sei denn ihr Kult *nicht nur ein Familienkult* gewesen, sondern in vorexilischer Zeit auch an nationalen und lokalen Heiligtümern praktiziert worden. Auch *Jer 7,18* schildere trotz der Reihe „Söhne" (hier will J. gerade *keine* inklusive Sprechweise [*bānîm* = Söhne und Töchter] annnehmen) – „Väter" – „Frauen" keinen Familienkult, da der Text dann von „den Müttern" oder von „ihren Frauen" hätte sprechen müssen. Mit „den Frauen" sei vielmehr „eine *Frauengruppe* mit einer spezifischen Tätigkeit" (216, meine Hervorhebung) gemeint. Der Kontext (Tempelrede) weise darauf hin, daß das Backen der Kuchen für die „Himmelskönigin" im *Zusammenhang mit dem Tempelkult* zu verstehen sei, wo die Frauen wahrscheinlich als Kultangestellte operierten. Da aber „das Backen außerhalb der Familie, am Hof oder am Tempel, in der Regel von Männern ausgeübt wurde, legt sich der Verdacht nahe, daß die Arbeit dieser Frauen im Zusammenhang mit dem königlichen Harem zu sehen ist" (220). In *Jer 44* sei eine Argumentationsstrategie erkennbar, die darauf angelegt sei, die Verehrung der „Himmelskönigin" als Frauenkult zu diffamieren (229). Auch die dort kritisierten *nāšîm* übten mit dem Räuchern eine priesterliche Tätigkeit aus. Als „Gruppe, die nach Ägypten verschleppt wurde" (230), stünden sie zudem mit dem einstigen Hof in Verbindung. Jer 44,15–25 richte sich deshalb „nicht gegen sämtliche Frauen, sondern gegen Frauen, die mit dem königlichen Harem in Verbindung standen, die sich durch ein Gelübde der Verehrung der Himmelskönigin in besonderer Weise verpflichtet und priesterliche Funktionen – vor dem Untergang Judas wahrscheinlich auch am Jerusalemer Tempel – ausgeübt hatten" (232).

Kap. VIII (233–241) formuliert eine Zusammenfassung und einige *„Anstöße für die gegenwärtige Debatte um die Göttin"*. „Der lange Zeitraum, während dessen Himmelskönigin verehrt wurden, läßt mich ernüchtert beobachten, daß die Verehrung von weiblichen Gottheiten keine erkennbaren Auswirkungen auf die soziale und politische Situation von Frauen hatte" (238).

Das Referat dürfte deutlich gemacht haben, daß die Studie eine ganze Reihe von interessanten, z. T. provokativen Einzelthesen enthält und sich durch ein konsequentes Beharren auf sozialgeschichtlicher Kontextuierung auszeichnet. Insofern ist zu hoffen, daß sie die Diskussion um den Kult der „Himmelskönigin" aus festgefahrenen Bahnen befreien und neue Fragestellungen und Denkmöglichkeiten eröffnen kann. Die neuen *Fragen* machen m. E. das Hauptinteresse des Buches aus; den *Antworten*, Thesen und Interpretationen stehe ich skeptisch gegenüber. Im folgenden können nur grundsätzliche methodologische Mängel und ein paar Detailprobleme signalisiert werden.

1. Die *Kategorie „Erfahrung"* spielt in der Arbeit eine wichtige erkenntnisleitende Rolle, über sie soll transkulturelle und transtemporale Solidarität entstehen (23). Was mit der „spezifischen Frauenerfahrung" genau gemeint ist, ob und wie diese sich aus den einschlägigen Texten wirklich erheben läßt, wie methodisch kontrolliert und vermieden werden kann, daß wir als Leserinnen und Leser einer anderen Welt den judäischen Frauen des 6. Jh.s nicht etwa Erfahrungen unterschieben, die vielleicht nur unsere eigenen sind bzw. die wir uns vorstellen mögen, wird, sehe ich recht, kaum problematisiert, obwohl sich die feministische Theologie – u. a. angestoßen durch kritische Feministinnen aus der sog.en ‚Dritten' Welt – in den letzten Jahren intensiv mit diesen Fragen beschäftigt hat.[17] Wer die komplexe Diskussion über die Situation von Frauen in islamischen Gesellschaften des 20. Jh.s auch nur am Rande wahrnimmt, kann erahnen, wie schwierig der Rückgang zu den Erfahrungen judäischer Frauen des 6. Jh.s v. Chr. sein muß. Ein Beispiel: Zu Jer 29,6 schreibt J.: „Sowohl Männer als auch Frauen werden ausschließlich in ihrer für den Fortbestand der Judäer im Exil überlebensnotwendigen biologischen Aufgabe des Zeugens und Gebärens beschrieben" (123). Die Feststellung, daß Zeugen und Gebären biologische Aufgaben seien, impliziert den feministisch-kritischen Diskurs gegen biologische Rollenfixierungen. Für eine Judäerin oder einen Judäer des 1. Jt.s v. Chr. wäre sie nicht nachvollziehbar gewe-

[14] Vgl. dazu auch Susan Ackerman, The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel: JBL 112 (1993), 385–401. Im Zusammenhang mit Nehusta (2 Kön 24,12.15) und dem Nehustan (2 Kön 18,4) postuliert J. im Anschluß an S. Olyan (Asherah and the Cult of Yahweh in Israel [SBLMS 34], Atlanta 1988, 70f; ebenso Ackerman, a.a.O. 396–398) eine besondere Verbindung beider mit Aschera (146). Sie schreibt in Anm. 230, in GGG 314, Anm. 288, werde diese Auffassung ohne weitere Begründung abgelehnt. Die Begründung ist so einfach, daß sie zu kurz geriet: Es gibt keine positiven Indizien für eine Assoziation Ascheras mit einer oder mehreren Schlangen, geschweige denn mit dem Nehustan. Vgl. dazu S. A. Wiggins, The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess: UF 23 (1992), 383–394.

[15] Das Eiferbild lasse sich „als ein Bild der Himmelskönigin Aschera bzw. Ischtar, das der König Josia im Zuge seiner Kultreform aus dem Tempel entfernt hat und das danach (entgegen 2 Kön 23,6) am Nordtor der Stadt, an der Straße zum Tempel erneut aufgestellt und verehrt worden ist, deuten" (237). Zu der joschijanischen Reform vgl. die Diskussion in dem in Anm. 19 genannten Sbd.

[16] 185, Anm. 112, wird G. Brauliks Hinweis (NEB 15, 57) auf den Stirnschmuck von Hierodulen im Zusammenhang mit Dtn 6,8 zitiert und bedauert, daß Braulik keine Belege angebe. Vgl. dazu O. Keel, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderung von Deuteronomium 6,8f und Par., in: P. Casetti u. a. (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy (OBO 38), Freiburg Schweiz und Göttingen 1981, 159–240.

[17] Vgl. Ch. Schaumberger, Erfahrung, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 73–78.

sen. Sie weist kraß auf den garstigen Graben, der uns von den Erfahrungen der Judäerinnen trennt.[18] Der Begriff „Erfahrung" ist als hermeneutische Leitkategorie (nicht nur) für die Feministische *Theologie* unverzichtbar, im Bereich der *historischen* Forschung dürfte er aber vorderhand mehr irreführen als nützen. Der „sozialgeschichtlich historisch-kritischen Methode" (25f), für die J. konsequent optiert, sind Begriffe wie „lebensweltliche Konkretion" (Archäologie, Soziologie, Rechtsgeschichte . . .) oder „Lebenssituation" (so 31, 34 u. ö.) angemessener.

2. Die Klassifikation der in Kap. IV behandelten Jer-Texte (s. o.) wäre an und für sich akzeptabel, verbände sie sich nicht mit literargeschichtlichen Urteilen, etwa dem, die Texte der ersten Gruppe gehörten, weil sie keine kriegerische Auseinandersetzung erkennen lassen, eo ipso der Frühzeitverkündigung Jeremias an. Der *vorschnelle Sprung vom Text in die Historie*, der die beschriebene Welt des Textes mit der historischen Welt des Schreibers verwechselt, hat einen Kurzschluß zur Folge – man meint, der Kommentar von R. P. Carroll sei nie geschrieben worden. Daß sich J. bei diesem methodologisch fragwürdigen Vorgehen mit einer redaktionsgeschichtlichen Minimalhypothese begnügen kann (vor-dtr Grundtexte, dtr Bearbeitung, letztere weitgehend im Anschluß an W. Thiel bestimmt) und sich auf die Mühe detaillierter Textanalysen, literarkritischer Beobachtungen und redaktionsgeschichtlicher Hypothesenbildung gar nicht erst einläßt, kann dann nicht überraschen. Wozu sollte sie auch, lassen sich doch ihrer Meinung nach „die redaktionellen Teile und die ihnen zugrundeliegenden Texte" ohnehin „nicht eindeutig voneinander trennen"; „eine wortgetreue Unterscheidung zwischen Jereamiatexten (*sic*) und und (*sic*) redaktionieller (*sic*) Bearbeitung" sei „nicht eindeutig möglich und auch nicht nötig . . ., da sie inhaltlich und wohl auch zeitlich nahe beieinanderliegen (*sic*)" (100). Kein Zweifel: Was J. interessiert, ist *die Welt, nicht der Text*. Die Souveränität, mit der sie methodologisch komplexe Probleme und exegetische Diskussionen über die Entstehungsgeschichte des Jer-Buches[19] einfach vom Tisch fegt, ist gleichwohl verwunderlich.[20]

3. Solch unbedarftes Vorgehen ist möglich, weil die Studie, primär an den Frauen und deren Lebenssituationen und -erfahrungen interessiert, den Fokus so nahe an einzelne Begriffe heranführt, daß die Texte, in denen sie eingebettet sind, zerstückelt, die *Ko-Texte oft nicht recht wahrgenommen* werden. Jer 5,7.8 kann nur deshalb leichter Hand für die Frühzeitverkündigung Jeremias reklamiert werden (101), weil die beiden Verse ohne literarkritische Begründung von V. 9 isoliert werden, der die kleine Einheit klar in den Horizont von 587 stellt. Auch 7,1–7 (109) und 22,1–6 (so die Überschrift 109; zitiert und behandelt werden nur V. 1–5) setzen klar diesen Horizont voraus. Freilich merkt dies nur, wer sich auf eine Einzelexegese einläßt. In dieser Hinsicht bleibt bei J. zu vieles ganz an der Oberfläche. Ein paar Beispiele: Der Ko-Text von Jer 16,1–4 reicht mindestens bis V. 9 (bzw. V. 13), weist Spuren schrittweiser Fortschreibung auf und bezeugt damit eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der zeichenhaften Existenz des Propheten. J. isoliert die ersten vier Verse, reduziert das YLD „zeugen/gebären" von V. 3 auf „physische Zugehörigkeit", *'iššâ* auf die „für den Mann primär wichtige (. . .) sexuelle (. . .) Funktion als Mutter von Söhnen und Töchtern" und quittiert das Ganze mit dem lakonischen Satz: „Daß Jeremia aufgefordert wird, auf Ehe und Familie zu verzichten, zeigt die ausweglose politische Situation" (122). Das ist sicher nicht ganz falsch, aber als Auslegung – in einer Studie, die nach Erfahrung und Lebenswirklichkeit sucht – in jeder Hinsicht zu kurz geraten. Auch die beiden Schlüsseltexte Jer 7/44 werden nur als Fragmente behandelt: zwei Verse aus Kap. 7 (213ff), elf Verse aus Kap. 44 (221ff). Was kann von solcher Textfragmentierung erwartet werden?[21]

Für welches Publikum ist dieses Buch geschrieben worden? Wohl mit Rücksicht auf eine breitere Leserinnenschaft wird legitimerweise auf viel exegetischen „Kleinkram" verzichtet; unversehens begegnen aber dennoch unerklärtes Fachvokabular (z. B. „patriarchale munt-Ehe" [123]), Sigla ohne Schlüssel (z B. „α', δ'[22], ϑ'" [214]) u. ä. Dinge, mit denen ein breiteres Publikum nichts anzufangen weiß.[23] Leute vom Fach werden sich nicht nur über die sehr nachläßige Typographie (ich zähle über 500 Druckfehler) und die konsequent fehlerhafte[24] Transkription hebräischer Wörter ärgern, sondern v. a. über das Fehlen detaillierter Textanalysen wundern, die den im Untertitel erhobenen Anspruch „Exegetische Studien" erst einlösen würden.[25]

4. Die Reihenfolge der Arbeitsschritte wird, soweit ich sehe, nicht recht begründet. Wer das Buch durchliest, dem/der ist oft nicht klar, auf welchen Weg er/sie geführt wird. Eine Fülle von Fragestellungen und Informationen fügen sich zu einem wirren Puzzle, ohne daß immer deutlich gemacht würde, was sie zum Verständnis von Jer 7/44 beitragen sollen und können. Das Aha-Erlebnis kommt erst mit der in kräftigen Strichen gezeichneten Zusammenfassung im Schlußkap. (235–238). Ich kann Leserinnen und Lesern, die das Buch mit Gewinn und möglichst wenig Ärger lesen wollen, nur empfehlen, mit der Lektüre gleich dort zu beginnen.

M. E. müßte am *Anfang* der Arbeit eine präliminare Präsentation von Jer 7/44 stehen, aus der heraus die spezifischen Fragestellungen überhaupt erst zu entwickeln wären. Dabei hätten vor jeder textexternen Kontextuierung Überlegungen zur eventuellen literarischen Schichtung, zur Stellung und Bedeutung der beiden Texte im Jeremiabuch (dem primären Ko-Text) und zu ihrer jeweiligen Argumentationsstruktur zu stehen. Erst nach einer solchen ersten exegetischen Erschließung, die überhaupt erst das den Texten angemessene Problembewußtsein zu schaffen vermöchte, wäre die textexterne historische Arbeit in Angriff zu nehmen und nach Primärquellen für die Rekonstruktion der Lebenssituation von Frauen und der Göttinnenverehrung im Juda der EZ II C/III, eventuell auch der persischen Zeit, und in der perserzeitlichen judäischen Diaspora zu fragen. In einem dritten Schritt wäre zu prüfen, zu welcher Zeit und in welchem sozialen Umfeld sich biblische und außerbiblische Befunde am plausibelsten korrelieren lassen. Erst ganz am Schluß, wenn überhaupt, ließe sich die Frage nach der Identität der Himmelskönigin beantworten.

Im Blick auf letzteres Problem geht die Arbeit übrigens inkonsequent vor. J. stellt mit Recht fest, daß „die Frage nach der Identität der Himmelskönigin . . . bisher so sehr im Mittelpunkt (stand), daß auf eine genaue Beschreibung ihrer Funktionen vielfach verzichtet wurde" (29). Wer dann die notwendige methodische Umorientierung erwartet, sieht sich getäuscht: Auch in dieser Studie werden zuerst einmal Überlegungen „Zur Identität der Himmelskönigin" (Kap. II) vorgetragen. Der erste Abschnitt über Archäologie und Inschriften steht in diesem Konzept am falschen Ort, da nur ein Teil der Bilder (in der Regel sind es die nicht-autochthonen) eine namentliche Identifizierung der dargestellten Göttinnen überhaupt zulassen, wogegen alle anderen für die Frage der namentlichen *Identität* der „Himmelskönigin" weitgehend irrelevant sind. Die dann folgenden, eher textbezogenen Abschnitte repetieren das übliche Sammelsurium der Möglichkeiten (Ischtar, Astarte, Aschera, Isis).

Neu ist die These, die „Himmelskönigin" sei eine „Verbindung von Aschera-Ischtar-Astarte". Das Konglomerat spiegelt das Problem der religionsgeschichtlichen Klassifikation durch die moderne Interpretin, keine historische Realität. Hat hier die undifferenzierte

[18] Erfahrungen im Kontakt mit fremden Kulturen in traditionellen sozio-ökonomischen Kontexten können hilfreich sein, um unseren exegetischen Diskurs näher an die Realität heranzuführen, an der altorientalische und biblische Texte und Menschen teilhatten. Vgl. dazu verschiedene Beiträge in W. Dietrich und M. Schwantes (Hg.), „Der Tag wird kommen". Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170), Stuttgart 1996.

[19] Vgl. dazu W. Gross (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung" (BBB 98), Frankfurt am Main 1994.

[20] Vgl. als Beispiel einer literarkritisch und redaktionsgeschichtlich höchst aufmerksamen Arbeit am Text jüngst K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996.

[21] Zu Jer 44 (nur hier) weist J. auf die Problematik der abweichenden Textüberlieferung in JerG, ohne den Diskussionsstand zum Verhältnis von JerMT und JerG auch nur von ferne zu treffen. Sie präsentiert Übersetzungen beider Textformen für 44,15–25 in zwei Spalten, ist an einem detaillierten Vergleich dann aber offensichtlich nicht interessiert, obwohl die Signifikanz mancher Varianten (etwa V. 15, 18, 19, 24, 25) gerade für die Fragestellung der Studie mit Händen zu greifen wäre.

[22] Gemeint ist σ' für Symmachus.

[23] Die biblischen Texte werden in ad hoc formulierten Übersetzungen geboten, die offenbar möglichst wortgetreu bleiben sollen; manches ist schlicht falsch (z. B. „die Erscheinung" für *kābôd* Ez 8,4 [167]; „ganz Juda, das im Land Ägypten ist" [223f] steht nicht im Text von Jer 44,24). An einer Stelle wird bewußt nicht übersetzt: Ez 8,3 . . . „er streckte etwas aus, wie eine Hand, und nahm mich bei meinem Haarschopf und Ruach, (*sic*) trug mich zwischen der Erde und dem Himmel" etc. Ruach bleibe hier unübersetzt, „um die feminine Form und die verschiedenen Aspekte von Ruach im Hebräischen zu erhalten" (167, Anm. 10). Wenn schon, dann wäre „eine Ruach" zu übersetzen.

[24] Die Transkriptionen kennen weder *šəwā' quiescens* noch *dāgeš forte* und verwechseln oft 'Alef und 'Ayin.

[25] Zu bedauern ist auch das völlige Fehlen von Registern und ein System buchinterner Verweise (z. B. „s. o. IV.2.4.2" anstatt eines Seitenverweises), das der Vf.in Arbeit erspart hat, den Gebrauch des Buches für die Leserinnen und Leser aber ziemlich umständlich macht.

Rede von „*der* Göttin" im religionsgeschichtlichen und feministischen Diskurs Patin gestanden?[26] Eine solche Göttin ist weder in Juda noch in Ägypten je verehrt worden. Die andere Hauptthese, die Frauen von Jer 7/44 seien Kultangestellte aus dem königlichen Harem, ist nicht besser begründet: Erstens handelt es sich weder beim Räuchern noch beim Ablegen von Gelübden um religiöse Praktiken, die im 6. Jh. an offizielle kultische Positionen gebunden waren. Zweitens wüßte ich gerne, wie sich J. das Zusammenspiel von Harem und Tempeladministration (zwei im Alten Orient aus verschiedenen Gründen weitestgehend *getrennten* Bereichen) konkret vorstellt. J. interessiert sich für die Welt, nicht für die Texte – aber können wir die eine ohne die andern haben? Die Studie macht auf der Suche nach der Lebenssituation von Frauen im 6. Jh. eine Reihe von interessanten Entdeckungen. Sie rekonstruiert aber insgesamt eine Göttin, Frauen und eine Welt, die es so nie gegeben hat.

Fribourg Christoph Uehlinger

„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt". Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Winfried Bader. – Tübingen: Francke 1994. VI, 170 S. (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik, 9), kt DM 68,00 ISBN: 3-7720-1959-5

Die Visionen des Danielbuchs zu verstehen, ist kein leichtes Unterfangen; ihre linguistische Klassifikation durch moderne Ausleger zu begreifen, fällt dem Leser kaum leichter. Der vorliegende Sbd mit Beiträgen von Harald Schweizer und seinen Schülern untersucht das 8. Danielkapitel nach den Kategorien der Metaphorischen Grammatik von Schweizer im Dreischritt Ausdruckssyntax-Semantik-Pragmatik.

Schweizers eigener Beitrag: *„Die Sprache der Zeichenkörper. Textinterne (Ausdrucks-)Syntax zu Daniel 8"* (17–30) fordert mit Emphase eine vorgängige syntaktische Analyse von Texten ohne Rücksicht auf Bedeutung und Inhalt durch die Erhebung der Wortformen, Wortreihungen und der Wiederholungen. Das setzt eine Haltung voraus, „die den Text insgesamt als gegeben nimmt" (20), also auf eingehende Textkritik verzichtet.

Eine zweite Voraussetzung ist der Einsatz mit einer Textgliederung nach phrasischen und aphrasischen Äußerungseinheiten. Sie wird gleich eingangs durch M. Schindele: *„Textkonstituierung zu Daniel 8"* (3–16) mit einer abschließenden „Arbeitsübersetzung" vorgeführt. Wie sehr dabei gegen das Programm schon inhaltliche Elemente mitspielen, zeigt m. E. die Diskrepanz des Buchtitels: *„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt"* zur Wiedergabe desselben Satzes Dan 8,12 (13): „Und es [das Heer] (sollte wegfegen) (die) Wahrheit zur Erde". Ähnliches gilt für Dan 8,13b, wo es nach der masoretischen Akzentsetzung heißt: „Bis wie lange (gilt) die Vision des Tamid?" Für die Textkonstituierung wird ohne Begründung das letzte Nomen ausgegliedert und zum nächsten Satz gezogen (14); so schon die griechischen Versionen, was nicht erwähnt wird. Sind das nicht Hinweise, daß schon eine Arbeitsübersetzung genauerer semantischer Untersuchungen bedarf? In einem späteren Abschnitt behandelt Schindele *„Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befunderhebung zur Untersuchung von Formeln und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8"* (31–38).

Unter der Überschrift *Semantik* findet sich einzig ein Beitrag von W. Bader: *„Reale und gedachte Welt. Die Modalitäten in Daniel 8"* (39–58). Unter Modalitäten werden subjektive Befindlichkeiten und Wertungen verstanden, die sich von Propositionen als Feststellungen über die reale Welt abheben. Die neuzeitliche Scheidung von Realität und Vision wird hier zum entscheidenden Krtiterium. Von da aus kann behauptet werden, daß im Kap. durch die fiktive „Darstellung der Realität Erfahrung, Weisheit und Wahrheit entsteht, die unabhängig ist von der äußeren Faktizität" (48). „Es ist sein ganz persönlicher Maßstab, es ist das, was er [der Autor] für wahr hält" (54). Sind das wirklich Ergebnisse einer Textsemantik?

Mit *Pragmatik* beschäftigen sich die meisten Beiträge. S. Bucher-Gillmayr: *„Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8"* (59–72) rekonstruiert im wesentlichen nach inhaltlichen Eindrücken ohne Berücksichtigung der Ausdrucksseite den Gedankengang und behauptet, der Visionär wolle „nur eine mögliche Sichtweise" (67) des Weltgeschehens präsentieren. D. Bauer: *„Daniel 8 – eine ‚Leitwortuntersuchung'"* (73–86) listet die statistische Häufigkeit der verwendeten Vokabeln auf. G. Langer: *„Die Isotopie der Macht"* (87–102) sieht im Problem der Macht, die sich negativ im Königtum repräsentiert und hinzunehmen sei, das Thema des Kap.s und damit die Zeichen einer „Flucht in die Depression" (102). R. Rieger: *„Hebräisch (Dan 8,27)"* deutet die Notiz über das Nichtverstehen Daniels als betonte Hervorhebung einer zeitlichen Distanz. Der Visionär konnte 400 Jahre zuvor nicht verstehen, was nun der makkabäische Autor in der angebrochenen Endzeit klar erkennt (103–110).

O. Dangel: *„Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz"* (111–122) will das Kap. nach der Transzendentalphilosophie von R. Schäffler deuten. B. Harnickell: *„Der historische Hintergrund des Danielbuches"* (123–146) bietet einen Abriß der Zeitgeschichte ohne besondere Berücksichtigung des Danielkapitels. Abschließend listet W. Bader: *„Algorithmen zur internen Ausdruckssyntax"* (149–159).

Dem programmatischen Insistieren auf einer Wahrnehmung der Oberfläche der Texte, ehe zu inhaltlichen Überlegungen übergegangen wird, wird im Prinzip jeder zustimmen, der sich angesichts der Ausdrucks- und Strukturblindheit vieler gegenwärtig ins Kraut schießenden literarkritischen Spekulationen nach historisch konsensfähigen Kriterien der Exegese sehnt. Die Beiträge lassen sämtlich eine intensive Beschäftigung mit dem Text erkennen, die hohen Respekt verdient. Wie weit die Schweizersche Methodik den Weg zu einem wirklich begründeten alternativen Verständnis des Textes liefert, bleibt allerdings noch abzuwarten.

Hamburg Klaus Koch

Larkin, Katrina J. A.: **The Eschatology of Second Zechariah.** A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology. – Kampen: Kok Pharos Publishing House 1994. 267 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 6), kt £ 69.90 ISBN: 90-390-0101-4

Die Arbeit, eine Londoner Diss., versteht sich bewußt als Alternative zu der Auffassung über die Entstehung der nachexilischen Eschatologie und Apokalyptik, wie sie nach O. Plöger (Theokratie und Eschatologie, 1962, ²1968) v. a. von P. D. Hanson (The Dawn of Apocalyptic, 1975, ²1979) vertreten wurde. Danach ist die Apokalyptik – im Gegensatz zur vorexilischen Prophetie – das Produkt einer pessimistischen, an den Rand gedrängten Minderheit, die in einer dualistischen Weltsicht realitätsferne Endzeitvisionen produzierte.

Die Vf.in verfolgt für das Verständnis des Deuterosacharjabuches (Kap. 9–14) einen anderen Ansatz. Im Anschluß an M. Fishbane (Biblical Interpretation in Ancient Israel, 1985) sieht sie die Sammlung als das Ergebnis einer „mantologischen Exegese", die für sie einen weisheitlichen Hintergrund hat. Dabei wurde das Material in Blöcken um ein zentrales Stück (die Hirtenperikope 11, 4–17) angeordnet und durch zusammenfassende, den Übergang sichernde Verbindungsstücke miteinander verknüpft. Ein wichtiges Strukturprinzip ist dabei die Anthologie. Die Texte enthalten zwei Arten von Exegese: die *„mantologische Exegese"* älterer Schrift (Sach 9,1 aus Jes 17, 1.7; 9, 2a aus Ez 47, 15–20 [?]; 9, 5–6 aus Am 1, 6–8; 9, 7b aus Am 1, 8b; 9, 8a aus Jes 29, 3 und Sach 7, 14 ; 9, 9 aus Gen 49, 10–11 und teilweise aus Ez 21, 32; 9, 10 aus Ps 72, 8; 10, 1–12 aus Jer 14, 22.14; 10, 6 aus Jer 31, 18.20; 10, 10a aus Hos 9, 3 [?]; 11, 1–2 aus Jes 2, 13–15 [?]; 11, 4–14 aus Ez 37, 15–28; 11, 15–16 aus Ez 34, 2–6; 11, 17 aus Jer 50, 35–38 [?]; 12, 4 aus Dt 28, 28) und die *innertextuelle Exegese* (m. a. W. „Fortschreibung" des Textes): 9, 7b; 9, 8b; 10, 3b.4–5; 10, 7; 10, 11; 11, 5; 11, 8a [?]; 12, 2b (?); 12, 4c.b.5; 12, 7.8; 12, 12–14; 13, 3.5.6; 13, 8–9 [?]).

Für die Beurteilung sind unterschiedliche Aspekte zu berücksichtigen. Zunächst wird man sagen müssen, daß der soziologische Ansatz Hansons mit Recht von der Vf.in skeptisch betrachtet wird. Aus dem forschungsgeschichtlichen Abstand heraus wird man sagen müssen, daß vermutlich bereits Plöger mit seiner Unterscheidung zwischen theokratisch und eschatologisch-apokalyptisch ausgerichteten Gruppierungen in der nachexilischen Gemeinde ein inadäquates Modell in die Diskussion gebracht hat. Vielmehr ist die Weiterführung vorexilischer Traditionen auch in der nachexilischen Prophetie bei genauerem Vergleich der Stoffe offensichtlich. Dies ist, was die Vf.in „anthologisch" nennt. Ob dieser Begriff (der v. a. auf A. Deissler zurückgeht) allerdings glücklich ist, muß gefragt werden. Handelt es sich bei den Rückgriffen auf ältere Schriftstellen tatsächlich um ein anthologisches, d. h. schriftstellerisches Zitierverfahren? Wörtliche Übernahmen liegen ja kaum vor, sondern allenfalls Anspielungen, die sogar von der Vf.in vielfach mit Fragezeichen versehen werden. Das paßt viel besser zu der Annahme, daß den Autoren (Propheten?) wie ihren Hörern die älteren Schriften so gut vertraut waren, daß Assoziationen für ein Rückerinnern genügten. Die spätere rabbinische Schriftexegese, wenn auch methodisch verändert, baut noch auf einem solchen aus der Erinnerung schöpfenden Vergleichsverfahren auf.

Das zweite Bedenken besteht gegen die Übernahme des Begriffs der „mantologischen Exegese". Fishbane (a. a. O., 443ff) versteht darunter in erster Linie (Kap. 16) die Interpretationen von Träumen, Visionen und Orakeln, die diesen im Kontext biblischer Bücher unmittelbar folgen. Beispiele finden sich in Gen 40 und 41, Dan 2; 4; 7, Sach 1–6, Am 7, 1–9; 8, 1–3. Dort ist die Bezeichnung verständlich. Schwieriger wird es dann schon bei der Ausweitung auf Orakel (Wortoffenbarung; Kap. 17) und ihre späteren Ausweitungen, Adaptationen, Aktualisierungen. Der Begriff wird dort allzusehr gedehnt. Auch ist keineswegs bewiesen, daß die sog. „mantologische" Exegese im weisheitlichen Bereich zu Hause ist. Dies ist aber eine der Grundvoraussetzungen der Vf.in. Ob z. B. das Vorkommen des Wor-

[26] Das Buch „In the Wake of the Goddesses" von Tikva Frymer-Kensky wird fast immer falsch als „In the Wake of the Goddess" (Singular statt Plural) zitiert.

tes מַשָּׂא in 9, 1; 12, 1, das offensichtlich redaktioneller Art ist, ein so starker Beweis für weisheitlichen Einfluß ist, wie die Vf.in meint, ist zweifelhaft. Sie geht dann noch einen Schritt über Fishbane hinaus, indem sie die Fortschreibung („intertextuelle Exegese") der Texte im Deuterosacharjabuch ebenfalls unter „mantologische" Exegese einordnet. Hier fühlt sie sich allerdings selbst unsicher: „Whether such exegesis is inevitably ‚mantic' is, however, questionable in terms of content, if not in terms of the formal criteria Fishbane has established" (249). Richtig ist, daß man, was man früher als „Glossierung" abwertete, jetzt als positive Hinweise auf das fortgehende Textwachstum sieht und deshalb stärker beachtet. So lohnt es sicher, sich damit weiter zu beschäftigen.

Diese Bedenken heben nicht die Anerkennung auf für strukturelle Einzelbeobachtungen, die für die weitere Auslegung von Deuterosacharja wichtig sein könnten. Wie weit damit eine Gesamtstruktur in den Blick kommt, muß jedoch nach wie vor offenbleiben. Daß überhaupt ein planvoller Gesamtaufbau vorliegt und nicht vielleicht doch ein Agglomerationsgeschehen, scheint noch nicht sicher bewiesen zu sein. Die „intertextuelle Exegese" deutet mehr in die zweite Richtung und ist strukturellen Annahmen eher hinderlich. Auch ganze Abschnitte könnten dem Text allmählich zugewachsen sein.

Alles in allem sei aber anerkannt, daß die Publikation in der Sacharjaforschung Beachtung verdient.

Bochum Henning Graf Reventlow

Levinas, Emmanuel: **Vier Talmud-Lesungen.** – Frankfurt: Neue Kritik 1993. 171 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3-8015-0262-7

Levinas, Emmanuel: **Stunde der Nationen.** Talmudlektüren. – München: Wilhelm Fink 1994. 192 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-7705-2861-1

Chouchani, der „unvergleichliche Lehrmeister" (*Vier Talmud-Lesungen*, 18), wies Emmanuel Levinas in die exegetischen Tugenden des Kommentierens und Analysierens des Talmud ein. Er „hat uns gezeigt, was hier die wahre Methode vermag. Für uns hat er jeden dogmatischen, rein fideistischen oder auch theologischen Zugang zum Talmud unmöglich gemacht." (ebd.). Implizit setzte L. die durch Chouchani gewonnenen Fähigkeiten in seiner Philosophie um, explizit in seinen bisher wenig bekannten Essays zu Fragen des jüdischen Denkens und Lebens (vgl. insbes. den Bd „Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum", 1992) sowie in seinen Talmud-Lektüren. In diesen Texten spiegelt sich die dialogische Grundstruktur rabbinischer Auslegung, in denen Widersprüche nebeneinander Platz finden. Der Akzent liegt dabei auf dem Ausloten der Probleme, auf den Fragen, nicht auf den Antworten. Jüdisches Denken trägt Züge des Trotzes wie der Treue, die aus Lebensfreude und Widerstand gegen den Tod letztlich ethisch orientiert sind.

Seit 1957 organisiert die französische Sektion des Jüdischen Weltkongresses jährlich Colloquien jüdischer Intellektueller, zu denen L. fast von Anfang an als Redner geladen wurde. In regelmäßigen Abständen veröffentlichte L. seine Vorträge, von denen als erste zwei bekannte Sammlungen ins Deutsche übersetzt wurden: die *„Vier Talmud-Lesungen"*, die kurz nach Fertigstellung des ersten philosophischen Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit" (frz. 1961, dt. 1987) in den Jahren 1963–66 gehalten wurden, und die *„Stunde der Nationen"*, die auf die Jahre 1981–86 zurückgehen.

Die Themen der *„Vier Talmud-Lesungen"* betreffen „die Vergebung unverzeihlicher Verbrechen; den Wert absoluter Unverbindlichkeit ohne Verpflichtungen gegenüber irgend jemandem; die Rolle der Gewalt im politischen Gestaltungsprozeß; das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und privater Lebensführung" (7). In einer Einführung erläutert der Vf. Ursprung und Aufbau des Talmud, so daß seine Lektüren auch für Nichtjuden leichter einzuordnen sind und damit verständlicher werden. L. wirbt für die Vielfältigkeit der jüdischen Lehre, die sich in seinen Kommentaren weiter fortsetzt. „Schelmisch und lakonisch in ihren ironischen oder trockenen Formulierungen, dabei aber verliebt ins Mögliche, sind die Seiten des Talmud die Konservierung einer mündlichen Überlieferung und nur durch Zufall niedergeschriebener Lehren, die man zu ihrer dialogisch gesprochenen, polemischen Lebendigkeit [...] wiedererwecken muß. Diese Seiten fordern den Widerspruch heraus und erwarten vom Leser Freimut, Erfindungsgabe und Kühnheit." (10f). So unzugänglich Mischna und Gemera beim ersten Lesen auch wirken, so faszinierend können die LeserInnen an den vielschichtigen Deutungen des Vf.s teilhaben. Daß der Weg zu diesen Einsichten nicht immer leicht ist, verheimlicht L. nicht: „Banale Geschichte! Und absurd. Unser Text muß anders verstanden werden. Ich habe mich lange geplagt. Ich erzählte Freunden von meinen Schwierigkeiten. Talmud erfordert Diskurs und Gesellschaft. Wehe den Autodidakten! Wohlgemerkt, man muß Glück haben und auf intelligente Gesprächspartner treffen." (46). Sätze wie diese lassen besonders die im Talmud unkundigen LeserInnen aufatmen und erden L.s teilweise sehr anspruchsvolle Auseinandersetzung mit den Talmudtexten. Scheinbar prekäre Themen, wie beispielsweise das der „Priorität des Tuns vor dem Hören" (87) der Tora – „Nichts ist weniger paradox" (80) – werden diskutiert und von L. in ein neues Licht gerückt. Die *„Vier Talmud-Lesungen"* sind so nicht nur bereichernd zu lesen, ihre Lektüre macht zudem noch Spaß.

Im Gegensatz zu den vielfältigen, keiner übergeordneten Frage zusammengestellten Themen der *„Vier Talmud-Lesungen"* konzentrieren sich die Talmud-Lektüren aus *„Stunde der Nationen"* auf die Frage des Verhältnisses des Judentums zu anderen Völkern. Ein Verhältnis, in dem das jüdische Volk nach der Zerstörung des zweiten Tempels mit politischer und religiöser Verfolgung wie mit den Schwierigkeiten der Existenz in der Diaspora zu kämpfen hat, in dem aber auch die Offenheit für die „siebzig Nationen" – der talmudischen Formulierung für die Menschheit – ihren Niederschlag findet. Auf der Grundlage entsprechender Talmud-Passagen diskutiert L. die Möglichkeit sowie die Notwendigkeit einer Übersetzung der Bibel in andere Sprachen, die Spannung zwischen Geschichte und Gedächtnis, die Frage nach dem Sinn des Auserwähltseins sowie das Skandalon der Versklavung und des Krieges. Deutlicher als in der früheren Sammlung von Talmud-Lektüren arbeitet L. in *„Stunde der Nationen"* – auf hohem wissenschaftlichen Niveau von Elisabeth Weber übersetzt und mit zahlreichen Anmerkungen versehen – eng am vorliegenden Text. Dies macht das Lesen des Buches manchmal mühsam und fordert auf zur Geduld – was zu einer vielleicht notwendigen Verlangsamung in der Auseinandersetzung mit den zentralen Glaubensüberlieferungen des Judentums führt.

L. betont in seinem gesamten Werk immer wieder sein zentrales Anliegen: die „Übertragung" der Weisheit der Tora und seiner Kommentare in die griechische Philosophie. L.s „moderne Fassung" (*„Vier Talmud-Lesungen"*, 21) der jüdischen Lehre scheint mir gerade für Philosophen zwingend notwendig, um das von L. „Übertragene", die Ethik als Primärphilosophie, besser nachvollziehen zu können. Denn in den nun vorliegenden Essays und Talmud-Lektüren werden all die Aspekte angesprochen, die den in der Philosophie L.s vertrauten LeserInnen bekannt sind, die allerdings hier nicht in der übersetzten (= philosophischen), sondern in der kommentierten (= talmudischen) Fassung vorliegen. Immer wieder wird der Philosoph feststellen: „Der Talmudist sagt ebendies [...]" (*„Vier Talmud-Lesungen"*, 159). Der Graben zwischen „Philosophie" und „Theologie" ist mit L. flacher geworden. Damit reicht die unzweifelhafte Bedeutung der Talmud-Lektüren über die Interpretation der jüdischen Quellen weit hinaus.

Münster Torsten Habbel

Exegese des NT

Gnilka, Joachim: **Theologie des Neuen Testaments.** – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1994. 470 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband V), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23307-X

Eine Theologie des NT zu schreiben ist die eine Sache, eine Theologie des NT zu rezensieren die andere. Denn bei keinem anderen Genre eines Werkes aus der ntl. Wissenschaft ist das Vorverständnis des Vf.s und das des Rez. so entscheidend wie in diesem Fall. Die Frage nach der Theologie des NT ist in den letzten Jahren auf katholischer wie auf evangelischer Seite virulent geworden. Dabei ist v. a. strittig, was überhaupt unter *Theologie* zu verstehen sei. Im evangelischen Bereich Deutschlands war es vor einigen Jahrzehnten weithin üblich, in Rudolf Bultmanns epochemachender „Theologie des NT", die inzwischen in 9. Aufl. vorliegt[1], den Leitrahmen für das Verständnis dessen, was „Theologie des NT" heißt, zu sehen: Es geht um die *Interpretation* dessen, was die ntl. Autoren theologisch dargelegt haben. Interpretation bedeutet für Bultmann existentiale Interpretation, also die Befragung der ntl. Texte auf das ihnen zugrunde liegende Existenzverständnis des Menschen *coram Deo*, obwohl dieser Begriff im ganzen Buch kein einziges Mal vorkommt. Programmtisch heißt es am Ende des Buches[2], daß die (historische) Rekonstruktion im Dienste der Interpretation der Schriften des NT stehe, und zwar unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen hätten. In genau diesem Sinne wollte der Marburger Exeget sein eigenes Werk verstanden wissen. Die Voraussetzung einer solchen Konzeption ist, auch wenn Bultmann es ein wenig anders formuliert hätte, daß das NT, auch und gerade in seinen mythologischen Vorstellungen, die literarische Objektivation der in Jesus von Nazareth Geschichte gewordenen Offenbarung Gottes ist, die im Glauben anzunehmen sei. Dann aber ist Theologie *per definitionem* Glaubenswissenschaft. Das Axiom lautet somit: *Sine fide nulla theologia, sine revelatione nulla fides.*

[1] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen 1984; 1.–3. Lieferung 1948–1953.

[2] Ebd. 600.

Im Kontrast dazu steht, um nur ein Beispiel aus neuerer Zeit zu nennen, die Auffassung des finnischen Exegeten Heikki Räisänen in seiner Programmschrift „Beyond New Testament Theology"[3], der im Anschluß an William Wredes Forderung, statt biblischer bzw. ntl. Theologie Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie zu betreiben (1897)[4], die Aufgabe des Exegeten als eine *rein* historische definiert.

Ist nun hier Gnilkas Theologie zu rezensieren, so ist zunächst im weiten Spannungsbogen zwischen den beiden eben genannten Polen seine Konzeption einer Theologie des NT in der Nähe der Position Bultmanns zu orten, wonach Theologie *per seipsam* Glaubenswissenschaft ist. Insofern ist in dieser Grundauffassung auch eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Vf. und Rez. gegeben, und zwar keine geringe!

Diese lange Einleitung zur Besprechung des Buches von G. war notwendig, um von vornherein deutlich zu machen, daß in dieser *theologischen* Zeitschrift ein *theologisches* Buch von einem *Theologen* rezensiert wird, der mit dem Vf. in der wesentlichen *theologischen* Grundfrage einig ist. Eine solche Übereinstimmung kann einer Rez. vielleicht sogar ein wenig den Charakter des Dialoges, des Gesprächs geben. Doch zunächst, ehe ich ins Detail gehe, die Übersicht über die Gliederung des Werkes:

§ *1. Einführende Gedanken* bringt eine Problemskizze, auf die gleich besonders einzugehen ist. § *2. Die Theologie des Apostels Paulus* ist wie folgt untergliedert: 1. Das Vorfeld, 2. Evangelium und Apostolat, 3. Das Menschenbild, 4. Das von Gott gewirkte Heil, 5. Gemeinde, Sakramente, Gottes Volk. § *3. Die Synoptiker und ihre theologischen Konzepte* thematisiert zunächst die Spruchquelle und die Urpassion, um danach das jeweilige „theologische Konzept" der drei Synoptiker zu behandeln. § *4. Die Theologie des johanneischen Schrifttums* enthält folgende Kap.: 1. Die Vorgaben, 2. Der Mensch in der Welt, 3. Christus, der Gottgesandte, und sein Heil, 4. Das präsente Heil, 5. Jetztentscheidung und Zukunftserwartung, 6. Kirchliche Gemeinschaft, § *5. Nachpaulinische Theologie thematisiert* zunächst Kol und Eph, dann die Pastoralbriefe und schließlich den Hebr. Der 2Thess erhält einen eigenen Exkurs. § *6. Die Theologie der Apokalypse* bietet folgende Einteilung: 1. Die Vorgaben, 2. Endzeitliche Kirche, 3. Unheil und Heil, 4. Das Christusbild, 5. „Was kommen wird", 6. Die sittliche Weisung. § *7. Die Theologie der Kirchenbriefe* handelt über 1Petr, Jud und 2Petr und in einem Exkurs über Jak. Jeweils werden die Unterabschnitte mit „Die Vorgaben" eingeleitet. Dem einleitenden § 1 entspricht § *8. Schlußbetrachtung*.

In den *„einführenden Gedanken"* von § 1 beginnt G. mit einer Art Definition von Theologie: Sie ist der Logos, die Rede von Gott. Er begrüßt – unter Berufung auf *Karl Rahner* – den Sachverhalt, daß wir die Unbekümmertheit, als Theologen von Gott zu reden, verloren haben: „Unser unbekümmertes Reden von Gott, das seine Unverfügbarkeit mißachtete oder gedankenlos übersah, hat mit dazu beigetragen, daß das Wort ‚Gott' aus der ernsthaften Rede der Menschen zurückgedrängt wurde und fast nur noch in Floskeln und gedankenlosen Worthülsen nistet." (9). Nicht nur dem ist zuzustimmen, sondern auch der daraus gezogenen Folgerung: Es ist genau dieser Hintergrund, der das Problem ausmacht, eine Theologie, auch die des NT, zu konzipieren. Obwohl in ihm das Wort θεός immerhin 1318mal begegnet, redet es aber gar nicht so unbekümmert von Gott. Warum? Weil es vom Handeln Gottes in Christus redet. Und im Zusammenhang mit diesem Handeln Gottes nennt G. die *Erfahrung:* Die Menschen machen im Glauben an Gottes befreiendes und rettendes Handeln dementsprechende Erfahrungen und bezeugen sie. Davon aber handelt ntl. Theologie. Wiederum heißt es dann in einer Art Definition „Ntl. Theologie läßt sich demnach umreißen (!) als Beschreibung des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus, wie es im NT oder: in seinen einzelnen Schriften bezeugt wird" (9).

Schenken wir dieser Quasi-Definition oder Umschreibung der Theologie des NT noch einen Augenblick etwas Aufmerksamkeit: G. dürfte wohl so zu verstehen sein, daß er, wenn er von den „Menschen im Glauben an dieses befreiende und rettende Handeln" Gottes spricht, sich selbst in die Gemeinschaft dieser glaubenden Menschen einreiht. Seine Theologie spricht also nicht vom Handeln Gottes als einer in irgendeiner Schrift vorgetragenen Vorstellung oder irgendeinem definierbaren Begriff; er verbleibt also nicht auf der sog. objektivierenden Ebene eines neutralen Referates dessen, was ein anderer sagt, sondern spricht bereits auf der ersten Seite seiner Theologie vom Handeln Gottes als der fundamentalen *Wirklichkeit*, die auch *sein* Mensch-Sein, *seine* Existenz essentiell bestimmt. Damit hat er schon zu Beginn seiner Darlegungen die „Theologie des NT" als Zweig der Glaubenswissenschaft Theologie deutlich gemacht. Gott ist, wie er kurz zuvor selber gesagt hat, derjenige, von dem man eben nicht wie von einem Baum oder einer anderen äußeren Wirklichkeit reden kann. Aus *dieser* Perspektive ist die Nähe des theologischen Denkens unseres Vf.s zu Bultmanns programmatischem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"[5] offenkundig.

G. sieht als Zentrum von Gottes befreiendem Handeln das im Kerygma genannte Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu. Er verweist dann auf die Offenheit des NT gegenüber dem AT. Noch einmal eine gelungene programmatische Formulierung: „Die Offenheit zum AT bedeutet die Einsicht, daß das Alte dem Neuen vorgegeben ist. Schlüssel für das Verständnis des Alten wird jetzt das Neue ... Die Offenheit bedeutet auch die Einsicht, daß der Gott des Alten Bundes auch der des Neuen ist, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ... identisch ist mit dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ..."(10). G. will jedoch keine Biblische Theologie des NT schreiben. Jesus von Nazareth thematisiert er nicht in seiner Theologie des NT, da wir in den Evangelien den Zugang zu ihm nur in der theologischen Reflexion der Evangelisten hätten. Diese Reflexion sei von der geschichtlichen Rückfrage zu trennen. Hierüber könnte man natürlich diskutieren. Aber immerhin hat G. in derselben Reihe einen eigenen Bd über Jesus geschrieben[6], so daß der Ausfall der theologischen Reflexion über den geschichtlichen Jesus verschmerzt werden kann.[7]

Vf. und Rez. trennt aber folgender Satz: „Die Selbständigkeit der ntl. Theologie erweist sich etwa auch darin, daß sie aufgrund ihrer Hinwendung zu den Texten in ihrer Begrifflichkeit von keiner vorgegebenen Philosophie abhängig ist oder sich abhängig machen sollte."(14). Ich wiederhole nur mein *ceterum censeo:* Es ist eine Illusion zu meinen, man könnte sich bei einem theologischen „Sach"-Verhalt frei von philosophischer Begrifflichkeit halten. Die Gefahr besteht im Gegenteil eben darin, bei der Intention, solche Begrifflichkeit zu meiden, ungewollt philosophische Termini zu benutzen und dadurch erst recht von ihnen abhängig zu werden. Denn jede *Seins*-Aussage – und wir können derartige Aussagen überhaupt nicht vermeiden! – ist bereits Ausdruck irgendeiner Ontologie. Und so frage ich mich, ob die hermeneutischen Implikationen des § 1, die ich, wie gesagt, grundsätzlich teile, von G. nur deshalb nicht expliziert wurden, weil er philosophische Begrifflichkeit vermeiden wollte. M. E. ist Ontologie in der Theologie nicht zu vermeiden, weil Hermeneutik in ihr nicht zu vermeiden ist. Gerne stimme ich ihm aber zu, daß immer wieder die Gefahr besteht, daß Systematische Theologie in ihrer Begrifflichkeit verkrusten *kann*. Und ich stimme ihm auch zu, daß von der Sprache der Bibel die Systematische Theologie belebende Kräfte erwarten kann, wie es eh und je bei befreienden Aufbrüchen der Fall war (14).

§ 1 endet damit, daß G. auf das Problem der Theologie des NT als einer Vereinigung von Theologien hinweist. Also bereits im § 1 der Blick auf den abschließenden § 8, in dem eine Antwort darauf gegeben werden soll, „ob es in der Verschiedenheit eine Einheit oder wenigstens eine Mitte gibt".

Es kann nicht der Sinn und die Aufgabe der Rez. einer Theologie des NT sein, die ja die Darstellung der Theologie aller ntl. Autoren ist, nun eine Darstellung all dieser ntl. Theologien zu bieten, geschweige denn all diese Facetten in den Dialog mit dem Vf. des zu rezensierenden Werkes einzubeziehen. Um trotzdem Kritik und Dialog ansatzweise deutlich werden zu lassen, greife ich ein Gebiet heraus, auf dem sowohl G. als auch ich gearbeitet haben, nämlich die Theologie des *Paulus*. Im Blick auf diese Darstellung sei exemplifizierend und explizierend einiges zum Theologieverständnis des gesamten Buches gesagt.

Ich stelle zunächst fest, daß wir bei der Beurteilung und Wertung der paulinischen Theologie weithin konvergieren. Dies gilt nicht nur für einzelne Aspekte oder isolierte theologische Sachaussagen, sondern für fundamentale Sichtweisen. Zugleich ist damit auch der Weg freigelegt, mit dem Aufweis dieser nicht geringen Gemeinsamkeiten auch einiges zu gewissen differenten Auffassungen über die Grundkonzeption einer Theologie des NT darzulegen. Dabei geht es

[3] H. R. Räisänen, Beyond New Testament Theology. A story and a programm, London/Philadelphia 1990.

[4] W. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), in: Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, hg. v. G. Strecker, Darmstadt 1975, 81–151.

[5] R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders, Glauben und Verstehen I, Tübingen 1980, 26–37.

[6] J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg/Basel/Wien 1990.

[7] Ich urteile in dieser Hinsicht anders, wie der Jesus-Teil meiner Theologie zeigt: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 253ff: Die Epilegomena bündeln die Biblische Theologie des Neuen Testaments unter dem Gesichtspunkt des Zeit-Raums der Gnade; sie zielen auf eine theologische Darstellung Jesu von Nazareth, dessen Person von Gott her der Seinsgrund aller Biblischen Theologie ist. Hingegen sei Zustimmung – sie ergibt sich aus dem bisher von uns Gesagten sozusagen von selbst – rückhaltlos zur Trennung der Darstellung der Geschichte des Urchristentums und einer Theologie des Neuen Testaments ausgesprochen! Mit G. stimme ich auch überein, daß es sinnvoll ist, mit Paulus zu beginnen (14): *„Incipit Novum Testamentum."*

v. a. um Fragen der *Hermeneutik*. Die Darstellung der Theologie des Apostels Paulus beginnt G. mit Ausführungen über „das Vorfeld". Gemeint sind damit christologische Glaubenssätze von Tod, Auferweckung und Parusie Christi, traditionelle christologische Äußerungen und die εἷς-θεός-Formel. Für G. ist Paulus „der älteste für uns greifbare Theologe ntl. Schriften", der jedoch als „Mann der zweiten Generation" den irdischen Jesus nicht gekannt habe (16). Das ist im Prinzip richtig. Darf man ihn aber deshalb als Mann der *zweiten* Generation sehen? Paulus ist doch nur wenige Jahre nach Ostern und Karfreitag berufen worden. Natürlich, er hat, wie G. zutreffend sagt, schon einiges in den christlichen Gemeinden an theologischem Gedankengut, Traditionen und Traditionssplittern vorgefunden, die er bewußt aufgegriffen, reflektiert und in seinen Briefen weitergereicht hat (16). In der Tat erlauben seine Briefe die Rekonstruktion bestimmter vorgegebener theologischer Formulierungen und Formeln. Aber die Theologie des Paulus gründet *v. a.* in der durch seine Berufung erforderlich gewordenen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben Israels, in erster Linie in der Gesetzesfrage. Denn er hat ja Judenchristen im Raum von Damaskus allem Anschein nach deshalb verfolgt, weil sie als Juden das Gesetz des Mose – wohl partiell – ignorierten und übertraten. So provozierte das Damaskusereignis unausweichlich die Auseinandersetzung mit seiner bisherigen rigorosen Gesetzestreue: Wenn Gott auf seiten derer steht, die in wichtigen Punkten das Gesetz übertreten – so *mußte* er sich fragen! –, hat dann Gott dieses Gesetz des Mose, das doch *Sein* Gesetz ist, der Außerkraftsetzung bewußt preisgegeben? Hat Gott sich selbst von *Seinem* Gesetz distanziert? Hat sich Paulus des weiteren als berufener Heidenmissionar verstanden, sollte dann nicht der „doppelte Kulturbereich des Judentums und Hellenismus" (16), von dem G. sagt, er interessiere hier nicht, in einer Darstellung der paulinischen Theologie thematisiert werden?

Doch von der Kritik jetzt zur Zustimmung! Was G. zum Thema „Evangelium und Apostolat" sagt, trifft den Kern des theologischen Denkens des Apostels. Es ist richtig: Paulus gewinnt das Evangelium durch eine *unmittelbare Offenbarung*. Und genau bei dieser Offenbarung ist der Ausgangspunkt der Darstellung der Theologie des Paulus zu nehmen (30)! Zutreffend und dem geschichtlichen Denken des NT gerecht werdend, spricht G. von der „Offenbarung als dem Paulus zuteil gewordenen und sein Evangelium begründenden Geschehnis", freilich einem Geschehnis „im präzisen Sinn als endzeitliche ... Enthüllung von etwas ..., was bisher schlechterdings verborgen war" (31). Offenbarung als *geschichtliches Ereignis*, das ist es, was Offenbarung wesensmäßig verstehen läßt. Und das ist es auch, was G. theologisch richtig herausgestellt hat. Daß Geschichtlichkeit hier als Endgeschichtlichkeit aufzufassen ist, spezifiziert die genannte Geschichtlichkeit. Im Blick auf Gal 1,12ff folgert G., daß der dem Paulus offenbar gewordene Jesus Christus sein Evangelium *ist*. Ist Offenbarung ein Geschehnis, so muß es aber auch „sich in Sprache hinein auslegen" (32). Dies meint G. aber mehr im Sinne der Tradierung des Wortlautes als im Sinne von Ernst Fuchs oder Gerhard Ebeling als „Sprachereignis".

Also wird die Verkündigung des Evangeliums selbst zum Heilsvorgang (33). Von Rudolf Bultmann haben wir ja bereits gelernt, daß die Verkündigung der Kirche eschatologisches Ereignis ist. So auch G.: „In der Verkündigung wird es (sc. das Evangelium) heilswirksam" (33). Dieser theologische Aussagekomplex steht ganz im Lichte der theologischen Überschrift des Röm, nämlich Röm 1,16f, wo das Evangelium von Paulus als die δύναμις θεοῦ vorgestellt wird, also als die Präsenz des δυνατὸς θεός, den der Glaube im Evangelium recht erfaßt. Denn da im Evangelium der mächtige Gott begegnet, läßt es sich auch nur im Glauben verstehen. Daß G. zu Beginn seiner Darstellung der paulinischen Theologie dies so klar sagt, zeigt, daß er sie von ihrer Mitte her begreift und darstellt. Besser kann gar nicht in sie eingeführt werden!

Und ein weiteres hat G. sehr klar erkannt und deutlich gesagt: Erst im Einbezogensein in das Offenbarungsgeschehen nimmt man ihre Tiefendimension wahr: „Wie Paulus das Evangelium in einer Offenbarung Jesu Christi empfing, so partizipiert die Verkündigung des Evangeliums an dieser Enthüllung, die eben nur im Glauben angenommen und begriffen werden kann."

Damit hat G. erneut Theologie als Glaubenswissenschaft deutlich werden lassen. In der Tat: Nur ein im Glauben verstandenes Evangelium und nur eine auf solchem Verstehen des Evangeliums sich gründende Theologie sind wirklich verstandenes Evangelium und wirklich verstandene Theologie. Verstehen ist dabei im *hermeneutisch* strikten Sinn gemeint. Es geht in der Theologie eben nicht um ein Begreifen definierbarer Begriffe. Weder Gott noch seine Offenbarung noch sein Evangelium kann in begrifflicher Weise erfaßt werden. Wer einen solchen „Begriff" begriffen hat, und zwar als verobjektivierten Begriff in neutraler Distanz, hat von der *theologischen* Aussage des NT nichts verstanden. Denn im Verstehen ist der Verstehende impliziert, in unserem Fall: als der glaubend Verstehende. *Es gibt keine Theologie unabhängig vom Glauben der Kirche*. Und dieses Verstehen hat G. verstanden.

In den Ausführungen G.s ist, wenn auch nur ansatzweise, auf die *chronologische Frage* hingewiesen, die sich m. E. sehr elementar und unverzichtbar für Paulus stellt. Denn dieser dürfte in der Zeit von der Niederschrift des 1Thess bis zu der des Röm eine *theologische Entwicklung* durchgemacht haben. Seine Berufung sieht G. als „das biographische Stück der paulinischen Theologie" (34). Den Äußerungen des Paulus über den Apostolat – hier spricht G. ausdrücklich von seinen „Briefen in chronologischer Reihenfolge" – entnimmt dieser eine Präzisierung „im Laufe der Zeit" (35). Er verweist auch darauf, daß in der Forschung (unter Hinweis auf Schnelle und mich) von einer Entwicklung im paulinischen Denken gesprochen wird. In diesem Zusammenhang sieht auch er Differenzen zwischen der Gesetzesauffassung im Gal und der im Röm. Ausdrücklich heißt es: „Obwohl das Gesetz als Heilsweg ausgeschlossen bleibt, kann es der Apostel im Römerbrief als heilig (8,12), gut (8,14), sogar als geistlich (8,14) bezeichnen, was wohl mit der Schärfe des Galaterbriefes kaum noch zur Deckung gebracht werden kann" (71).

Damit hat G. klar die Differenz zwischen diesen beiden Briefen gesehen. Und folglich verwundert es nicht, wenn er sagt, Paulus habe sich im Röm nach Kräften bemüht, den Vorwurf, das Gesetz sei eine böse Macht, zurückzuweisen. Dies könnte damit zusammenhängen, daß er – im Gal – recht scharf über das Gesetz geurteilt hatte (71). G. sieht also richtig, daß im Röm mit dem Versuch, das Gesetz positiver zu beurteilen, Vorwürfe ausgeräumt werden sollen, die notwendig durch den Gal entstehen mußten. Wenn ich G. richtig verstehe, hat er sich damit zumindest in die Nähe meiner Entwicklungsthese in bezug auf die Gesetzestheologie des Paulus begeben. G. hat auch zutreffend herausgestellt, daß sich der früheste Beleg für den tragenden Begriff des Röm, nämlich δικαιοσύνη θεοῦ, erst in 2Kor 5,21 befindet. Dort meint er freilich „die Realität der glaubenden Gemeinde" (so Ernst Käsemann), besagt jedoch noch nicht den technischen Begriff im Rahmen der Rechtfertigungstheologie. Man wird wohl am besten die offenkundigen sachlichen Differenzen zwischen den Theologien des Gal und des Röm so umschreiben: Paulus expliziert in jeweils anderem theologischen Horizont seine Verkündigung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, im Gal im theologischen Koordinatensystem einer harten Gesetzeskritik, im Röm im Koordinatensystem der „Gerechtigkeit Gottes".

Ich würde freilich, was die theologische Entwicklung des Paulus gerade in der Gesetzesfrage angeht, noch erheblich weitergehen, als dies G. tut. Ich freue mich aber, feststellen zu können, daß er zumindest die Frage einer theologischen Entwicklung sehr ernst nimmt. Damit nimmt er den Theologen Paulus als geschichtliche Gestalt ernst und versucht, ihn auf dem Hintergrund seiner Missionstätigkeit zu verstehen. Und das ist sehr viel!

Rudolf Bultmann gliederte bekanntlich die Darstellung der Theologie des Paulus in die beiden Hauptteile A. Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις, B. Der Mensch unter der πίστις.[8] Teil A bringt zunächst die anthropologischen Begriffe σῶμα, ψυχή, πνεῦμα und ζωή, νοῦς und συνείδησις, καρδια, und dann den Abschnitt „Fleisch, Sünde und Welt", wobei v. a. die Begriffe σάρξ, ἁμαρτία, θάνατος und κόσμος erläutert werden. Das entspricht in gewisser Weise dem Aufbau des Röm, in dem nach der theologischen Überschrift des Briefes (1,16f) in 1,18–3,20 der Mensch unter der Macht der Sünde dargestellt wird. Das ist durchaus eine Darstellungskonzeption, die sich vor dem, was Paulus theologisch intendiert hat, gut verantworten läßt. Daß hingegen G. nach den einleitenden Ausführungen über das sog. Vorfeld zunächst Evangelium und paulinischen Apostolat behandelt, hat insofern seinen sehr guten Sinn, als ja die Tiefendimension der Sünde erst vom Evangelium aufgedeckt wird (Röm 7!). Also läßt erst das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes her verstehen, welch furchtbarer Ernst hinter der quasidämonischen Macht der ἁμαρτία steht. Bultmanns Aufbau der Darstel-

[8] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen[9] 1984, 191ff.

lung der paulinischen Theologie ist zwar im Blick auf die Chronologie der sog. Heilsgeschichte einsichtiger; von der theologischen Logik und Noëtik her verdient jedoch G.s Vorgehen den Vorzug.[9] Sosehr allerdings dieser Vorteil der Darstellung der paulinischen Theologie durch G. zu begrüßen ist, so ist doch der Aufbau des Paulusteils seiner Theologie in *einer* Hinsicht nicht ganz einsichtig. Denn eigentümlicherweise folgt dem Abschnitt 2 „Evangelium und Apostolat" nicht ein Abschnitt 3 mit der Überschrift „Die Sünde und das Gesetz" o. ä., sondern „Das Menschenbild". Gemeint ist jedoch dieses Menschenbild unter der Perspektive der Unerlöstheit. In diesem Abschnitt ist einiges von dem verarbeitet, was Bultmann in den §§ 17–20 über die anthropologischen Begriffe sagt. Sollte G.s Buch eine 2. Aufl. erleben, womit ja wohl zu rechnen ist, wäre es dann nicht von Vorteil für die Geschlossenheit der Darstellung der Theologie des Paulus, wenn er dem Abschnitt 3 eine andere Überschrift gäbe? Also: 2. Evangelium und Apostolat, 3. Der Mensch unter der Sünde (oder: Der unerlöste Mensch), 4. Das von Gott gewirkte Heil. Die Sequenz der Gesamtdarstellung wäre dadurch wesentlich einsichtiger.

Daß der 4. Abschnitt über das von Gott gewirkte Heil von besonderem theologischen Gewicht ist, bedarf keiner Begründung. G. hat recht, wenn er hier mit der *Gerechtsprechung* einsetzt. Und auch das hat er mit sicherem Gespür erkannt, daß die Aussage, Gott spreche den Menschen gerecht, aus heutiger Sicht abstrakt erscheint (78). Es trifft zu, wenn er dann erklärt, daß es dem Apostel auf diese Weise gelingt, „die ganze Wucht des erlösenden Handelns zu vermitteln". Und es trifft ebenso zu, daß zahlreiche moderne Darlegungen über die Gerechtsprechung in den paulinischen Briefen in der Abstraktion verharren. Die kirchliche Verkündigung würde – so sollte man sehr energisch hervorheben! – an Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie den Menschen als *forensisches Wesen* klarer herausstellte! Ist doch das Gerechtfertigt-Werden, vor welcher Instanz auch immer – selbst vor Diktaturen, vor Menschen verachtenden Parteien oder gar vor der jeweiligen Verbrecherclique –, ein Existential jeglicher menschlicher Existenz. Der Mensch will ja anerkannt sein, will akzeptiert sein, will angenommen sein! Und mit vollem Recht beruft sich G. auf Bultmann[10], daß der Mensch die Gerechtigkeit nicht für sich habe, sondern vor dem *Forum*, vor dem er verantwortlich ist, also dem Urteil eines anderen, das ihm zugesprochen wird (83, Anm. 16).

Wichtig und richtig ist auch, daß G. die „Gerechtigkeit Gottes" als Offenbarungs-*Geschehen* versteht (81, mit Hinweis auf Röm 3,21). Offenbarungs-*Ereignis* ist aber zugleich nach Röm 1,16f die Ereignung dieses Offenbarungsgeschehens von Röm 3,21 in der *Gegenwart* (Röm 1,16f). So lesen wir: „Also ist auch die Evangelienverkündigung Offenbarungsgeschehen, in dem sich Gottes Gerechtigkeit – nur dem Glauben zugänglich – enthüllt. Das paulinische Evangelium, dessen zentrale Themen Tod und Auferstehung Jesu sind (vgl. 1Kor 15,1–5), steht zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in unmittelbarem Bezug" (82).

Ich muß es mir leider ersparen, hier noch ausführlicher zu werden, schon allein aus Platzgründen. Aber mit dem kritischen Referat allein schon der Paulussicht G.s ist deutlich geworden, daß dieser Wesentliches der ntl. Theologie richtig gesehen hat[11], sosehr man auch in Einzelfragen in die Diskussion mit ihm einsteigen könnte.

Einen Punkt möchte ich aber noch nennen, der im NT nicht nur für die Darstellung der paulinischen Theologie wichtig ist. Ich meine die Frage, inwiefern *hermeneutische* Probleme ausdrücklich thematisiert werden sollten. Daß G. an der hermeneutischen Frage interessiert ist, geht zumindest implizit aus seiner Paulusdarstellung hervor (s. o.). Aber all das wurde athematisch gesagt. Ich würde hier der *Thematisierung* der Hermeneutik in einem erheblich größeren Maße das Wort reden. Aber dieser Diskussionspunkt wäre wohl etwas, an dem Vf. und Rez. jenseits einer Einzelrezension in den Dialog treten müßten. Zumindest soll aber in diesem Zusammenhang noch kurz auf § 8, also die Schlußbetrachtung, hingewiesen werden. Der Rückblick erfolgt zunächst thematisch resümierend auf theologische Topoi des NT. Danach werden die Aussagen grundsätzlicher. G. sieht bei der Entstehung der ntl. Dokumente mit Recht einen *Auslegungsprozeß*. Ich zitiere und kommentiere nicht mehr, weil das Gesagte für sich spricht: „Das einende Band in der Verschiedenheit der Dokumente ist nicht in diesen selbst, sondern in ihren Vorgaben zu suchen. Es ist das Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu. Dieses Kerygma wird aufgegriffen in dem Wissen darum, daß in ihm das Prinzip, der Grund unserer Erlösung ausgedrückt ist. Darum läßt sich sagen, daß es letztlich auch das Prinzip, die Quelle ist, aus der die (!) ntl. Theologie in ihren zahlreichen Ausfaltungen entstanden ist" (462f).

Zur Hermeneutik des NT äußert sich G. wie folgt: „Um die Glaubenserfahrung eines Paulus und damit auch seine Theologie existentiell – und nicht nur am Schreibtisch – nachzuvollziehen, bedürfte es des Hineingerissenwerdens in eine Aporie, wie sie Paulus durchzustehen hatte. Die Erfahrungen, die hinter den ntl. theologischen Konzepten stehen, sind an neueren Glaubenserfahrungen heute und an den Erfahrungen in und mit der Kirche heute zu messen" (464).

Das Buch schließt mit den Worten: „Was die Vielfalt der ntl. Theologie uns lehrt, ist die Fortführung des Auslegungsprozesses im Bewußtsein seiner definitiven Unabgeschlossenheit. Das heißt, daß er nie zu einem Ende kommt und kommen darf, so lange es Christen und Kirche gibt. Darum ist auch die Frage, ob der ntl. Kanon die Einheit der Kirche begründet, müßig, weil die Glaubenserfahrungen unserer Zeit nach der Einheit der Christen in der Kirche schreien. In Umkehrung des Pauluswortes sagen wir: ‚Behaltet alles und prüfet, was recht ist' (vgl. 1Thess 5,21)" (464).

Insgesamt ein lesenswertes Buch, das die heutigen Bemühungen um eine ntl. Theologie bereichert! Dem Vf. gilt der herzliche Dank für sein Buch.

Göttingen Hans Hübner

[9] Genau das ist der Grund, warum ich eine Exegese von Röm 1,16f und 3,21 bereits in die Prolegomena hineingenommen habe, in denen v. a. Gott als Offenbarer thematisiert wird: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Prolegomena, Göttingen 1990, 173ff.

[10] Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 273.

[11] So habe ich in Hübner, Biblische Theologie des NT III, 54, für die Darstellung der Theologie des Hebr eine der gelungensten Formulierungen G.s zitiert. Für die Bde I und II konnte ich seine Theologie noch nicht auswerten, da sie noch nicht erschienen waren.

Fenske, Wolfgang: **„Und wenn ihr betet. . ." (Mt 6,5).** Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 348 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 21), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-53373-X

Die anzuzeigende Arbeit ist die überarbeitete und für den Druck gekürzte Fassung einer ntl. Diss. an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. München. Der Vf. stellt sich die Aufgabe, die in der literarischen Überlieferung der Antike enthaltenen Gebete auf ihre Funktionen in der „zwischenmenschlichen Kommunikation" hin zu betrachten: „Es geht um die Frage, inwieweit Menschen mit Gebeten nicht Gottheiten/Gott, sondern ihre Zeitgenossen ansprechen" (13). Die Studie will also die seit einiger Zeit auch für die biblische Exegese fruchtbar gemachte explizit pragmatische Analyse von Textsorten bzw. -gattungen auf das literarische Gebet der Antike umfassend anwenden. Daß ein populäres theologisches Vorverständnis des Gebetes als „Rede mit Gott" sich einer solchen sprachlich-funktionalen Analyse gegenüber eher zurückhaltend geben mag, spürt F. überdeutlich, z. B. wenn er selbst die behandelte Thematik als „Konzentration auf das ‚Uneigentliche'" (28) des Gebetes charakterisiert. Doch steht die Berechtigung der Fragestellung exegetisch (und m. E. auch theologisch) außer Zweifel; konsequent werden mit dem gewählten Thema neuere Ansätze der Formgeschichte weiterverfolgt, welche ein besonderes Interesse an der *literarischen* Funktion von Textsorten und für typische Verwendungszusammenhänge und -absichten etwa in der Geschichte des frühesten Christentums entwickelt haben.

Die Monographie gliedert sich in *vier Teile*: Die *„Einleitung"* (17–47) beschreibt Anliegen und Methodik, rechtfertigt die Auswahl des Quellenmaterials und beleuchtet kurz die Forschungslage. Breiter (29–36) wird die Frage nach dem Rezipienten des Textes erörtert. Mit Überlegungen zur Gattungsfrage und zur „Aufnahme der Gebetssitten des Alltags durch die Literatur" (44) schließt die Einstimmung in die Thematik.

Es folgt das *zentrale Kap.* zur *„Funktion des Gebetes"* (48–217). Es gliedert sich in fünf Abschnitte: Neben den vier von F. herausgestellten Funktionen des Gebets (dazu s. sogleich) wird eigens die „Wirkung der Gebete und des Betens auf das betende Individuum" (210) bedacht. Diese Abschnitte sind im Grundriß strukturgleich aufgebaut: Das Material wird im Fortschritt von der paganen über die atl. und frühjüdische hin zur frühchristlichen, insbesondere ntl., Literatur dargeboten, bevor jeweils ein Fazit gezogen wird.

Der sich anschließende *dritte Teil* der Untersuchung (218–282) fragt gesondert nach der *Frömmigkeit des Betenden* und bietet neben breiten Ausführun-

gen zum „Gebet Jesu", dem „Vaterunser" (238–259) u. a. auch einen Überblick über Aussagen zum Gebet bei Jesus und den ntl. Autoren (259–282).

Ein *vierter Abschnitt* (283–297) dient der *Zusammenfassung* der vorhergehenden Darstellung.

Eine konsequenzenreiche Vorentscheidung trifft F. in methodischer Hinsicht, wenn er feststellt: „Begriffe linguistischer Modelle wurden nicht für die hier vorzustellenden Beobachtungen herangezogen, weil diese Begriffe zu speziell sind und Sachverhalte, die hier dargelegt werden, sprengen würden [...] Die in dieser Arbeit zu nennenden Phänomene sind mit Hilfe antiker Texte erarbeitet worden [...] Weil antike Texte also Grundlage dieser oben genannten Einteilung in vier Funktionsbereiche ist, können spezielle linguistische Begriffe gegenwärtiger Zeit nicht verwandt werden" (18). Die Feststellung erstaunt, denn die hier akzentuierte Abwendung von linguistischen Entwürfen der Gegenwart wäre doch überzeugend nur dann, wenn antike Quellen selbst gleichsam zeitgenössische textpragmatische Reflexionen oder Modelle anböten, welche sich zur Analyse des ausgewählten Materials besser eignen. Zur Illustration des Gemeinten kann auf die neueren Bemühungen verwiesen werden, Stil, Komposition und Pragmatik insbesondere der ntl. Briefliteratur mit Hilfe der Kategorien antiker Rhetorik angemessen zu erfassen. Ein vergleichbares Bemühen ist aber in F.s Studie nicht zu erkennen, und die tatsächlich gewählten funktionalen Kategorien sind deutlich nicht den antiken Texten entnommen, sondern von außen – und d. h.: vom Standpunkt des heutigen Interpreten – angelegt. Dagegen ist methodisch nichts einzuwenden; nur ist aufmerksam zu prüfen, ob die gewählten Kategorien im Hinblick auf die Ausgangsfrage ausreichend leistungsfähig sind. Man mag gewiß über Terminologie trefflich streiten – F. unterscheidet „literarische", „kommunikative", „pragmatische" und „inzitive" Funktionen von Gebeten –, doch sei immerhin gefragt, warum der Vf. nicht auf eines der eingeführten und bewährten Modelle sprachlicher Funktionalität und ihre Bezeichnungen zurückgreift. Begibt sich die Untersuchung hier nicht unnötig begrifflicher und sachlicher Klarheit sowie möglicher weiterer Präzisierungen? Zudem wird die von F. selbst angedeutete Unterscheidung von Gebetsarten (36–43) und -teilen (95) für die pragmatischen Analysen nicht ausreichend zur Geltung gebracht. M. E. hätte ein konsequenterer Bezug der pragmatischen auf die semantische Analyse von Texten durchaus zu den antiken Quellen adäquateren Kategorisierungen führen können. Ein erhebliches, aber im Verlauf der Studie nicht mehr behobenes methodisches Problem ergibt sich daraus, daß grundsätzlichere Überlegungen zur Unterscheidung von textinterner und -externer Pragmatik oder zur Einbeziehung literarischer Texte etwa in die Sprechakttheorie unterbleiben. Dabei hätte gerade das für eine kommunikative Texttheorie außergewöhnliche Phänomen des Gebets hier gewiß äußerst fruchtbare Fragen provoziert und reichen Gewinn für eine pragmatisch orientierte Texttheorie innerhalb der Exegese versprochen. Auch wäre so der von F. wiederholt herausgestellte Aspekt der „Emotionalität" (zusammenfassend 283: „Daß Gebete gerne herangezogen werden, liegt m. E darin begründet, daß Menschen Gebete aus ihrem Alltag wie ihrem Feiertag kennen. Dadurch werden im literarischen Werk durch das Gebet eine Fülle von Emotionen aktiviert, ohne viel Worte machen zu müssen") methodisch kontrollierbarer in die Analyse einzubinden. Statt dessen führt F. die Unterscheidung von „strengerer" bzw. „objektiver" und „offenerer" bzw. „subjektiver" Interpretation ein und ordnet ihr die genannten funktionalen Aspekte von Texten zu: „Während also die Abschnitte über kommunikative und pragmatische Funktion schon auf die unterschiedliche Interpretation eines Textes durch die Rezipienten achten, dabei allerdings noch immer den Duktus des Textes berücksichtigen, muß der Abschnitt über die inzitive Funktion in der letzten Konsequenz den Duktus des Textes kaum noch berücksichtigen" (17). Ein fragwürdiges und m. E. auch unnötiges Postulat: Denn was bleibt dem Exegeten, um die Funktion von Texten zu erfassen, zumal wenn ihm ausreichende Daten zur Erfassung von „Lesersoziologie und Leserpsychologie" (33) nicht zur Verfügung stehen, als „den Duktus des Textes" möglichst sorgsam in syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht zu analysieren? Gewiß bleibt auch der Textexeget im hermeneutischen Zirkel, doch scheint mir – wie auch F. selbst – eine „relative Objektivität in der Textrezeption" (34) möglich. Alle wissenschaftliche Exegese muß sich der intersubjektiven Geltungsprüfung an den Texten stellen.

Fragen grundsätzlicher Art ergeben sich auch aus der Auswahl und Behandlung des Quellenmaterials. Von der Freude und dem Fleiß des Vf.s bei der Beschäftigung mit antiken Quellen zeugt bereits das sehr umfangreiche *„Verzeichnis der Quellen und Übersetzungen"* (303–321), welches gegenüber der ursprünglichen Fassung der Diss. sogar noch „sehr stark gekürzt" (16) wurde. Dennoch bleibt zuletzt undeutlich, wie sich methodisch die geographischen oder zeitlichen Beschränkungen bei der Auswahl der benutzten Quellen rechtfertigen lassen, zumal F. ja ganz ausdrücklich auf eine im engeren Sinne traditions- oder motivgeschichtliche Orientierung der Untersuchung verzichtet (21). Bezieht sich diese Einschränkung zunächst offensichtlich auf den semantischen Aspekt von Texten, so ist doch die pragmatische Analyse mitbetroffen. Will man aber zu einer Formengeschichte (und nicht allein zu einer Phänomenologie) unter pragmatisch-funktionalem Aspekt beitragen, so wird die historische Frage nach Zusammenhängen, Wegen und Trägern der Tradition dringlich. Indem F. sich auf das „literarische" Gebet in der griechisch-römischen Antike, im AT, im frühen Juden- und Christentum beschränkt, schließt er insbesondere inschriftliches und rein liturgisches Material aus: „Da diese Arbeit im wesentlichen den funktionalen Einsatz des Gebetes untersucht, werden fragmentarische Gebetsüberlieferungen oder von einem Kontext isolierte Texte nur von Fall zu Fall herangezogen" (21; vgl. auch 233 zu den liturgischen Texten aus Qumran). Doch wird es dem Leser nicht leicht gemacht, den Reichtum des von F. herangezogenen Materials kennenzulernen und insbesondere den in den Teilen 2 und 3 entwickelten Gedankengang mitzuverfolgen. Denn der Text selbst bietet – trotz manch breiter Referate insbesondere der ntl. Texte – kaum eigentlich konsequent durchgeführte Einzelexegesen und zu selten Zitate aus den Quellen, sondern präsentiert sogleich typisierend und kategorisierend Ergebnisse. Und der beigegebene *Anhang* (298–302), auf den aus dem Haupttext verwiesen wird, bietet nur die Belegstellen zu den jeweiligen Abschnitten, aus Platzgründen (vgl. 16) leider nicht die Texte (oder zumindest Übersetzungen) selbst. So ist eine sinnvolle Benutzung des Buches ohne eine gut ausgestattete Sammlung von Primärquellen nicht möglich. Warum ein Stellenregister ganz fehlt, ist mir unerfindlich.

Es muß hier darauf verzichtet werden, die Konsequenzen, die sich aus den skizzierten, m. E. problematischen Grundorientierungen der vorliegenden Studie ergeben, durch die einzelnen Kap. hindurch zu verfolgen. Die angedeutete methodische Unsicherheit führt auch immer wieder zu unscharfen und mißverständlichen, die Konsistenz der Argumentation insgesamt erheblich beeinträchtigenden Formulierungen und mag auch zu dem Eindruck der Unentschiedenheit beitragen, der sich aus der hier und dort geführten Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ergibt. Und wenn aus der Ergebnissicherung im vierten Kap. das Bild einer gewissen Zirkularität der Argumentation entsteht, die Analyse zu ihren Prämissen zurückzukehren scheint (283: im zweiten Kap. „wurde erkannt, daß Gebete nicht nur eine Funktion haben, die ihrem jeweiligen ‚Sitz-im-Leben' usw. entsprechen, sondern darüber hinaus vielfältig funktional eingesetzt werden konnten: literarisch, kommunikativ, pragmatisch, inzitiv"), so wird die Frage nach einem alternativen Zugriff auf das Ausgangsproblem dringlicher: Wäre die Beschränkung auf einen Gebetstyp, eine bestimmte Rahmengattung oder auch einen Traditionszusammenhang nicht doch handhabbarer und fruchtbarer zugleich gewesen? Hätte eine solche Begrenzung nicht mehr Platz für Analysen und (auch theologischen) Entdeckungen an den Einzeltexten gelassen? So legt man das materialreiche Werk etwas ratlos aus der Hand – fasziniert von der Fragestellung, aber noch nicht ausreichend belehrt.

Bonn Hermut Löhr

Plessis, Isak J. du: **Die Evangelie Volgens Lukas. Deel I.** – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. XVII, 375 S. (Kommentaar op die Nuwe Testament. Struktuur – Uitleg – Boodskap) ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–561–7. **Deel II.** – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. VII, 376–794 S. ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–562–5. **Deel III.** Griekse teks en aanduidings van die struktuur van die Evangelie. – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. 256 S. ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–563–3

Prof. du Plessis vom Department NT der Theol. Fak. der Univ. von Süd-Afrika (UNISA) hat mit diesem umfassenden Kommentar eine Summe seiner langjährigen Arbeit am Lk-Ev. vorgelegt. Da es das Ziel des Kommentars ist, für Prediger und ernsthafte Bibelleser die einzelnen Szenen zu erschließen, hat der Vf. für die afrikaanssprachige Bevölkerung die Auslegung in der Heimatsprache gewählt, also in Afrikaans. Leser, die das Hoch-Niederländische ver-

stehen, werden auch diesen Kommentar gewinnbringend lesen können.

Bd 1 führt in die *Methoden der Auslegung*, die *Gattung* und die üblichen *Fragen nach Autor, Adressaten, Abfassungszeit und -ort* kurz ein. Methodisch wird die narrativ-kritische Auslegungsmethode bevorzugt. Das narrative Kommunikationsmodell nach Chatman und Culpepper in Nachfolge von Jakobson differenziert die Kommunikation zwischen implizitem Autor und implizitem Leser in „expliziter Kommentar – Erzählung – impliziter Kommentar (Ironie und Symbolik)" (6). Diese Unterscheidung ist für die Evv. sehr hilfreich, weil die Evangelisten die Erzählhandlung zusätzlich mit expliziten (z. B. Erläuterungen, Schriftbeweisen) und impliziten (z. B. Mißverständnissen, Rätseln) Kommentaren bereichert haben, um den Leser zur Übernahme des Ev. zu bewegen und um gleichzeitig die Art und Weise der Übernahme zu lenken. Ein wichtiges Mittel der Leserlenkung ist die Wahl der Gattung. Lukas wählt bekannterweise die fiktionale, vom Glauben geprägte Geschichtsschreibung. Innerhalb dieser orientiert er sich an der volkstümlichen Philosophenbiographie, wie sie in den Pythagoras-Viten, in Philostratos Apollonios von Tyana-Vita und in anderen antiken Biographien vorliegt, andererseits haben auch die biographischen Partien der atl. Mosegeschichten Einfluß genommen. So ist das Lk-Ev. auch keine rein antike Biographie, sondern eine biographische Erzählung mit dramatischem Einschlag, mit pastoraltheologischer Ausrichtung und mit historiographischem Anspruch (19f). Dieser Definition ist zuzustimmen; der mit Mose angedeutete Bezug zum AT könnte noch verstärkt werden. Denn die Sicherung der in der Katechese gelernten Worte (1,1–4) zielt nicht nur auf die Information zur Ergänzung des Bekenntnisses (32 zu 1,1–4), sondern will das gesamte „Erfüllungsgeschehen" vorstellen, das sich ereignet hat (1,1). „Erfüllung" bedeutet zum einen frühjüdisch die Vollendung der Schriften Israels, zum anderen hellenistisch das Gründungsgeschehen eines philosophisch „neuen Weges". Die Biographie des Lukas muß daher den jüdischen heiligen Schriften wie auch dem hellenistischen Schrifttum in gleicher Weise gerecht werden. Der Definition des Plots ist uneingeschränkt zuzustimmen: „Die heilsplan van God vir universele verlossing (Erlösung) wat in en deur die lewe (Leben), dood en opstanding van Jesus tot uitdrukking kom" (12). Dieser Plot macht aber eine Gründer-Biographie unausweichlich und bewegt sich nicht nur in den bekannten Bahnen des heilsgeschichtlichen Schemas atl. Verheißung – lk. Erfüllung. Mit der knappen Bestimmung des Autors, der Gemeinde, der Abfassungszeit und des Raumes hält sich der Vf. an den Konsens.

Die Einzelkommentierung enthält jeweils 3 Teile: Analyse, Worterklärung, Botschaft. In der *„Einführung"* werden besonders Gattung, rhetorische Gestaltung und narrative Struktur herausgearbeitet. *„Worterklärung"* arbeitet mit den geläufigen historisch-kritischen Methoden und verweist auf mögliche Traditionen. *„Botschaft"* faßt die Hauptgedanken für die damaligen Leser zusammen.

Während die Bde 1–2 das Lk-Ev. vollständig kommentieren, bringt Bd 3 den griechischen Text, der nach der „Kolon-Analyse" gegliedert ist. Rahmenhandlung und eingebettete Handlungen (z. B. Sprechhandlungen) werden voneinander unterschieden. Rhetorische Stilmittel wie Parallelismen und Chiasmen werden graphisch angedeutet. So entsteht ein deutlich strukturierter Ur-Text.

Insgesamt ist zu sagen, daß es du Plessis gelungen ist, einen leserfreundlichen, verständlichen Kommentar zu schreiben. Einerseits erschließt er überzeugend die narrative Struktur, die rhetorische Stilgebung und das Vokabular des Lk-Ev., zum anderen bringt er die theologischen und literarischen Botschaften anschaulich zum Ausdruck. Die Diskussionen werden auf elementare Fragen reduziert und knapp entschieden. Die lange Lehrerfahrung des Vf.s macht sich wohltuend bemerkbar. Dieser Kommentar ist für den deutschsprachigen Praktiker (in deutsch) ebenso wie für den Wissenschaftler eine echte Bereicherung.

Münster Detlev Dormeyer

The Apocryphal Acts of John, ed. by Jan N. Bremmer. – Kampen: KOK Pharos 1995. V, 243 S. (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 1), kt hfl. 59,90 ISBN: 90-390-0141-3

In den letzten Jahren zogen die apokryphen Apostelakten zunehmend die Aufmerksamkeit derjenigen Forscher auf sich, die an frühchristlicher Geschichte und/oder der Geschichte der antiken Novelle interessiert sind. Neue Ausgaben der wichtigsten „Apostelgeschichten" sind erschienen oder werden vorbereitet. Die neue Serie „Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles", die Jan N. Bremmer (Prof. für Religionsgeschichte an der Rijksuniversiteit Groningen und ausgewiesener Fachmann für Religion in der griechisch-römischen Antike) in niederländisch-ungarischer Kooperation (Groningen – Budapest) herausgibt, will sich Studien zu individuellen Aspekten der Akten des Johannes, des Paulus, des Petrus, des Andreas, des Thomas widmen. Zunächst sind vier Bde geplant.

Der hier vorliegende erste Bd enthält Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten der Johannesakten, wie dies den Einzelbeiträgen (bis auf eine Ausnahme auf englisch) in deutscher Übersetzung folgendermaßen zu entnehmen ist: *I. Die apokryphen Apostelgeschichten als Martyriumstexte: der Fall der Andreasakten* (A. Hilhorst); *II. Wundergeschichten in den Johannesakten* (J. Bolyki); *III. Frauen in den apokryphen Johannesakten* (J. Bremmer); *IV. Alttestamentliche Zitate in den apokryphen Apostelgeschichten* (I. Karasszon); *V. Die Eucharistie in den Johannesakten* (J. Roldanus); *VI. Polymorphie Christi* (P. J. Lalleman); *VII. Eine gnostische Lektüre der Johannesakten* (G. Luttikhuizen); *VIII. Reden in den Johannesakten* (P. Herceg); *IX. Der Einfluß der apokryphen Apostelgeschichten auf die „Viten der Heiligen" des Hieronymus* (T. Adamik); *X. Die Rezeption der Johannesakten im angelsächsischen England* (R. H. Bremmer); *XI. Papyrus I aus Kellis. Ein griechischer Text mit Affinitäten zu den Johannesakten* (G. Jenkins); *XII. Bibliographie der Johannesakten* (P. J. Lalleman). Ein Namen-, Sach- und Stellenregister schließt das Ganze ab.

Der Bd befaßt sich auf höchstem wissenschaftlichen Niveau mit sehr speziellen Inhaltsgegenständen (z. B. die *editio princeps* des griechischen Textes von Papyrus I aus Kellis incl. Fotografien: 197–230, 245–249). Die Vf. sind Spezialisten dieser ungewöhnlichen Fachrichtung. Die sorgfältige Darbietung läßt für die folgenden Bde der Reihe zur Erforschung der apokryphen Apostelakten Verheißungsvolles erhoffen.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Obermann, Andreas: **Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium.** Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. X, 479 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 83), kt DM 128,00 ISBN: 3-16-146530-X

Die Fülle neuerer Monographien zu den joh. Schriften und ihrer Theologie wird durch die Publikation der Diss. von Andreas Obermann (Wintersemester 1994/95; Kirchliche Hochschule Wuppertal; bei Prof. Dr. M. Karrer) um ein so aktuelles wie sensibles Thema ergänzt: die Analyse und Interpretation des joh. Schriftgebrauchs und -verständnisses. Der Titel der Arbeit markiert die These, die O. in seiner umfangreichen Studie aufzuweisen sucht: Das Ev. nach Johannes schildert die christologische Erfüllung der Schrift.

Nach einem *Forschungsüberblick* zu den oft typologisch deutenden bzw. eine christologische Hermeneutik zugrundelegenden Positionen (3–36; die Position H. Hübners [Biblische Theologie III, Göttingen 1995, 152–205] konnte wohl nicht mehr wirklich eingearbeitet werden; vgl. 33), wendet sich O. dem *Textbefund* des Wortfeldes „Schrift" zu (37–63). Bei den Schriftzitaten im Joh-Ev. sei nicht nur die konkrete Einzelstelle, sondern „die Schrift in ihrer Gesamtheit mitzuhören" (42). Wahrer Lehrer der Schrift und berechtigter Träger des Titels Rabbi sei allein Jesus (45; vgl. aber Joh 3,10). Das Wort der Schrift wird personal vermittelt – in höchster Konkretion in Jesus selbst (44f, 47) – es hat zudem den Charakter aktueller Anrede Gottes (43, 47, 50, 63 et passim).

Die erste *„Annäherung"* an den Textbefund zu den joh. Schriftzitaten (64–89) zeigt das Problembewußtsein für die vielgestaltige Aufnahme von Schriftwörtern bzw. -themen im Joh-Ev. Der Versuch, Schriftzitate allein nach äußeren Kriterien zu bestimmen, scheint so wenig ergiebig. O. macht 14 Zitate ausfindig: 1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 10,34; 12,13; 12,15; 12,38; 12,40; 13,18; 15,25; 19,24; 19,36; 19,37. Seine Zuordnung bleibt jedoch ebenso kritisierbar wie diejenige anderer Autoren, da er einerseits die stilistische und inhaltliche Verbundenheit mit dem jeweiligen Kontext als Ausgrenzungskriterium z. B. für 16,22 heranzieht (76), an anderer Stelle jedoch von den Zitaten sagt, sie seien „als fremde Texteinheit organisch mit der Erzählung aufs engste verbunden" (76). Weiterführend ist die Beobachtung, daß bis 12,15 einschließlich die Zitate mit einer *Einleitungsformel* (ἐστιν γεγραμμένον), ab 12,38 hingegen mit einer *Erfüllungsformel* (ἵνα πληρωθῇ, bzw. τελειόω beginnen (78–81): Die Schriftzitate im 1. Hauptteil des Joh-Ev. *deuten* den Weg Jesu als „Interpretamente" seines Wirkens, sie bilden den „Deutehintergrund der johanneischen Erzählung" (215f). Im 2. Hauptteil sind die Zitate durchgehend christologisch ausgerichtet und betonen die Erfüllung der Schrift. Die Schlußfolgerung von O.: „Mit dem fleischgewordenen Wort erhält die Schrift ihre Substanz (ihren Inhalt) und wird so zum Lebenswort, d. h. zum lebenschaffenden Wort" (83) geht jedoch über den Textbefund hinaus. S. 86, Zeilen 4–5, kann O. dann doch auch wieder der Schrift einen der Christusoffenbarung vorausgehenden eigenen Stellenwert einräumen.

Der *exegetische Hauptteil (91–364)* untersucht alle 14 joh. Schriftzitate eingehend, fragt nach ihren atl. Quellen (MT oder wie in den meisten Fällen LXX), dem jeweiligen Verständnis eines Wortes in seinem ursprünglichen Zusammenhang, deutet ein Zitat in seinem neuen joh. Kontext und schließt jeweils mit „methodischen und hermeneutischen Überlegungen" (unter diesem Titel verbirgt sich eine inhaltliche Auswertung). O. betont den nachösterlichen Standpunkt, von dem her der Evangelist die Schriftzitate einflicht (120–122, 127, 395–408).

In den hier nicht en detail darstellbaren Einzelexegesen begegnet eine teils enigmatisch formulierte und stetig wiederholte Argumentationsfigur von O., nach der „die Schrift eine Handlung aus sich heraussetzt und sich damit ereignet" (127; vgl. 234, 282). Mitunter wird auch die Schrift zum *handelnden Subjekt*: Die Schrift „hat im Rückblick auf Jesu παρρησία-Wirken den Zustand der ungehört bleibenden Botschaft aus sich herausgesetzt" (234; vgl. 267, 269 [„ein von der Schrift initiiertes Geschehen"], 270, 292 [„In dieser theonomen

Gestaltwerdung des Wortes geschieht die Schrift, . . .], 304f, 310, 326). Mit diesen und ähnlichen Aussagen überhöht O. die joh. Einschätzung der Schrift als das Christusgeschehen voraussehendes, es deutendes und beglaubigendes Zeugnis Gottes hin zu einer heilsmittlerischen Größe (vgl. 346: „die Schrift als primärer Offenbarungsträger, sofern deren Erfüllung betont wird"). Dies schlägt sich auch nieder in seiner wohl zu weit gehenden Angleichung von λόγος aus 1,14 und λόγος τοῦ θεοῦ in 10,35 (vgl. 380–378, 427 [„Dabei sind Schrift und Christologie so eng aufeinander bezogen, daß sie zu einer Einheit verschmelzen, . . ."]).

Im *3. Teil* (365–422) trägt Vf. weitere *Einzelbeobachtungen* zum joh. Textbefund nach und entfaltet im Rückblick auf die exegetischen Passagen die joh. Schrift-Hermeneutik als eine christologische („Die Schriften sind vielmehr Zeugnis von Christus und vermitteln Leben nur, indem sie zu Jesus führen"; 373f) und eine pneumatologische. Bei den Ausführungen zum Wirken des Parakleten kommt O. leider zu einem eklatanten, den joh. Aussagen diametral zuwiderlaufenden Fehlurteil: „Bezüglich der geistgewirkten Erinnerung ist auffällig, daß sie nie im Zusammenhang mit der Erinnerung der Jünger genannt wird. Die Jünger haben als Augenzeugen eine unmittelbare Erinnerung an Jesu Wirken. Von daher ist die geistgewirkte Erinnerung auf die Rezipienten des Joh zu beschränken, . . ." (407).

Über viele Einzelauslegungen wird weiter diskutiert werden:

(1.) Daß im Sinne von Joh 1,17 „das Gesetz durch die Gnade aus sich heraus- und so über sich hinauswächst" und eine „wesensidentische Fortführung in Form der Erfüllung durch die fleischgewordene Gnade und Wahrheit in Christus" (55f) erfahre, sowie daß die joh. Rede vom „Gesetz" sich „mit dem zeitgenössischen Gesetzesverständnis" decke (59) wird m. E. bei aller berechtigten und notwendigen Rehabilitation jüdischen Schriftverständnisses im Joh-Ev. (vgl. 10,34–35) der joh. Position, die nicht frei ist von Polemiken, nicht gerecht. Auch daß das Zeugnis des Mose „umfassender ist als das der Schrift" und Mose „der Schrift ihre christologische Zeugnisfähigkeit" verleiht (61), ist problematisch. Die wiederholte Rede von der „Entschränkung des Tempels" „durch die sich in Jesus offenbarende Gottesnähe" (125) als Ort der wahren Gottesanbetung (vgl. 125–127, 200f) ist unpräzise.

Treffend hingegen findet sich die Formulierung (im Blick auf 10,34): „Inhaltlich ist damit die Christologie bestimmend für die Schriftaneignung, formal die Gültigkeit der Schrift" (185).

(2) Der Redepart Joh 6,52–58 ist mit den Deutungen, hier „klinge" „ekklesiologisch die Gemeinschaft mit Christus" an (140), „die metaphorisch-konkrete Rede vom Essen des Brotes (und Trinken des Blutes)" „konnotiere" „den explizit anklingenden soteriologischen Aspekt der Lebenshingabe Jesu" (140f) und die Rede Jesu *könne* „auf das Abendmahlsverständnis der johanneischen Gemeinde verweisen" (140f, Anm. 55), eindeutig unterbestimmt. Auch die alternative Deutung von 19,34 auf eine sakramentale Symbolik *oder* auf die Gabe des Pneuma legt sich nicht nahe (vgl. aber 322f).

(3) O. nimmt an, daß der theonome Charakter eines Zeichens, wie es die Volksmenge fordere (vgl. 6,30–31) und der Zeichencharakter desselben in einem inhaltlichen Selbstwiderspruch stünden (vgl. 145, 148). Die joh. Pointe bei der Zeichenforderung der Menschen ist jedoch nicht, daß sie „zusätzlich zur Speisung" (148) ein dieses noch überbietendes Zeichen fordern, sondern daß sie *trotz* des bereits erwiesenen Zeichens und damit blind für die Bedeutung dieses Zeichens (6,26; vgl. 9,40) etwas einfordern, das Jesus längst offenbart hat.

(4) Die von O. vorgeschlagene Deutung von Joh 12,40 (Jes 6,10), nach der „Gott verstockt und Jesus heilt", womit „die logische Spannung in 12,40" (244) entfalle, trägt eine der joh. Sendungschristologie widersprechende Antithese in die Vater-Sohn-Beziehung ein.

Daß Glaube und Unglaube keine „anthropologischen Möglichkeiten" seien (vgl. 245, 254), ist nur dann im Sinne des Joh-Ev. richtig verstanden, wenn ein „Glaube allein aus eigener Kraft" ausgeschlossen werden soll. Würde Glaube hingegen nicht grundlegend als freie menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus verstanden, wäre der werbende und zum Glauben rufende Charakter des Joh-Ev. (vgl. nur 20,30–31) konterkariert.

(5) M. E. wird das Wort „prädestinatianisch" unpräzise, ja irreführend verwendet: Wenn damit, wie O. auf S. 165f ausführt, der theologische Vorbehalt, die Ungeschuldetheit aller Heilszuwendung Gottes (vgl. 6,44; 12,32), festgehalten werden soll, trifft dies sicher den joh. Aussagewillen. Ursprünglich meint Prädestination darüber hinaus eine vorgängig und unabhängig vom menschlichen Tun von Gott getroffene Vorherbestimmung, die sich dann auch in der menschlichen Geschichte vollzieht.

(6) Wenn O. urteilt: „Christus erwächst gewissermaßen aus den Schriften als Christuszeugen!" (63), dann ist hier nicht nur die Formulierung zu befragen, sondern auch ein hermeneutischer Zirkel aufgewiesen, den O. jedoch nur äußerst knapp in wenigen Zeilen problematisiert (429). Ein analoger Zirkel entsteht, wenn einerseits im joh. Sinne gilt, daß „Hören und Lernen vom Vater" „zwingend zu Jesus . . . und damit zum Glauben" führt (163), andererseits sich die „Fähigkeit zum theologisch-qualifizierten Hören . . . am Glauben bzw. Unglauben" (163, Anm. 68) entscheidet.

(7) O. bezeichnet den Täufer einerseits als „das schlechthinnige Christuszeugnis in Person" (101), entwertet diese Aufgabe jedoch an anderer Stelle, in dem er das Christuszeugnis „als ein gegenwärtig von Gott ausgehendes" und „nicht ableitbares" (105) gegen das vermittelnde Zeugnis von Menschen ausspielt. Einmal soll gelten: „Diese Stimme des Johannes gilt es . . . als Stimme Gottes zu erkennen und dieser Vertrauen entgegenzubringen" (111), dann wiederum heißt es: „So reduziert der Evangelist die Gewichtung des Johannes unter anderem durch die Kürze des Zitats" (113).

(8) Der Satz: „Mit dem Ende des παρρησία-Wirkens Jesu endet nicht die Offenbarung Jesu coram mundi und damit der Offenbarungsanspruch des johanneischen Jesus, . . ." (342) ist selbstwidersprüchlich.

Im Text werden wichtige Passagen (vgl. nur 35f, 44) ohne erkennbaren Grund – es sei denn der Platzersparnis – immer wieder in Kleindruck gesetzt, so daß die Leser mit dem Wechsel von Klein- und Großdruck keine Hilfe erfahren. Insgesamt hätte eine straffende Durchsicht der Arbeit manche Längen und Wiederholungen vermeiden können.

Die Studie von O. weist mit Nachdruck auf ein komplexes Thema joh. Theologie hin, trägt eine Fülle von teils gelungenen, teils nach Ansicht des Rez.en problematischen exegetischen Beobachtungen zusammen und setzt einen kräftigen Impuls zur Beschäftigung mit der joh. Schrift-Theologie.

Würzburg Klaus Scholtissek

Schwank, Benedikt: **Evangelium nach Johannes.** Erläutert für die Praxis. – St. Ottilien: Eos 1996. 521 S., geb. DM 70,00 ISBN: 3–88096–260–X

Als Frucht langjähriger Lehrtätigkeit legt B. Schwank eine Kommentierung des Johannesevangeliums vor, deren Intention er bereits im Titel mit dem Hinweis anzeigt: „. . . erläutert für die Praxis". Das Buch erhebt sehr wohl den Anspruch einer exegetisch soliden, intensiv am Text orientierten Auslegung, hat aber nicht primär den fachwissenschaftlich arbeitenden Exegeten, sondern den biblisch interessierten und geistlich aufgeschlossenen Leser vor Augen.

Um für den Leser die Auslegung überschaubar zu halten, gliedert Vf. jeden Abschnitt entsprechend der von ihm gewählten Zugänge in vier Abschnitte: „*A. Philologisch: Wie ist der ursprüngliche Text überliefert? B. Historisch: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden? C. Apostolisch: Was verkündet der ursprüngliche Text? D. Bibeltheologisch: Was lehren uns andere Bibeltexte über das gleiche Thema?*" (15).

Der *erste Abschnitt* will – auch für den des Griechischen unkundigen Leser – philologische Probleme erörtern und textkritische Fragen anzeigen; dem *zweiten Teil* geht es um „literarkritische oder literarhistorische Überlegungen" (Tradition, Sitz im Leben, Einschübe, Umstellungen); der *dritte Teil* geht der Frage nach, was der Evangelist seiner Gemeinde verkünden wollte und welcher Mittel er sich dabei bediente; der *vierte Teil* sucht den einzelnen Beleg und seine Aussage in den Horizont des Gesamtzeugnisses der Bibel zu stellen und ihn so theologisch zu öffnen. Der Leser wird so über sprachliche Probleme der Auslegung ebenso informiert wie über wichtige Lesarten und Textprobleme, er wird mit der Komposition der einzelnen Abschnitte und deren Vorgaben vertraut gemacht. Auf dieser Basis wird der Text dann auf seine theologische Intention hin geöffnet bzw. auf seine Hauptaussage hin verdeutlicht. In der den hermeneutischen „Vierschritt" abschließenden *bibeltheologischen Zusammenschau* werden große theologische Linien gezogen, theologische bzw. religionsgeschichtliche Hintergründe verdeutlicht, wobei der Leser viele Details zur Topographie erfährt. All das wird durchsichtig ohne weitergehende Auseinandersetzung mit der Fachliteratur vorgetragen.

Vf. verzichtet darauf, der Auslegung eine zusammenfassende Darstellung der Einleitungsfragen und der johanneischen Theologie voranzustellen, sondern lädt sogleich direkt zur Lektüre des Textes ein. Hinweise zur Entstehung des 4. Ev., zum Autor, zur Abfassungszeit usw. finden sich deshalb in relevanten Auslegungen (vgl. bes. 339ff, 409, 506ff). Auch wenn Vf. offensichtlich darum bemüht ist, den Leser nicht auf ein bestimmtes Gesamtbild festzulegen, sondern zur Lektüre des Textes einzuladen, zeigt er im Zusammenhang der Auslegung von Joh 13,1–17,26 sein Grundverständnis des 4. Ev. wie auch seine Skepsis gegenüber stärker literarkritisch urteilenden Auslegungsrichtungen an (339ff): Er gehe davon aus, „daß ein literarisch großer Schriftsteller hinter diesem Werk steht (nicht einfach ‚sein Verfasser' ist), der die Ortsverhältnisse in Palästina aus eigener Anschauung bestens kennt – und zwar in Judäa *und* Galiläa –, der sich als gebürtiger Jude in den jüdischen Bräuchen und im jüdischen Festkalender auskennt, der aber viel mehr bieten will als

historische Detailangaben. Er will, vor allem für Heidenchristen, große Theologie, Christologie und Ekklesiologie schreiben." (341). Vf. läßt die Frage nach dem Autor grundsätzlich offen, sieht ihn aber im Lieblingsjünger, der seiner Meinung nach „unter den sieben Jüngern zu suchen" ist, „die nach 21,2 zum Fischfang ausfahren". Er zählt abschließend 6 Gründe auf, die seiner Meinung nach zumindest in die Richtung einer Abfassung durch Johannes den Zebedaiden weisen.

Im *Anhang* ist Fachliteratur zu den einzelnen Abschnitten vermerkt; hier hätte man sich gerade bei der neueren Literatur noch manchen Titel mehr gewünscht. Verwunderlich ist, daß Vf. bis Kap. 12 bei den genannten Titeln jeweils die konfessionelle Herkunft des Autors vermerkt; mit Kap. 13 finden sich diese Hinweise nicht mehr (macht sich hier die Entstehungsgeschichte des Buches geltend?). Verwunderlich ist auch, daß bei den Kommentaren zum ganzen Johannesevangelium nur die Väter und ältere Kommentare erscheinen, die neueren dagegen im Hinblick auf einzelne Textstellen. Da gerade auch der „Praktiker", für den Vf. schreibt, nach zusammenfassender Literatur sucht, wäre eine Zusammenstellung von Gesamtabhandlungen zum 4. Ev. sicher hilfreich gewesen.

Alles in allem wird man sagen können, daß Vf. ein Buch geschrieben hat, das nach einer Form sucht, in der exegetisches Nachdenken über die fachwissenschaftliche Diskussion hinaus fruchtbar gemacht wird. Es sucht zur Lektüre des Textes einzuladen und auf diesem Weg zu begleiten. Es wird sicher seine Leser finden.

Erfurt Claus-Peter März

Patrologie

Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller / Achim Krümmel. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XLIII, 597 S. (Cassiciacum, 46), kt DM 130,00 ISBN: 3-7613-0176-6

Die Reihe Cassiciacum hat sich zu ihrem Programm gesetzt, wissenschaftliche Forschungen über Augustinus und den Augustinerorden anzuregen und zu veröffentlichen. Die neueste, hier zu besprechende Erscheinung aus dieser Reihe verdichtet diese Intention in einem Bd zu einem repräsentativen Mikrokosmos verschiedener Studien über Augustinus und seine Rezeption und ehrt auf diese Weise Prof. W. Eckermann, dessen Werk besonders um die Wirkungsgeschichte Augustins in Mittelalter und Neuzeit kreist.

Die vorwiegend deutschsprachigen Beiträge des vorliegenden Bdes gruppieren sich hierbei unter die Rubriken *„Zur Lehre Augustins" (1ff)*, *„Zur Rezeption Augustins bis zum Ende des Mittelalters" (121ff)*, *„Zur Augustinus-Rezeption in der Neuzeit" (243ff)* und *„Zur Theologie und Geschichte des Augustinerordens" (441ff)*; unter den Autoren finden sich für den Bereich der Augustinus-Forschung ausgewiesene Spezialisten wie V. Grossi, C. P. Mayer, M. Schrama, T. J. van Bavel und A. Zumkeller. Einige Studien beschäftigen sich mit nachgerade exotisch anmutenden, gleichwohl keineswegs reizlosen Verästelungen der *„Traditio Augustiniana"* – so W. Baier: *Michael von Massa OESA († 1337) – Autor einer Vita Christi. Kritik der Diskussion über ihre Zuordnung zur „Vita Christi" des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378)* (495–524), oder B. U. Hucker: *Die Notizen des Augustinereremiten Johannes Schiphower (1463–1527) über Tyle Ulenspeygel* (583–597) –, andere Untersuchungen graben dagegen tief an den Wurzeln augustinischen Denkens wie T. J. van Bavel: *Hoffen für andere bei Augustinus* (19–37), oder T. G. Ring: *„Electio" in der Gnadenlehre Augustins* (39–79). Insgesamt legt der Sbd ein beredtes Zeugnis für die geschichtliche Omnipräsenz augustinischen Denkens von der Spätantike über Mittelalter, Aufklärung, Neuscholastik bis hin zum 20. Jh. ab – selbst neueste Musiktheorie und Komposition greift auf derlei Inspirationen zurück; vgl. den Beitrag von F.-B. Stammkötter: *Eine musikalische Interpretation Augustins. Motive der augustinischen Zeitphilosophie in B. A. Zimmermanns „Requiem für einen jungen Dichter"* (415–440). Aus der Fülle der Titel und Themen seien im folgenden stellvertretend zwei Beiträge näher betrachtet, die die Prägekraft der augustinischen Tradition für die kulturelle Gegenwart auf zunächst unerwartetem Gebiet, darum aber um so eindringlicher zu belegen vermögen.

Die Untersuchung von C. P. Mayer: *Confessio – Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus* (3–17), dokumentiert zunächst anhand aktueller Veröffentlichungen das Phänomen, daß Person und Werk des Kirchenvaters – die *Confessiones* spielen hier eine Schlüsselrolle – verstärkt als Gegenstand psychologischer Studien entdeckt werden. „Dieser für den Laien seltsame literarische Befund überrascht indes nicht, wenn man bedenkt, was den ehemaligen Kirchenvater mit einem Psychiater von heute verbindet: das Wissen um den Therapiebedarf des Menschen im Bereich des Seelischen" (4). M. ist nun freilich in Absetzung von einigen Tendenzen in der Forschungsliteratur weniger an einer spekulativen Psychoanalyse des vor über 1500 Jahren verstorbenen „Analysanden" Augustinus interessiert; vielmehr versucht er mit Überzeugungskraft, bestimmte Dimensionen von dessen Anthropologie und Soteriologie mittels des Sprachspiels „Therapie" zu interpretieren. Gesundung und Heil des Menschen eröffnen sich dabei – diese Grundüberzeugung gewinnt Augustin aus seiner Vermittlung von Neuplatonismus und Bibel – dauerhaft nur von Gott und vom Gottesverhältnis her; die Weisheit Gottes, inkarniert in Jesus Christus, ist für die entfremdete und existentiell erkrankte Seele zugleich Arzt und Medizin: *„ipsa medicus, ipsa medicina"* (8; doctr. christ. 1,13). M. veranschaulicht dieses Basisverständnis sodann anhand des für die augustinische Spiritualität zentralen Terminus „confessio", der sowohl die Bedeutung von „Sündenbekenntnis" als auch von „Lobpreis" umfaßt. „‚Confiteri' zielt somit auf ein rücksichtsloses Aufdecken und Aussprechen aller Fehler und Schwächen, auch der unbewußten, nicht um sich zu entschuldigen, sondern um sich über sich selbst Klarheit zu verschaffen, um sich annehmen zu können. Annehmen kann sich der Mensch aber nur, . . . wenn er sich von Gott angenommen weiß" (11). Der Kirchenvater hat an eigener Seele erfahren, wovon er spricht: In seinen *Confessiones*, seinen „Bekenntnissen", entwirft er rückblickend seine Biographie als „Psychodrama" von schuldhafter Krankheit, seelischer Krisis und gnadenhafter Genesung, von Entfremdung von und Heimkehr zu Gott: „Es ist viel und groß, mein Siechtum und Gebrechen, viel ist's und groß; doch größer noch ist deine Heilkunst" (16; conf. 10,69). M.s Aufsatz leistet einen wichtigen Beitrag für die höchst aktuelle und höchst „not-wendige" Aufgabe gegenwärtiger Theologie, die in der christlichen Tradition verborgenen, ja oft verschütteten Schätze für ein heiles Menschsein ans Licht zu heben – nicht zuletzt im kritischen Dialog mit den humanistischen und sinnorientierten Schulen der psychotherapeutischen Landschaft. Innerhalb dieses Dialogs wird sich das augustinische Erbe freilich auch die Anfrage gefallen lassen müssen, ob das Denken des Kirchenvaters zumal auf dem Gebiet der Sexualmoral nicht mitunter eher den Weg in als den Weg aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen gebahnt hat.

Während Mayers Beitrag das Feld der „Individualgeschichte" betritt und entsprechend die *Confessiones* in den Mittelpunkt rückt, thematisiert die Studie von J. Kuropka: *Staatsverständnis aus augustinischem Geist. Clemens August Graf von Galen, der NS-Staat und die katholische Soziallehre* (381–399), den Bereich „Weltgeschichte" und sieht sich folgerichtig vermehrt auf *De civitate dei* verwiesen. K. möchte eine seiner Ansicht nach ebenso verbreitete wie verfehlte Einschätzung der sozialphilosophischen und -theologischen Position des 1933 sein Amt antretenden Münsteraner Bischofs von Galen als „rechtskatholisch" korrigieren: „Die Unsicherheit der Forschungslage kennzeichnet nichts besser als Galens Zuordnung zu den Rechtskatholiken einerseits, und die gleichzeitige Herleitung seiner Proteste gegen Maßnahmen des Regimes aus seiner ‚christlich-konservativen Sicht von Staat und Obrigkeit'" (383). Galens Gesellschaftsvorstellung fuße auf der christlichen Soziallehre, die der Bischof in wesentlichen Teilen und mitunter sogar explizit aus dem „Gottesstaat" seines berühmten Amtsbruders Augustinus von Hippo gezogen habe. Eine Säule dieser Soziallehre habe Galen im paulinischen (vgl. Röm 13) Begriff von „Obrigkeit" gesehen: „Es gibt keine Gewalt, es sei denn von Gott. Die weltliche Obrigkeit, die väterliche Obrigkeit, die Obrigkeit irgend eines Vorgesetzten, sie hat nur dadurch Legitimation, Achtung und Befolgung zu verlangen, weil Gott dahinter steht. Solange sie nach Gottes Willen regieren, solange das, was sie anordnen . . ., nicht im Widerspruch steht mit Gottes Willen, haben sie ein Recht zu befehlen und die Untergebenen die Pflicht, zu gehorchen" (384; Zitat Galen). Zwar hegte Galen von diesem Ansatz her gewisse Reserven gegenüber dem demokratischen Credo und Anspruch, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe – hier drohte das Schreckensgespenst des Liberalismus –, doch ist für ihn andererseits, so K., aufgrund des einschränkenden Kriteriums des ‚Willens Gottes' nicht jedes faktische obrigkeitliche Regiment und Regime eo ipso sakrosankt, sondern muß sich eben just an denjenigen Normen messen lassen, die Bibel und Naturrecht als den Willen Gottes ausweisen. Diese Grundlagen trieben den Bischof folgerichtig in immer deutlichere Opposition zum Ungerechtigkeit und Mißachtung der Menschenwürde zum Programm erhebenden Nationalsozialismus und ließen ihn 1936 mit Berufung auf civ. 4,4 mahnen: „Wenn in einem Lande so, unter Verachtung des göttlichen Willens, unter Beiseitesetzung der von Gott gewollten Gerechtigkeit, von der Obrigkeit Gehorsam verlangt und durch Gewalt und Furcht erzwungen würde, dann würde von ihm das Wort des hl. Augustinus gelten: ‚Nimm die Gerechtigkeit hinweg, was sind dann die Reiche anderes als große Räuberbanden'" (388; Zitat Galen). Die enge Verbindung von Religion und Politik und die dichte Vernetzung von „Glaubens- und Staatsvorstellungen" (396), die Gesellschaftsbild wie -ideal Galens bestimmen, machten ihn, wie K. zu Recht unterstreicht, resistent gegen totalitäre Ansprüche weltlicher Macht. Doch machte die traditionelle katholische Gesellschaftslehre nicht auch zugleich grundlegend hilflos gegenüber diesen Ansprüchen in dem Sinn, daß der Totalitarismus wie eine Naturkatastrophe oder Heimsuchung Gottes erduldet werden mußte – im Versorgen der schlimmsten Wunden und darüber hinaus nur in der Hoffnung auf den baldigen Vorüberzug des Unheils und die rasche Inthronisation einer gottgefälligeren Obrigkeit? Versteht K. auch die moralische und politische Integrität Galens überzeugend nachzuweisen, vermag er doch kaum plausibel zu machen, warum das „Etikett" „christlich-konservativ" die Gesellschaftsanalyse und -vorstellung Galens angeblich so restlos verfehlt (383), zieht der Aufsatz selbst doch ausdrücklich das abschließende Resümee: „Galens Antwort ließe sich mit dem hl. Augustinus geben: Alle Herrschaft stammt von Gott, und sie kann selbst dann nicht abgeschafft werden, wenn in tyrannischer Grausamkeit regiert wird, denn ‚Gott verleiht die irdische Herrschaft, wie es ihm gefällt, sowohl Frommen als Gottlosen'" (399).

Wie man aus diesen wenigen Hinweisen ersieht, wird das augustinische Erbe hinsichtlich Wirkung und Wertung gegenwärtig nicht ohne Kontroversen rezipiert und rezensiert – doch spricht diese Tatsache wohl nicht gegen, sondern im Gegenteil gerade für die Lebendigkeit dieser Tradition, dieser „Traditio Augustiniana".

Gießen Christof Müller

Theologiegeschichte

Storia Della Teologia Nel Medioevo, hg. v. Giulio D'Onofrio. – Casale Monferrato: Piemme 1996. **I. I princípi**. 912 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2624-4. **II. La grande fioritura**. 1036 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2625-2. **III. La teologia delle scuole**. 912 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2626-0

Man bewundert Hg., Vf. und Verleger, daß es gelungen ist, eine dreibändige Geschichte der Theologie des Mittelalters – je Bd etwa 1000 S.n, also ca. 3000 S.n insgesamt – der Öffentlichkeit zu übergeben. Von den ca. zwanzig Vf.n gehört ein Dutzend der jüngeren italienischen Theologengeneration (geboren in den fünfziger und sechziger Jahren) an, überwiegend Dozenten und Assistenten bzw. Personen ohne universitäre Aufgabe. Um so höher ist das Wagnis dieses Werkes einzuschätzen.

Bd I („I principi": Die Anfänge) präsentiert – nach einer eher kurzen Einleitung des Hg.s, wo er den geschichtlichen Weg der Herausbildung der Theologie als Wissenschaft im Bezugsrahmen von Vernunft und Offenbarung darstellt – die Theologie von Cassiodor über die karolingische Zeit, Johannes Scotus Eriugena usw. bis hin zu Anselm von Aosta. Sehr wertvoll ist der letzte Teil, der sich der Auseinandersetzung mit Islam und Judentum widmet (hier kommen nichtitalienische Vf. zu Wort: G. Ch. Anawat; A. Wohlman).

Bd II („La grande fioritura": Hoch-Zeit, Blüte, Höhepunkt) befaßt sich u. a. mit Abaelard, Petrus Lombardus, den Viktorinern, Albert d. Gr. und dem Aquinaten.

Bd III schließlich *(„La teologia delle scuole": Die mittelalterliche Schultheologie)* widmet sich der franziskanischen Schule (bzw. dem Johannes Duns Scotus und den Skotisten), Wilhelm von Ockham und dem Occamismus, der Mystik v. a. des 14./15. Jh.s, der *Devotio moderna* usw. und endet mit Gregor Palamas und seiner Richtung.

Das monumentale Werk ist eine wahre Fundgrube und, mindestens wie mir stichprobenartige Lektüre zeigte, ein zuverlässiges Nachschlagewerk. Eine Fundgrube für sich sind die zahlreichen Bibliographien, meist bis 1994/95. Daß dort wenig Deutschsprachiges verzeichnet ist, hat wohl seinen Grund weniger in der Selektion der Vf., sondern in der eher desolaten Situation gegenwärtiger dogmengeschichtlicher Forschung, die doch im letzten Jh. und noch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s einmal Domäne in Deutschland war!

Nicht verschwiegen werden soll allerdings auch der Eindruck, daß die Darstellungen der größtenteils wissenschaftlich nicht in Breite ausgewiesenen Vf. auch Vereinseitigungen sind, manchmal nur den roten Faden der je eigenen Untersuchung (z. B. in einer Diss.) ausziehend. Der Wechsel zwischen mehr autorenbezogenen und mehr epochen- bzw. ideengeschichtlicher Darstellung ist etwas problematisch und überzeugt v. a. im Bd III nicht hinreichend. Daß das Riesenwerk einige Gestalten, jedenfalls nach Ausweis des Personenregisters, überhaupt nicht berücksichtigt – z. B. Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Nikolaus von Herborn – muß allerdings als „peccatum grave" bezeichnet werden.

Münster Harald Wagner

Dogmatik

Volf, Miroslav: **Trinität und Gemeinschaft.** Eine ökumenische Ekklesiologie. – Mainz/Neukirchen, Vluyn: M. Grünewald/Neukirchener Verlag 1996. IV, 307 S., kt DM 56,00 ISBN: 3-7867-1959-4 / 3-7887-1530-8

Die von J. Moltmann betreute und 1993 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen eingereichte Habil.schrift des in einem Pfarrhaus der Stadt Novi Sad (ehemaliges Jugoslawien) aufgewachsenen Vf.s will „im Dialog mit der katholischen und orthodoxen Ekklesiologie den freikirchlichen Protestruf ‚Wir sind die Kirche!' in einen trinitarischen Rahmen [. . .] stellen und zu einem ekklesiologischen Programm [. . .] erheben" (10).

Daß alle christlichen Konfessionen in einem eindeutigen und unumkehrbaren „Kongregationalisierungsprozeß" stehen und daß hierarchische Strukturen „selbst in der katholischen Kirche" mehr und mehr verschwinden, ist für Volf keine Frage, sondern ein Faktum. Die „Expansion des freikirchlichen Modells" besteht in seinen Augen in der „Differenzierung der Gesellschaften, Privatisierung des Entscheidens, Verallgemeinerung der Werte und Inklusion" (13). Mit dieser Feststellung will er nicht ausdrücken, daß eine bestimmte freikirchliche Ekklesiologie die einzig richtige, auch nicht die für alle Zeiten und Orte beste ist, sondern nur, daß sie „dogmatisch legitim, den modernen Gesellschaften angemessen, und deswegen, unter bestimmten Bedingungen, den anderen Ekklesiologien überlegen sein kann" (21f). V. versteht seine Studie „als ein Angebot für katholische und orthodoxe Theologen [. . .], im Dialog mit dem freikirchlichen Modell auf die ekklesiale Wirklichkeit zu schauen und so das eigene Modell in Bewegung zu halten" (24).

Da Joseph Kardinal Ratzinger und der orthodoxe Metropolit Johannes Zizioulas nicht nur authentische Repräsentanten der eigenen Kirche sind, sondern auch den Anspruch erheben, das Verhältnis von Trinität und Kirche in eine eucharistische Ekklesiologie zu fassen, stellt Vf. in einem ersten Schritt deren Positionen dar, um dann in einem zweiten Teil die freikirchliche Ekklesiologie mit der katholischen und der orthodoxen zu konfrontieren.

Nach Darstellung des Vf.s sind die *eine* Substanz Gottes und die *drei* göttlichen Personen abstrakt betrachtet gleichursprünglich. Dennoch gehe Ratzinger von der Dominanz der Einheit aus; und da er die Einheit auf der Ebene der Substanz ansiedele, müsse die eine Substanz Gottes den Vorrang vor den Personen haben. Das Verhältnis von Universal- und Lokalkirche sehe er in Analogie zum Verhältnis zwischen Substanz und Personen in Gott und das Verhältnis zwischen den Lokalkirchen in Analogie zu den innertrinitarischen Relationen. Die Universalkirche – vom Vf. (nicht von Ratzinger selbst!) stets „das Ganze" genannt – habe Vorrang vor den vielen Lokalkirchen. V. betont zwar, daß Ratzinger die Lokalkirchen niemals als *Teile* der einen Kirche bezeichnet, aber er wirft ihm vor, die Lokalkirchen als Derivate der Universalkirche zu betrachten. V. resümiert seine mit kritischen Anmerkungen durchsetzte „Darstellung" der Ratzinger-Ekklesiologie mit der Feststellung: „Wie die Einheit der einen göttlichen Natur- und Wesenheit die Dreiheit der Personen gleichsam *trägt*, so *trägt* auch die eine Universalkirche als das gemeinsame Fundament die Vielheit der Lokalkirchen" (192).

Für den orthodoxen Metropoliten *Johannes Zizioulas* liegt die Einheit Gottes nicht in der einen göttlichen Substanz, sondern in der Person des Vaters gegründet. Deswegen, so analysiert Vf., hat die eine Substanz Gottes nicht die ontologische Priorität über die Personen. Vielmehr ist es geradezu umgekehrt: Es ist die personale Existenzweise Gottes (die Person des Vaters), welche die göttliche Substanz konstituiert. In diesem Sinne fällt Gottes Sein mit seinem – immer sich in Gemeinschaft vollziehenden – Personsein zusammen: Die Substanz existiert nur *als* Personen. Daraus ergibt sich nach V. eine ganz andere Analogie zwischen dem einen göttlichen Wesen und der Kirche als bei Ratzinger. Wie es im Sein Gottes keine Substanz gibt, die hinter den Personen steht, so gibt es für Zizioulas auch im ekklesialen Sein keine Universalkirche, die hinter den Lokalkirchen steht. Jede Lokalkirche ist demnach die Universalkirche an einem besonderen Ort ihrer Konkretisierung. Um identisch mit der Universalkirche zu sein (und d. h., um das zu sein, was sie als Kirche ist), muß freilich jede Lokalkirche in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen stehen. Die eine Universalkirche hat keinen Vorrang vor den vielen Lokalkirchen, sondern existiert in jeder mit den anderen Lokalkirchen in Gemeinschaft stehenden Ortskirche.

V., der als Vertreter einer freikirchlichen Ekklesiologie wie Ratzinger und Zizioulas die Kirche als „Ikone der Trinität" bezeichnet, versucht im letzten Teil seiner Arbeit zu zeigen, daß seine beiden „Gesprächspartner" die Kirche nicht radikal genug auf das Geheimnis der Trinität beziehen. Dieser Vorwurf richtet sich v. a. gegen Ratzinger. Da er die Personen als „reine Relationen" bezeichne, könne er Gottes Wirken nach außen immer nur als Einheit darstellen. Daraus aber ergebe sich die ekklesiologische Konsequenz, daß auch die Kirche nur als Einheit gedacht werde. Sie sei für Ratzinger mit Christus zusammen ein Subjekt. Dem stellt V. seine „freikirchliche These" gegenüber, (1) daß die Kirche keine Subjekteinheit, sondern eine Gemeinschaft von interdependenten Subjekten sei, (2) daß die Vermittlung des Heils nicht durch Amtsträger, sondern durch alle Mitglieder der Kirche geschehe, und (3) daß die Kirche vom Hl. Geist nicht über das Amt, sondern durch das gemeinschaftliche Bekennen, in dem sich die Christen gegenseitig das Wort Gottes zusprechen, konstituiert werde. Aus diesen Grundsätzen leitet Vf. die eigene Zuordnung von Universal- und Lokalkirche ab.

Ohne sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, ob die in den paulinischen Gemeinden gegebene Ordnung für die weitere Entwicklung bindend ist, verweist Vf. auf die Übereinstimmung der eigenen Ekklesiologie mit der des Paulus und stellt abschließend fest: „Anders als in der katholischen Tradition ist [. . .] nach dem freikirchlichen Modell das sakramental vermittelte ‚Von-der-Gesamtkirche-her-Sein' und das ‚Auf-die-Gesamtkirche-hin-Sein' (Ratzinger) nicht eine notwendige Bedingung der Katholizität. Auch die Gemeinschaft mit anderen Lokalkirchen in Raum und Zeit aufgrund der apostolischen Sukzession und aufgrund der in der sakramentalen Gemeinschaft miteinander stehenden Bischöfe (Zizioulas) ist für die Katholizität der Lokalkirche nicht unabdingbar. Zwar können aus freikirchlicher Perspektive solche Beziehungen zwischen den Kirchen wünschenswert sein, aber sie sind nicht eine notwendige Bedingung der Katholizität. Die Minimalforderung der Katholizität hinsichtlich der Beziehungen zwischen den Kirchen ist die *Offen-*

heit jeder Kirche für alle anderen Kirchen. Wenn sich eine Kirche gegenüber den anderen Kirchen Gottes aus Vergangenheit oder Gegenwart verschließt, wenn sie sich zu ihnen nicht hinwenden will, dann leugnet sie ihre eigene Katholizität. Denn eine Kirche kann nicht die eschatologische Katholizität des ganzen Volkes Gottes auch gebrochen widerspiegeln und sich zugleich von den anderen Kirchen isolieren. Die Katholizität der Lokalkirche setzt voraus, daß die Kanäle für eine synchrone und diachrone Kommunikation zwischen allen Kirchen offen sind" (263f).

V. verweist mit Recht auf das Desiderat einer konsequent trinitarischen Ekklesiologie. Aber ob er selbst diesem Desiderat entspricht, darf bezweifelt werden. Obschon es legitim und ehrlich ist, wenn er in der Einleitung seiner Habil.schrift ein bestimmtes Ziel (Rechtfertigung des freikirchlichen Selbstverständnisses) nennt, gerät seine „Darstellung" der katholischen und orthodoxen „Gegenpositionen" allzusehr in das Fahrwasser der vorgefaßten These. Die schon erwähnte Tatsache, daß der Kardinal den Terminus „Universalkirche" nie mit den Begriffen „das Ganze" oder „die Gesamtheit" erläutert, wirft ein bedenkliches Licht auf den von V. ständig wiederholten Vorwurf einer „Ableitung" der Lokalkirche aus der Universalkirche. Wenn V. der systematischen eine chronologische Analyse von Ratzingers Gesamtwerk vorausgeschickt hätte, wäre ihm kaum entgangen, wie sehr der von ihm als Vertreter einer hierarchischen Einheitsekklesiologie bezeichnete Kardinal mit dem Problem einer direkten Proportionalität von Einheit und Vielheit gerungen hat. Mit dieser Einschätzung soll nicht bestritten werden, daß Ratzinger zu einer Überbetonung der Universalkirche neigt; aber man wird ihm schwerlich vorwerfen können, er habe irgendwo behauptet, es gebe die Universalkirche außerhalb und unabhängig von der Beziehung der Lokalkirchen zueinander. Darin gerade sieht Ratzinger die Analogie (für ihn Ausdruck der je größeren Unähnlichkeit innerhalb jeder Ähnlichkeit!) zwischen Trinität und Kirche, daß so, wie die Einheit Gottes nicht außerhalb und unabhängig von den Beziehungen der drei Personen zueinander gedacht werden kann, auch die Einheit der Kirche nicht unabhängig und außerhalb der Beziehungen der Lokalkirchen zueinander konzipiert werden darf.

Die von V. für die eigene Position vorgetragenen Argumente sind in sich gesehen stimmig; und die *Unterschiede* zwischen katholischer und orthodoxer Position werden klar herausgearbeitet. Aber bei dem Versuch, der katholischen Position Ratzingers und der orthodoxen Position des Metropoliten Zizioulas gerecht zu werden, bleibt Vf. ein Gefangener seiner in der Einleitung eindeutig vorgefaßten Meinung.

Bonn Karl-Heinz Menke

Kirchenrecht

Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder. – Graz: Styria 1994. 223 S. ISBN: 3-7012-0029-7

Der vorliegende Bd „Neue Positionen des Kirchenrechts" enthält insgesamt acht Beiträge.

Im ersten (Louis Carlen, *Kirchen als Rechtsorte*, 9–27) wird aufgezeigt, daß Kirchen und Kapellen im Laufe der Jh.e nicht bloß Orte der Gottesverehrung waren, sondern vielfältigem öffentlichem Gebrauch dienten und dienen, der mit Recht und Staat zusammenhängt. So gibt es rein kirchliche Handlungen in der Kirche, denen auch ein Rechtscharakter zukommt. Die Taufe, die Weihe, die Eheschließung u. a. haben auch einen rechtlichen Aspekt. Es gab und gibt ferner bestimmte Versammlungen (Wahlversammlungen, Synoden, Konzilien), die mit Recht zu tun haben und die in einer Kirche stattfinden. In der Vergangenheit wurden zudem das Gemeinwohl betreffende Angelegenheiten in der Pfarrkirche kundgemacht. Hierher gehören auch die Gerichte, die in Kirchen und Kapellen tagten. Zu nennen ist ferner die Inthronisation als feierliche Besitzergreifung des päpstlichen oder bischöflichen Stuhles. Auch die Krönungskirchen (z. B. in Byzanz die Hagia Sophia, im Frankenreich die Kathedrale von Reims, in Deutschland das Marienmünster zu Aachen und die Bartholomäuskirche in Frankfurt a. M. usw.) müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. Eine ganz besondere Bedeutung erlangten Kirchen als Rechtsorte im Zusammenhang mit der weltlichen Herrschaft. Verschiedentlich dienten die Westemporen als Schauplatz sakraler Regierungsakte. Zu nennen ist in unserem Zusammenhang auch der Ritterschlag, der häufig in einer Kirche stattfand. Zu nennen sind ferner Verträge, die häufig in Kirchen abgeschlossen wurden. Zum Schluß seien noch die Kirchenstrafen erwähnt, die man nicht selten in einer Kirche verkündete.

Im zweiten Beitrag des vorliegenden Buches (Klaus Lüdicke, *Zur Systematik der Konsensmängel im CIC/1983*, 29–48) geht es um die Frage, wie die canones 1095 bis 1103 in ein System bzw. in eine logische Ordnung gebracht werden können. Diese Frage ist nicht rein akademisch; vielmehr wird auf diese Weise ein Kriterium für die Auslegung der canones gewonnen. Lüdicke betritt mit seinem Schema (33) Neuland. Seinem Fazit (48) ist durchaus zuzustimmen: So wenig die Behauptung berechtigt wäre, die kanonischen Nichtigkeitsgründe des Konsenskapitels seien vom Gesetzgeber jemals unter systematischen Gesichtspunkten durchdacht oder danach formuliert worden, so begründet scheint mir die Feststellung, daß die faktische Entwicklung aufgrund praktischer Bedürfnisse und fortschreitender Erkenntnis der Materie, v. a. des Menschen und des Ehebegriffs, zu einem System geführt hat, das in sich schlüssig ist.

In einem weiteren (sehr bedeutenden) Beitrag (Georg May, *Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung*, 49–79) geht es um den Fall, daß gegen ein objektiv verpflichtendes Gesetz der kanonischen Rechtsordnung das abweichende subjektive Gewissensurteil angerufen wird. Unter dem Gesichtspunkt des Gesetzesinhalts sind dabei Abstufungen denkbar. Der einfachste Fall liegt vor, wenn jemand sich gegen ein gebietendes Gesetz auflehnt. Die Lage verschärft sich, wenn ein Kirchenglied eine Handlung als erlaubt ansieht, die vom kanonischen Recht verboten wird, und darauf besteht, sie setzen zu dürfen. Die Problematik wird noch ernster in dem Fall, wo ein kirchliches Gesetz göttliches Recht kodifiziert, das in sich schlechte Handlungen verbietet, das Kirchenglied aber nichtsdestoweniger fordert, in seinem gegenteiligen Handeln unbehelligt zu bleiben. Ausdrücklich betont May das Recht des irrigen Gewissens (61). Das unüberwindlich irrige Gewissen verpflichtet den Irrenden. Zwar wird hier objektiv Böses getan, aber es wird subjektiv Gutes beabsichtigt. Der Handelnde verkennt die Wirklichkeit und irrt bezüglich der Norm. Weil er jedoch überzeugt ist, vor Gott und um Gottes willen so handeln zu müssen, ist er gehalten, seinem falschen Gewissensspruch zu folgen.

Im vierten Aufsatz des vorliegenden Buches (Hans Paarhammer, *Die Diözesansynode in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt*, 81–117) betont der Vf., daß diese Rechtsgestalt in der Folge der durch das II. Vatikanische Konzil ausgelösten Reformen eine weithin neue Konzeption erfahren hat. Wesentlich beigetragen haben dazu einerseits die ekklesiologischen Erkenntnisse, daß alle Glieder der Kirche die ihnen eigene Mitverantwortung am pastoralen Handeln und damit an der Sendung der Kirche auszuüben haben. Andererseits haben die Synoden der nachkonziliaren Zeit wesentlich zur Erneuerung und Veränderung der rechtlichen Konzeption der Diözesansynode beigetragen.

Mit besonderem Interesse habe ich den fünften Beitrag (Helmuth Pree, *„Unio Irregularis" – Der Sakramentenempfang von Geschiedenen, geschiedenen Wiederverheirateten, ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht*, 119–152) gelesen. Der Beitrag war zuvor schon im Anzeiger für die Seelsorge (1994) erschienen und hat (wenn ich recht sehe) eine breite Diskussion ausgelöst. Dem folgenden Fazit des Vf.s kann ich durchaus zustimmen: In der auf den Einzelfall bezogenen Aufarbeitung der schwierigen Situation und in der Suche nach dem sowohl vor Gott im Gewissen als auch vor der Gemeinschaft der Kirche zu verantwortenden weiteren christlichen Lebensweg besteht die große seelsorgerliche Herausforderung und Chance (152).

Der sechste Beitrag (Bruno Primetshofer, *Der CCEO und seine [möglichen] Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche*, 153–179) zieht folgende Bilanz (178f): Es kann innerhalb der kurzen Zeit nach der Promulgation des CCEO noch keine Prognose gewagt werden, wie sich diese Kodifikation auf die Normadressaten, nämlich die katholischen Ostkirchen auswirken wird. Ebensowenig lassen sich Fernwirkungen in Richtung auf die Ökumene prognostizieren. Bedenken, ob eine Kodifikation überhaupt von Vorteil sein würde, waren sowohl vor als auch während der Arbeiten am CCEO wiederholt geäußert worden. Eines aber kann mit Sicherheit gesagt werden, daß dem CCEO gegenüber dem CIC/1983 ein erheblich größeres Maß an Großzügigkeit, Fingerspitzengefühl und Ausgewogenheit eignet.

Hat sich die Lehre von der Religionsfreiheit im CIC/1983 durchgesetzt? Dieser Frage wird im folgenden Beitrag (Heinrich J. F. Reinhardt, *Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht*, 181–201) nachgegangen. Man wird sagen dürfen, daß dieses Recht auf Religionsfreiheit auch als innerkirchliches Recht umschrieben wurde (vgl. can. 748 § 2), wenngleich nicht in der uneingeschränkten Form, wie es in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit erfolgt ist. Die Frage, inwieweit dieses Recht auch in den Einzelnormen des Gesetzbuches beachtet wurde, muß differenziert beantwortet werden. Gegenüber Nichtkatholiken, ob getauft oder nicht, hat die Durchsicht der einschlägigen Bestimmungen (von der Regelung in can. 868 § 2 [in Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft] abgesehen) keine Defizite gezeigt. Gegenüber den Katholiken bleiben Fragen, die v. a. den Rechtsstatus der vom katholischen Glauben Abgefallenen betrifft.

Zu dem letzten Beitrag des vorliegenden Buches (Hugo Schwendenwein, *Grundüberlegungen zur Normenkollision im Kirchenrecht*, 203–221) darf vermerkt werden, daß sich aus dem Zusammentreffen von verschiedenen Rechtsordnungen schon immer Fragen ergeben haben. So hat man z. B. das Verhältnis von Kirche und Staat durch Konkordate geregelt. Durch die starke Dezentralisierung in der Kirche, durch die Überlassung von Gesetzgebungskompetenzen an partikuläre Autoritätsträger spielen Kollisionsfragen auch im innerkirchlichen Recht eine Rolle.

Ein Mitarbeiterverzeichnis schließt dieses sehr gute Buch ab.

Auf hohem intellektuellen Niveau (aber dennoch völlig unprätentiös) versucht es, die neuen Probleme im Kirchenrecht einer Lösung zuzuführen. Ich habe das Buch mit viel Gewinn gelesen.

Frankfurt Reinhold Sebott

Schwendenwein, Hugo: **Österreichisches Staatskirchenrecht.** – Essen: Ludgerus 1992. XVII, 882 S. (Münsterischer Kommentar zum Code Iuris Canonici, Beiheft 6) kt ISBN: 3-87497-192-9

Das österreichische Staatskirchenrecht hat in den letzten Dezennien eine Reihe von monographischen Darstellungen erfahren. Nach dem von H. Klecatsky und H. Weiler unter dem Titel „Österreichisches Staatskirchenrecht" (1958) vorgelegten Bd 15 der Reihe „Handausgabe österreichischer Gesetze und Verordnungen" war es I. Gampl, die 1971 mit einer den (damals) neuesten Stand der Forschung entsprechenden Gesamtdarstellung an die Öffentlichkeit trat. H. Pree ließ 1984 in der Reihe Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaften ein kurzgefaßtes Staatskirchenrecht folgen. 1990 erschien der erste Bd des von I. Gampl / R. Potz / B. Schinkele auf insgesamt drei Bde angelegten Sammelwerks „Österreichisches Staatskirchenrecht. Gesetze, Materialien, Rechtsprechung". Zwei Jahre nach Erscheinen des ersten Bdes dieses Werkes stellt Schwendenwein nunmehr sein großangelegtes österreichisches Staatskirchenrecht vor, das die bisher umfangreichste Gesamtdarstellung bildet.

Es setzt in Erstaunen, daß ein einzelner es unternimmt, die zerklüftete Materie des österreichischen Staatskirchenrechts – dieses ist schon öfter als „Dschungel" bezeichnet worden – zu behandeln. Schon allein die Sammlung der Rechtsmaterien, die ja nicht nur Gesetze und Verordnungen aus den verschiedenen Epochen der österreichischen Rechtsgeschichte, sondern auch die umfangreiche Judikatur der Höchstgerichte umfaßt, stellt dem Fleiß des Vf.s ein gutes Zeugnis aus.

Die Arbeit zerfällt in zwei große Teile (*erster Teil: Allgemeines Staatskirchenrecht – Religionsfreiheit; zweiter Teil: Das besondere Staatskirchenrecht*); die insgesamt 13 Abschnitte des Buches erstrecken sich durchlaufend über beide Teile.

In einleitenden Grundfragen wird den *Begriffen von allgemeinem und insbesondere österreichischem Staatskirchenrecht, Kirche, Religionsgesellschaft und Kultus in der österreichischen Bundesverfassung* nachgegangen. Daran schließt sich eine Darstellung der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Modelle in Geschichte und Gegenwart sowie eine abrißartige geschichtliche Darstellung des österreichischen Staatskirchenrechts an, und schließlich wird nach den Leitgedanken und dem maßgeblichen Prinzip des österreichischen Staatskirchenrechts gefragt. Diese sieht der Vf. in der „Gewährleistung sowohl der personalen Sphäre des Menschen als auch der Kirchen (Religionsgesellschaften) als dem Staat vorgegebene Größen" (63).

Der *zweite Abschnitt „Glaube, Gewissen und Weltanschauung in der Rechtssphäre des Individuums"* ist einer Behandlung der einschlägigen österreichischen Bestimmungen insbesondere im Bereich des Verfassungsrechts gewidmet.

Der *dritte Abschnitt* befaßt sich mit den *gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften* im allgemeinen und untersucht deren Rechtsstellung auf verfassungsrechtlicher und einfachgesetzlicher Ebene. V. a. im letztgenannten Bereich zeigt sich in aller Deutlichkeit, in welch weite Bereiche der österreichischen Rechtsordnung die öffentlich-rechtliche Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften hineinreicht und Auswirkungen zeigt. Freilich kann es bei einer so umfangreichen Materie (der dritte Abschnitt umfaßt allein etwa ein Viertel des Buches, nämlich gegen 200 S.n) nicht ausbleiben, daß da und dort Wünsche offen geblieben sind. Die im Anschluß an Köstler wiedergegebene Definition von Religion (im Staatskirchenrecht) als *Gottesglaube* (2) wird sich gegenwärtig kaum aufrechterhalten lassen. Denn der Buddhismus, der in Österreich eine gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft ist, kennt keinen positiven Gottesglauben. Demzufolge müßte heute eine (staatskirchenrechtliche) Definition von Religion von einem umfassenderen Ansatzpunkt ausgehen.

Der *vierte Abschnitt* hat die *gesetzlich nichtanerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften* zum Gegenstand. Hier wird in bezug auf die Rechtsstellung dieser Kirchen (Religionsgesellschaften) auch der Einfluß des Europarechts aufgezeigt, demzufolge die österreichische Bundesregierung in einem Verfahren vor der Europäischen Menschenrechtskommission auf eine nunmehr geänderte Praxis der österreichischen Vereinsbehörden verwiesen hat, entgegen dem Wortlaut des österreichischen Vereinsrechts die Bildung von religiösen Vereinen zu gestatten. Bisher konnten sich nichtanerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften nicht als private Vereine nach dem Vereinsgesetz konstituieren. Sie waren somit entweder auf den Weg der Anerkennung verwiesen, was aber oftmals an den diesbezüglichen Voraussetzungen scheiterte, oder sie konnten nur einen Verein mit religiösem Teilzweck bilden. Mit Recht weist S. auf die Verfassungswidrigkeit dieser Bestimmung des Vereinsgesetzes hin.

Im *fünften Abschnitt (Kirche und Schule)* kommen dem Vf. seine eingehenden Vorstudien und Veröffentlichungen zum Gegenstand zustatten. Auch hier finden verfassungsrechtliche und einfachgesetzliche Bestimmungen der österreichischen Rechtsordnung eine eingehende Darstellung.

Der *sechste Abschnitt* ist dem interkonfessionellen Recht gewidmet.

Der *zweite Teil* des Buches trägt die Überschrift *„Das besondere Staatskirchenrecht"* und befaßt sich mit den einzelnen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften.

Der größte *Abschnitt (7)* ist der *katholischen Kirche* gewidmet. Die katholische Kirche ist nicht nur die zahlenmäßig größte in Österreich (gegenwärtig etwa 76 %); sie verfügt auch, nicht zuletzt aufgrund des Konkordats von 1934 über den umfangreichsten Normenkomplex im Bereich des Staatskirchenrechts. S. legt eine saubere Aufarbeitung der staatskirchenrechtlichen Lage dieser Kirche dar, soweit es die *lex condita* betrifft. Freilich wäre gegenwärtig in diesem Zusammenhang einiges kritisch zu hinterfragen, was heute sowohl von der innerkirchlichen Situation wie auch vom gesellschaftlichen Kontext nicht mehr in gleicher Weise wie früher Akzeptanz findet. Diesbezüglich wären vielleicht auch einige Überlegungen in bezug auf die *lex condenda* angemessen gewesen.

Weitere Abschnitte befassen sich mit den *evangelischen Kirchen*, der *altkatholischen Kirche*, der *israelitischen Religionsgesellschaft* und der *Religionsgesellschaft der Anhänger des Islam*.

Im letzten *Abschnitt (13)* ist von den *übrigen (kleineren) gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften)* die Rede.

Ein Stichwort- und Abkürzungsverzeichnis sowie ein Verzeichnis der im Text des Buches abgekürzt zitierten Literatur runden die Darstellung ab.

Dem Vf. ist für sein Bemühen zu danken, das geltende Staatskirchenrecht Österreichs in einer möglichst umfassenden Weise darzustellen. Angesichts der Fülle des zu verarbeitenden Materials war dies kein leichtes Unterfangen.

Der Flüssigkeit der Darstellung wäre es mitunter dienlich gewesen, wenn die Aussagen von Lehre und Rechtsprechung nicht – wie dies des öfteren geschieht – in langen Originalzitaten wiedergegeben würden; eine Zusammenfassung der Kernpunkte wäre manchmal von Vorteil gewesen.

In drucktechnischer Hinsicht ist auszusetzen, daß Gesetzestexte, auch solche umfangreicherer Art, nicht vom übrigen Schriftbild abgehoben sind. So ist nicht immer sofort erkennbar, ob man einen Gesetzestext oder andere Aussagen vor sich hat.

In bezug auf die Zitierweise wird kein einheitlicher Modus durchgehalten. Zum Großteil findet sich der wissenschaftliche Apparat in den Fußnoten, es sind aber immer wieder, ohne ersichtlichen Grund, Anmerkungen unmittelbar im Text anzutreffen.

Im vorliegenden Buch ist mit erstaunlicher Akribie eine gewaltige Stoffülle zusammengetragen und verarbeitet. Auskunftsuchende werden mit Nutzen nach diesem Werk greifen.

Wien Bruno Primetshofer

De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes. 1. Bd, hg. v. Elmar Güthoff / Karl-Heinz Selge. – Leipzig: Benno 1995. 220 S. (Sb), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-89543-088-7

Unter dem zwar etwas sperrigen, aber den Gegenstand des Unternehmens treffend charakterisierenden Titel haben die beiden Hg., Mitarbeiter am kirchlichen Gericht des Erzbistums Berlin, den ersten Bd einer Dokumentation herausgebracht, die ein vielseitiges Informationsangebot macht. Basis ist eine Tagung, die jährlich zur Schulung der Mitarbeiter veranstaltet werden soll. Die dabei gehaltenen Referate werden abgedruckt, ergänzt um schriftliche Beiträge aus dem Bereich von Ehe- und Eheprozeßrecht.

Ein Blick in diese beiden mit *„Referate"* und *„Studien"* überschriebenen Abschnitte zeigt, daß hier eine gute Mischung von materiellem Eherecht und prozessualen Fragestellungen zustande gekommen ist: *Zuständigkeitsfragen der Gerichte* (Karl-Theodor Geringer / Markus Walser), *guter Ruf des Richters* (Franz Kalde), *Zwischenverfahren* (Anton Morhard), *Glaubwürdigkeitsbeurteilung* (Andreas Weiss) und die *Unterscheidung von Wünschen und Wollen aus der Sicht eines medizinischen Sachverständigen* (Eberhard Bässler) bilden den prozeßrechtlichen Anteil, *Furcht und Zwang* (Heribert Heinemann), *Total- und Partialsimulation* (Margit Weber) und *Dolus* (Georg Bier) sowie eine *Antwort des PCI* (Rainer Alfs) den materiellrechtlichen. Beide Teile verbindend steht ein Bericht über die *Rota-Rechtsprechung in den Jahren 1989/90 bis 1993/94* (Helmuth Pree) auf der Grenze.

Ein weiterer Abschnitt referiert *ehe- und prozeßrechtliche Verlautbarungen*, hier konkret das schon kommentierte *Schreiben des PCI, zwei Auskünfte der Apostolischen Signatur* und die *Ansprache des Papstes an die Rota zum Gerichtsjahr 1994*. Dabei ist hervorzuheben, daß die Antwort des PCI nicht in den bekannten Publikationen zu finden ist, weil sie sich an den Bischof von Osnabrück wendet.

Es folgen 20 Rez. einschlägiger Veröffentlichungen deutscher und italienischer Sprache und schließlich zwei „Anzeigen" von Neuerscheinungen. Das Mitarbeiterverzeichnis schließt den Bd.

Die Fülle der Beiträge und Rez. zeigt, daß für eine Zeitschrift – man sollte eher von einem Jahrbuch sprechen – mit dieser Thematik Platz auf dem Feld der Wissenschaft und Praxis ist. In der Tat existieren nur zwei deutschsprachige kanonistische Zeitschriften, das Münchner „Archiv für katholisches Kirchenrecht" und das Wiener „Österreichische Archiv für Kirchenrecht", die auch gemeinsam

kaum in der Lage sind, alle entstehenden unselbständigen Arbeiten zu veröffentlichen. Zwar haben in den vergangenen Jahren viele Festschriften ein Forum für kleinere Beiträge geboten, doch werden auch wieder Zeiten kommen, wo weniger runde Geburtstage anfallen.

Zur äußeren Gestaltung der neuen Publikation ist zu sagen, daß sie zweispaltig gedruckt ist in einer nach Größe und Zeilenabstand angenehm zu lesenden Schrift. Ich möchte den Hg.n aber empfehlen, eine einheitliche Methode der Hervorhebung zu wählen, und zwar nicht die Sperrung, sondern den Kursivdruck. Das verwendete Textprogramm scheint, was angesichts der geringen Spaltenbreite und des selbstverständlichen Blocksatzes nicht verwundert, die Laufweite der Schrift zum Randausgleich zu nutzen. Dadurch werden Hervorhebungen und solche Mängel des Textprogramms schwer unterscheidbar.

Am ersten Bd der „DPM" abgekürzten Reihe haben 27 Personen mitgearbeitet. Es ist den Hg.n zu wünschen, daß sie auf Dauer so viele Mitträger ihres Unternehmens finden, um die nächsten Bde aktuell – sie erscheinen a posteriori zum bezogenen Jahr –, und inhaltsreich zu gestalten und so ein flexibles Instrument der Diskussion und Weiterarbeit an den Themen der kirchlichen Gerichtsbarkeit zu gewährleisten. Zu hoffen ist auch, daß den Hg.n Materialien wie die abgedruckte PCI-Antwort von den Betroffenen zugänglich gemacht werden.

Münster Klaus Lüdicke

Gänswein, Georg: **Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici.** Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das Nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche. – St. Ottilien: EOS 1995. XLVIII, 239 S. (Münchner Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, Bd 47), geb. DM 48,00 ISBN: 3–88096–347–9

Um es vorweg zu sagen: Eine lege artis gearbeitete Diss., deren Inhalt mit dem Titel und (überflüssigen) Untertitel übereinstimmen, d. h. sich darauf hätte beschränken sollen.

Die acht Seiten des Inhaltsverzeichnisses lassen sich so zusammenfassen: Neben den einschlägigen Registern – ein für das Maß der Verarbeitung einzelner Literaturtitel aufschlußreiches Personenregister gehört auch dazu – behandelt der Vf. die *Aussagen des Konzils über die Kirchengliedschaft unter rechtlichem und heilsökonomischem Gesichtspunkt.* (Hier führt er bereits die Unterscheidung von Kirchengliedschaft und Kirchenzugehörigkeit ein.) Das nächste Hauptthema ist *die Entstehung (und das Scheitern) der Lex Ecclesiae Fundamentalis*, begrenzt auf die einschlägigen Fragen und Normen, ferner die wissenschaftliche Diskussion über den Entwurf der LEF von 1971. Drittes Hauptthema ist die *Kirchengliedschaftsfrage in der Entstehung des CIC/1983*, d. h. in den Normentwürfen und in der Zusammenfügung mit Texten aus der LEF. Abschließend versucht der Vf., aus den referierten Vorgängen eine Interpretation des geltenden Rechtes zu folgern.

Das Problem: Durch die „subsistit"-Formel in LG 8b ist die „Gliedschaft" in der Kirche Jesu Christi von der „Zugehörigkeit" zur katholischen Kirche zu unterscheiden, was weder *„Mystici Corporis"* P. Pius' XII. noch der CIC/1917 im Blick hatten. Der Codex von 1983 zeigt sich als auslegungsbedürftig, da er mit unterschiedlichen Begriffen arbeitet (*persona, christifidelis, christianus*) und nicht erkennen läßt, in welches Verhältnis er Kirche Jesu Christi und katholische Kirche zu der Unterscheidung zwischen *communio plena* und *communio non plena* setzt.

Der Vf. will – so die „Analyse und Interpretation der Gliedschaftsnormen" des CIC/1983 – folgendes herausgefunden haben: Der Begriff *„christifidelis"* meine auch in can. 204 § 1 nur den Katholiken – trotz der Position des can. 204 § 2, dem er sinnverändernden Einfluß auf § 1 zuspricht (219), diesen aber zuvor weginterpretiert (217). Es fehlt ihm allerdings jede Erkenntnis über Grund und Bedeutung der Einfügung von can. 204 § 2 im Zuge der Schlußredaktion (220). Als Beleg für die Bedeutung *„christifidelis* = Katholik" in can. 204 § 1 hat er nur die Antwort des Kommissionssekretariats in der Relatio zur Vorbereitung der Plenaria von 1981, daß *„christifidelis"* immer den Katholiken meine – das war aber vor der Einfügung des can. 204 § 2! Es ist durchaus nachvollziehbar, daß der Vf. die Einheitlichkeit gewahrt wissen will und er darum can. 204 § 2 vor dessen § 1 zu lesen und zu interpretieren ankündigt (213), doch tut er es dann nicht (217–220).

Die zweite These, die der Vf. aufstellt, um mit dem CIC/1983 zurechtzukommen, ist, daß die katholischen Christen „ein für allemal in der plena communio stehen" (216). So versteht er can. 96, dessen *quatenus*-Klausel er (anders als sein Doktorvater[1]) ohne jede Begründung nur auf nichtkatholische Christen gemünzt auffaßt. Daß auch Katholiken die *plena communio* verlieren könnten, leugnet er und belegt das mit einem Zitat, das seine Auffassung gar nicht stützt (217 Anm. 10). Zudem müht er sich, in can. 205 die Formel *„Plene in communione Ecclesiae catholicae . . ."* als *„Plene in communione plena Ecclesiae catholicae . . ."* zu lesen, um so die These zu untermauern, daß ein Katholik, der das dreifache Band der *plena communio* (nach can. 205) nicht wahrt, nicht mehr voll in der *plena communio* stehe, „wenngleich er weiterhin der ‚plena communio' angehört" (221). Damit sind die drei Bänder nicht mehr Kriterien der *plena communio*, sondern nur noch „des vollen Stehens in der plena communio". Was aber macht dann das Katholik-Sein gegenüber den orthodoxen oder reformatorischen Christen aus, wenn die drei Bänder es nicht sind? Der Sinn dessen, was die Gegenüberstellung von can. 6 und can. 7 SchemaLEF/1980 wollte (110), ist hier völlig ignoriert.

Mit seinen Thesen erreicht der Vf., daß er die *plena communio* als unverlierbar behaupten und so für richtig halten kann, daß can. 11 jeden, der einmal katholisch geworden ist, an das rein kirchliche Recht gebunden hält – unwiderruflich.

Mit dieser wenig überzeugenden Lösung – sie liegt, das sei zur Ehre des Vf. gesagt, außerhalb der eigentlichen Forschungsleistung, weil sie in keinem erkennbaren Zusammenhang mit den Befunden steht, die darin erhoben wurden – verschließt sich der Vf. den wirklichen Problemen der Kirchengliedschaftslehre und ihren kanonistischen Konsequenzen: Wodurch wird man katholisch? Was bedeutet der Konfessionswechsel vor Vollendung der sakramentalen Initiation für das Katholiksein (oder das Entstehen der *communio plena*)? Wie sieht es mit einem Verlassen der „Zugehörigkeit" zur katholischen Kirche aus? Welche Funktion hat dieser Begriff, wenn die *plena communio* und das Katholik-Sein unverlierbar ist, also doch auch als Gliedschaft bezeichnet werden könnte? Was ist mit der Anerkennung der Religionsfreiheit für Katholiken, die der katholischen Kirche nicht mehr zugehören wollen, und mit der Geltung des rein kirchlichen Rechtes für sie?

Es ist mir als Rez. der Hinweis darauf unangenehm, daß ich alle diese Fragen bereits gestellt habe[2] und daß der Vf. darum weiß (23–24), könnte doch der Eindruck entstehen, ich fühlte mich nicht ausreichend gewürdigt. Doch darum geht es nicht: Wenn dem Vf. der Mut oder die Zeit oder das Interesse gefehlt hat, sich über eine stimmige und theologisch konsequente Gliedschaftslehre Gedanken zu machen, hätte er nach der Aufarbeitung der Gesetzesgenese aufhören sollen. Was er als Ergebnis bezeichnet, ist kein solches, sondern eine These, die er nicht belegen kann, jedenfalls nicht mit der zuvor geleisteten akkuraten und lesenswerten Untersuchung, allenfalls mit der entsprechenden Auffassung seines Doktorvaters[3]. Auf keinen Fall ist es eine „Auslegung" der einschlägigen Normen des CIC/1983.

Bemerkung zum Schluß: Es lesen mehr interessierte Personen ein solches Buch, wenn die Quellentexte (auch) übersetzt angeboten werden. Es ist andererseits positiv zu vermerken, daß der Vf. diese Texte bei Bedarf wiederholt und so nicht ein mühsames Herumblättern verlangt. Hervorzuheben ist auch, daß sich trotz der Vielsprachigkeit der verwendeten Literatur fast keine Druckfehler finden – nicht einmal in lateinischen Zitaten!

Zusammenfassende Meinung: Eine ausgezeichnete Aufarbeitung der Vorgeschichte des CIC/1983 und eine einerseits zu kurz greifende, andererseits über das Belegbare hinausgehende These zum Verständnis dieses Gesetzbuches und seiner Gliedschaftslehre.

Münster Klaus Lüdicke

Grocholewski, Zenon: **Štúdie z procesného kanonického práva.** Pod redakciou J. Duda. – Spišska Kapitula / Spišské Podhradie 1995: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka. (Studien zum kanonischen Prozeßrecht, hg. v. J. Duda. – Spišska Kapitula / Spišské Podhradie 1955: Seminar des Bischofs Jan Vojtaššák).

Nach der sogenannten „Wende" hat der Sekretär der Apostolischen Signatur, Zenon Grocholewski, für die Mitarbeiter kirchlicher Gerichte in Slowakien Fortbildungkurse gehalten, deren Vorträge in

[1] Winfried Aymans in Aymans/Mörsdorf, Kanonisches Recht, Bd I, Paderborn 1991, 292–293.

[2] Klaus Lüdicke, Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts, in: K. Lüdicke / H. Paarhammer / Dieter A. Binder (Hg.), Recht im Dienste des Menschen, FS Schwendenwein, Graz 1986, 377–391.

[3] Winfried Aymans (Anm. 1), 293.

dem o. g. Bd zusammengestellt sind. Da ihr Inhalt einerseits von breiterem Interesse ist, andererseits sprachlich wohl im allgemeinen unzugänglich, seien die Themen hier mit den Titeln angeführt, unter denen sie z. T. schon in anderen Sprachen veröffentlicht sind oder demnächst gedruckt werden sollen:

Ius canonicum et caritas, in: PerRC 83 (1994), 9–17; *Iustitia ecclesiastica et veritas*, in: PerRC 84 (1995), 7–30; *De ordinatione ac munere tribunalium in Ecclesia ratione quoque habita iustitiae administrativae*, in: EphIC 48 (1992), 47–77; *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nella struttura giudiziaria della chiesa* (in: Forum 6 [1995 II], 33–52); *De periodo initiali seu introductorio processus in causis nullitatis matrimonii* (in: PerRc 85 [1996], 83–116; 331–356); *L'appello nelle cause di nullità matrimoniale*, in: Forum 4 (1993 II), 19–64 (erweiterte Fassung).

Die genannten Aufsätze aus der Feder eines einzigartigen Kenners des kanonischen Prozeßrechts sind, wenn auch in nicht slowakischen Sprachen verstreut gedruckt, der Aufmerksamkeit wert.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie / Christliche Sozialethik

Peschke, Karl-Heinz: **Christliche Ethik.** Spezielle Moraltheologie. – Trier: Paulinus 1995. XX, 879 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7902-0063-8

Der Vf., Prof. für Moraltheologie im Missionshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien, dürfte vor der Publikation dieses Buches deutschsprachigen Lesern weniger bekannt gewesen sein. Er hat lange im englischen Sprachraum doziert (u. a. auf den Philippinen). Seine ursprünglich auf englisch geschriebene Moraltheologie (allgemeine und spezielle) hat mehrere Aufl. erlebt und ist auch ins Italienische und Koreanische übersetzt worden. Da im deutschen Sprachraum kaum neuere Handbücher der Speziellen Moraltheologie vorliegen, füllt das Buch eine Lücke.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: *I. Christliche Verantwortung im religiösen Bereich; II. Christliche Verantwortung für die geschaffene Welt.* Der 1. Teil enthält die Traktate über die *göttlichen Tugenden* und die *Gottesverehrung*, der 2. Teil Kap. über *„Nächstenliebe und Gerechtigkeit"*, *„Leben und Gesundheit"*, *„Ehre, Wahrhaftigkeit und Treue"*, *„Sexualität und Ehe"*, *„Sittliche Verantwortung im Gemeinschaftsleben"*, *„Arbeit, Eigentum und Sozialwirtschaft"* und *„Verantwortung für die Schöpfung"*. Ein Sachregister erleichtert das Auffinden von Informationen.

P. bemüht sich erfolgreich um eine umsichtige und bedächtige Darstellung. Er referiert sowohl die Lehren des Lehramtes, der traditionellen Handbücher wie auch zeitgenössische Positionen; dabei weicht er schwierigen Fragen nicht aus. Der Leser bekommt eine nützliche erste Information über die Sachproblematik, erhält auch einen Eindruck von der Zahl der Autoren, die bestimmte Anschauungen teilen oder nicht teilen. Schließlich gibt P. auch manchen nützlichen Hinweis besonders auf nicht-deutschsprachige Literatur. Da das Buch eine ziemlich umfassende Darstellung der Speziellen Moral enthält, kann P. natürlich nicht alle Fragen ausdiskutieren. Als Handbuch erfüllt das Buch aber gut den Zweck einer ersten Basisinformation über die behandelten Fragen.

Salzburg Werner Wolbert

Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Edmunds / Matthias Möhring-Hesse. – Düsseldorf: Patmos 1993. 360 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-491-77932-4

Der Titel *„Jenseits katholischer Soziallehre"* markiert ein Programm und den Standort der Hg., die als Vf. zugleich für etwa die Hälfte des Buches verantwortlich zeichnen. Zum einen beabsichtigen Hengsbach und seine Schüler eine Bestandsaufnahme gegenwärtig bedeutsamer „Suchbewegungen christlicher Gesellschaftsethik", die sie bei aller Verschiedenheit darin geeint sehen, „Absetzbewegungen von der katholischen Soziallehre" zu sein (12). Den Begriff *„Katholische Soziallehre"* reservieren sie für eine bestimmte, lange Zeit in der deutschsprachigen Entwicklung der christlichen Sozialethik dominierende Gestalt, die dem neuscholastischen Naturrechtsdenken konstitutiv verpflichtet ist und sich selbst „als ‚Orthodoxie' versteht" (10). Damit nehmen die Hg. Ansätze einer Kritik auf, die Marie-Dominique Chenu bereits seit 1977 im romanischen Sprachraum in aller Deutlichkeit vorgetragen hat. Zum anderen nehmen Hengsbach, Emunds und Möhring-Hesse mit einem eigenen Diskussionsbeitrag eine Positionierung „jenseits katholischer Soziallehre" vor, in dem sie – wie inzwischen auch schon aus anderen Veröffentlichungen der drei Vf. bekannt – die christliche Gesellschaftsethik als „ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis" bestimmen.

Der Bd besteht aus drei konstruktiven Teilen: *Teil 1* reflektiert *„Katholische Soziallehre als Tradition"*, beleuchtet also die Position, die den Bezugspunkt der „Absetzbewegungen" bildet.

Zunächst zeichnet J. Senft knapp (und etwas holzschnittartig) die *Entwicklung von Katholizismus und katholischer Soziallehre*. In einer exemplarischen Analyse des Ansatzes von Lothar Roos rekonstruiert B. Emunds das *Konzept „katholischer Soziallehre"* und arbeitet grundlegende Kritikpunkte heraus. Sein Fazit: „Ansätze, die grundsätzlich an der aus der Neuscholastik stammenden Methodologie der katholischen Soziallehre festhalten, werden den gegenwärtigen theologischen und philosophischen Anforderungen an Gesellschaftsethik nicht gerecht. Das von ihnen als überzeitlich gültig präsentierte System ethischer Aussagen wirkt daher im Kontext heutiger Theologie und Philosophie wie ein Fossil; es gleicht einem Normengehäuse, aus dem das ‚Leben', die zu orientierende und zu begründende Praxis der Christen, längst ‚ausgezogen' ist." (55). Emunds legt eine klare und präzise Analyse vor, die sich jedoch insofern angreifbar macht, als die wiederholten Verallgemeinerungen von dem einen untersuchten Ansatz auf *die* katholische Soziallehre unausgewiesen bleiben.

Der Beitrag von M. Möhring-Hesse identifiziert *drei Typen christlicher Gesellschaftsethik* in der Folge katholischer Soziallehre, nämlich einen „Orthodoxie-entfaltenden", einen „Existenz-auslegenden" und einen „Praxisreflektierenden" Typ, und benennt zwei Grundprobleme, denen sich alle Typen christlicher Gesellschaftsethik stellen müssen: „Die hermeneutische Vermittlung von Praxis und Theorie, genauer von politischem Engagement der Christen und christlicher Gesellschaftsethik, und die ethik-theologische Vermittlung, also der (!) Integration von normativer Gesellschaftstheorie in den Zusammenhang der Theologie – ohne dabei die profane Begründung politischer Praxis zu verletzen." (77).

Damit leitet er zum *zweiten Teil* des Buches über, in dem einige profilierte Ansätze bzw. *„Suchbewegungen"* christlicher Gesellschaftsethik vorgestellt werden.

G. Krup skizziert den *Ansatz W. Dreiers*, dessen Werk er als ein Phänomen des Übergangs beschreibt: Wohl als erster hat der Höffner-Schüler Dreier sozialethische Wege der Rezeption des Konzils gebahnt und den interdisziplinären Charakter des Faches mit dessen theologischem Anspruch zu verbinden gesucht, ohne jedoch schon eine neue Hermeneutik zu entwickeln. U. Sander stellt die *„komponierende Ethik" H. Bücheles* vor, der insbesondere auf die Vermittlung von „Mystik und Politik" in der christlichen Praxis zielt. Mit der *„Modell-Ethik" D. Mieths* bringt S. Lücking einen der aus der nachkonziliaren Erneuerung der Moraltheologie hervorgewachsenen Neuansatz christlicher Gesellschaftsethik zur Sprache. E. Arens setzt sich mit *H. J. Höhns Entwurf einer „komprehensiven Ethik"* auseinander. Die untersuchte Konzeption wie der Vf. des Beitrags stehen für – allerdings recht divergierende – Ansätze zur Rezeption der Diskursethik in der Theologie, wobei Höhn insbesondere dafür kritisiert wird, daß er Grenzen des diskursethischen Vernunftkonzepts markiert und demgegenüber theologische Weiterungen geltend zu machen versucht. Das *Inspirationspotential der politischen Theologie für die Christliche Gesellschaftsethik* reflektiert H.-J. Grosse-Kracht, während A. Lienkamp den *befreiungsethischen Entwurf E. Dussels* in einer sehr instruktiven Untersuchung darlegt und auf mögliche Impulse für eine christliche Gesellschaftsethik im mitteleuropäischen Kontext befragt.

Damit repräsentiert der darstellende zweite Teil ein breites Spektrum neuerer sozialethischer Ansätze „jenseits katholischer Soziallehre". Gleichwohl fehlt sowohl ein Beitrag zu jenen vernunftethischen Ansätzen, die dem erneuerten Naturrechtsdenken in der Fundamentalethik verpflichtet sind (v. a. W. Korff; F. Furger), als auch ein Blick auf Ansätze feministischer Sozialethik, die zwar im deutschsprachigen Raum erst allmählich Gestalt annimmt, jedoch ganz bestimmt zu den zukunftsweisenden sozialethischen „Suchbewegungen" zu rechnen ist.

Der *dritte Teil* schließlich besteht aus einem positionellen Beitrag, in dem die drei Hg. ihren Entwurf christlicher Gesellschaftsethik als *„ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis"* darlegen. Dabei nehmen sie die zuvor aufgeworfenen grundlegenden Fragen zum Verständnis der Disziplin auf (gesellschaftlicher Kontext; Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses; ethische, sozialanalytische und theologische Kompetenz), ehe sie ihren Entwurf abschließend als „Ethik sozialer Bewegungen" präzisieren. In der Diskussion der genannten Grundfragen nehmen sie jeweils Bezug auf Antwortelemente zuvor diskutierter Ansätze und markieren „Anschlußstellen" und Kritik, ehe sie die eigene Position entwickeln.

Hinsichtlich der Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses werden insbesondere politische Theologie und Befreiungsethik als Inspirationsquellen des Ansatzes ausgewiesen (225), während die ethische Kompetenz mit Hilfe einer sehr weitgehenden Beerbung der Diskursethik bestimmt wird. Orientiert an befreiungstheologischen/-ethischen Reflexionen zur sozialanalytischen Vermittlung prüfen die Vf. die diesbezüglichen Anforderungen an die Kompetenz der Christlichen Gesellschaftsethik und plädieren für ein Modell der „Quasi-Interdisziplinarität", dem zufolge die Christliche Gesellschaftsethik ihre Sozialanalysen durchführen soll *„wie* in interdisziplinären Diskursen . . ., d. h. so . . ., als ob sie ein interdisziplinärer Forschungsprozeß zwischen Theologie und Sozialwissenschaften wären." (261). Dies provoziert zum einen die Frage, ob hier nicht eine Überforderung (bzw. eine Überschätzung) vorliegt, zum anderen bleibt damit die dringliche Verhältnisbestimmung zwi-

schen Christlicher Gesellschaftsethik als theologischem Fach und Sozialwissenschaften letztlich ungeklärt.

Die Frage nach der theologischen Kompetenz, die näherhin als hermeneutische entschlüsselt wird, lenkt die Aufmerksamkeit erneut auf das Problem der Vermittlung zwischen theologischem und ethischem Anspruch, zwischen „ethischer Hermeneutik des Glaubens" und „normativer Handlungsbegründung" (271). „Als theologisches Fach hat sie (i. e. die christliche Gesellschaftsehtik, M. H.-St.) an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie teil, soziale Wirklichkeit im Rückgriff auf die christlichen Traditionen zu deuten und dabei auch die überlieferten Bilder, Handlungsmodelle und Lebensentwürfe als sinnvolle Orientierungsmarken heutigen Handelns zu erschließen. An dieser ethisch-hermeneutischen Aufgabe beteiligt sich Christliche Gesellschaftsethik jedoch unter der besonderen, ihrem normativem Auftrag entsprechenden Perspektive, nämlich auszuzeichnen, was an bestehenden Verhältnissen oder an einer politischen Praxis gerecht ist. Deshalb erweist sich innerhalb der Theologie die besondere normative Kompetenz als für die Christliche Gesellschaftsethik konstitutiv." (251). Wie diese beiden Aufgaben miteinander zu vermitteln sind, ist in der Tat eine der Schlüsselfragen einer sich als theologisch verstehenden Christlichen Gesellschaftsethik. Die Schwierigkeiten, denen die Vf. dabei begegnen, werden schon bei einem Blick auf die Terminologie deutlich, etwa in dem folgenden Zitat: „Theologie, verstanden als ethische und theologale Auslegung, einerseits und Ethik, verstanden als normative Begründung, andererseits, sind also zwei unterschiedliche Reflexionsweisen politischer Glaubenspraxis, setzen einander aber wechselseitig voraus" (273). „Ethik" und „ethisch" stehen hier für „zwei unterschiedliche Reflexionsweisen politischer Glaubenspraxis". Dies – die Beobachtung ist kein Einzelfall – erscheint als Indiz für eine noch unzureichende Klärung des Verhältnisses. Auch die Erklärung, die Vermittlung von normativer und theologischer Reflexion verlange „eine eher experimentelle Methode" (275), markiert in diesem Kontext eher eine Problemanzeige, als daß sie eine Antwort signalisieren könnte, es sei denn die, daß eine systematische Antwort nicht möglich sei, was zu bezweifeln ist. In dieser Hinsicht ist also weiterer Forschungsbedarf anzumelden.

„Jenseits katholischer Soziallehre" ist ein Buch, das in gewisser Hinsicht als typisch gelten kann für den gegenwärtigen Zustand der christlichen Sozialethik in Deutschland. Es polarisiert, indem es Ansprüche in Frage stellt. Es eröffnet Perspektiven auf eine faktisch plurale, in vielfältigen Konstellationen auch kontroverse Situation – eben auf Suchbewegungen, die sämtlich um jene Grundfragen nach dem Status der Christlichen Gesellschaftsethik, nach dem Theorie-Praxis-Verhältnis und nach dem theologischen und ethischen Anspruch des Faches kreisen. Zugleich ist es – obgleich ein Sammelband – in hohem Maße positionell: Das Verhältnis zwischen den drei Teilen des Buches ist nicht ausgewogen, vielmehr erscheinen die im zweiten Teil dargestellten Positionen im Gesamtbild des Buches den von den Hg.n selbst verfaßten Teilen dienend (sei es bestätigend, sei es zur Abgrenzung und Profilierung der eigenen Position) zugeordnet.

Ungeachtet der markierten kritischen Anfragen bleibt festzuhalten: Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur sozialethischen Grundlagenforschung, insofern es selbst einen Diskussionszusammenhang darstellt und fortführt und damit zur weiteren Auseinandersetzung herausfordert und einlädt.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Heimbach-Steins, Marianne: **Unterscheidung der Geister.** Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls. – Münster: Lit-Verlag 1994. 303 S. (ICS-Schriften, 31), kt DM 58,80 ISBN: 3-8258-2202-8

Hans Urs von Balthasar sah in ihr eine der bedeutendsten Frauen unseres Jh.s. Er würdigte damit die Person und das Werk von Madeleine Delbrêl (1904–1964), die zweifellos zu den herausragenden Frauengestalten unserer Zeit zählt und durch Schriften wie „Christ in einer marxistischen Stadt", „Wir Nachbarn der Kommunisten", „Gebet in einem weltlichen Leben" und „Frei für Gott" auch im deutschsprachigen Raum bekannt geworden ist. Schon die Titel dieser Schriften lassen erkennen, daß sie sich alle mit zwei immer wiederkehrenden Grundproblemen beschäftigen: Wie können Christen ihre Identität finden in einer schon weitgehend entchristlichten Welt? und: Worin gründet der Auftrag von Laiengemeinschaften in unserer Zeit? Noch ein zweites Merkmal ist ihnen gemeinsam: Sie sind nicht das Ergebnis einsamer Gedankenarbeit, sondern dokumentieren das ebenso ungewöhnliche wie ereignisreiche Leben ihrer Autorin. Seit 1933 war Madeleine Delbrêl im Sozialdienst der kommunistisch geprägten Stadt Ivry bei Paris tätig. Sie lebte dort in einer von ihr gegründeten Laiengemeinschaft und wirkte als Wegbereiterin der Kooperation und des Dialogs zwischen Christen und Atheisten im Bereich des humanitären Engagements.

Die inzwischen in Bamberg dozierende Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins verfolgt mit ihrer Habil.schrift allerdings nicht das Ziel, eine Biographie Madeleine Delbrêls vorzulegen. Dieses Vorhaben wurde bereits in der Mitte der 80er Jahre von Christine de Boismarmin, Weggefährtin und enge Vertraute von Madeleine Delbrêl während der Zeit in Ivry, verwirklicht. Ausgangspunkt und Leitidee der Studie von Marianne Heimbach-Steins ist vielmehr die Frage nach dem theologischen Profil christlicher Sozialethik. *Einen* Weg, um diese Frage einer Antwort näherzubringen, zeichnet sie uns mit Entschiedenheit und Konsequenz vor. Somit dient die exemplarische Analyse des Glaubens- und Lebenszeugnisses von Madeleine Delbrêl der Vf.in als methodischer Zugang, um das Gesamt theologischer Ethik, die oft vergessene Spannweite, wieder in den Blick zu bekommen, die sich von der Spiritualitäts- und Moraltheologie bis hin zur Sozialethik erstreckt.

Der Anspruch ist klar formuliert und nicht gering. Um ihn einzulösen, bedarf es eines methodisch pluralen und zugleich synchron durchgeführten Vorgehens oder – mit den Worten der Vf.in gesprochen – der gewagt erscheinenden Kombination einer biographischen mit einer theologisch-systematischen Untersuchung. Der systematische Teil, der kontinuierlich die exemplarische Bedeutung der Lebensgeschichte Madeleine Delbrêls für die theologisch-empirische Grundlegung christlicher Sozialethik reflektiert, gewinnt dabei als kritische Hintergrundfolie zunehmend den Charakter einer Metatheorie.

Des weiteren geht es der Vf.in darum zu zeigen, daß konstitutive Begriffe theologischer Ethik, hier schwerpunktmäßig: christlicher Sozialethik, wie der Cardijn'sche Dreischritt „sehen, urteilen, handeln" oder die häufig zitierte „Einheit von Mystik und Politik", ihre Plausibilität nicht im akademischen Diskurs, sondern durch die Praxis gewinnen, weil sie, wie das Beispiel Madeleine Delbrêls zeigt, lebensgeschichtlich gedeckt sind.

Schon in den *einleitenden Überlegungen* zu dieser Studie, der man zu Recht einen differenzierten Argumentationsgang und ein hochreflektiertes Methodenbewußtsein testieren darf, wird deutlich, daß der Titel zugleich die Zentralthese der Habil.schrift von H. formuliert. Er impliziert jenes Selbstverständnis von christlicher Sozialethik, das die Vf.in einerseits theologisch-systematisch entfaltet, andererseits immer wieder am konkreten Anwendungsfall des Lebenswerkes von Madeleine Delbrêl expliziert. Christliche Sozialethik, die über längere Strecken ihrer Geschichte im Schatten eines essentialistisch verstandenen Naturrechtsdenkens stand, hat sich heute zu einer dialogischen Disziplin gewandelt, die einerseits um ihre biblisch inspirierte wie auch von der Mystik geprägte Herkunft weiß, andererseits aber die Begegnung mit den Sozial- und Humanwissenschaften nicht scheut. Gerade das Wissen um ihre theologischen Wurzeln verleiht ihr jenes Selbstbewußtsein, aus dem heraus handelnd sie in konstruktiven Dialog mit der „Welt" treten und von der Kompetenz nichttheologischer Wissenschaften hinsichtlich ihrer eigenen Sachbereiche profitieren kann.

Die integrierende Funktion theologischer Ethik stellt aber nur die eine Seite der Medaille im Dialog mit der „Welt" dar. Vermutlich würde sie bald in ungeschützte Affirmation umschlagen, wenn sie in dieser Begegnung nicht auch eine kritisierende Funktion wahrnähme. Nichts anderes meint wohl die weitaus ältere Rede von der Unterscheidung der Geister, wie sie biblisch in 1 Kor 12 bezeugt ist, in der späteren Tugendethik als *discretio* firmierte und endlich, nachdem in der Scholastik eine wenig segensreiche Trennung von Spiritualität und Ethik eingesetzt hatte, von Ignatius von Loyola durch die Zuordnung zur zweiten Wahlzeit im Exerzitienbuch der Selbstvergewisserung, der Lebenswahl und schließlich der Identitätsklärung des Christen im unmittelbaren Zusammenwirken von Gott und Mensch zugewiesen wurde (30–33).

Das Leben Madeleine Delbrêls macht uns deutlich, daß die geradezu programmatische Forderung nach Unterscheidung der Geister ungebrochene Aktualität besitzt. Sie umschreibt jenen Prozeß spannungsvoller Dialektik, der auch dem Schlüsselbegriff des Konzilsdokuments über die „Kirche in der Welt von heute", dem Aggiornamento, zu eigen ist: die nie endgültig abgeschlossene Herausforderung an die Theologie und die Kirche, ihre Identität jeweils neu zu definieren zwischen den Extremen der Selbstpreisgabe und des Rückzugs ins Ghetto.

Die Studie von H. zeigt nun in detaillierter Form auf, wie dieses notwendige Strukturmoment sozial engagierten und theologisch reflektierten Christentums als roter Faden den Lebensweg Madeleine Delbrêls durchzieht. Durch aktuelle Anlässe herausgefordert, stand sie immer wieder neu vor der Frage, inwieweit einerseits Christen im Dialog mit atheistisch geprägten Marxisten eine Politik der ausgestreckten Hand in der Verfolgung gemeinsamer humanitärer Ziele praktizieren sollen und wo andererseits eine Grenze erreicht ist, die dazu zwingt, das unterscheidend Christliche mit Nachdruck zu formulieren.

Für den Leser bedeutet es eine gute Orientierungshilfe, daß die Vf.in gleich zu Beginn ihrer Studie (XI) durch eine anschauliche Graphik zeigt, wie sie diesen Aufbau konzipiert und die insgesamt sechs, unterschiedlich umfangreichen Kap. einander zugeordnet hat: das *erste Kap.* ist auf der her-

meneutischen Ebene angesiedelt und will den genuin *theologischen Charakter christlicher Sozialethik* klären (1–33); das *zweite* stellt skizzenhaft die *Biographie Madeleine Delbrêls* vor (34–53).

Kap. 3 und 4 bilden den *zweiten Hauptteil* und wohl das Herzstück der Arbeit. Während *Kap. 3* die lebensgeschichtliche Entwicklung der *Spiritualität Madeleine Delbrêls* untersucht (54–125), legt *Kap. 4* das aus diesen Quellen genährte Handeln in verschiedenen gesellschaftlich und politisch brisanten Problemfeldern dar. Hier erfährt der Leser eine Fülle aufschlußreicher Fakten und Daten, die von H. durchgängig aus der Perspektive christlich inspirierter Anwendungsethik dargelegt werden: Madeleine Delbrêls Stellung zum Franco-Regime (128–130), ihr Eintreten für das der Spionage beschuldigte und zum Tode verurteilte Forscherehepaar Ethel und Julius Rosenberg im Jahre 1953 (130–133) sowie ihre Stellung zur Mission de France, die sich von anfänglich starker Sympathie zunehmend zu kritischer Distanz entwickelte (134–173). Es ist interessant zu erfahren, wie Madeleine Delbrêl die Rolle und Aufgabe der Arbeiterpriester beurteilte und was sie schließlich der Mission de France ins Stammbuch schrieb, als sie diese an ihre spirituellen Wurzeln erinnerte sowie an die Tatsache, daß sie ursprünglich von einer Initiative der französischen Bischöfe ins Leben gerufen wurden (162).

Kap. 5 und 6 bilden den *dritten Hauptteil* und dienen der Auswertung, wobei das sechste Kap. die Vermittlung der biographischen mit der systematischen Ebene im Blick auf eine moraltheologisch-sozialethische Theoriebildung intendiert. Die Struktur der Untersuchung, das zeigt die Graphik (XI) recht anschaulich, ist also nach der Art eines Triptychons konzipiert.

Die Vf.in nimmt nicht nur bissigen Kritikern den Wind aus den Segeln, sondern hilft auch dem Leser festzustellen, ob er die Gesamtkonzeption durchdrungen hat, wenn sie am Ende das Bild des Triptychons noch einmal aufgreift und nunmehr aus logisch-semantischer Perspektive deutet. „Wie die einzelnen Tafeln eines solchen mehrteiligen Bildwerkes nicht in einer strengen Begründungslogik miteinander verknüpft sind, aber dennoch zusammenhängen (und das Fehlen eines Teils das Gesamtbild zerstören würde), so stehen auch die Teile dieser Arbeit nicht in einem unmittelbaren Begründungszusammenhang, sind aber dennoch in einer Weise einander zugeordnet, die weder einen beliebigen Austausch noch die Ausklammerung eines Kapitels erlauben würde" (273).

Mit ihrem Urteil bestätigt die Vf.in den Eindruck, daß zwischen den verschiedenen Ebenen der Untersuchung eine Spannung bleibt, die nicht nur unvermeidbar, sondern in einem gewissen Sinne offenbar auch gewollt ist. Hinzu kommt, daß eine gedankliche Anleihe bei Ignatius v. Loyola, Joseph Cardijn und Karl Rahner eben doch nur mit größeren Einschränkungen als Interpretationsraster auf das Werk Madeleine Delbrêls anwendbar ist. Schon Madeleine Delbrêls eigene Reaktion auf einen diesbezüglichen Versuch von Gaston Fessard (197–204) ließ zumindest erahnen, daß im Denken der großen Französin etwas Unvergleichbares bleibt, ein lebensgeschichtlich bedingter Überschuß an Subjektivität, der sich nicht auf das Prokrustesbett abstrahierender Metatheorie spannen läßt. Deshalb ist es nur konsequent, wenn H., bei aller Würdigung der Pionierleistung Madeleine Delbrêls, im Bereich der theoretischen Vermittlung ganz dezidiert über sie hinausgeht. Mit einem Satz: neben einer kenntnisreichen Darstellung des Lebenswerks von Madeleine Delbrêl, das sie mit den Kategorien einer zeitgemäßen, methodisch reflektierten Sozialethik erschließt, hat die Bamberger Sozialethikerin auch den Versuch unternommen, eine persönliche Akzentuierung im Verständnis ihres Fachs vorzunehmen. Man darf diesen Versuch als durchaus gelungen betrachten.

Passau Peter Fonk

Einführung in die Sozialethik, hg. v. Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: Lit-Verlag 1996. 139 S. (Münsteraner Einführungen, Theologie, 3), kt DM 24,80 ISBN: 3-8258-2267-2

In der v. a. für Studierende gedachten Reihe „Münsteraner Einführungen" ist eine *„Einführung in die Sozialethik"* vorgelegt worden. Damit wird gerade in der Auseinandersetzung um die wirtschaftlichen und politischen Probleme heute eine ethische Orientierungshilfe angeboten, die zugleich als Gesprächsgrundlage dienen soll für alle, die am Aufbau einer humanen Gesellschaft interessiert sind. Damit greift diese Einführung nicht zuletzt ein Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils auf, nämlich offen zu sein für Geschichte und Kultur. Laut eigenem Bekunden folgt diese Einführung den drei „Grundbedürfnissen" des ethischen Diskurses, nämlich: 1. Ideologiekritik zu betreiben mit Hilfe geschichtlicher Vergewisserung, 2. dem interdisziplinären Dialog zu dienen durch eine systematische Klärung der ethischen Begriffe und schließlich 3. das ökumenische Gespräch zu suchen durch einen „Lagebericht" aus dem evangelischen Raum. Vier Aufsätze versuchen diesem Anliegen gerecht zu werden.

Zunächst der Aufsatz von Franz Furger, der kürzlich verstorben ist, *„Sozialethik – warum eigentlich?"* (11–27): Es handelt sich um einen Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der katholischen Soziallehre, angefangen von der ersten Sozialenzyklika *„Rerum novarum"* von 1891 bis zum Konsultationsprozeß zur Vorbereitung des neuesten gemeinsamen Hirtenwortes. F. versucht zu zeigen, wie sich, angestoßen durch das Proletarierelend im letzten Jh., allmählich und durch viele Widersprüche hindurch die Einsicht Bahn brach, daß sich die Christen direkt einmischen müssen in das politische und soziale Geschehen in der Gesellschaft, sich einbringen müssen in einen „konstruktiven Dialog mit allen gesellschaftlichen Kräften", so daß „sich eine Chance ergibt, die gesellschaftlichen Strukturen nach den Idealen und Zielvorstellungen des Evangeliums bestmöglich aufzubauen bzw. zu verändern" (17). Als Konsequenz aus der Erfahrung mit der Geschichte fordert der Vf. mit Paulus für die christliche Ethik selbst die Haltung „weiser Offenheit" (26) gegenüber den Problemen der Zeit. Insgesamt ein sehr konzentrierter, die Akzente und Neuaufbrüche sehr klar identifizierender Beitrag.

Der zweite Aufsatz von Andreas Lienkamp steht im Zentrum des Bdes und nimmt auch den größten Umfang ein: *„Systematische Einführung in die christliche Sozialethik"* (29–88). Er beginnt seine Systematik mit den *„biblischen Grundlagen"* (30–37), die anhand ausgewählter biblischer „Impulse" illustriert werden. Dann folgt der Versuch, die christliche Sozialethik im Kontext von Kirche, Theologie und theologischer Ethik zu verorten (37–51): der Kontext der Soziallehre der Kirche umfaßt sowohl das Lehramt als auch die Wissenschaft und die „Basis"; Moraltheologie und Sozialethik werden voneinander abgegrenzt; vier „logische Ebenen" (Metaethik, Hermeneutik, nomative Ethik, Paränese) der theologischen Ethik identifiziert. In einem dritten Schritt werden *„Ziel, Gegenstand, Aufgabe und Methode christlicher Sozialethik"* dargestellt (51–56). Bemerkenswert ist es, daß der Vf. als Methode den pastoral motivierten Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln" vorschlägt (53ff). Der *vierte Teil* wendet sich dem *systematischen Aufbau des Faches* zu (56ff). Allerdings bleiben dabei der innere Aufbau und die Zuordnung der Begriffe (Menschenbild, Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Option für die Armen, Personal- und Gemeinwohlprinzip, Subsidiarität und Solidarität, Menschenrechte) etwas unklar, was nicht zuletzt an der Darstellung in Tabellenform liegen könnte. Die vielen, als didaktische Hilfsmittel gedachten Schaubilder und Tabellen ersetzen nicht in jedem Fall den Text und griffige Beispiele. Im nächsten Abschnitt geht es um *„Moralprinzip – Maximen/Kriterien – Normen"* (59–80). In klarer Art und Weise wird der Verallgemeinerungsgrundsatz als Moralprinzip entfaltet anhand des Gebotes der Nächstenliebe, der goldenen Regel, des kategorischen Imperativs und der Diskursethik (62–66). Dieser Abschnitt dient zugleich als Begründung für den folgenden *„Kriterienkatalog"* sozialethischer Maximen (67–78). Dem Schlußwort oder der *„Kurzskizze"* christlicher Sozialethik darf man nachhaltige Beachtung wünschen: Es geht, so Lienkamp, um die „gerechte Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen" (80), d. h. nichts anderes, als sich den „Opfern von Leid und Ungerechtigkeit" verpflichtet zu fühlen, sich zur „Anwältin" für jene zu machen, die von den „sie betreffenden Entscheidungsprozessen systematisch ausgeschlossen werden" und letztlich diejenigen, „für die sie die Stimme erhebt, selbst zu vernehmbaren Subjekten ihres eigenen Befreiungsprozesses" (81) zu machen. Eine Liste der wichtigsten Dokumente der lehramtlichen Sozialverkündigung (82ff) und eine systematische Literaturübersicht (84–88) beschließen den Beitrag.

Was insgesamt etwas stärker akzentuiert werden müßte, ist der systematische Ort der Gesellschaft in der Sozialethik, als soziale Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns, für die als solche sozialethische Maximen zu entwickeln sind. Außerdem hätte man sich, wie schon angedeutet, statt so vieler Schaubilder und Tabellen mehr konkrete Beispiele und umfangreichere Ausführungen gewünscht, gerade für eine „Einführung".

Den ersten Beitrag aus der Sicht evangelischer Sozialethik liefert Karl-Wilhelm Dahm: *„Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag. Evangelische Sozialethik im Übergang"* (89–114). Er fragt danach, welche wichtigen theologischen und philosophisch-praktischen Traditionen und gesellschaftlichen Herausforderungen die gegenwärtig dominierenden „Gesichter" evangelischer Sozialethik – sozialkritische Aktionen, wissenschaftliche Theoriebildung, Erarbeitung kirchlicher Denkschriften und Mitarbeit in Gremien – geprägt haben. Dahm nennt drei Impulse: 1. die Debatte über die zwei „Haupttraditionen" evangelischer Sozialethik: Zwei-Reiche-Lehre und Herrschaft-Christi-Konzeption (91–96), geprägt von dem Problem der Identität oder Differenz von Politik und Kirche; 2. den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften (96–100), der Vf. warnt vor einem Rückzug in die Theologie, und 3. die „Verstrickungen" mit dem Neomarxismus (100–103), denen er tendenziellen Moralismus vorhält. Soweit die zeitgeschichtliche Bestandsaufnahme über Entwicklungen in der evangelischen Sozialethik. In einem abschließenden Gedankengang spürt der Vf. dem aktuellen Ethikbedarf nach, schätzt die kirchlichen Interventionsmöglichkeiten ab und fragt schließlich nach den „alltagsethischen Anwendungsmöglichkeiten" der Sozialethik (103–112), zwischen „Götzenkritik" und „Gestaltungsimpulsen". Diese insgesamt sehr lesenswerte Übersicht über die aktuelle sozialethische Debatte im evangelischen Raum schließt ebenfalls mit einer systematisierten Literaturübersicht.

Der letzte Beitrag stammt von Josef Wieland: *„‚Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern'. Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen"* (115–134). Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die Wirtschaftsethik und behandelt ein hochaktuelles Problem: Je offensichtlicher die gesellschaftlichen Probleme durch Markt und Politik nicht mehr gelöst werden können (Nichtwissen, Risiko), um so vehementer ertönt der Ruf nach der Moral. W. identifiziert diese Stimmungslage mit Hilfe von Luthers Reaktion auf die Preisrevolution (Wucherzins) und die damit einhergehende Verar-

mung breiter Bevölkerungsschichten im beginnenden 16. Jh. Luther kritisiert den ökonomischen Mechanismus, der Moral und wirtschaftliche Konkurrenz als „funktionale Äquivalente" ansieht, und führt Verbalexzesse gegen die Habsucht des „alten Adam", der alles seiner Berechnung unterwerfen will, auch die Zukunft durch Zins und Bürgschaft (122f). Das tut er aber nicht, so versucht der Vf. zu zeigen, um ökonomisches Handeln gänzlich zu verurteilen. Luther stellt vielmehr Welt/Ökonomie und Religion paradox gegenüber, um gerade Distanz zu schaffen zur Logik der Ökonomie und dadurch andere und neue Perspektiven für das Handeln in der Welt zu eröffnen. Und die Aufgabe von Theologie und Kirche ist es, den „Zugriff auf diese Kommunikationsmöglichkeit" zu sichern und dadurch in der Ökonomie „Kontingenz verfügbar zu halten" (130). Resümierend stellt er fest: „Daß man sein Herz nicht an die Logik der Ökonomie hänge, dies scheint mir die alles entscheidende Botschaft evangelischer Ökonomik zu sein" (134). Auch dieser Aufsatz ist zweifellos sehr lesenswert, auch wenn er etwas aus dem Rahmen einer „Einführung" herausfällt.

Zusammenfassend kann dieses Einführungswerk – als ein begleitendes Arbeitsbuch zum Studium der christlichen Sozialethik – empfohlen werden: weil es ökumenisch ist, weil es versucht, Übersichten (geschichtlich: Furger, systematisch: Dahm) mit intensiver systematischer Begriffsarbeit (Lienkamp) und sogar einer spezifischen wirtschaftsethischen Untersuchung (Wieland) zu verbinden, also auch einen „Anwendungsfall" von Sozialethik mit aufzunehmen, und weil es ein Verständnis von Sozialethik vermittelt, daß diese als ein „in geschichtlichen Prozessen gewordenes Verstehensmodell" (5) verstanden wissen will. Daß diese Vorteile zwangsläufig Probleme mit sich bringen, weil Einheitlichkeit und Vollständigkeit etwas leiden, darf unter diesen Bedingungen in Kauf genommen werden.

Eichstätt Günter Wilhelms

Lochbühler, Wilfried: **Christliche Umweltethik.** Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 481 S. (Forum Interdisziplinäre Ethik, 13), kt DM 118,00 ISBN: 3-631-49115-8

Mit der ökologischen „Risikogesellschaft" (U. Beck) ist ein Stadium der Sozialgeschichte erreicht, in dem es darauf ankommt, die Dynamik der in der Moderne entfesselten technisch-industriellen Produktivkräfte so einzusetzen, daß es zu einem nicht-destruktiven Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur kommt. Zu kurz greifen Ansätze, welche die Sicherung von Fortschritt und Zukunft einem Krisenmanagement überlassen, das mit den Mitteln des „*social engineering*" arbeitet und auf einen Ausbau menschlicher Verfügungsmacht über die Natur setzt. Denn die ökologische Krise hat ihre Wurzeln nicht zuletzt in der längst falsifizierten Annahme, daß die technische Naturbeherrschung unbegrenzt ausgedehnt, die Wirtschaft grenzenlos expandieren und die Natur in der Moderne menschlichem Handeln kein Limit mehr setzen könne. Eine sich selbst überlassene Technik, Wissenschaft und Wirtschaft kann jedoch den erreichten Verfügungsspielraum über die Natur nicht mehr beherrschen. Es gibt offenkundig technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechenbares und politisch Unverfügbares, dessen Mißachtung moderne Gesellschaften um ihre Zukunft bringt. Daher bedarf es eines neuen sozio-kulturellen Leitbildes, das unter „Fortschritt" mehr versteht als die eindimensionale Funktions- und Effizienzsteigerung gesellschaftlicher Teilsysteme. Auf eine solche Neudefinition, die auch politisch verbindliche Zielvorgaben enthält, drängt seit Jahren die umweltethische Diskussion. Inzwischen ist diese Diskussion über das Stadium der Begründung von umweltethischen Denkansätzen (z. B. Anthropozentrik, Pathozentrik, Biozentrik) hinausgekommen. Der Schwerpunkt liegt nunmehr auf der Formulierung von Kriterien ökologisch-ethischer Urteilsbildung und Handlungsorientierung (z. B. Umwelt- und Sozialverträglichkeit), die zugleich anschlußfähig sind für die in den Teilsystemen Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und Politik anstehenden Erörterungen zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften.

Vor diesem Hintergrund sind Anliegen und Ertrag des vorliegenden Buches zu situieren, dessen Ansatz und Aufbau folgende Leitfragen bestimmen: Welches ökologisch-ethische Orientierungspotential kann das theologische Verständnis der Natur als „Schöpfung" erschließen? Welche ethischen Lösungsansätze sind geeignet, die durch die ökologische Krise offenkundig gewordenen Defizite eines anthropozentrischen Moralverständnisses auszugleichen? Welche Maßnahmen sind notwendig, effizient und ethisch verantwortbar, um das wirtschaftliche Handeln des Menschen an die Tragekapazität der natürlichen Ökosysteme zurückzubinden und „zukunftsfähig" zu machen?

Im *Einleitungskapitel* legt Lochbühler eine summarische Darstellung der ökologischen Krise und eine auf die geistesgeschichtlichen Faktoren konzentrierte Analyse ihrer Ursachen vor, wobei auch die Frage diskutiert wird, inwiefern das Christentum als Mitverursacher der Umweltproblematik anzusprechen ist (17–77).

Darauf folgt eine biblisch-exegetische und systematisch-theologische Vergewisserung von Leitlinien einer als genuin christlich ausweisbaren umweltethischen Position bzw. Konzeption, die sowohl der besonderen Stellung des Menschen („*imago Dei – dominium terrae*") als auch dem Eigenwert der Natur gerecht wird (79–200).

Anschließend bringt L. die gängigsten Modelle einer Umweltethik auf den Prüfstand einer philosophisch-diskursiven Evaluation ihrer Plausibilität. Diese Überprüfung mündet in ein Plädoyer für eine „Ethik ökologisch erweiterter Humanität", von der L. annimmt, daß sie am ehesten kompatibel ist mit den zuvor aufgewiesenen Eckdaten einer christlichen Umweltethik (201–329).

Das *vierte Kap.* greift im Sinne einer Konkretisierung die Frage ökologieverträglichen Wirtschaftens auf. Nach grundsätzlichen Anmerkungen zum Wissenschaftsprofil einer Wirtschaftsethik werden normative Kriterien enwickelt, die als Maßstab zur Beurteilung der ökonomisch-theoretischen und praktisch-umweltpolitisch orientierten Lösungsstrategien für eine „ökologische Marktwirtschaft" in Anschlag zu bringen sind (331–457). L. sichtet hier in kritischer Fortführung von Arbeiten, die meist in der Traditionslinie der neoklassischen Wirtschaftstheorie stehen, eine Reihe umwelt- und ressourcenökonomischer Instrumente (z. B. Property-Rights-Ansatz, Coase-Theorem, Pigou-Steuern). Zur Sprache kommen aber auch Studien, die der „*Ecological Economics*" verpflichtet sind und in der Kategorie des „*sustainable development*" einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Ähnlich breit angelegt sind die abschließenden Erörterungen von politischen Rahmenbedingungen für eine ökologische Umorientierung der Marktwirtschaft.

An dem von L. vorgelegten Entwurf imponiert das Bemühen, nicht im Bereich der umweltethischen Grundlagenreflexion stehenzubleiben. Im Sinne eines „integrativen" Verständnisses dieser Disziplin versucht L., ökologisch-ethische Grundlagen- und Anwendungsdiskurse miteinander zu verknüpfen. Zwar sind manche Passagen im ersten Hauptteil vielleicht zu breit ausgeführt worden (was hinsichtlich des systematischen Ertrages v. a. für das Referat bibeltheologischer Arbeiten gilt) und die Detailgenauigkeit der ethischen Bewertung umweltökonomischer und umweltpolitischer Überlegungen hätte gewiß noch gesteigert werden können. Andererseits macht gerade der „enzyklopädische" Ansatz das Buch interessant für Leser/innen, denen es um eine kompetente Einführung in ein nur interdisziplinär zu bewältigendes Forschungsfeld geht. Ein weiterer Vorzug besteht auch darin, daß L. mit seiner Studie eine zentrale Herausforderung an die christliche Ethik aufgreift und einlöst: Sie darf sich nicht mit der Unbezweifelbarkeit fundamentalethischer (Letzt-)Begründungen zufriedengeben, ohne zugleich nach Wegen und Formen einer politisch-ökonomischen Implementierung von Normen und Werten in der Gesellschaft zu suchen.

Köln Hans-Joachim Höhn

Pastoraltheologie

Josuttis, Manfred: **Die Einführung in das Leben.** Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996. 174 S., kt DM 54,00 ISBN: 3-579-02084-6

„Pfarrer und Pfarrerin führen in die verborgene und verbotene Zone des Heiligen." Wie ein roter Faden durchzieht dieser Satz die neun Kap. des hier zu besprechenden Buches. Sein Vf., der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte evangelische Praktische Theologe in Göttingen, Manfred Josuttis, nimmt darin eine programmatische Neuakzentuierung des Berufes des Pfarrers bzw. der Pfarrerin in Kirche und Gesellschaft vor, die ihrerseits in engem Zusammenhang mit seinem vorherigen Buch „Der Weg in das Leben", einer Einführung in den Gottesdienst, steht.

Nach J. spielt sich das Wirken der im Pfarramt Tätigen in einem eigenständigen Wirklichkeitsbereich ab, im – wie er es nennt – „Machtbereich des Heiligen". Welche Handlungsformen dem angemessen sind, aber auch welche Gefahren in diesem Bereich drohen, dafür soll dieses Buch sensibilisieren und Orientierungshilfen geben. Der Vf. ist dabei bemüht, möglichst nah am alltäglichen Handeln der Pfarrer und Pfarrerinnen zu bleiben, es in seinen verschiedenen Vollzügen mitsamt den sich dabei einstellenden „Erfolgen" und Schwierigkeiten wahrzunehmen und zu verstehen zu versuchen, also induktiv vorzugehen und nicht aus dogmatischen Vorgaben abzuleiten, was im Pfarramt zu geschehen hat. Neben der *Phänomenologie* spielt das zweite Stichwort des Untertitels – *Spiritualität* – eine grundlegende Rolle. Gemeint sind damit nicht bestimmte fromme Praktiken, sondern ein Gesamthabitus

bzw. ein Lebensstil insgesamt, der für den Vollzug der pfarrlichen Tätigkeiten unverzichtbar ist, soll durch sie ein Zugang zur selbsttätigen Macht des Heiligen eröffnet werden. „Wer sich dem Heiligen nähert, gerät in den Strom einer Heiligung – oder tut ein Leben lang so, als ob er Religion macht." (9)

Mit seinem Konzept vom Pfarrer bzw. von der Pfarrerin als „Führer/in" grenzt er sich von zwei anderen pastoraltheologischen Konzeptionen ab: einerseits dem in den 50er und 60er Jahren vorherrschenden Verständnis des Pfarramts als Zeugenschaft, insofern die Verkündigung als der entscheidende Dienst in den Vordergrund gestellt wurde, und andererseits dem dieses Verständnis ablösende Konzept der pfarrlichen Tätigkeit als Hilfe in materiellen und seelischen Notlagen. Beide Konzepte werden damit nicht einfach für erledigt erklärt, sondern das in ihnen bleibend Gültige soll auch im Konzept der Führerschaft angemessen berücksichtigt werden.

Natürlich ist sich J. der Problematik des Führer-Begriffs bewußt, und er nimmt in Auseinandersetzung mit sozialpsychologischen und religionssoziologischen Einsichten sowie mit theologischen und feministischen Anfragen wichtige Präzisierungen vor, die im 2. Kap. mit Hilfe des Begriffes „Grenze" und „Grenzüberschreitung" weiterverfolgt und vertieft werden.

In den folgenden Kap.n wird dann ausgeführt, was es konkret heißen kann, Menschen in die verborgenen und verbotenen Zonen des Heiligen einzuführen: im Umgang mit der Heiligen Schrift, mit der „Gemeinde der Heiligen", mit heiligen Handlungen, mit dem heilvollen Wort, im Bereich des heilsamen Austausches in der Seelsorge, in dem unterrichtlichen Bemühen nicht um Einweisung, sondern um „Einweihung" und schließlich und nicht zuletzt im Umgang mit der eigenen Person.

Auf die Reichhaltigkeit der von J. gegebenen Hinweise und Anregungen kann hier nur hingewiesen werden. Dabei braucht man keineswegs mit allem einverstanden sein. J. selbst betont die Begrenztheit seiner Überlegungen, die auch aus der Sache selbst herrühren („Im Machtbereich dieser Wirklichkeit kann und darf man nicht alles wissen.", 9). Aber „Impulse vermitteln, Neugierde wecken, Suchbewegungen auslösen" (ebd.), das möchte er mit seinem Buch erreichen. Und das tut er auch. Er hat nämlich eine ausgesprochen gute Fähigkeit, den Leser bzw. die Leserin mit in die weit in humanwissenschaftliche Bereiche hinein sich verzweigenden Fährten seiner Überlegungen zu nehmen. Dazu trägt nicht zuletzt bei, daß er manches geläufig Gewordene in Frage stellt, ungewohnte Perspektiven eröffnet und sich auch nicht scheut, zuzugeben, daß er manches von früher Gesagtem heute in einem anderen Lichte sieht, was nicht heißt, daß er es völlig revidieren müßte.

„Pastoraltheologie" ist dieses Buch im klassischen protestantischen Verständnis dieses Begriffes, eine phänomenologisch und spirituell orientierte Theologie also, die sich ausdrücklich an die Pfarrer und Pfarrerinnen wendet und ihnen gewissermaßen einen Spiegel vorhält, in dem sie sich und das, was sie tun, einmal in Distanz betrachten können und so neue Impulse gewinnen können. Auch wer im katholischen Raum pastoral tätig ist, kann aus der Lektüre dieses Buches viel lernen. Für die Praktische Theologie insgesamt ist es darüber hinaus in manchen Partien eine heilsame Provokation, die zu denken und zu diskutieren gibt.

Paderborn Norbert Mette

Literatur/Film/Musik

Fick, Monika: **Sinnenwelt und Weltseele.** Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993. 393 S. (Studien zur deutschen Literatur, 125), kt DM 124,00 ISBN: 3-484-18125-7

Monika Fick beschäftigt sich in ihrer Untersuchung mit der monistischen Debatte in der Literatur der Jahre um 1900. Diese germanistische Arbeit kann ein eminentes theologisches Interesse beanspruchen, weil sie Reflexionen aus der Zeit der letzten Jahrhundertwende behandelt, die in ihrem Kernbereich auch in die Theologie gehören, aber dort meist nicht traktiert werden: die pantheisierende, Monismus genannte Justierung des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch in der Literatur.

Angesichts der materialistischen Reduktionen in der Anthropologie wurden insbesondere seit der Mitte des 19. Jh.s eine Vielzahl von Modellen entwickelt, den Menschen auch und wieder geistig zu verstehen. Eine entscheidende Ansatzstelle bildete die Interpretation des Unbewußten. F. verfolgt dezidiert die nicht-freudianische Tradition dieses Topos, weil hier das „Un"bewußte nicht als materialistisches Substrat zur Etage des „Unter"bewußten wird, sondern zum Ansatzpunkt, die *psychische und geistige Dimension des Menschen* zu thematisieren. In diesem Kontext liegt ihr zentrales Interesse auf den panpsychischen und pantheistischen und insofern monistischen Anthropologien der Jahrhundertwende.

F. setzt mit Ricarda Huchs Romantik-Deutung ein, behandelt Theodor Fechner, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche und Maurice Maeterlink als zentrale Schaltstellen (21–104), die stark den Naturwissenschaften verbundene Debatte in Spiritismus und Okkultismus (105–129), den literarischen Monismus, darunter die Friedrichshagener sowie in längeren Darstellungen Rainer Maria Rilke, Gerhart Hauptmann (nicht zuletzt aufgrund seiner Böhme-Rezeption), Robert Musil (den sie im Frühwerk von Maeterlinks „Metaphysik" her interpretiert) und Hugo von Hofmannsthal.

F. führt eine *germanistische Forschungsdebatte* fort, zu der es kein theologiegeschichtliches Pendant gibt. Walter Gebhard hatte in seiner großen Arbeit über den „Zusammenhang der Dinge" (1984) über weite Strecken das gleiche Material analysiert, es aber metaphorntheoretisch aufgeschlüsselt und v. a. als realitätsverweigernde ideologische Fluchtbewegung interpretiert, wodurch gegenüber einer theologischen Deutung der Projektionsvorbehalt unvermeidlich war. F. bezieht dezidiert kritisch gegenüber Gebhard Position (explizit: 16f, 50), indem sie die Leistungen dieser Literaten herausarbeitet, etwa in einer integralen Anthropologie oder einer Kritik des naturwissenschaftlichen Positivismus. Sie hält dabei eine religiöse Interpretation offen, die Gebhard abzuschneiden versucht hatte und respektiert auch die religiöse Selbstinterpretation ihrer Autoren.

F. ist bei allem Bemühen, die Stärken ihrer AutorInnen herauszuarbeiten, alles andere als unkritisch: etwa wenn sie die großzügige Selbststilisierung der Monisten zur Avantgarde der Moderne als Ideologie entlarvt oder wenn sie deren unabgegrenzte, objektivistische Erkenntnisansprüche, die sie unter Berufung auf die psychische oder unbewußte Welt anmelden, als überzogen abweist. Mit Musil beispielsweise kritisiert sie bei monistischen Totalitätsansprüchen die „Verwechselung des Subjektiven mit dem Objektiven" (298) oder mit Rilke, wenn er Krankheit und Tod thematisiert, die Verdrängung der Rückseiten einer „heilen" monistischen Welt.

F. lenkt den Blick auf eine Debatte, in der aus der Perspektive klassischer christlicher Theologie sicherlich eine Reihe „häretischer" Positionen zur Schöpfungstheologie formuliert werden. Aber weil diese Schriftsteller mit hoher Sensibilität zentralen Fragen nachspüren, die aus den Naturwissenschaften oder der Psychoanalyse an die Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch gestellt werden und die damit die Debatte um die *Inkulturation des Religiösen in die weltanschaulichen Horizonte* um 1900 führen, stände es der Theologie gut an, ihr Verhältnis von Distanz und Nähe sorgsam (und weitenteils: überhaupt erst einmal) zu bestimmen. Schon ein kurzer Blick auf das sog. New Age zeigt, daß die Fragen dieser Debatte weiterhin virulent sind.

Bonn Helmut Zander

Suhr, Ulrike: **Poesie als Sprache des Glaubens.** Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1992. 306 S. (Praktische Theologie heute, 8), kt DM 49,80 ISBN: 3-17-012008-5

Mit dieser Veröffentlichung, einer Diss., hat sich Vf.in in den Bereich einer reizvollen Schnittmenge zwischen Literaturwissenschaft und Theologie begeben. Der Titel des Werkes gibt zugleich das angestrebte Ziel an: sich im Werk der Literatin Marie Luise Kaschnitz auf die Suche zu machen nach der *„Poesie als Sprache des Glaubens"*.

In einem *einleitenden Teil* (2–61) werden zunächst die Person Marie Luise Kaschnitz und ihr Werk vorgestellt. Zudem wird nach der Darstellung des Forschungsstandes bzgl. ihres Oeuvres (10–18) eine historisch aufgebaute Problemskizze geboten, die diese Arbeit in den bereits vorhandenen Dialog zwischen Theologie und Literatur einordnet (18–28).

Unter der Überschrift *„Keine Poetik. Zum Literaturverständnis M. L. Kaschnitz'"* werden die Schwierigkeiten beim Versuch einer Systematisierung von Kreativität ebenso geschildert wie ihre Motivationen zum Schreiben und ihr gesellschaftspolitisches Selbstverständnis. Der vierte Unterpunkt schließt den rein literarischen Zugang ab und skizziert zwei Schwerpunkte, die für eine theologische Fragestellung von Interesse sind: die prophetisch-mahnende und die eschatologisch-verheißende (29–61). Bevor in den folgenden sechs Kap.n (*3. Krieg und Gewalt*, 62–90; *4. Natur*, 91–115; *5. Liebe*, 116–146; *6. Von der Suche nach Heimat: Das Haus der Kindheit*, 147–185; *7. Todeserfahrungen*, 186–224) diese Dimensionen konkret untersucht und herausgearbeitet werden – mit zahlreichen Zitaten aus Kaschnitz' Werken – hat Vf.in damit einen Horizont eröffnet, mit dem sie wie mit einem Schlüssel die reichen Romane, Erzählungen, das poetische Werk und die Studien etc. in theologierelevanter Perspektive erschließen kann.

Von besonderem Interesse ist das 8. Kap. *(8.1) „Das Jesusbild und die Frage nach Gott"* (225–274), in dem Vf.in die Facetten eines Jesusbildes innerhalb der unterschiedlichsten Werktypen einem Gesamtbild annähert. Die Fülle an zusammengetragenem und abgedrucktem Material läßt die Mühe erahnen, die ein derart strukturiertes Projekt mit sich bringt. Tatsächlich gelingt es über weite Strecken, einen – besonders in Kaschnitz' Prosawerken – stark profilierten Charakter vorzustellen, der als „Bruder der Leidenden und als lei-

denschaftlicher Verkünder einer Botschaft radikaler Liebe" (246) weitgehend dem in den Evangelien vorherrschenden Bild eines Jesus von Nazaret entspricht.

Ähnlich spannend wie der erste, liest sich der zweite Teil dieses Kap.s *(8.2) „Die Frage nach Gott"*, die einen eminent wichtigen und fundamentalen theologischen Punkt, eben die Gottesfrage betrifft. Die Verkrustungen kirchlicher und volksfrommer Formen, mit denen Kaschnitz aufzuräumen versucht, werden deutlich umrissen und in ihrer Schroffheit und Formulierungsschärfe dargestellt. Die nüchterne Feststellung „M. L. Kaschnitz hadert mit Gott" (246) bewahrheitet sich in zahlreichen Facetten ihres Werkes, wie sich auf den folgenden Seiten herausstellt. Dabei werden die Theodizeefrage ebenso berührt wie die Frage nach einem Leben nach dem Tod, die eindrucksvoll durch ihre besonderen Dichte in ihrem lyrischen und zugleich epischen Sprachstil zu Tage tritt.

Ein *abschließendes Kap.* widmet sich der eher allgemeinen Verhältnisbestimmung von Religiosität und Literatur. Dabei spricht Vf.in aus, was sich zuvor abzeichnete: Im Werk M. L. Kaschnitz', in der „Vielfalt seiner Themen und literarischen Formen, ist eine Religiosität eingezeichnet, die sich in einer nicht aufgelösten Spannung zwischen Gewißheit und Zweifel, Einverständnis und Widerspruch, Beheimatung in der christlichen Tradition und Offenheit ihr gegenüber bewegt" (275).

Sicher ist das Werk dieser großen Literatin von bestimmbaren Strukturen und Schwerpunkten geprägt. Nach Aufdeckung und Untersuchung dieser Fixpunkte kann eingeschränkt der großen These dieser Studie zugestimmt werden: Poesie ist *eine* Sprache des Glaubens. „Es ist nicht die Sprache einer ungebrochenen, traditionell-kirchlichen Frömmigkeit. Aber sie gibt den Verheißungen und der Sehnsucht einen Ausdruck, sie bittet und klagt, sie sucht nach den Zusammenhängen des Lebens und sie bekennt Gott." (285) Was könnte Sprache des Glaubens, Sprache in der Liturgie mehr wollen?

Münster Dietmar Thönnes

Offenhäuser, Stefan: **Reflexion und Freiheit.** Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 240 S., kt DM 69,00 ISBN: 3-631-30945-7

Am Beispiel der späten Lyrik Rilkes und Hölderlins will Stefan Offenhäuser die Möglichkeit eines unabschließbaren Zusammenspiels von philosophischer Reflexion und ästhetischer Erfahrung aufzeigen, ein Zusammenspiel, das er auch als gegenseitige Verwiesenheit von Reflexion und Freiheit deutet, da sich „Freiheit (. . .) im freien Spiel von Reflexion und ästhetischer Erfahrung zeigt" (10). Ästhetische Erfahrung öffnet die Reflexion auf etwas hin, was der Reflexion prinzipiell verschlossen bleibt: auf das Nicht-Reflexive, auf das Unsagbare, und macht damit jenes Unsagbare erfahrbar. Dementsprechend geht es bei der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Poesie auch um das Verhältnis von Sagbarem und Unsagbarem, welchem sich beide, Philosophie und Poesie, widmen: „Reflexion meint das Sagbare, das in der Lyrik mit dem Unsagbaren zusammenzuspielen beginnt. Was dabei wahrnehmbar wird, kann als Dimension der Freiheit beschrieben werden, in der Reflexion in gewisser Weise aufgehoben ist und doch präsent bleibt, weil Freiheit ohne Reflexion nicht erreicht werden kann." (28)

In einem *ersten Durchgang* sucht O. seine Grundthese an den *„Duineser Elegien" Rilkes* zu exemplifizieren. Nach einigen Hinweisen zu den symbolistischen, expressionistischen und lebensphilosophischen Tendenzen Rilkes folgen Ausführungen zu dessen theoretischen Studien. Zwei Thesen stehen hier im Zentrum, zum einen Rilkes Versuch, „Unsagbares in eine Region des Sagbaren zu heben, ohne zur Beschreibung zu werden" (63), zum anderen die Hinwendung ins eigene Innere, die mit einem Reflexionsakt verbunden ist. Beides habe für Rilke sowohl eine religiöse Dimension (64f) als auch eine ästhetische Bedeutung, da das „Kunst-Ding" zum einen das Unsagbare wahrnehmbar werden lasse und zum anderen eine Haltung des Schauens auslöse, in der das Spiel von Reflexion und ästhetischer Erfahrung, mithin die Dimension der Freiheit, wirksam sei (69f). In detaillierten Interpretationen einiger Gedichte aus den *„Duineser Elegien"* sucht O. nachzuweisen, daß gerade im Elegienwerk dieses Anliegen zum Ausdruck kommt.

In einem *zweiten Teil* stehen *Hölderlins späte Hymnen „Friedensfeier" und „Patmos"* im Mittelpunkt. Wie schon bei Rilke stellt O. der Lyrik-Interpretation Ausführungen zu den philosophischen Wurzeln des Dichters (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schlegel) voran sowie eine kurze Darstellung von Hölderlins eigenen philosophischen Thesen. Zunächst thematisiert O. Hölderlins Ineinssetzung des sog. „Naturzustands" mit der Einbildungskraft, welche er der Betonung des Verstandes entgegensetzt, und die durch die Phantasie ermöglichte Erkenntnis der Freiheit. Der Naturzustand der Einbildungskraft „scheint durch philosophische Reflexion allein nicht bestimmbar zu sein, sondern kann vor allem in der Dichtung wahrgenommen werden." (150f), so daß sich von dort aus für O. Verbindungslinien zwischen Reflexion und ästhetischer Erfahrung bzw. zwischen Reflexion und Freiheit ergeben. Danach konzentriert sich O. auf Hölderlins Betrachtungen zur Einheit von Subjekt und Objekt im Akt der intellektuellen Anschauung, welche von Hölderlin als nicht-reflexive Form des Sebstbewußtseins gefaßt wird, die dem reflexiven Akt vorausgeht (153) und als intuitiv Geschautes aufzufassen ist. Auch hier ergeben sich für O. Bezüge zur ästhetischen Erfahrung. Schließlich widmet sich O. den Überlegungen Hölderlins zum Verhältnis von Identität und Differenz sowie von Absenz und Präsenz und damit dem Verhältnis von Sagbarkeit und Unsagbarkeit: Hölderlin geht von einem ursprünglichen und unendlichen Sein aus, das „als Einiges sich selbst in seine Momente entfaltet" (151), also als Identität in notwendiger Trennung zu verstehen ist, und das sich zwar als Unendliches der Immanenz entzieht, sich jedoch zugleich im Endlichen präsentieren will und muß. Jenes Sein präsentiert sich in der Anschauung als Schönheit; es vergegenwärtigt sich ästhetisch, und das v. a. in der Dichtung.

So bestechend die Grundthese O.s ist und so kenntnisreich sowohl die Darstellung der philosophischen Positionen Rilkes und Hölderlins als auch die Interpretationen von deren später Lyrik, so problematisch ist allerdings auch der methodische Zugriff von O.s Abhandlung. Vieles bleibt unerläutert, wirkt unvermittelt und sprunghaft, manches wird lediglich kurz thematisiert, was einer ausführlicheren Diskussion bedürfte; die Auswahl von Rilkes und Hölderlins Lyrik als Beispiele der Verknüpfung von Philosophie und Poesie bzw. „Reflexion und Freiheit" bleibt z. B. ebenso unbegründet wie die Beschränkung auf Beispiele aus den späten Werken. Rilkes „Neue Gedichte" etwa ließen sich durchaus auch als Beispiele einer Verknüpfung von Philosophie und Poesie lesen, worauf O. jedoch nicht eingeht. Der – durchaus erhellende – Rückbezug auf Novalis, Benjamin und Nietzsche wird nicht systematisch in die Rilke-Interpretationen eingegliedert, sondern lediglich „nachgeliefert". Und der Bedeutung, die Rilke und Hölderlin für Heideggers philosophisches Denken haben, können drei Seiten in dem – zudem äußerst knappen – Schlußkapitel nicht gerecht werden. Am problematischsten erscheint allerdings, daß O. die Grundbegriffe „Reflexion" und „Freiheit", die für seine Grundthese entscheidend sind, nicht ausreichend klärt, insbesondere das Freiheitsverständnis bleibt bei O. unausgewiesen, was jedoch für den Fortgang dieser sich als philosophisch verstehenden Abhandlung unabdingbar wäre. So bleibt der Eindruck, daß die interessante These der Verknüpfungsmöglichkeit von Philosophie und Ästhetik wie auch die Verknüpfung von Reflexion, Erfahrung und Freiheit nicht ausreichend begründet, sondern lediglich behauptet und wiederholt statt detailliert entfaltet wird – ein Eindruck, den die teilweise spannenden Interpretationen von Rilkes und Hölderlins Lyrik leider genausowenig wettmachen können wie die informativen Rückbezüge auf die philosophischen Wurzeln der beiden Dichter.

Münster Saskia Wendel

Kino und Kirche im Dialog, hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 209 S., 7 Abb., kt DM 29,80 ISBN: 3-525-60392-4

Der von M. Ammon, dem derzeitigen Filmbeauftragten des Rates der EKD, und dem in Duisburg lehrenden Religionspädagogen E. Gottwald edierte Bd nimmt das hundertjährige Jubiläum des Kinos zum Anlaß, um in einer weitgefächerten Bestandsaufnahme die „Zugänge evangelischer Christen zum Film und ihr Interesse an seinen ästhetischen und gesellschaftspolitischen Dimensionen" (7) zu dokumentieren. Entsprechend der unterschiedlichen Herkunft der vierzehn (durchwegs männlichen) Vf. aus dem akademischen, publizistischen und (medien-)pädagogischen Bereich kommt der exemplarisch über das Medium Film anvisierte „Zusammenhang von Kultur und Religion, Ästhetik und Politik" (ebd.) aus ganz verschiedenen Perspektiven (theoretischen und praxisbezogenen) und in ganz verschiedenen ‚Genres' (vom wissenschaftlichen Aufsatz bis zum persönlichen Erfahrungsbericht) in den Blick. Das ist nicht nur ein Reflex der Vieldimensionalität des Gegenstandes, sondern macht in diesem Fall auch die Lektüre um so anregender.

Die ersten vier Beiträge des nicht weiter untergliederten Bdes lassen sich als eine Art ‚theoretische Grundlegung' lesen: Nach einer einführenden Sichtung der Koordinaten, innerhalb derer sich die Diskussion bewegen wird (Ästhetik und Religion, Kirche und Kultur), von M. Ammon (9–18) wagt K. Visarius (19–32) unter dem Vorzeichen einer Reflexion auf die „Sprache des Films" einen Abriß der filmtheoretischen Entwicklung von S. Eisenstein und W. Benjamin über Phänomenologie und Strukturalismus bis zu den ihm z. T. „fast esoterisch" (30) anmutenden psychoanalytischen Arbeiten aus der Lacan-Schule. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß besonders Andrej Tarkowskijs Filme und theoretische Überlegungen zum Thema innere Zeitwahrnehmung und religiöse Erfahrung dem „Nachdenken über Film und Theologie ein noch nicht ausgeführtes Programm hinterlassen" (27) haben (vgl. dazu jetzt: H.-D. Jünger, Kunst der Zeit – Kunst des Erinnerns, Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern: edition tertium, 1995). E. Gott-

WALD (34–53) sondiert im Feld „(z)wischen Mythos und Spiel" „theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm" (Titel), und W. SCHNEIDER (54–68) leuchtet als Vorsitzender der „Jury der evangelischen Filmarbeit" deren Selbstverständnis aus, das um die (biblisch grundierte) Auffassung des Films als „Gleichnis des Lebens" zentriert ist.

Die weiteren Beiträge widmen sich verschiedenen Praxisfeldern der evangelischen Filmarbeit, weisen dabei aber oft über diese hinaus auf grundsätzliche Herausforderungen für Theologie und Kirche in Gegenwart und Zukunft: Nicht ohne (berechtigten) Stolz stellen D. KIESEL und B. MOLTMANN die verdienstvollen Filmaktivitäten in der Ev. Akademie Arnoldshain vor (70–79). Ohne über der beachtlichen Bilanz des Erreichten die mannigfaltigen Probleme zu verschweigen, läßt R. MIDDEL (80–96) 50 Jahre ev. Filmarbeit v. a. auf gemeindlicher Ebene Revue passieren. Das von ihm vorgestellte Förderprojekt „Kino und Kirche in den neuen Bundesländern" (1992–95) könnte s. E. überhaupt Modellfunktion haben für kirchliche Kulturarbeit „in Zeiten des Umbruchs einer säkularen Gesellschaft" (81). Sehr differenziert berichtet G. ALBRECHT (98–114), Direktor des Deutschen Instituts für Filmkunde (Frankfurt) und vormals ev. Filmbeauftragter, von der Arbeit der „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK)" und verteidigt nachdrücklich die Beteiligung von Vertretern der Kirchen an ihr (112ff). Bei einem Rückzug würden die Kirchen „ihre verantwortliche Mitwirkung in der Gesellschaft, die angesichts ihres diakonischen Auftrags und der entsprechenden Aufgaben nicht unter Opportunitäts- oder Neigungs-Kriterien beurteilt werden kann, preisgeben oder verlieren" (114). Nicht weniger informativ sind die restlichen Beiträge jeweils zur Geschichte und aktuellen Situation der evangelischen Filmpublizistik (R. GERZ, 115–136), der evangelischen Medienzentralen (R. KLEEFELD / K. EHLERS / M. DELLIT, 138–152; besonders der Rückblick auf die DDR: 143–150), der entwicklungspolitisch engagierten kirchlichen Filmarbeit (B. WOLPERT, 153–182) und der mittlerweile 40jährigen Aktivitäten der vom „Ökumenischen Rat der Kirchen" getragenen, internationalen kirchlichen Filmorganisation INTERFILM, deren Bedeutung – aber auch Reorganisierungsbedarf – H. W. DANNOWSKI (183–206), Amtsvorgänger von M. Ammon, eindringlich herausstellt. (187, Zeile 28 dürfte einer der genannten Filmtitel nicht „Time Romance", sondern „True Romance" lauten.)

Erfreulicherweise wurde nicht versucht, die einzelnen Beiträge angestrengt ‚auf Linie' zu bringen. Während beispielsweise Ammon auf dem „durch und durch" (16) säkularen Ursprung der Kinematographie insistiert, heben andere Vf. auf die dem Medium von Anbeginn an inhärente Verflechtung mit Religion und Mythos ab (z. B. Gottwald, 44). – Am interessantesten und theologisch weitreichendsten ist wohl die sich abzeichnende Kontroverse über den Status der populären Unterhaltung bzw. des Unterhaltungsfilms. Während u. a. seitens der Vertreter der ev. Jury-Arbeit nach wie vor eine starke Option für den „künstlerisch anspruchsvollen Film" (Schneider, 63), konkreter für „Kinofilme von ästhetischer Vielschichtigkeit, politischer Verantwortung und unabhängiger künstlerischer Gestaltung" (Middel, 90) ausgesprochen wird, bricht besonders Gottwald eine Lanze für den populären Film (vgl. auch die auf Seite 51 in Anm. 6/7 genannten Beiträge). Im Unterschied zur katholischen Tradition, in der die Berührungsängste zwischen Glaube und Schaulust schon immer geringer waren, muß es Gottwald aufnehmen mit der längst nicht überwundenen „Skepsis der reformatorischen Wort-Gottes-Theologie gegenüber allen Bilder" (38), und erst recht natürlich gegenüber der „Bilderlust und Bildersucht" (36) des Publikums von Unterhaltungsfilmen. Dazu will er die (Kino-)Unterhaltung positiv aufnehmen als „Parabel" und „Spiegel des Menschlichen" (39) und kann er auf vielfältige Zusammenhänge zwischen Unterhaltung, Mythos und Erzählen (45–48) verweisen, ohne die Unterschiede zwischen den leicht zerbrechlichen trivialen Geschichten, die mit ihrer Konsumierung schnell verwehen, und den Glaubenserzählungen, die „sich anders festlegen" und „Hoffnung auf eine verheißungsvolle Zukunft begründen" (49), einzuebnen. Herzstück seiner Apologie der Unterhaltung ist freilich der Rekurs auf ihren Spiel-Charakter: „Im Filmerlebnis spielen wir mit uns selbst und der Welt" (42). Im Spiel aber „werden wir wirklich Mensch, im Spiel realisieren wir unsere Freiheit, und spielend schaffen wir eine menschliche Welt" (43). Für den letzten Satz lassen sich natürlich von Huizinga bis Piaget etliche Kronzeugen aufrufen. Es fragt sich nur, inwieweit die Rezeption eines populären Unterhaltungsfilms tatsächlich als Spiel-Situation beschreibbar ist. Sind diese Filme so angelegt, daß sie einen freien, aktiv-kreativen Mitvollzug, wie er zum Spiel essentiell gehört, zulassen oder gar befördern? Oder will das Kino nicht weit öfter ‚fesseln', in Bann schlagen? Wird nicht ein spielerischer, und damit souveräner Umgang seitens des Zuschauers überboten von einem, wie Schneider meint, wachsenden „regressiven Bedürfnis, sich den Traumbildern, Sehnsüchten und Wünschen nahezu bewegungslos im Kinosessel zu überlassen" (55)? Wenn die „Vielfalt der Eindrücke" zu begrüßen ist, weil sie uns „unsere Sinne üben" läßt (42), weshalb warnen dann andere vor einer wachsenden Desensibilisierung aufgrund von Reizüberflutung? – Die medienethisch, religionspädagogisch aber auch für die theologische Anthropologie wichtige Diskussion über die allzu lange schlichtweg mit Verachtung gestrafte populäre Unterhaltung wird und muß also weitergehen. Sie an einem dazu wie geschaffenen Gegenstand wie dem Film mit Nachdruck vorangetrieben zu haben, ist allein schon ein großes Verdienst des vorliegenden Bdes.

Betrachtet man die historischen Entwicklungslinien, wie sie verschiedene Beiträge nachzeichnen, wird sichtbar, daß von einer evangelischen Filmarbeit im eigentlichen Sinn erst nach 1945 gesprochen werden kann – im Unterschied zu ihrem um einiges älteren katholischen Pendant. Was in diesen immerhin fünfzig Jahren geleistet wurde, ist mehr als beachtlich und hat nicht nur dem Film geholfen, sondern auch einer theologischen Reflexion, die sich unter dem Anspruch der ‚Zeichen der Zeit' weiß, vielfältige und wichtige Impulse gegeben. Um so bedauerlicher ist es, daß von den Vf.n wiederholt die immer „noch eher periphere Bedeutung" des Films im „Dialog zwischen [ev.] Kirche und Kultur" (Schneider, 65) konstatiert werden muß. Mehr noch als die 1989 erschienene Aufsatzsammlung „Film und Theologie. Diskussionen, Kontroversen, Analysen" (hg. von W. Roth / B. Thienhaus, Stuttgart 1989, epd-Texte 20) dürfte jedoch der vorliegende Bd mit seinen durchweg niveauvollen und kompetenten Originalbeiträgen diesen Dialog ein gutes Stück weiterbringen.

Freiburg Reinhold Zwick

Schneider, Hans-Helmuth: **Rollen und Räume.** Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmans. – Frankfurt: Peter Lang 1993. VIII, 376 S. (Forschungen zur praktischen Theologie, 12), kt DM 89,00 ISBN: 3-631-45946-7

Das Œuvre Ingmar Bergmans gehört zweifelsohne zu den ‚Klassikern' des Dialogs von Theologie und Filmkunst. Gleichwohl ist die an der Münchner Ev.-Theol. Fak. angefertigte Diss. von Hans-Helmuth Schneider m. W. die erste monographische Auseinandersetzung von (praktisch-)theologischer Seite mit Bergman im deutschen Sprachraum. Mit ihr tritt S. insbesondere an gegen die reiche angloamerikanische Bergman-‚Exegese': Gegen deren von ihm weithin für falsch und vereinnahmend befundenen Interpretationen, die Bergmans Werk u. a. reformprotestantisch, existentialphilosophisch oder tiefenpsychologisch lesen, stellt er eine dezidiert auf Biographie und Intentionen des Regisseurs fokussierte Perspektive. In ihr stellt sich Bergmans Filmschaffen für S. dar als markantes Zeugnis der Konfrontation und schließlich der Überwindung des Religiösen durch das Ästhetische.

In einem, wie er selbst einräumt, „langen Anlauf" (343) sondiert S. zunächst *„Das theologisch relevante Potential des Films"* (*Teil1*: 9–120), um dann – nach Informationen zur Person Bergmans und dem Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme der bisherigen Bergman-Forschung – vermittels einer eingehenden Untersuchung von Bergmans Spätwerk ‚Fanny und Alexander' (*Teil 2*: 121–320), jenes Films, den Bergman selbst als „Summe (s)eines Lebens als Filmemacher" (7) bezeichnet hat, die im Untertitel angekündigten „Anfragen an das Christentum" zu ermitteln (*Schluß*: 321–343). Ein Anhang bietet neben dem Literaturverzeichnis eine Übersicht über die „Szenenfolge" des Beispielfilms (345–349) – auf die filmwissenschaftlich übliche Unterscheidung von Szene und Sequenz will S. ohne nähere Begründung verzichten (117, Anm. 64) –, sowie eine Auflistung aller Filme unter der Regie Bergmans. An näheren filmographischen Angaben zu ‚Fanny und Alexander' (Darsteller, Kamera . . .) findet sich nur eine Personenliste (190f). Die Systematik von Anmerkungsapparat und Literaturverzeichnis ist wenig leserfreundlich: Aufsätze werden in den Fußnoten mit vollem Titel eingeführt, Bücher hingegen nur mit Vf.name und gegebenenfalls Jahreszahl. In das Literaturverzeichnis sind außer Monographien seltsamerweise nur Zeitschriftenaufsätze aufgenommen, während Buchbeiträge nur in den Anmerkungen nachgewiesen sind. Andererseits enthält das Literaturverzeichnis etliche Titel, deren Verwendung in der Arbeit selbst nirgends explizit angezeigt ist. Die Druckvorlage ist erfreulich fehlerfrei (nur 343, Zeile 5: lies „statt" für „satt"). Störend sind neben manchen Härten im Ausdruck auch die vielen ‚Witwen' und ‚Waisen' im Seitenumbruch. Auf unübliche Abkürzungen wie „mglw." und „tw." hätte verzichtet werden dürfen.

Weil S. im ersten Teil mit dem hohen Anspruch einer *„Klärung des Verhältnisses von Film und Theologie überhaupt"* (7) antritt, verdient dieser Part auch über die engere Aufgabenstellung hinaus Beachtung. Nach einigen (unvermeidlich) problematischen Definitionen von „Film" und „Kunst" sichtet der Vf. eine Reihe von grundsätzlichen Positionen im „Verhältnis zwischen *Protestantismus* und Kunst" (22, Hervorhebung R. Z.), wobei er auf die Linie von P. Tillich und H. Schwebel (u. a.) einschwenkt, die die Autonomie der

Kunst verteidigen und gleichzeitig an der Relevanz selbst der nichtreligiösen Gegenwartskunst für die Theologie (vgl. 33f) festhalten. S. bündelt diese Relevanz in der Qualität der „Welterkenntnis und -verarbeitung", die „eine Art Vorarbeit für die Theologie" darstelle (ebd.). Die hier etablierte protestantische Binnenperspektive wird bis zum Ende durchgehalten, weshalb der nicht unerhebliche katholische Beitrag zum Dialog von Theologie und Film fast vollständig ausfällt. Daß die evangelische Filmarbeit ein katholisches Pendant hat und beide schon lange vielfältig kooperieren, erfährt der Leser in vorliegender Arbeit ebenfalls nicht.

Besonders nachteilig schlägt diese Verengung der Optik bei der im 3. Kap. versuchten, entsprechend schmalen Bestandsaufnahme zum Thema *„Film und Theologie"* (65–77) durch. Unter der dazu wenig günstigen Überschrift *„Film und Welt"* hatte S. zuvor einige wichtige filmtheoretische Ansätze Revue passieren lassen, die später zum Teil für die eigene Filmanalyse wichtig werden sollen, vorab der zwischen Semiotik und Mythologie changierende Ansatz des Filmpublizisten Georg Seeßlen (54–56) und Peter Wollens (resp. Ch. S. Peirce') Unterscheidung der Zeichen in „ikonische", „indexalische" und „symbolische" (49). Seeßlens speziell für populäre Genre-Filme entwickelte „Mythologie der Filmsprache" (54) verallgemeinert der Vf. in der Bilanzierung seines Theorieüberblicks zu der (gewagten) These: „Die Überschneidungen zwischen einem in der Sprache des Films vorausgesetzten und einem als religiös zu qualifizierenden Weltbild sind groß genug, um von einer Parallele sprechen zu können" (58).

Diese Korrelation wird dann in Abhebung von theologischen Zugangsweisen zum Film, die sich am Modell der gleichnishaften Rede orientieren, näher als Parallele des Films zur atl. Weisheit zu bestimmen gesucht: die Theologie könne Filmen „prinzipiell wie einer weisheitlichen Erzählung (z. B. der Josefsgeschichte) begegnen" (85). Unbeschadet mancher Konvergenzpunkte (87–90) bleibt allerdings zu fragen, ob nicht die angeblich „weitgehende Übereinstimmung des Gegenstandsbereiches und der Aussagen" von „Weisheit und Film" (z. B. im Verständnis der „Welt als Ordnungsraum" und hinsichtlich der „allgemeinen Fragen des Menschseins", 86) auf einer Tiefenebene eine neuerliche Okkupation des Films bedeutet, wie sie S. eigentlich vermeiden will (vgl. 83). Wird hier dem Film nicht allzu schnell ein religiöser Horizont unterstellt, insofern die fragliche Weisheit, wie S. zu Recht anmerkt, „eine spezifisch *religiöse* Weise der Weltwahrnehmung" und „Welterkenntnis des *Glaubenden*" (86,90; Hervorhebungen R. Z.) ist? So überrascht es denn auch nicht, wenn das zunächst engagiert vorgetragene Plädoyer, die Theologie solle Filme „wie weisheitlich geprägte Erzählungen betrachten" (94), bald hinter einem offeneren „Interesse" der Theologie am Film als „Darsteller und Vermittler von Weltverstehen und Lebenspraxis" (96) zurücktritt. In Verfolgung dieses Interesses brauche die Theologie „keine eigenen ‚theologischen' Methoden der Filmanalyse zu entwickeln" (97; vgl. aber 98, Anm. 55), sondern könne sich an bewährte Modelle halten. S. orientiert sich vornehmlich am Lehrbuch der Filmdramaturgie von Syd Field u. a. Das dort vorgestellte, genre- und themenunabhängige – und entsprechend wenig differenzierte – „generelle Muster" (107) der Gliederung einer Filmhandlung in drei Akte mit zwei „Plot-Points" ist die Grundfolie für die Untersuchung von ‚Fanny und Alexander' (F & A).

In seiner *Filmanalyse* will S. zuvorderst herausarbeiten, wie sehr F & A der „Ausdruck" von „Lebenserfahrung" (114) seines Regisseurs ist. Zweifelsohne sind Bergmans Arbeiten durchwegs „sehr ‚persönliche' Filme" (102); erst recht ein mit autobiographischen Reminiszenzen gesättigtes Werk wie F & A. Gleichwohl ist eine derart autorzentrierte, nachgerade (neo-)positivistische Sicht, wie sie S. verficht, nicht nur seitens einer rezeptionsästhetisch orientierten Hermeneutik abzulehnen. Je nachdem, ob sie sich (wie S. selbst) an der Person Bergmans, an seiner „Biographie", seinem „Selbstverständnis" und seinem „Verhältnis zur Kunst" orientieren oder aber es wagen, seine Werke als nicht allein von der Autorabsicht kontrollierte und sich im bewußt Intendierten erschöpfende Größen zu begreifen, werden im 2. Hauptteil die vorgestellten Positionen der „Bergman-Interpretation" beurteilt. In einem oft recht abschätzigen Stil sieht sich dabei das Gros der Bergman-Literatur unter der Rubrik „theologische Vereinnahmungen" (166) abgelegt. Selbst in der Kategorie der „ernsteren Verstehensversuche" (haben die anderen nur gespaßt?), dominieren für S. weithin die „theologischen Vorurteile" (179). Obgleich S. offensichtlich nicht in der Lage ist, andere Interpretationsansätze als seinen eigenen anzuerkennen, wirft er den anderen Arbeiten vor, ihr „Vorverständnis" sei „begründungsleitend" (148, Anm. 1): sie würden sich „in den meisten Fällen (. . .) mehr darum bemühen, vorgefaßte Meinungen durch Bergmans Filme bestätigen zu lassen, als sich für die Filme als Filme zu interessieren" (147).

Die Analyse der *Kino*-Version von F & A – Bergman selbst favorisiert seine längere Fernsehfassung (190) – folgt einer den Theorievorgaben gehorchenden dreiaktigen Elementar-Gliederung in „Exposition", „Konfrontation" und „Auflösung" (plus „Prolog"). Andere Makrostrukturierungen (etwa mit Blick auf die Zeitstruktur; vgl. 193 u. ö.) bleiben durchaus denkbar. Bis auf eine Szene ist beispielsweise die Handlung, die S. als dritten Akt begreift, in der Fernsehfassung durch einen Zwischentitel als „Epilog" ausgewiesen. Durch den Film selbst führt S. seine Leser in einer Kombination von ausführlichem Inhaltsreferat und interpretierenden Passagen, die in wechselnden Intensitäten insbesondere auf die biographischen Anteile und die Motivverbindungen innerhalb von Bergmans Œuvre abheben. In filmästhetischer Hinsicht gilt das Interesse vorab der von Bergman sorgfältig gehandhabten Farbdramaturgie, der Semiotik der Kamera- und Objektbewegungen (nach Seeßlen) und den „indexalischen" Momenten. Dabei erweist sich der Vf. als profunder Kenner sowohl des Filmschaffens wie der Vita Bergmans. Als solcher findet er in F & A erwartungsgemäß eine Thematisierung des von ihm stark herausgestellten großen Umbruchs in Bergmans Leben (197): seines in das Umfeld des Films ‚Licht im Winter' (1962) zu datierenden Glaubensverlustes, den er selbst verschiedentlich als Wegbrechen des „religiösen Überbaus" beschrieben hat. (Mit Blick auf den Untertitel der Arbeit ist zu vermerken: ‚Licht im Winter' ist außer F & A der einzige Film, den S. in einem ansprechenden „Exkurs" [170–177] eingehender diskutiert.)

Das in der Zeichnung der *„Rollen und Räume"* (Haupttitel) akzentuierte große Thema von F & A ist die Kontrastierung der lebensvollen Welt des Theaters (Familie Ekdahl), die für die Kunst als solche einsteht, mit der Welt des schwedischen Protestantismus (Familie Vergerus), die der Pastorensohn Bergman als sinnenfeindlich und von Schuld- und Angstgefühlen regiert erlebt hat. Es fragt sich allerdings, ob die in der Gestalt des Bischofs Vergerus samt seinem ‚Horror'-Haus überscharf, an der Grenze zur Karikatur gezeichnete Kritik dieses Protestantismus ausreicht, den Film als „an sich antichristlich" (277; vgl. 327 u. ö.) zu qualifizieren. Sicherlich ist F & A (u. a.) ein Beitrag zum Thema ‚Gottesvergiftung' und zu einer aus der Theodizee-Problematik aufbrechenden Rebellion gegen Gott, aber dieser Gott ist offenkundig eher ein von Bergman in ziemlich manichäischer Manier gezeichneter ‚dunkler' Gott des Alten Testaments als der christliche Gott ‚an sich' (vgl. 249, 251). Der Haß des jungen Protagonisten Alexander auf Gott, seine blasphemischen Ausfälle sollten also nicht zu schnell atheistisch gelesen werden. Sie richten sich gegen ein *bestimmtes* Gottesbild und eine *bestimmte* Verfassung des christlichen Glaubens, deren Personifikation Vergerus ist, eine Figur also, die ja von Bergman zu der eines „Gegners Christi ausgebaut" wird (255; Hervorhebung R. Z.). Da sich auch bei Bergman selbst, wie S. einräumt, eine Reihe positiver Bezugnahmen auf die Christusfigur und sein Evangelium der Liebe finden (vgl. 279; 339, Anm. 40), ist es fraglich, ob Bergman mit religiösen Motiven tatsächlich nur mehr einen „ästhetischen Umgang" (184, 207) pflegt. Dagegen spricht allein schon, daß seine „filmische Welt" in ihrer starken „Negation des Christlichen" – besser, wie gesagt, einer spezifischen Ausprägung desselben! – „auf eben dieses genuin Christliche bezogen" und so auch in eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihm gestellt bleibt (323). Mit diesem Vorbehalt durchaus vereinbar ist der anregende Vorschlag, diese Bezogenheit unter dem von Falk Wagner entlehnten Signet eines „funktionalen Atheismus" (ebd.) zu fassen. Darunter versteht Wagner einen Atheismus, der „die Begründung in Frage (stellt), die die Religion für nichtreligiöse Bereiche des menschlichen Weltumgangs leisten soll. Religion wird im Hinblick auf legitimierende, stabilisierende, erhaltende, integrierende und kompensierende Funktion für Gesellschaft und Staat kritisiert" (zitiert nach 6).

Wenn der Vf. im *Schlußteil* seiner Arbeit die „bleibenden Anfragen" (321) bündelt, die Bergmans Werk an die Theologie richte und die „kennenzulernen" (6) er als sein Ziel vorgestellt hat, ist die Ernte mit Blick auf die bisherige Bergman-Literatur vergleichsweise arm an Überraschungen: Eine erste Anfrage erwächst aus Bergmans Gestaltung der „psychischen Deformation durch eine religiös begründete autoritäre Erziehung" als des „schlimmsten, was einem Künstler widerfahren kann" (320). Denn eine solche Erziehung verleugne „die Verschiedenartigkeit der Lebensrollen, auf die sowohl

der Künstler als auch seine Kunst bezug nehmen müssen" (ebd.). Dieser Befund stelle die Praktische Theologie vor die Frage, wie einem solchermaßen ‚Gottesvergifteten' das Evangelium neu erschlossen werden kann (325). Die zweite Beobachtung, daß in F&A ein elementares „mythisches Muster" (326) – strukturiert um die Bewegung von Auszug und Rückkehr – vorfindlich ist und der Film „einer religiösen Weisheitssuche und -findung weitgehend parallel läuft" (327), wird nicht in eine dezidierte Anfrage an oder Aufgabe für die Theologie umgelegt. Angesichts der Weite von Bergmans Œuvre und seines konstant hohen Pegels von ethischen Fragestellungen fragt es sich, ob „Bergmans Erfahrungsweisheit" auf die „minutiöse Durchdringung der tragisch verlaufenden, demütigungserfüllten Prägung des Menschen" und eine „christentumsfeindliche" Reaktion darauf (326) enggeführt werden kann und der „Schlüssel für das Verständnis der Reaktion darin zu sehen (ist), daß die ganze Welt, und das Christentum mit ihr, einer rein ästhetischen Betrachtung und Bezugnahme unterworfen wird" (ebd.). Mit Recht verweist S. allerdings in einem letzten Punkt darauf, daß in F&A vieles von dem wiederkehrt, was schon Ernst Troeltsch in seinen „Grundproblemen der Ethik" (1902) beschrieben hat. Hinsichtlich des „Problembewußtseins" besteht in der Tat „erstaunliche Übereinstimmung" (336) zwischen dem von Troeltsch als Grundmerkmal der neuzeitlichen Entwicklung akzentuierten Auseinanderdriften einer Ethik „sub specie aeternitatis" und einer Ethik „sub specie temporis" (335) und Bergmans Kontrastierung einer Kunstwelt mit einer Kirchenwelt, bei der die (alt-)protestantische Kirche als „Hindernis auf dem Weg in die Neuzeit" und zu „künstlerischer Autonomie" erscheint (338).

Bergmans Filmwerk werfe am Ende für die Theologie die Frage auf, „welche Modelle für die Vermittlung religiöser und innerweltlicher, insbesondere künstlerischer Zwecke in der Situation des neuzeitlichen Autonomieanspruchs der Kunst/Filmkunst überhaupt zur Verfügung stehen" (340). Wie schon in Sachen ‚Gottesvergiftung' versucht S. selbst hierauf keine Antwort zu geben, sondern schlägt abschließend den Bogen zurück zum Thema des ersten Hauptteils: Bergmans Œuvre gebe als Modus der Begegnung von Film und Theologie den „Modus der Anfrage" (342) zu erkennen. Und d. h. für ihn jetzt – in einer unerwartet defensiven Wende: die (Film-)Kunst leiste zwar einen Beitrag zu der für die Theologie „durchaus notwendigen Erkenntnis ihrer Mitwelt" (341) und sei als kritische Instanz gegen harmonisierende Interpretationen derselben wertvoll. Sie werde aber ihrerseits selbst „in dem Maß frag- und kritikwürdig, in dem sie ihre Grenze, die darin besteht, Kunst zu sein und zu bleiben, überschritte" (342). Ob es der Kunst gerecht wird und den angestrebten Dialog von Kunst und Theologie befördert, wenn wieder eine derartige strikte Ressort-Aufteilung eingefordert wird, ist zu bezweifeln. Am Ende der Untersuchung steht leider ein Verdikt, das in gewisser Weise die ‚Rückseite' der berechtigten Abwehr von Vereinnahmungen ist und auf eine Immunisierung der Theologie gegenüber der Kunst hinausläuft: F&A sei ein Beispiel dafür, wie „die Kunst (. . .) ihren Wirkungsbereich (überschreitet): statt Kunst zu bleiben, will sie die Religion durch ihre kritische Vorführung auflösen und durch Einverleibung ablösen. *Dieser* von Bergman propagierten Grenzüberschreitung muß die Theologie sehr deutlich widersprechen" (343; Hervorhebung im Original). Abgesehen davon, daß m. E. damit Bergmans Intention verzeichnet ist: die Kunst auf die Rolle der „Anfragen"-Spenderin verpflichten und so letztlich wieder zur ‚Magd' der Theologie machen zu wollen, ist als Schlußakkord einer mit so viel Engagement und Liebe zum Film unternommenen Untersuchung enttäuschend.

Wegen etlicher aufschlußreicher Einzelbeobachtungen, die hier nicht referiert werden können, und nicht zuletzt auch wegen der kritischen Rückfragen, die sie stimuliert und die die Diskussion vorantreiben, bleibt die Arbeit von S. aber dennoch ein beachtenswerter Beitrag sowohl zur Bergman-Forschung wie auch zur allmählichen Etablierung des Films im theologischen Fächerkanon.

Freiburg Reinhold Zwick

Hober, David: **Die Radiopredigt.** Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1996. 238 S. (Praktische Theologie heute, 25), kt DM 49,00 ISBN: 3-17-014437-5

Die bei G. Bitter im Wintersemester 1995/96 vorgelegte Diss. von David Hober hat die kirchlichen Verkündigungssendungen im Rundfunk zum Gegenstand.

In einem *ersten Teil (Bestandsaufnahme)* skizziert der Vf. die relevanten Kontexte: die historische Entwicklung, Rechtsgrundlagen, die neuere medienpolitische Situation („duales Rundfunksystem"), kirchliche Verlautbarungen sowie die rundfunkhomiletische Diskussion von 1945 bis 1994 (Kap. I–III). Dabei werden bereits die Spannungen deutlich, denen die „Radiopredigt" ausgesetzt ist. Wie kann sie einerseits ihrem Genus „Predigt" treu bleiben, andererseits aber gleichzeitig den Bedingungen des Massenmediums Rundfunk gerecht werden, das sich an ein diffuses Publikum richtet?

Auf diesem Hintergrund untersucht der Vf. im *zweiten Teil* seiner Arbeit (Kap. IV–X) mögliche Bedingungsfelder für die Radiopredigt. Es liegt auf der Hand, daß rundfunkhomiletisch v. a. eine nicht definierbare Zielgruppe/Hörerschaft der „Radiopredigt" in größte Unsicherheiten führen muß. H. unternimmt es daher, bestimmten Programmformaten (WDR-Sender) bestimmte Hörerschaften (nach Lebensstil, Milieu, Alter, Bildungsniveau) zuzuordnen. In einem nächsten Schritt reflektiert er dann die Art und Weise, in der Hörer das Medium generell nutzen („Nebenbeihören", als „Unterhaltung") sowie damit zusammenhängend mögliche Erwarungen der Hörer speziell an eine Verkündigungssendung im Rundfunk.

Besonderes Gewicht erhalten in diesen Kap.n die Überlegungen zum Stellenwert der Massenmedien (speziell Rundfunk). „Die Medien oder genauer das Radio übernimmt für nicht wenige Menschen religiöse Funktionen." (139). Es ist selbst zu einer Instanz der Sinn- und Daseinsorientierung geworden, rezipiert von Hörern, die charakterisiert sind durch ihre Distanz zur institutionalisierten Kirchlichkeit, durch Individualisierung und durch eine synkretistische Religiosität (137–147).

Mit der Vorstellung einiger kommunikationstheoretischer Modelle sowie ausgewählter Standpunkte zum Verhältnis zwischen Kirche und Öffentlichkeit schließt der Vf. seine Beschreibung möglicher Bedingungsfelder für eine Rundfunkhomiletik ab.

Den *Schluß* der Arbeit bilden Erwägungen zur Trinität, die H. als Kriterien für die Verkündigungspraxis im Radio verstehen möchte.

Bei der Beurteilung der Arbeit muß zunächst dankbar vermerkt werden, daß sie die wichtigsten Probleme der sehr komplizierten und komplexen Materie benennt. Wenn H. darauf aufmerksam macht, daß „die Medienfrage von ihrer stiefmütterlichen Behandlung" in der praktischen Theologie befreit werden müsse (221), hat er zweifellos recht. Inwieweit die derzeit desolate Situation der wissenschaftlichen Homiletik dazu in der Lage ist, steht auf einem anderen Blatt.

Bei der Bestandsaufnahme hätte man sich eine genauere Beschreibung der vorhandenen Verkündigungssendungen gewünscht, die sich ja nicht so leicht zwischen „öffentlich-rechtlich" und „privat" kategorisieren lassen. Offensichtlich hatte der Vf. hier lediglich die NRW-Situation im Blick. Eine präzisere Bestimmung und Abgrenzung des Gegenstandes der Untersuchung (zum Rundfunkbegriff gehört auch das Fernsehen!) wäre dem roten Faden der Arbeit dienlich gewesen.

Bedauerlicherweise führt der Vf. bestimmte analytische Ergebnisse seiner Arbeit nicht konsequent genug durch. Die Kennzeichnung der Massenmedien in ihrer quasi religiösen Funktion hätte z. B. zu der praktischen Frage führen müssen, ob sich die Verkündigung im Rundfunk heute nicht zu wesentlichen Teilen gegen Stil und Inhalt des Mediums (der Massenmedien) selbst richten müsse. Die Erwägungen zur Trinität, Abschluß und Höhepunkt der Diss., stellen eher einen Rückfall dar in eine früher übliche und die gängige Praxis rechtfertigende „Theologie der Predigt" und führen leider manche in der Arbeit präzisierte Medienfrage nicht weiter.

Hamburg Peter Düsterfeld

Menozzi, Daniele: **Les images.** L'Église et les arts visuels. – Paris: Éd. du Cerf 1991. 305 S. (Textes en main), kt FF 129,00 ISBN: 2-204-04220-X

Die Reihe „Textes en mains" des Verlags „Éditions du cerf" verfolgt wie vergleichbare deutschsprachige Textbücher die Absicht, zu den Hauptthemen der Theologie eine die gesamte christliche Tradition umfassende Sammlung repräsentativer Texte anzubieten, die zu Studienzwecken wie zur historischen Grundorientierung in einem bestimmten theologischen Feld geeignet ist. Im Unterschied zu den klassischen Traktaten der Theologie (Christologie, Sakramentenlehre usw.), die mit solcherart Textbüchern inzwischen gut bestückt sind, gibt es zu dem vorliegenden französischen Bd bisher kein gleichwertiges deutschsprachiges Pendant. Dies mag damit zusammenhängen, daß die Bilderfrage nicht zur obligatorischen Lehrthematik gehört, bzw. den Departements der akademischen Disziplinen nicht anstandslos zuzuordnen ist. Die neuere theologische Entwicklung zeigt jedoch in unterschiedlichen Fächern ein wachsendes Interesse an Fragestellungen, die diesen Bereich betreffen.

Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung aus dem Italienischen; die italienische Fassung ist erst nach der französischen erschienen (La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni, Milano 1995). Der Vf. des Bdes, Daniele Menozzi, war Prof. für Kirchengeschichte an den Universitäten Bologna und Lecce, derzeit lehrt er an der Univ. Triest; er ist zugleich Hg. der Bologneser Quartalschrift „Christianesimo nella storia".

Die in achtunddreißig thematische Kap. gegliederte Dokumentation beginnt mit der *frühchristlichen Bilderpolemik* (Minucius Felix) und endet bei *Johannes Paul II.* Jedem Kap. ist eine kurze Einführung vorangestellt, die die Texte in die jeweilige historische Problemlage einordnet. Der Untertitel des Buches gibt insofern einen Hinweis auf das Auswahlkriterium, als es in der Hauptsache um autoritative Dokumente geht, sei es von Konzilien, Synoden, Päpsten, Bischöfen, sei es von maßgebenden Theologen orthodoxer oder heterodoxer Ausrichtung (von Eusebius bis Molanus, von Johannes Damascenus bis Wyclif und Savonarola, von Bernhard von Clairvaux bis Luther und Calvin); Künstlertheorien sind nur berücksichtigt, wo sie den offiziösen Rang monastischer oder quasi-monastischer Einrichtungen haben (Suger von St. Denis, Confrérie de Saint-Jean, Beuroner Schule, L'école d'art sacré). Natürlich ist damit nicht das gesamte Quellengebiet einer theologischen Bildtheorie erfaßt, aber diese Begrenzung ist begründet und fruchtbar.

Die über alle Epochen hingehende sorgfältige Dokumentation legt ein Kontinuum von Problemstellungen, ein Diskontinuum von Lösungen, ein komplexes Feld nicht nur verschiedener, sondern gegensätzlicher Positionen („une palette très contrastée d'orientations", 8) innerhalb des Christentums offen. Es gibt nicht die eine christliche Bildauffassung. Über Legitimität und Ilegitimität, Formen des Gebrauchs und Mißbrauchs, künstlerische Gestaltungsfreiheit und amtliche Disziplinierung, ikonographische Traditionsbindung und Innovation gibt es sehr unterschiedliche Auffassungen. Die positionelle und argumentative Vielfalt, die dabei zutage tritt, ist für eine zeitgenössische Bildtheologie, die sich nicht mit einer aktualistischen Außenorientierung begnügen will, eine unerläßliche Grundlage. Es werden auch kunstpolitische und jurisdiktionelle Gesichtspunkte der kirchlichen Kunstentwicklung zur Geltung gebracht, die bei einer ästhetischen Isolierung der Kunstwerke nicht selten ausgeblendet bleiben. Gerade die nachtridentinische Entwicklung, in der programmatische Versuche der gegenreformatorischen Disziplinierung mit der barocken Erfindungsdynamik interagieren, ist dafür ein in M.s Bd gut dokumentiertes Beispiel.

Bei der Darstellung des 19./20. Jh. ist im vorliegenden Bd die romanische (französische/italienische) Perspektive interessant, für die (wohl wegen ihrer Verbindung zur ersten Phase der „Art sacré"-Bewegung / M. Denis) aus dem deutschen Bereich nur die Beuroner Schule als dokumentationswürdig erscheint. Durch solche Derangierungen werden in nationalen Wahrnehmungskulturen fixierte Wertschemata zur Diskussion gestellt.

Dem Bd ist eine *Einleitung* (13–63) vorangestellt, die einen ausgezeichnet präzisen Überblick über die anschließend dokumentierte Geschichte gibt. Am Schluß ist eine *„Bibliographie essentielle"* beigegeben, die in einer für die hiesige Diskussion sehr hilfreichen Weise die wichtigste Literatur französischer, englischer, italienischer und deutscher Sprache zusammenstellt.

Im Blick auf erwünschten Studiengebrauch wäre nach der französischen und italienischen Fassung eine deutsche Übersetzung des Bdes zu begrüßen.

Köln Alex Stock

Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs, hg. v. Albert A. Clement. – Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1995. XII, 304 S., kt hfl 85,00 ISBN: 0-444-85783-4

Die musikwissenschaftlich und theologisch motivierte Untersuchung des Verhältnisses von Text und Musik im Werk Johann Sebastian Bachs stand im Mittelpunkt eines internationalen interdisziplinären wissenschaftlichen Kolloquiums, das 1993 im Treppenhuis in Amsterdam stattfand. Der vorliegende Bd enthält die Beiträge der neunzehn Referentinnen und Referenten aus Musikwissenschaft, Theologie, Germanistik, Kunstgeschichte und Musikpraxis, die sich in unterschiedlicher Weise mit dem Thema des Leidens Christi und der Versöhnungslehre beschäftigten.

Verschiedene Beiträge lohnt es, hier hinsichtlich ihrer Relevanz für die Theologie kurz vorzustellen. Der Bd ist in vier große Kap. gegliedert: *I. Die Lehre von der Versöhnung in Schriften und Künsten, II. Bachs Kantaten, III. Bachs Passionen und Agnus-Dei-Kompositionen, IV. Bachs Orgelwerk.*

Gerade die Beiträge des *I. Teils* interessieren hinsichtlich ihrer Ergebnisse für die theologische Wissenschaft besonders:

Der evangelische Theologe Kristlieb Adloff (*Die Sprache des Blutes Jesu in den Paulinischen Briefen und im Hebräerbrief*; 3–13) arbeitet interessante Aspekte – von der jüdischen Liturgie her motiviert – zur Blutmetaphorik und ihrer Bedeutung für das Kelchwort im 1. Korintherbrief heraus. Dabei ist insgesamt weniger eine strenge exegetische Auslegung angestrebt, als vielmehr eine liturgie-rhetorische und rezeptionsgeschichtliche Studie, die nicht zuletzt durch die Musik Bachs Erhellung findet.

In fundierter und durch zahlreiche Beispiele veranschaulichter Weise stellt Ferdinand van Ingen (*Die Thematik von Blut und Wunden in der geistlichen Lyrik des 17. und 18. Jh.s*; 15–26) die weite Verbreitung der literarischen Blut-und-Wunden-Thematik in der barocken und spätbarocken geistlichen Literatur dar. Dabei werden die mentalitätsgeschichtliche Dimension ebenso wie das säkulare literarische Umfeld in den Blick genommen und ein eindrucksvolles Szenario der barocken Rhetorik und ihres Bilderreichtums dieser Zeit geboten.

Ebenfalls für die – nicht nur evangelische – Theologie von Bedeutung sind die Ausführungen von Johann Anselm Steiger, der in seinem Beitrag auf die *orthodoxe Versöhnungslehre in der Theologie der Aufklärungszeit* (27–47) eingeht und in erfrischender Weise schlüssig darlegt, wie durch die Dichter der Aufklärungszeit ein Weg gefunden wurde, entgegen der herrschenden Theologie „zu den Wurzeln der genuin-orthodoxen Versöhnungslehre zurückzukehren" (27).

Mit eindrucksvollem Bildmaterial ausgestattet ist der Beitrag der Theologin (Hymnologie und Liturgik) Helene Werthmann, die sich zeitlebens um die Erforschung des Bachschen Kantatenwerks verdient gemacht hat. Unter der Überschrift *„Jesus Christus, vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut. Der alttestamentliche Sühnedeckel der Bundeslade und seine Erfüllung in Christus"* (63–78) gelingt es ihr allerdings nur bedingt, aus dem theologiegeschichtlich vorgeprägten Verheißung-Erfüllung-Schema auszubrechen und Altes und Neues Testament als Einheit zu verstehen. Anhand der lutherschen Wortschöpfung des Gnadenstuhls versucht sie, ein multispektrales Bild dieser Thematik aus Theologie und Kunstgeschichte zu entwickeln.

Willem Elder, Musikwissenschaftler aus Utrecht (*The Symbolism of Reconciliation in Agnus Dei Settings of Josquin des Prez*; 49–62) und Christian Tümpel, Nijmegener Theologe und Kunstgeschichtler (*Rembrandts Passionsdarstellungen*; 79–99) runden die Forschungen aus Sicht der Musikwissenschaft und Kunstgeschichte in interessanter Weise ab.

Die Beiträge der *Teile II–IV* sollen hier nur kurz genannt werden; Rez. denkt, daß aus ihren Überschriften eine mögliche Fruchtbarkeit für die Theologie, besonders die Liturgiewissenschaft, ablesbar ist:

Teil II: Lothar und Renate Steiger, *Überblick über Phänomentalität und Hinsichten des Redens vom Blut Jesu im Werk Bachs und deren theologische Mitte. Kantate BWV 5 „Wo soll ich fliehen hin"* (103–137); Bernhard Casper, *Das hermeneutische Plus. Ein Versuch in heuristischer Absicht* (139–150); Meinrad Walter, *Den Glauben verstehen mit J. S. Bachs Kantaten – am Beispiel der Taufe* (151–162); Martin Petzold, *Kantate BWV 105 „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" und der Topos „Tilgung der verklagenden Handschrift"* (163–76).

Teil III: Don O. Franklin, *The libretto of Bach's John Passion and the Doctrine oj Reconciliation: An Historical Perspective* (179–203); Jaroslav Pelikan, *„Blut ist ein ganz besondrer Saft: Am färbigen Abglanz haben wir das Leben". The Aria „Erwäge, wie sein blutgefärbter Rücken" in J. S. Bach's Saint John Passion* (205–213); Mark P. Bangert, *„This is my Blood of the New Testament". The Institution of the Lord's Supper in Bach's Saint Matthew Passion: An Exemplar for Hearing the Passion* (215–232); Robin A. Leaver, *Agnus Dei Compositions of J. S. Bach: Some Liturgical an Theological Perspectives* (233–249).

Teil IV: Jan R. Luth, *Blut und Versöhnung im Orgel=Büchlein* (253–258); Ulrich Meyer, *Bachs „Catechsimus sonorus" im Dritten Teil der Clavierübung* (259–270); Rudolf Bockholdt, *Die letzte Choralbearbeitung aus dem Dritten Teil der Clavierübung: Fuga super „Jesus Christus, unser Heiland" BWV 689 (271–283)*; Albert Clement, *Zum inneren Zusammenhang der Sechs Choräle BWV 645–650 von J. S. Bach und dessen Bedeutung* (285–304).

Es gibt nur wenige Druckfehler (z. B. Gu[ü]nther Wenz [Anm. 1, 40]), die bei einem teilweise zweisprachigen (engl./dt.) Werk verzeihlich sind. Ansonsten veranschaulichen in angenehmer Weise zahlreiche Abbildungen, Tabellen, Übersichten und Notenbeispiele den jeweiligen Text, dessen Layout leserfreundlich gestaltet ist. Das Abkürzungsverzeichnis ist eine Hilfe und ein an die Beiträge angefügtes Curriculum vitae der Vf.in/des Vf.s ist aufschlußreich. Insgesamt betrachtet, sicher ein für verschiedene Disziplinen der Theologie interessantes, anregendes und beachtenswertes Buch.

Münster Dietmar Thönnes

Walter, Meinrad: **Musik – Sprache des Glaubens.** Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs. – Frankfurt: J. Knecht 1994. 248 S., kt DM 84,00 ISBN: 3-7820-0673-9

Die theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Beschäftigung mit dem Werk Johann Sebastian Bachs reicht in ihren Ansätzen bis zu den berühmten Monographien durch Philipp Spitta (1873–80) und Albert Schweitzer (1908) zurück. Sie erfuhr aber seit den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jh.s – vor allem in Schriften von Hans Besch (1938), Eduard Burri (1927) und Hans Preuß (1928, 1935) – eine Pointierung, die in der nach dem Zweiten Weltkrieg (wieder) einsetzenden Forschungsdiskussion (grob umrissen) zwei auseinanderklaffende Wirkungen zeitigte. Einerseits wurde der theologische Gehalt Bachscher Musik ernst genommen und vielfältigen Deutun-

gen wie auch Spezialstudien unterzogen; verwiesen sei auf die Arbeiten von Walter Blankenburg (ab 1942), Friedrich Smend (ab 1947), Helene Werthemann (ab 1960), Christoph Trautmann (ab 1964), Renate Steiger (ab 1971), Robin A. Leaver (ab 1972), Elke Axmacher (ab 1978), Martin Petzoldt (ab 1982), aber auch auf primär musikologische Erörterungen wie solche von Martin Geck, Hans Heinrich Eggebrecht, Christoph Wolff. Andererseits reagierten skeptische oder „ideologiekritische" Stimmen mit Einwänden etwa von der Art: Bachs Religiosität in ihrem zeittypisch konventionellen Rahmen sei eher zu relativieren als hervorzukehren, da sein Werk eindeutig durch seinen künstlerischen Rang herausrage und deshalb nicht theologisch „vereinnahmt" werden dürfe; auf hohem Niveau wurde eine derartige Sicht durch Friedrich Blume und Ulrich Siegele vertreten.

Die zwischen solchen Standpunkten ausgetragenen, ungemein verwickelten Diskussionen sind nicht in Kürze referierbar – und von ihren polemischen Nuancen kann ohnehin abgesehen werden. Gegenüber stehen sich, zugespitzt ausgedrückt, zwei Gruppen von Rezipienten bzw. Urteilenden: solche, die *heute* von der auch theologischen Substanz Bachscher Musik ergriffen werden, und solche, die *heute* in glaubensfernerem Denken diese Musik primär in ihrer ästhetisch-künstlerischen Qualität hochschätzen. Beide Gruppen argumentieren von ihrer jeweiligen Erfahrung und Erkenntnis aus, berufen sich auch auf historische Tatbestände, die sie jedoch unterschiedlich gewichten.

In dieser Situation, in der es „standpunktabhängig" zu sein scheint, welcher Gruppe man zuneigt, legt Meinrad Walter eine Schrift vor, die mit großer methodologischer Gründlichkeit zu klären versucht, *worum* es in einer umfassenden Hermeneutik des Bachschen geistlichen Vokalwerks eigentlich geht, *welchen* (zwangsläufigen) Anteil die Theologie an der Bach-Forschung besitzt, *wie* die Suche nach einem angemessenen theologischen Bach-Bild vorzugehen habe, *was* eigentlich Bachs geistliche Musik „zur Sprache und zum Spiel des Glaubens macht", und in *welchem* Sinn historisches und ästhetisches Verstehen dieser Musik für deren „theologisch-geistliche Auslegung" offen sind (*I.–IV. Kap.*).

Im Rahmen dieses überaus gewichtigen *ersten Teiles* der Schrift werden in beispielhafter Klarheit, denkerischer Konsequenz und sorgfältiger Problem-Analyse alle entscheidenden Voraussetzungen für den hermeneutischen Zugang erörtert. Gefordert wird dabei in den verschiedensten Richtungen eine „Integration" von Gesichtspunkten, zunächst die Integration von (in seiner Ganzheit, v. a. aber musikalisch-analytisch zu erfassendem) *Werk*, von (hinter lückenhaften biographischen Daten aufzuspürender) *Person* und von (in zeit-, geistes- wie kirchengeschichtlichem Umfeld anzusetzender) *„Welt"* (17). Dieser Totalitätsanspruch für eine „Deutung" ist allerdings nicht lediglich identisch mit der historiographisch selbstverständlichen Forderung, alle nur erdenklichen „Quellen" zu berücksichtigen. Denn dieser Anspruch konvergiert zweifellos mit jener autographischen Marginalie (in Bachs Calov-Bibel von 1681: zu 2. Chronik 5, 13; Teil I, Sp. 2088), der sich unleugbar Wesentliches für die Musikanschauung des Komponisten entnehmen läßt: „NB. Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-Gegenwart." Weder kommt also das Verstehen an einer theologischen „Bedeutung" Bachscher Musik vorbei (18), zumal ihre Sinnfülle von kaum einem Forscher je übersehen werden konnte, noch erweisen sich die neuzeitlichem Denken allzu vertrauten Polarisierungen von „geistlich" und „weltlich" oder (an Bachs Ämtern formuliert) von „Cantor" und „Capellmeister" als seinem Schaffen adäquat (40f). Die „Integration" betrifft aber auch weitere Momente, etwa „Komplexität" des gesamten „kompositorischen" Gefüges und „Einheit" seines strukturellen Erscheinungsbildes, das zugleich „Symbol" ist (53), oder das besonders in den Passionen manifeste theologische Ineinander zweier „Zeiten", des „Noch" der biblisch-normativen „Historia" und des „Schon" des Impulses „zu ihrer Aneignung" (55f), schließlich das integrative Zusammenspiel von Text und Musik (die „nicht nur eine Funktion des Textes oder von ihm ‚abgeleitet'", sondern „in gewissem Sinne tatsächlich ‚autonom'" ist; 58).

Die Forderungen solcher „Integrationen" führen sodann zur Erörterung verschiedener Verstehens-Weisen. Das „historische Verstehen" offenbart seine Grenzen, weil es (sofern es überhaupt gelingen könnte) Bach „an den Kategorien seiner Zeit" messen und den „Kunstrang", somit das „Ästhetische", seines Werkes vernachlässigen würde (64); doch, und hier kommt ein entscheidender Gedanke des Vf.s zum Vorschein: „Bachs Musik ist eine Sprache des Glaubens, weil sie Kunst ist, nicht, weil sie einen geistlichen Text in sich birgt oder für die Liturgie komponiert wurde, oder gar, weil Bach ein vorbildlich-frommer Mensch war" (65). „Ästhetisches und symbolisches Verstehen", wie durch Hans Heinrich Eggebrecht expliziert, führt hingegen dichter in die geheimnisvoll komplexe Einheit, verwobene Zeitlichkeit und textlich-musikalische Valenz der Musik hinein. Doch der Vf. zielt auch hier noch auf einen weiteren Schritt von Integrationen, nämlich: die genannten Modi des Verstehens abermals zu vertiefen zu einem theologisch-geistlichen Verstehen der Musik (71), genauer: „als Predigt und Gebet" (75).

Im *zweiten Teil* des Buches (*V.–VIII. Kap.*) werden diese Reflexionen an vier Werkanalysen konkretisiert, aber zugleich auch – und darin zeigt sich das argumentative Potential des Autors – methodisch weiter entfaltet. An der als Gipfelwerk bewunderten frühen Kantate *Gottes Zeit ist die allerbeste* („Actus tragicus", BWV 106, entstanden in Mühlhausen, wohl 1707) entwickelt Walter einen analytischen Stufengang (Instrumentalstück – hinzutretender Text mit Figuren und Symbolen – Satzanlage – deren Vielschichtigkeit – die bedeutsame Pause in Takt 185 von Satz 2 [„Das musikalische Reden *von* Gott geht über in ein Schweigen *vor* Gott"; 89] – Überbieten des Textes durch die Musik), der zwar ‚bekannte' Gedanken (H. H. Eggebrechts und R. Steigers) aufgreift, sie jedoch dem Konzept einer „Musik als Sprache des Glaubens" überzeugend einfügt. Von dieser Analyse aus geht der Vf. aber unmittelbar zu grundsätzlichen Erwägungen des Verhältnisses von Musik und Sprache über, wobei er die Notwendigkeiten und Möglichkeiten des theologischen Sprechens jenseits des „Apophatischen" [empirisch Sach-Aussagenden] durch die Arten des symbolisch-analogen, metaphorischen, auch paradoxen oder mythischen Redens skizziert (97–101), um im Vergleich mit ihnen zu zeigen, worin bei Bach das Musik-Sprachliche besondere Qualitäten gegenüber dem ‚nur' Sprachlichen besitzt und durch dieses „hermeneutische Plus" eine „erhöhte Vergegenwärtigung" bewirkt (102–105).

Die zweite Analyse gilt der Sopran-Arie *Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten* (Nr. 9) aus der *Johannes-Passion* (BWV 245, Leipzig 1723/24), an der die theologischen wie musikalisch-kompositorischen Sinngehalte von *Imitatio* in ihrer hintergründigen Verflechtung ebenso eindrücklich wie überzeugend veranschaulicht und gedeutet werden. Dabei wird gerade das johanneische Verständnis von „Nachfolge" (mit seinem „Übergang vom ‚vorösterlichen' zum ‚nachösterlichen'" Status; 111) für den musikalischen Affekt der Freude wesentlich, der sich im Tanzcharakter des Satzes ausdrückt. Hierin sieht W. ein Beispiel für das „hermeneutische Plus" der Musik, für ihre Fähigkeit, mit eigenen Möglichkeiten den Text auszulegen und zu „predigen", was freilich an die „strukturelle Komplexität" (193) der extremen Bachschen Satzkunst gebunden ist. Auf diese Weise rechtfertigt W. in einer aufschlußreichen Auseinandersetzung mit Philipp Spitta und Wilhelm Dilthey sowie anhand anderer Bachscher Sätze mit dem Thema „Nachfolge" gerade diesen Freudenton überzeugend (135–139).

Als drittes der (ungemein klug ausgewählten) Beispiele analysiert W. die (gesamte) Kantate *Der Friede sei mit dir* (BWV 158; vermutlich mittlere Leipziger Zeit, jedenfalls vor 1735) unter dem Aspekt des „mystischen" Weges von der „Welt" zum „Himmel". Hier werden die „Antithetik" von Welt und Himmel (*Recitativo*) und der „Simultankontrast" durch Doppeltextigkeit (*Aria* mit Choral *„Welt ade, ich bin dein müde"*) ebenso eindringlich in ihrer theologisch-musikalischen Bedeutungsverklammerung erläutert wie die innere „Gesamtbewegung" der Kantate mit ihrem „mystischen Grundzug dieser Dynamik von ‚Weltmüdigkeit' und ‚Himmelsbegierigkeit'" (148) erfaßt.

Bei aller offenkundigen Kompetenz des Vf.s ist ein Moment der musikalisch-harmonischen Analyse zu erwähnen, das sich als ungeschickt erweist, da es Mißverständnisse nahelegt, nämlich das Beschreiben der Harmonik anhand von Einzelklangbenennungen, die „Tonarten" suggerieren, jedoch nur „Dreiklänge über" einem bestimmten Ton meinen. So verdeckt beim Besprechen der „Harmonik" des arioso-durchsetzten Rezitativs (abgedruckt auf Seite 150, erörtert Seite 154) die Orientierung an (einzelnen) Dreiklängen (wie „Fis-Dur", „H-Dur", Cis-Dur"), die de facto „Zwischendominanten" sind (was die Zusätze „Nonakkord", „Septakkord" zwar ahnen lassen, aber nicht eindeutig ausdrücken), den harmonisch-modulatorischen Prozeß (z. B. Takte 1–4: D-Dur, h-Moll, e-Moll). Von diesem Prozeß her gesehen wird in Takt 5/6 keinesfalls ein A-Dur-Dreiklang „angesteuert"; und zur „Spannung" an diesem Punkt trägt (u. a.) die „Aufwärts"-Modulation von e-Moll nach h-Moll, zur „Lösung einer Spannung" (in Takt 12/13) die „Abwärts"-Modulation von fis-Moll nach e-Moll bei. Auch hier ist die am Einzelklang ausgerichtete Benennungsweise fatal: der Ton h, auf den die Intervalle bezogen werden, ist modulatorisch gerade *kein* „Grundton" (und selbst nach „Akkordgrundton"-Benennung wären korrekterweise „Sept" und „Quint" in Takt 12 noch „Terz" und „Grundton").

Ähnlich verfänglich ist die Angabe, das Rezitativ (161) beginne „in H-Dur" (statt *mit* einem H-Dur-Dreiklang). Denn es handelt sich nicht um eine mediantische Tonartenfolge, sondern um den (sehr häufigen) Fall eines Rezitativbeginns auf dominantischem Sextakkord (hier zum eng verwandten e-Moll), der durch Querstand den „abrupten Wechsel" unterstreicht.

Als letztes Beispiel dienen die Ecksätze aus der Kantate *In allen meinen Taten* (BWV 97; Leipzig 1734), an denen die Integration von vokalem und instrumentalem Stimmenduktus als ein „Symbol des Glaubens" gedeutet wird. Dies mag in einem Stichwortreferat als recht kühn oder dubios wirken, gewinnt jedoch im Zuge der Explikation des Bachschen Umgangs mit den beiden (idealtypischen) Polen von Vokalität und Instrumentalität historisch begründete und konzeptionell einsichtige Konturen, wobei selbstverständlich eine besondere Rolle spielt, daß „der Choral" (im Eröffnungssatz dem Instrumentaltypus der Französischen Ouverture beigegeben, im Schlußsatz hingegen durch obligate Instrumente ergänzt) als Inbegriff des „Vokalen" zu gelten hat.

W.s Kernthese (ableitbar auch aus den *Zusammenfassungen* im *IX. Kap.*), Bachs geistliche Vokalmusik sei nicht allein (historisch) als ein musikalisch-theologisches Œuvre zu betrachten, sondern auch (bleibend) als eine „Musik-Sprache des Glaubens" theologisch wesentlich und somit (heute) „in der Anstrengung des Verstehens" (193) keineswegs unzugänglich, erfährt insgesamt eine überaus besonnene, kundige, perspektivenreiche und bedenkswerte Entfaltung und Begründung.

Daher verdient W.s Buch (das sich auch durch lobenswerte Sorgfalt im Sprachlichen wie durch Gediegenheit in Ausstattung und Typographie auszeichnet) als die (nach Kenntnis des Rez.en) bislang ergiebigste, scharfsinnigste und klarste Erörterung seiner schwierigen, doch theologisch wie musikologisch wichtigen Thematik eine sehr nachdrückliche Empfehlung.

Erlangen-Nürnberg Klaus-Jürgen Sachs

Notizen

Zum Tode von Ernst Käsemann

Der Neutestamentler Ernst Käsemann war ein radikaler Protestant. Gerade deshalb hat er wie kaum ein zweiter Exeget seiner Generation die katholische Theologie beeinflußt. Käsemanns Lebensthema war die Freiheit eines Christenmenschen. „Der Ruf der Freiheit" heißt sein fulminantes Jesus-Buch, dessen endgültige Fassung er im Symboljahr 1968 herausgebracht hat (Tübingen ^{4}1972); „Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit" (von 1965/66) ist einer der Aufsätze überschrieben, die als „Paulinische Perspektiven" Furore gemacht haben (Tübingen ^{2}1972). Mit seinen Jesus- und seinen Paulus-Forschungen (weniger in seiner Johannes-Exegese) hat Ernst Käsemann der ökumenischen Theologie entscheidende Impulse gegeben. Mitten in der Bultmann-Schule stellte er 1953 ganz neu „das Problem des historischen Jesus" (Exegetische Versuche und Besinnungen [EVuB] I, Göttingen 1960, 187–214) und wies damit aus den Sackgassen der Kerygma-Theologie hinaus (vgl. EVuB II, 31–68) einen Weg, auf dem es zu intensiven Begegnungen mit katholischen Exegeten kommen konnte; insbesondere Heinz Schürmann (Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu [1959], in: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, Düsseldorf 1968, 13–35) und Franz Mußner (Der „historische" Jesus [1960], in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 67–81) haben sich schnell zu einer konstruktiven Diskussion herausfordern lassen, auch wenn sich dabei herausgestellt hat, daß Käsemanns „Kriterium der Unähnlichkeit" Jesus allzu sehr von seinen jüdischen Wurzeln löste, aber auch von der nachösterlichen Theologie trennte.

Wiederum gegen seinen Marbuger Lehrer opponierend, überwand Käsemann in der Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre die existentialtheologische Reduktion auf die individuelle Heilsfrage, indem er in universalgeschichtlicher und kosmischer Weite den Machtcharakter der Gerechtigkeit Gottes so betonte (EVuB II, 181–193 [1961]), daß auch für katholische Exegeten neue Zugänge zu Paulus sichtbar wurden; in den einschlägigen Studien von Karl Kertelge („Rechtfertigung" bei Paulus, Münster 1966) und Josef Blank (Jesus und Paulus, München 1968) wird die neue Gesprächsebene sichtbar, die bis in die aktuelle Diskussion über die evangelisch-katholischen Gemeinsamkeiten in der Rechtfertigungslehre tragfähig geblieben ist, auch wenn aus heutiger Sicht Käsemann noch zu stark einer Gleichsetzung jüdischer Gesetzesfrömmigkeit mit verwerflicher Werkgerechtigkeit verhaftet blieb. Daß derselbe Käsemann Anfang der sechziger Jahre – ganz gegen den Trend der Zeit – die frühjüdische Apokalyptik zur „Mutter der christlichen Theologie" erklärt hat (EVuB II, 130), zeigt freilich, daß er die fundamentale Bedeutung des Judentums für das Christentum weit besser als viele seiner späteren Kritiker verstanden hat.

1938 entstand während einer vierwöchigen Untersuchungshaft der Entwurf zu seiner grundlegenden Arbeit über den Hebräerbrief: „Das wandernde Gottesvolk" (Göttingen ^{4}1964). Aus ähnlichen historischen Erfahrungen erwachsen, ist die Nähe zur Leitmetapher von *Lumen Gentium* wohl nicht ganz zufällig. Der andere große Bultmann-Schüler, Heinrich Schlier, hat dieser Korrespondenz später Rechnung getragen (Ekklesiologie des NT, in: MySal 4/1 [1972], 191f). Die Kirche vom NT her in ihrer eschatologischer Vorläufigkeit und ihrer geschichtlichen Präsenz auf dem Weg des Glaubens durch die Mühen der Ebene zu sehen, verbindet die Konfessionen mehr, als sie trennt.

1951 vertrat Käsemann freilich in einem programmatischen, überaus anregenden Beitrag (EVuB I, 214–223) die These: „Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche . . . vielmehr die Vielzahl der Konfessionen". Dieser These ist entschieden zu widersprechen. Zwar tritt sie zu Recht allen Harmonisierungsversuchen entgegen; aber sie nimmt den Auftrag ekklesialer Einheit nicht ernst genug, der in der Sendung Jesu selbst gegeben ist und sich im Neuen Testament widerspiegelt.

In seinem großen Römerbrief-Kommentar (Tübingen 1973, 26) schrieb Käsemann: „Die ganze Botschaft des Briefes läßt sich . . . in die ebenso knappe wie paradoxe Aussage bringen, der Gottessohn sei als unser Kyrios die eine eschatologische Gabe Gottes an uns und darin offenbare sich zugleich Gottes Recht auf uns wie unser Heil." Dem dies zum Ausdruck seiner ureigenen Hoffnung geworden ist, hat am 17. Februar 1998, einundneunzigjährig, seinen irdischen Lebensweg vollendet.

Wuppertal Thomas Söding

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie

Unter diesem Thema stand das Symposion zum 50jährigen Bestehen des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier vom 15.–17. Dezember 1997. Nahezu 200 Liturgiewissenschaftler und in der liturgischen Bildung engagierte Teilnehmer, darunter auch Vertreter evangelischer Kirchen, fanden sich zusammen, um in Referaten und Arbeitsgruppen sich der Frage zu stellen, wohin der Weg der Liturgie angesichts der Herausforderungen der Moderne führen könne. Es ist keineswegs konfessionsspezifisch, daß die Feier der Liturgie derzeit von einer großen Spannung geprägt ist: einerseits vielfältige Ab- und Umbrüche, andererseits ermutigende Aufbrüche. Dabei ist die Liturgie als Feier des Glaubens immer Ausdruck einer bestimmten Ekklesiologie. Glaubens-, Kirchen- und Liturgieverständnis bedingen einander. Probleme bei den ersten beiden Bezugsgrößen spiegeln sich notwendig im Gottesdienst wider.

Das Liturgische Institut wurde in der Folge der von Pius XII. am 20. November 1947 veröffentlichten Enzyklika *„Mediator Dei"* – später von Paul VI. als „Magna Charta der liturgischen Erneuerung der Kirche" bezeichnet – von Mitgliedern der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz gegründet, u. a. Klemens Tilmann, Heinrich Kahlefeld, Johannes Wagner, Theodor Schnitzler, Romano Guardini (vgl. Th. Maas-Ewerd, „Mediator Dei" – vor 50 Jahren ein Signal, in: LJ 47 [1997], 129–150). Hier erfolgte die Koordination all dessen, was an liturgischer Reform im deutschen Sprachgebiet notwendig war und weiter ist.

Nur wenig zuvor, im April 1947, wurde die ständige Konferenz der Liturgikdozenten an den Priesterseminaren Westdeutschlands durch Balthasar Fischer ins Leben gerufen. Mit der zunehmenden Errichtung von Lehrstühlen für Liturgiewissenschaft an allen theologischen Fakultäten – der erste 1950 in Trier, der letzte 1992 in Tübingen - und der Erhebung dieser Disziplin in den Rang eines unverzichtbaren Hauptfachs durch das Zweite Vatikanum (vgl. Liturgiekonstitution SC 16; Dekret über die Ausbildung der Priester OT 16) wurde daraus bald eine Arbeitsgemeinschaft für das ganze deutsche Sprachgebiet in enger Kooperation mit den ost- wie westeuropäischen Nachbarn. Deren Fachtagungen haben v. a. in letzter Zeit eine stark interdisziplinäre Ausrichtung (vgl. dazu K. Richter /

B. Kranemann [Hg.], Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg 1995; M. Klöckener / K. Richter [Hg.], Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgische Leitungsdienste zwischen Ordination und Beauftragung, Freiburg 1998). Daß diese Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftler eng mit dem Liturgischen Institut zusammenarbeitet, ist eine Selbstverständlichkeit.

Münster Klemens Richter

Kurzrezensionen

Becker, Ulrich / **Johannsen,** Friedrich / **Noormann,** Harry: **Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.** – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997 2. überarb. Aufl. 296 S. (Urban-Taschenbücher, 439), kt DM 32,00 ISBN: 3-17-014095-7

Die Neuauflage des 1993 zuerst erschienenen ntl. Arbeitsbuches für Religionspädagogen ist v. a. um ein „Osterkapitel" (Kap 11) erweitert. Damit bieten die Vf. neben einem ersten, in die Entstehung des ntl. Kanons einführenden Abschnitt fünfzehn thematisch orientierte, in sich abgeschlossene Zugänge zu ausgewählten Problemstellungen innerhalb der ntl. Schriften. Daß es dabei weniger um eine erschöpfende Darstellung exegetischer Wissenschaft geht, als vielmehr um eine Anleitung zur sachkundigen Urteilsfindung sowie um eine Arbeitshilfe, die Gegenwartsrelevanz biblischer Texte im alltäglichen Umgang in Schule und Gemeinde greifbar zu machen, ist das erklärte Anliegen dieses Buches. Die Vf. erfüllen diese Aufgabe mit großer Sachkenntnis sowie mit leserfreundlichen und didaktischen Details (Arbeitshinweise, Zeittafel), so daß insgesamt ein lesenswerter Leitfaden entsteht. A. L.

Diebold-Scheuermann, Carola: **Jesus vor Pilatus.** Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a). – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. XIII, 334 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 32), kt DM 89,00 ISBN: 3-460-00321-9

Die vorliegende Untersuchung nimmt das Johannesevangelium als Ganzes und damit auch den ausgewählten Teiltext als literarisches Werk ernst und wählt dementsprechend ganz konsequent für die exegetischen Analysen synchrone, sich an moderner Literaturwissenschaft orientierende Methodenschritte. Auf diese Weise gelingt es der Vf.in, aus den szenischen Strukturen heraus die Bedeutungsebene des Textes zu öffnen und die pragmatischen Implikation, d. h. die Relevanz des Textes als Kommunikat zwischen Autor und Leser zu eruieren. Da sich die äußere Form als „Konfliktstruktur" darstellen läßt, liegt es nahe, die inhaltliche Spitze dieser Episode als Höhepunkt der „Ablehnung Jesu durch die Juden" zu bestimmen und damit den starken Gegensatz zwischen dem Offenbarungsanspruch Jesu und der Ablehnung dieses Anspruchs herauszustellen. Daß sich dadurch jedoch beim Rezipienten des Ev. eine „radikale emotionale Ablehnung der Juden" ergibt, „wodurch die Akzeptanz der Verkündigung, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wesentlich vergrößert wird", ist eine verallgemeinernde und in dieser Weise nicht haltbare Schlußfolgerung. Eine solche Konfrontation läßt sich zunächst nur auf der Ebene der erzählten Welt ausmachen. Um ein etwas differenzierteres Bild auch im Blick auf die tatsächliche Kommunikationssituation der johanneischen Erzählgemeinschaft zu gewinnen, wäre es dringend notwendig, aus der völlig korrekt angelegten strukturellen Arbeit am Text heraus historische Zusammenhänge in die Überlegungen zu integrieren, da es doch offensichtlich keinen Sinn ohne Geschichte gibt! Außerdem wünschte man sich bei der Schärfe der vorgetragenen These eine genauere Auseinandersetzung mit der Antijudaismusfrage im Johannesevangelium, um nicht hinter die bereits gewonnenen Einsichten der gegenwärtigen Diskussion zurückzufallen. A. L.

Franke, Siegfried: **Polizeiführung und Ethik.** – Münster: Regensberg 1997. 255 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-7923-0707-3

Praxisrelevant und praxisorientiert rekonstruiert die vorliegende Studie moralisch relevante Fragestellungen, die vor dem Hintergrund der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um den Einsatz der Polizei (man denke an die umstrittenen Castor-Transporte), zunehmend an Brisanz gewinnen. Führungskräfte der Polizei finden hier eine erste ethische Orientierung. Diverse Themenfelder und Dilemmata der alltäglichen Polizeiarbeit werden aus der Optik der mit der Menschenführung und Einsatzleitung im Polizeidienst Beauftragten diskutiert. Verdienstvoll ist die Einbindung der Gesamtthematik in grundsätzliche anthropologische und moralphilosophische Erwägungen. Die Ausführungen zur normativen Ethik im Kontext der „Führungsverantwortung in speziellen Einsatzfällen" (159–206) müssen dabei, den differenzierten normtheoretischen Diskussionsstand in der Ethik zum Problem Deontologie und Teleologie (vgl. dazu die Diskussion zur Frage der Folter im Dienst der Wahrheitsfindung, 166–170), notwendigerweise mit Blick auf die praktischen Handlungszwänge und aus pädagogischen Gründen vereinfachen. Die Problematik des „finalen Rettungsschusses" wird nicht ausdrücklich besprochen. An einigen Punkten hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung möglicher Opfer polizeilicher Einsätze gewünscht. Wer in einer Zeit zunehmender und komplexer werdender gesellschaftlicher Herausforderungen Führungskompetenzen im Polizeidienst wahrnimmt, wird dem Vf. für die Realitätsnähe seiner Ausführungen, den Mut zum Konkreten und für die erarbeiteten ethischen Leitlinien dankbar sein. K. A.

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, hg. von Karl Frielingsdorf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 205 S., kt DM ISBN: 3-7867-1918-7.

Die Beiträge dieses Bdes wollen Fragen der religiösen Lebensgestaltung in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften angehen und „*theoretische* Impulse und *praktische* Hinweise geben, wie Menschen auch heute zu einer gelungenen religiösen Persönlichkeitsentfaltung kommen können" (Einführung, 13f). Neben der Einführung hat K. Frielingsdorf einen Beitrag zur *Persönlichkeitsentfaltung in Anlehnung an E. H. Eriksen* sowie einen Beitrag über *Gottesbilder* verfaßt. B. Grom schreibt zum einen über die *Beziehung von Religiosität und Persönlichkeit* im allgemeinen und zum anderen speziell im *Ordensleben*. Leistungen und Grenzen der „*Stufentheorie zur Glaubensentwicklung*" *J. Fowlers* untersucht F. Trautner, während P. Krüninger die identitätsstiftende *Funktion religiöser Symbole* beschreibt. A. Laufermann erläutert das Konzept der *Geistlichen Begleitung*, E. Frick stellt die *Exerzitien* vor und C. Wulf beschreibt Verwendungsmöglichkeiten des *Enneagramms*. D. Wortelkamp-M'Baye erörtert in Anlehnung an P. Schellenbaum die Bedeutung der *Freundschaft*; P. Egenolf betrachtet die *Ordensausbildung*, C. Drolshagen die *Klerikerausbildung* (in Auseinandersetzung mit E. Drewermann) und H. Kügler die Jugendverbandsarbeit am Beispiel der *KSJ*. Der Bd gibt einen informativen Überblick über aktuelle Anforderungen an eine religiöse Persönlichkeitsentwicklung; Angaben über die Tätigkeit der einzelnen Vf. fehlen leider. T. B.

Fritz, Volkmar: **Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 296 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 22), kt DM 79,00 ISBN: 3-460-06221-5

Je besser und instruktiver einer schreibt, desto größer ist der Wunsch, die Vielfalt seiner verstreuten Beiträge zwischen zwei Buchdeckeln handlich greifbar zu haben. Mit den 18 Art.n aus der Feder des Direktors des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Volkmar Fritz, die in den „*Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel*" versammelt sind, ist diesem Wunsch einmal mehr Rechnung getragen worden. Die einzelnen Beiträge sind unter drei Themenbereichen gruppiert: *(I) Pentateuch* (11–94), *(II) Prophetenbücher* (95–140), *(III) Geschichte Israels* (141–296). Unter dem ersten Themenschwerpunkt finden sich neben dem bekannten Aufsatz zur jahwistischen Fluterzählung (ZAW 94) vorwiegend Art. zur (vor)priesterschriftlichen Geschichtsschreibung, im zweiten Themenschwerpunkt beherrscht Amos (u. a. aus VT 37) das Bild, während der dritte Themenschwerpunkt verschiedene Akzente ([Vor]Königszeit, Tempel[theologie] und außerbiblische Quellen) setzt. Wie die anderen Stuttgarter Biblischen Aufsatzbände sollte auch dieser in keiner bibelwissenschaftlich orientierten Bibliothek fehlen. T. M.

Gerth, André A.: **Theologie im Angesicht der Religionen.** Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 264 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 27), kt DM 58,00 ISBN: 3-506-70777-9

Die Münchener Lizentiatsarbeit diskutiert mit Gavin D'Costa einen der wichtigsten Kritiker der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Den Kern der Arbeit bildet eine Untersuchung der Frage, ob die These D'Costas schlüssig ist, daß die inklusivistische religionstheologische Modellvariante die Vorteile der pluralistischen Variante „auch und ebensogut einlösen kann, so daß sich Hicks Religionstheologie als überflüssig erweist" (20). Widmet sich das *erste Kap.* dieser Frage und wendet sich deshalb explizit dem inklusivistischen Modell D'Costas zu, so sichert das *zweite Kap.* durch eine detaillierte Rekonstruktion der Kritik D'Costas an Hicks Religionstheologie sowie einer kritischen Beurteilung seiner Argumente gegen Hick die eigene, dem pluralistischen Modell zuneigende Option des Vf. ab. Letzteres zeigt das *dritte Kap.*: Zumindest wird hier dem pluralistischen Modell im Vergleich zum inklusivistischen konzediert, dieses sei gemessen an den Kriterien von Konsistenz, Kohärenz und Plausibilität, die der Vf. zur Urteilsfindung anlegt, das überlegenere Modell (vgl. 251 passim), auch wenn sich dieses Modell in der wissenschaftlichen Diskussion und im Angesicht der Religionen noch bewähren müsse. M. S.

Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, hg. v. Peter Hünermann. – Regensburg: F. Pustet 1997. 110 S., kt. DM 28,00 ISBN: 3-7917-1565-8

Der vorliegende Bd. ist eine Sammlung von Beiträgen namhafter katholischer, orthodoxer, anglikanischer und protestantischer Theologen zur ökumenischen Relevanz des Papstamtes, die auf einer Veranstaltung der Katholischen Akademie Bayerns vorgetragen wurden. J. Gnilka nimmt eine gründliche *Bestandsaufnahme des petrinischen Materials im NT* vor. Dabei sieht er die zentrale Aufgabe des Petrus in seinem Dienst am Ev., das Gnilka allerdings zu einseitig von den Seligpreisungen des Matthäusevangeliums her bestimmt. K. Schatz und P. Hünermann stellen aus *historischer bzw. systematischer Perspektive* vor allem Überlegungen zum Korrektiv eines möglichen Machtmißbrauchs des Papstes an. Die orthodoxe Theologin N. Georgopoulou reflektiert den *Primatsanspruch des römischen Bischofs vor dem Hintergrund der kirchlichen Einheit als Mysterium*, während der evangelische Theologe W. Pannenberg fünf Gesichtspunkte zur *theologischen Reinterpretation und praktischen Umstrukturierung des päpstlichen Primats* vorlegt. Der anglikanische Theologe H. Chadwick fällt insofern etwas aus dem Rahmen der nichtkatholischen Beiträge, als er überwiegend *kirchenpolitische und praktische Vorbehalte gegen das vorfindbare Papstamt* vorträgt, was aber eher auf die weit fortgeschrittene theologische Konvergenz zwischen der Überzeugung bestimmter anglikanischer Theologen und römisch-katholischer Interpretationen des römischen Primats verweist. Der Bd. ist ein insgesamt interessanter Beitrag zur fortdauernden bzw. neu eingesetzten ökumenischen Diskussion über das Papstamt. P. L.

Kowalski, Beate: **Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. V, 378 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 31), kt DM 89,00 ISBN: 3-460-00311-1

Die vorgelegte Arbeit untersucht die Hirtenrede Joh 10,1–18 auf ihre formale und inhaltliche Einheitlichkeit, sowie die in der Sekundärliteratur oft nicht konstatierte Einbindung in den näheren und weiteren Kontext des Joh. Nach einer Klärung des Forschungsstandes und der Begründung des methodischen Vorgehens wird das Ziel der Arbeit in *zwei großen Hauptteilen* verfolgt: Die *„Methodische Analyse der Hirtenrede" (Teil 1)* befaßt sich nach einem textkritischen Kap. mit literarkritischen Fragen, wobei nach grundsätzlicher Auseinandersetzung mit der literarkritischen Methode im Bezug auf das gesamte Joh die relative Einheitlichkeit der Hirtenrede mithilfe von stilkritischen Untersuchungen (Schweizer-Ruckstuhl/Dschulnigg) nachgewiesen wird. Die sich daran anschließende formkritische Analyse zeigt anhand von sprachlich-stilistischen Untersuchungen, daß es sich bei der Hirtenrede um ein „kohärentes, kunstvoll gestaltetes, literarisches Gebilde handelt, und arbeitet die inhaltlich-semantischen Schwerpunkte des Textes heraus. Der *zweite Hauptteil* der Arbeit ist der *„Inhaltliche(n) Analyse der Hirtenrede"* gewidmet. Dabei dient zunächst ein sozialgeschichtlicher Ansatz (K. Wengst) als hermeneutischer Schlüssel dazu, die Rede von ihrem Kontext aus zu interpretieren. Die Vf.in legt auf diesem Wege ein „Zwei-Ebenen-Drama" (Zeit Jesu – Zeit der joh Gemeinde) für das Joh zugrunde, in das sich die Hirtenrede einordnen läßt. In einem zweiten Schritt werden inhaltliche, formale und motivliche Verbindungslinien von der Rede selbst aus zu ihrem näheren und weiteren Umfeld gezogen, wobei v. a. auf den Zusammenhang mit der Erzählung der Blindenheilung (9,1–41) Bezug genommen wird. Bemerkenswert ist die sich anschließende Einordnung in die Ekklesiologie des Johannesevangeliums, die die umfassende Krise der johanneischen Gemeinde als situative Voraussetzung, sowie die mögliche Überwindung dieser Krise durch die Gemeindemitglieder betont. Schließlich stellt Vf.in nach der Auseinandersetzung mit verschiedenen modernen Gliederungsversuchen des Joh ein eigenes Strukturmodell vor, für das sie die gute kompositorische Einbindung der Hirtenrede und deren retrospektive sowie antizipatorische Funktion nachweisen kann. Insgesamt legt Vf.in eine beeindruckende Arbeit vor, die die Johannesforschung durch die überzeugende Interpretation eines umstrittenen Teiltextes in jeder Hinsicht vorantreibt. A. L.

Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit, hg. v. Wichmann von Meding. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. XVII*, VIII, 500 S., geb. DM 65,00 ISBN: 3-534-10201-0

Dem Nachdruck liegt die Originalausgabe mit dem Titel „Predigten von protestantischen Gottesgelehrten. Siebente Sammlung. (o. Hg.), Berlin 1799" zugrunde. In diesem Bd von 1799 findet sich eine Predigt von Schleiermacher. Der Hg. zeigt im Vorwort, daß diese Predigt der Anlaß war, immer wieder nach diesem Bd zu forschen. Er stellt die elf Prediger in der Reihenfolge ihres Alters mit je einem Portrait vor. Die Portraits sind dem Magazin für Prediger entnommen, das von 1792 bis 1819 herausgegeben wurde. Der Bd ist als siebter Bd der Sammlung von Predigten protestantischer Gottesgelehrter vorgestellt. Es hatte von 1771–1776 sechs Bde unter dem gleichen Titel gegeben. Offensichtlich wollte der einstige Hg., Philipp Buttmann (15), ein Altphilologe, an die früheren Predigten anknüpfen. Der Bd erschien bald nach der Aufhebung des Wöllnerschen Ediktes, durch das in Preußen die Aufklärung zurückgedrängt werden sollte. Letztlich will der Bd in seiner Erstausgabe an die Tradition aufgeklärter Predigt anknüpfen. Da die Epoche der Aufklärung – v. a. auch durch die Napoleonischen Kriege – zu Ende ging, wurde diesem Bd nicht mehr große Aufmerksamkeit zuteil. Er fand sich nur noch in einer einzigen Ausgabe im Predigerseminar an St. Michael in Hildesheim.

Der Bd ermöglicht der Forschung zur Aufklärung und v. a. zur Predigt der Aufklärungszeit Einblick in Gedankengänge, Anliegen und Ziele einer aufgeklärten Predigt und Theologie. Der Hg. Wichmann von Meding gibt zu solcher Lektüre dieses Bdes am Ende seiner Einleitung noch einige Hinweise. P. S.

Rottzoll, Dirk U.: **Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs.** – Berlin/New York: W. de Gruyter 1996. X, 319 S. (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 243), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-015240-1

Daß das Amosbuch bisher nur „sehr zurückhaltend redaktionskritisch untersucht worden ist" (1), bildet für die hier vorliegende überarbeitete Fassung der bei Otto Kaiser angefertigten Diss. Dirk U. Rottzolls Impuls und Ausgangspunkt seiner Studie. Orientiert an einer konzentrischen Baustruktur des Amosbuches (Schema auf S. 3) analysiert Rottzoll in zwölf Kap.n die einzelnen übergreifenden Komplexe der sich mit dem Namen Amos verbindenden Prophetie. Dabei kommt er zu einer auf elf Ebenen greifbar werdenden Bearbeitung eines Grundbestandes des Amosbuches, wie er zusammenfassend im 13. Kap. erörtert (285–290). Neben einer Amos-Schule und zwei judäischen Redaktionen von 722 bzw. 711, glaubt R. deuteronomistische Überarbeitungen der Exilszeit ebenso feststellen zu können wie (früh)nachexilische Zusätze. Eine im fünften Jh. vorgenommene Redaktion beschert dem Amosbuch in seiner bis dato greifbaren Gestalt durch die Schaffung einer Ringkomposition „den größten Eingriff" (288), der jedoch weitere Redaktionen folgten. Ob die skizzierten Redaktionsschichten nicht doch auf weniger als elf Eingriffe in den Text zusammenzufassen und damit zu reduzieren sind, wird die Rezeption der von R. vorgetragenen Überlegungen in der Forschung zeigen müssen. T. M.

Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, hg. v. Eva Schmetterer / Roland Faber / Nicole Mantler. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 305 S., brosch. DM 42,00 sFr 42,00 öS 290,00 ISBN: 3-7022-2001-1

Die dem Wiener Dogmatiker gewidmete FS präsentiert in insgesamt 15 Beiträgen „Variationen" zu einer Schöpfungstheologie. Dabei ist der Begriff „Variationen" als Programm dieses Buches zu verstehen: Denn eine Durchsicht der Beiträge, die nach philosophischen und systematisch-theologischen Gesichtspunkten sowie nach solchen der Auslegung und der Verkündigung geordnet sind, zeigt, daß hier in der Tat das Thema in großer Breite variiert wird, und dies sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive. So reicht das Spektrum der Themen, um nur einige zu nennen, von Überlegungen zum Zeit- und Menschenverständnis naturwissenschaftlicher Weltanschauungen, zu Problemen einer analogia entis, zu Möglichkeiten einer korrektivischen Funktion von schöpfungstheologischen Aussagen im Hinblick auf eine traditionelle christliche Sexualmoral bis hin zu aktuellen ökumenischen Fragestellungen. Es ist aber gerade diese Vielfalt der Perspektiven, die diesen Bd interessant macht und das gegenwärtige Spektrum schöpfungstheologischer Reflexionen zu erschließen vermag. Hinweise zum Lebenslauf des mit dieser Schrift Geehrten sowie eine Auswahlbibliographie aus seinem Werk runden den Bd ab. M. S.

Tov, Emanuel: **Der Text der Hebräischen Bibel.** Handbuch der Textkritik. Übers. aus dem Engl. von Heinz-Josef Fabry unter Mitarbeit von Egbert Ballhorn. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. XXXIV, 376 S., pb. DM 69,00 ISBN: 3-17-013503-1

Mit der in dieser Ausgabe vorliegenden deutschen Übersetzung (von Heinz-Josef Fabry) der englischen Übersetzung von 1992, die selber wiederum auf die hebräische Originalausgabe von 1989 zurückgeht, liegt ein „glänzend geschriebenes, fachwissenschaftlich innovatives und außergewöhnlich materialreiches Werk" (so Erich Zenger im Klappentext des Buches) vor, das für den kritischen Bibelwissenschaftler ein unentbehrliches Handwerkszeug darstellt. Dieses aufgrund der ca. 200 Bibelmanuskripte aus den Höhlen vom Qumran, welche die Basis für eine Textkritik der Hebräischen Bibel grundlegend verändert haben, notwendig gewordene Werk wird ein gänzlich neues Licht auf manche Fragen nicht nur der Textkritik, sondern auch der Literarkritik werfen und insofern fraglos seinen Platz in der Reihe der „Standardwerke der biblischen Exegese" (so Bernd Janowski im Klappentext) finden. T. M.

Religion als Gegenstand der Philosophie. Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, hg. v. Georg Wieland. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 232 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-79756-5

Nach zwei informativen Berichten (R. Malek über das *Religionsverständnis in China*; J. v. Ess über *Religion und Philosophie im Islam*) behandelt K. Feiereis *Religion als Thema der deutschen Aufklärung* (vorbereitet durch philosophische Gotteslehre, gestützt auf die Verbindung natürlicher Religion und philosophischer Ethik, theologisch gefördert durch die Neologie). Es folgen exemplarische Namen: *Schleiermacher* (M. Eckert), *Brentano* (E. Tiefensee), *Tillich* (W. Schüssler). M. T. Lieske prüft die Möglichkeiten analytischer Philosophie an der Theodizee – in der *„Spannung von Glauben und Wissen"* (richtiger: Einsicht!). Grundsätzlich schließlich vorsichtige Überlegungen G. Haeffners zu *Sinn und Problematik philosophischen Verstehens von Religion* und Thesen R. Schaefflers zum *Verhältnis religiöser Namen und philosophischer Begriffe von Gott* (sie treffen sich in der Reflexion religiöser Akte und des in ihnen Mitgesetzten). J. Sp.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines

Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag. Hg. v. Manfred Weitlauff und Peter Neuner. – St. Ottilien: Eos Verlag 1998. 983 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-292-8: 3–10: Scharbert, Josef: Altes Testament oder Erstes Testament?; 11–36: Wehrle, Josef: Jeremia – leidenschaftlicher und leidgeprüfter Künder des Jahwewortes; 37–52: Rechenmacher, Hans: Jahwe allein! Namenkundliche Überlegungen zur Monotheismusdebatte; 53–64: Gnilka, Joachim: Zur Sprache der Bibel; 65–83: Wehr, Lothar: Die Rettung der „Kleinen". Der Auftrag der Jüngergemeinde nach Lk 17,1–10; 85–119: Klauck, Hans-Josef: Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II; 123–156: Hübner, Reinhard M.: Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea; 157–178: Schwaiger, Georg: Pfarrorganisation, Seelsorge und klösterliches Leben im mittelalterlichen München; 179–193: Horst, Ulrich: „Darf man das Bischofsamt erstreben?" Thomas von Aquin und die Sonderstellung des Bischofs in der Kirche; 195–217: Prügel, Thomas: Successores Apostolorum. Zur Theologie des Bischofsamtes im Basler Konziliarismus; 219–243: Schlosser, Marianne: Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus a Martyribus (1514–1590); 245–270: Heim, Manfred: Goldenes Priesterjubiläum in München 1775. Heinrich Brauns „Rede von der Wichtigkeit der priesterlichen Würde"; 271–321: Weitlauff, Manfred: Die Konversion des Grafen Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und die „Geschichte der Religion Jesu Christi" (1806–1818); 323–346: Bischof, Franz Xaver: Erzbischof Eudoxe Irénée von Albi – der Protektor des französichen Modernisten Alfred Loisy; 347–387: Unterburger, Klaus: Das Verhältnis der Zeitschrift „Hochland" zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens; 389–438: Götz, Roland: „Charlotte im Tannenwald". Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum"; 441–456: Heinzmann, Richard: Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie. Zur Christozentrik der Dogmatik von Michael Schmaus; 457–484: Schröer, Christian: Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen. Konzeption und Aufriß des theologischen Grundkurses in München; 485–510: Thurner, Martin: Kirche als *congregatio multorum in uno* nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzentalphilosophischen Deduktion; 511–527: Scheffczyk, Leo: „Gratia externa" und „gratia interna". Zur Integrierung des Gnadenverständnisses; 529–542: Dettloff, Werner: Christlicher Fundamentalismus oder fundamentales Christentum; 543–566: Finkenzeller, Josef: Wort und Sakrament als Heilsauftrag der Kirche. Dogmatische Überlegungen zu pastoralen Fragen; 567–590: Neuner, Peter: Die Kirche in China zwischen gestern und morgen; 591–624: Lachner, Raimund: Reinkarnation und christlicher Glaube; 625–642: Müller, Gerhard Ludwig: Communio in caritate. Das Kirchenverständnis Johann Adam Möhlers; 643–661: Meuffels, Otmar: Die Zeit als Thema der Theologie; 663–674: Müller, Wolfgang W.: Der Wunsch nach dem Sakrament als Impuls gegenwärtiger Sakramententheologie?; 675–694: Schulz, Michael: Ontologische Bedingungen christlicher Gotteslehre bei Johannes Duns Scotus und Immanuel Kant; 695–717: Döring, Heinrich: Bischöflicher Dienst in Apostolischer Sukzession? Der evangelisch-lutherische Landesbischof aus katholischer Sicht; 719–734: Nikolaou, Theodor: Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen; 735–754: Korff, Wilhelm: Umweltethik und Umweltrecht. Eine Verhältnisbestimmung; 755–767: Baumgartner, Alois: Die Krise der Arbeit. Sozialethische Überlegungen zu einem Fortschrittsvektor der modernen Gesellschaft; 769–785: Gruber, Hans-Günter: „wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh 13,34). Theologisch-ethische Überlegungen zum Begriff der Liebe; 789–814: Feifel, Erich: Das religionspädagogische Interesse an Lebenslauf und Lebenslinie, an Biographiie und Lebensgeschichte; 815–832: Gleissner, Alfred: Katechese in Europa; 833–856: Schulz, Ehrenfried: Flagge zeigen aus Verantwortung. Oder: Wie politisch sollten Christen sein?; 857–878: Kaczynski, Rainer: Gottesdienst durch beauftragte Laien; 879–897: Mödl, Ludwig: Sackgassen im Leben – Auswege in Hoffnung. Pastoraltheologische Überlegungen zu Buße und Krankensalbung; 899–917: Wahl, Heribert: Subjektwerden als Thema und Aufgabe der Praktischen Theologie. Zur Aktualität einer gefährdeten Leitkategorie in der Spätmoderne; 921–944: Aymans, Winfried: Die Aufnahme der Defektionsklauseln in das kanonische Eherecht. Zur Vorgeschichte des Tatbestandes eines „actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica" in den cc. 1086 1, 1117 und 1124 CIC; 945–959: Haering, Stephan: Kirchenrechtliche Marginalien zum Fall Schachleiter; 961–971: Kalde, Franz: Die Kanzelveröffentlichung bei Nichtvorlage des Osterbeichtzettels. Kirchlicher Datennutz auf dem Prüfstand bayerischer Gerichte im späten 19. Jahrhundert;

Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag. Hg. v. Rudolf Hoppe und Ulrich Busse. – Berlin/New York: de Gruyter 1998. XII, 640 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 93), geb. DM 268,00 ISBN: 3-11-015546-X: 3–23: Irsigler, Hubert: Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des „Immanuels" in Jesaja 7–11; 25–41: Merklein, Helmut: Maränä („unser Herr") als Bezeichnung des nabatäischen Königs. Eine Analogie zur neutestamentlichen Kyrios-Bezeichnung?; 45–69: Frankenmölle, Hubert: Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf; 71–91: Zeller, Dieter: Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die

Auferstehung Jesu?; 93–123: THEOBALD, Michael: Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20); 127–257: KLOPPENBORG, John S.: Status und Wohltätigkeit bei Paulus und Jakobus; 155–173: KÜGLER, Joachim: Paulus und der Duft des triumphierenden Christus. Zum kulturellen Basisbild von 2 Kor 2,14–16; 175–188: KRIEGER, Klaus-Stefan: Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?; 191–200: MERK, Otto: Die synoptische Redenquelle im Werk von Werner Georg Kümmel – Eine Bestandsaufnahme; 201–215: LUZ, Ulrich: Matthäus und Q; 217–224: SCHLOSSER, Jacques: Q 11,23 et la christologie; 225–260: ROBINSON, James M.: The Sequence of Q: The Lament over Jerusalem; 261–276: HEIL, Christoph: „Πάντες ἐργάται ἀδικίας" Revisted. The Reception of Ps 6,9a LXX in Q and in Luke; 277–293: HOPPE, Rudolf: Das Gastmahlgleichnis Jesu (Mt 22,1–10 / Lk 14, 16–24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte; 295–318: NEIRYNCK, Frans: Saving / Losing One's Life. Luke 17,33 (Q?) and Mark 8,35; 321–377: SUHL, Alfred: Beobachtungen zu den Passionsgeschichten der synoptischen Evangelien; 379–404: BROER, Ingo: Auslegung der Heiligen Schrift zwischen historischer Kritik und Tiefenpsychologie. Zu Mk 14,32–42; 405–422: WOLTER, Michel: Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2); 423–441: BUSSE, Ulrich: Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11–27); 445–465: SCHENKE, Ludger: Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium; 467–482: GÖRG, Manfred: Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a; 485–505: GRASMÜCK, Ernst Ludwig: Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers in der Zeit der Alten Kirche; 507–528: SCHENK, Wolfgang: Die Jesus-Rezeption des Markion als theologisches Problem; 529–549: FELDMANN, Erich: Christologische Ansätze des Augustinus von Mailand und ihre Voraussetzungen; 553–569: EID, Volker: „Gleichzeitigkeit" mit Jesus von Nazareth? Überlegungen zum Zusammenhang von Glaube, Bibel und Moral; 571–613: FUCHS, Ottmar: Christologische Karriere als Kehre in der Theodizee. Pastoraltheologische Aspekte; 615–619: KLUSMANN, Carl-Peter: Zur Vergesetzlichung der Botschaft Jesu; 621–630: SCHLETTE, Heinz Robert: Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus;

Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. Festschrift zum 65. Geburtstag für Professor Dr. Wilhelm Sturm. Hg. v. Werner Ritter / Martin Rothnagel. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1998. 360 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-17-015113-4: 25–35: HEMEL, Ulrich / ROTHNAGEL, Martin: Die enzyklopädische Frage der Theologie am Ausgang des 20. Jahrhunderts; 36–49: LACHMANN, Rainer: Systematische Theologie auf dem religionspädgogischen Prüfstand; 50–62: LÄHNEMANN, Johannes: Religionspädagogik und Religionswissenschaft – Probleme und Perspektiven; 63–80: WENGAST, Klaus: Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft – zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie; 81–93: LÄMMERMANN, Gottfried: Religionspädagogik und Praktischen Theologie; 94–106: NASTAINCZYK, Wolfgang: Religionspädagogik und Katechetik – ein Zwischenbericht zu ihrem Nach- und Nebeneinander; 107–117: GRETHLEIN, Christian: Religionspädagogik und Liturgik; 118–131: FRAAS, Hans-Jürgen: Theologie und Psychologie; 135–148: WUNDERLICH, Reinhard: Pluralität und Selbstbegrenzung – die enzyklopädische Frage in der Postmoderne; 149–166: RITTER, Werner H.: Der Erfahrungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 167–183: RUPP, Horst F.: Der Bildungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 184–205: THIEDE, Werner: Der Spiritualitätsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 206–223: ANSELM, Helmut: Die „Zwei-Regimente-Lehre" – ihre Bedeutung für die Religionspädagogik als theologischer Teildisziplin; 227–245: ROTHNAGEL, Martin: Im Kern verrottet? Fachdidaktik als Chance für deutsche Universitäten; 246–263: HILGER, Georg: Wahrnehmungsschulung für die Religiosität Jugendlicher. Ein religionsdidaktisches Projekt im Horizont der enzyklopädischen Frage; 264–279: SCHREINER, Martin: Gottesbilder im Vorschulalter. Eine empirische Studie mit enzyklopädischen Aspekten für den Elementarbereich; 280–289: SCHOBERTH, Ingrid / SCHOBERTH, Wolfgang: Theologische Kompetenz für den Religionsunterricht – Systematische Theologie in der Ausbildung von Religionslehrern; 290–302: ADAM, Gottfried: Ethische Bildung als Herausforderung von Religionspädagogik und Theologischer Ethik; 303–320: SCHMITT, Hans-Christoph: Der Stellenwert der Bibelwissenschaft in der universitären Religionslehrerausbildung; 321–339: HARZ, Frieder: Die Bibel verstehen lernen – Anregungen einer religionpädagogisch verantworteten Rezeption historisch-kritischer Forschung; 340–351: RUPPERT, Godehard: Kirchengeschichte und Religionspädagogik – Exemplarität oder Vollständigkeit?;

Zeitschrift für katholische Theologie 1, 1998. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kt DM 35,00 ISSN: 0044–2895: 1–33: LIES, Lothar: Einige Bemerkungen zur Enzyklika „Ut unum sint"; 34–56: FISCHER, Klaus P.: Philosophie und Mystagogie. Karl Rahners „reductio in mysterium" als Prinzip seines Denkens; 57–74: WITSCHEN, Dieter: Menschenrechte und christliche Ethik. Eine systematische Verhältnisbestimmung; 75–84: WEß, Paul: Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch;

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Ulrich Berges, Johanniterstr. 6, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Willem A. M. Beuken, Waversebaan 220, B-3001 Leuven-Heverlee;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Peter Düsterfeld, Danziger Str. 62, D-20099 Hamburg;
PDDr. Beate Ego, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Irmtraud Fischer, Parkstr. 1, A-8010 Graz;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, D-65779 Eppenhain;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Klaus Koch, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg 13;
Prof. Dr. Jože Krašovec, Dolnicarjeva 1, SL-1000 Ljubljana, Slovenija;
Dr. Christoph Lienkamp, Emilienstr. 39, D-45128 Essen;
Dr. Hermut Löhr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, D-48165 Münster;
Dr. Christof Müller, Karl-Klöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Manfred Oeming, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Jürgen Sachs, Affalterbach 14, D-91338 Igensdorf;
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Dr. Ruth Scoralick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
PDDr. Hermann-Josef Stipp, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Alex Stock, Kronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Uehlinger, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Altes Testament und biblische Umwelt, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt;
Prof. DDr. Bernd Willmes, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1998 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 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.
ISSN 0040-568X