

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 4

2001

97. Jahrgang

**Klaus Scholtissek: Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes.
Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung. Sp. 267**

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 287

Der Glaube der Christen. Bd 1: Ein ökumenisches Handbuch. Bd 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, hg. v. Eugen BISER / Ferdinand HAHN / Michael LANGER in Zusammenarbeit mit Klaus-Peter Jöns / Erwin Möde / Alfred Raddatz / Alf Christophersen / Karl Matthäus Woschitz (Harald Wagner)

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen HILBERATH (Harald Wagner)

LOHSE, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Bd 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstages des Autors, hg. v. Gabriele BORGER u. a. (Wolfgang A. Bienert)

Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherung an Begriff und Phänomene von Virtualität, hg. v. Peter ROTH / Stefan SCHREIBER / Stefan SIEMONS (Klaus Müller)

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas SCHÄFFERS / Peter SCHALLENBERG / Udo ZELINKA (Norbert Mette)

WALDENFELS, Hans: „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. (Andrzej Anderwald)

Bibelwissenschaft 293

FISCHER, Georg: Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach (Detlev Dormeyer)

Exegese des AT 294

BROWN, John Pairman: Israel and Hellas. Volume II. Sacred Institutions with Roman Counterparts (Karl M. Woschitz)

EGGER, Peter: Verdienste vor Gott? Der Begriff zekhut im rabbinischen Genesiskommentar Beresheit Rabba (Günter Stemberger)

FORSTER, Christine: Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen (Johannes Schnocks)

MOSIS, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Ernst Haag)

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Bd 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). Bd 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18–40), eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. ROTTZOLL (Christoph Dohmen)

SCHOLL, Reinhard: Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27 (Uwe Becker)

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich ZENGER (Hans-Winfried Jüngling)

Exegese des NT 307

HAACKER, Klaus: Der Brief des Paulus an die Römer (Michael Theobald)

HANSEN, Olav: Gott alles in allem. Exegetische Einblicke in das Neue Testament (Thomas Söding)

HOCHSCHILD, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung (Detlev Dormeyer)

UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Handbuch der Einleitung. 2. Briefe und Offenbarung (Hans Hübnert)

Neuere / Neueste Kirchengeschichte 313

BERGERHAUSEN, Hans-Wolfgang: Friedensrecht und Toleranz. Zur Politik des preußischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740–1806 (Hans-Ludwig Abmeier)

ENGELBRECHT, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (Kurt Meier)

Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas MÜLLER (Wassilios Klein)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 319

BEYSCHLAG, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche (Christof Müller)

MÜLLER, Gerhard Ludwig: John Henry Newman begegnen (Günter Biemer)

NOACK, Christian: Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria (Edgar Früchtel)

Dogmatik 324

ENGELHARD, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens (Manfred Lochbrunner)

GREINER, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung (Georg Hentschel)

PETERS, Tiemo Rainer: Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes (Helmut Fritzsche)

Ökumenische Theologie 330

ANSELM, Reiner: Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jh. (Michael Hüttenhoff)

KRETSCHMAR, Georg: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea WENDEBOURG (Wolfgang A. Bienert)

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Heinz SCHÜTTE (Wolfgang Beinert)

Vatican II in Moscow (1959–1965). Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30 – April 2, hg. v. A. MELLONI (Thomas Bremer)

Liturgiewissenschaft 336

MEFFERT, Bernhard: Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards (Franz Kohlschein)

MEYER, Hans Bernhard: Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Reinhard MESSNER / Wolfgang SCHÖPF (Klemens Richter)

Kirchenrecht 338

ALTHAUS, Rüdiger: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie 339

HÄRING, Bernhard: Moraltheologie für das dritte Jahrtausend (Josef Römelt)

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. HUNOLD / Thomas LAUBACH / Andreas GREIS (Josef Römelt)

Religionspädagogik 342

ROTHNAGEL, Martin: Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen (Harald Wagner)

Missionswissenschaft / Missionsgeschichte . 342

LAZCANO, Rafael: Bibliographia Missionaria Augustiniana – America Latina – (1533–1993) (Johannes Meier)

„... usque ad ultimum terrae“. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, hg. v. Johannes MEIER (Bernd Hausberger)

Philosophie 345

GRUBE, Dirk-Martin: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie (Erdmann Sturm)

KÖHLER, Theodor W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis (Richard Heinzmann)

Kurzrezensionen 347

Bibliographie 349

BS: theol A 425 theol A 010

✓ 210

Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung*

Von Klaus Scholtissek, Jerusalem

I. Einführung

In den letzten Jahren steht das Johannesevangelium stärker als die synoptischen Evangelien im Brennpunkt der exegetischen Forschung. Das mag an einem gewissen Nachholbedarf liegen, ist aber stärker noch auf Neuaufbrüche in der Johannesforschung selbst zurückzuführen. Neue Fragestellungen führen zu neuen, hochinteressanten Textbeobachtungen und -interpretationen, die jahrzehntelang verbreitete Auslegungsperspektiven erheblich in Frage stellen: So wird die Kenntnis der synoptischen Evangelien seitens des Evangelisten Johannes immer häufiger angenommen.¹ Die klassische joh. Literarkritik ist ganz erheblich in die Defensive geraten.² Bisherige religionsgeschichtliche Zuordnungen des JohEv (Stichwort: Gnosis) erweisen sich als nicht tragfähig.³ Im Gegenzug wird die sprachliche, erzählerische und theologische Eigenart des JohEv immer mehr als interpretatorische Aufgabe und Herausforderung verstanden.⁴ Die exegetische Konzentration auf hypothetisch rekonstruierte Grundschriften, eine sogenannte „Semeia-Quelle“ oder postulierte Kapitelumstellungen im JohEv verliert ganz erheblich an Plausibilität. Mit anderen Worten: Der kanonische Endtext des JohEv gewinnt neu an Autorität, er wird als primärer Gegenstand der exegetischen Interpretation geradezu neu entdeckt und ernstgenommen.

Die Sekundärliteratur, die Flut der Publikationen zum JohEv ist heute nicht mehr zu überblicken. Forschungsberichte, Bibliographien und Internetressourcen⁵ geben mitunter schwindelerregende Einblicke.⁶ In abgewandeltem Sinn erfüllt sich hier die Ankündigung

aus Joh 21,25: Die ganze Welt kann die Bücher nicht fassen, die geschrieben worden sind.

Auch die Einleitungsfragen zum JohEv werden immer wieder neu diskutiert: Nach der großen Monographie von Martin Hengel, der für die Veröffentlichung des JohEv am Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus plädiert⁷, gibt es weiterhin Versuche einer Frühdatierung des JohEv⁸ bzw. einer Lokalisierung in Syrien⁹ oder Ägypten¹⁰.

Einen eigengeprägten Kommentar zum JohEv hat der evangelische Pastor WILHELM SCHMIDT vorgelegt.¹¹ Auf 1376 Seiten Dinndruckpapier veröffentlicht er ein Lebenswerk (Jahrgang 1914). Seine Auslegung des vierten Evangeliums hat nach eigener Auskunft eine systematisch-theologische Absicht; sie will nicht exegetische Kommentare im engeren Sinne ersetzen. Freilich liegt das Hauptinteresse des Autors dann doch bei einer text- und sachgerechten Auslegung des JohEvs, zumal dann, wenn er glaubt, zeigen zu können, daß der Evangelist ein Ohren- und Augenzeuge Jesu gewesen ist, der hebräisch gedacht und aramäisch gesprochen hat, und daß das JohEv „ein genau geplantes Kunstwerk, ein Poem“ sei (vgl. 5). Der Rezensent kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Selbstbezeichnung der Monographie doch ein gewisses Ausweichmanöver darstellt, um sich (fast) nicht mit der (zugegebenermaßen überbordenden) Sekundärliteratur auseinandersetzen zu müssen. Der durchgehenden Kommentierung fehlen zusammenfassende und überblickende Ausführungen, so daß sich der Leser durch die Einzelausführungen hindurcharbeiten muß, um die hermeneutischen Optionen des Verfassers zu erheben. Und auch dann sind die Auskünfte recht apodiktisch. Um nur zwei Beispiele zu nennen: (1) So heißt die Auskunft zum anonymen Jünger in 1,35–42: „Wer aber ist der andere? In dem Ungenannten nennt sich der Evangelist selber. (Diese heimliche Weise entspricht dem verhaltenen Ton der ganzen Szene).“ (48). (2) „Der zweite Akt“ des JohEvs, Joh 13–17 wird als „Handlungs- und Sinnheit“ mit dem Titel „Das Königsmahl auf dem Zion“ überschrieben (vgl. 606). Die Reden bzw. das Gebet Jesu in Kap. 14–17 werden als ausführliche Segens- und Dankgebete nach dem Mahl gedeutet. Nach dem Urteil des Rezensenten liegt hier eine materialreiche, kreative Meditation und Reflexion des JohEvs vor, die viele wissenschaftliche Detailbeobachtungen aufgreift und zu einer eigengeprägten Synthese zusammenführt.

Der folgende Forschungsbericht will signifikante Veröffentlichungen herausgreifen, sie in der Forschung verorten und kritisch besprechen.

II. Neue methodische Zugänge zum JohEv

Die Kreativität der Johannesforschung erweist sich auch in der Rezeption der breiten exegetisch-literaturwissenschaftlichen Methodendiskussionen, die intensiv aufgegriffen werden.¹² Am fruchtbar-

die englischen Übersetzungen in: *CRBS* 6 [1998] 227–259; 9 [2001]; Ders., „Johannes auslegen I“ (s. Anm. 2); Ders., „Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen“, in: *SNTU* 25 (2000) 98–140. Vgl. über die dort genannten neuen Forschungsberichte hinaus auch: *Schnelle*, U.: „Perspektiven der Johannesexegese“, in: *SNTU* 15 (1990) 59–72; Ders., „Ein neuer Blick. Tendenzen der gegenwärtigen Johannesforschung“, in: *BThZ* 16 (1999) 29–40; *Maloney*, F. J.: „Where does one look? Reflections on some recent Johannine scholarship“, in: *Antonianum* 62 (2000) 223–251.

⁷ Vgl. *Hengel*, Martin: *Die johanneische Frage*. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. Frey) (WUNT 67), Tübingen 1993.

⁸ Vgl. *Berger*, K.: *Im Anfang war Johannes*. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997; vgl. hierzu die eigene Stellungnahme in: *Scholtissek*, K.: „Neue Wege I“ (s. Anm. 6) 281f. Vgl. auch die Neuauflage der Arbeit von *Robinson*, J. A. T.: *Johannes – das Evangelium der Ursprünge*. Aktualisierte Neuausgabe hg. v. H.-J. Schulz, Wuppertal 1999.

⁹ Vgl. *Becker*, J.: „Geisterfahrung und Christologie – ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes“, in: *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS H. Stegemann (BZNW 97), Berlin 1999, 428–442, hier 439–442.

¹⁰ Vgl. *Berger*, K.: „Anfang“ (s. Anm. 8); und *Frenschkowski*, Marco: „τά βαῖα τῶν φωνικῶν (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums“, in: *ZNW* 91 (2000) 212–229.

¹¹ *Schmidt*, Wilhelm: *Der brennende Dornbusch*. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes (KONTEXTE. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 27), Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2000, 1376 S.

¹² Vgl. die Sammelbände: F. F. Segovia (ed.), „What is John?“ I–II (SBL Symposium Series 3 u. 7), Atlanta 1996/1998; Nissen, Johannes – Pedersen, Sigfred (ed.), *New Readings in John*. Literary and Theological Perspectives (JNTS 182), Sheffield 1999. Gerd Theißen versucht eine zeichen- und systemtheoretische Erklärung der Theologie des JohEvs; vgl. ders., *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums, München 2000, hier 255–280: „Das Johannesevangelium: Das Bewußtwerden der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt“; vgl. weiterführend die Dissertation von Astrid Schlüter (bei G. Theißen): *Die Selbstauslegung des Wortes*.

* Ich widme diesen Forschungsbericht den Studenten und Studentinnen des ökumenischen 28. Theologischen Studienjahres in Jerusalem (August 2000 – April 2001), mit denen ich viele der hier angesprochenen Forschungsfragen in einem anregenden Seminar diskutieren konnte.

¹ Für diese Position kämpft seit vielen Jahren der Leuener Neutestamentler *Neirynck*, F.; vgl. zuletzt: „John and the Synoptics in Recent Commentaries“, in: *EthL* 74 (1998) 386–397. Zum Thema vgl. auch die neuesten Arbeiten von: *Lang*, Manfred: *Johannes und die Synoptiker*. Analyse von Joh 18–20 vor markinischem und lukanischem Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1998; *Blascovic*, Goran: *Johannes und Lukas*. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukas-evangelium (Dissertationen. Theologische Reihe 84), St. Ottilien 2000.

² Vgl. hierzu insbesondere *Frey*, J.: *Die johanneische Eschatologie* I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus; II. Das johanneische Zeitverständnis; III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 96.110.117), Tübingen I 1997, II 1998, III 2000; bes. Bd I; vgl. auch *Scholtissek*, K.: „Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen“, in: *SNTU* 24 (1999) 35–84, hier 51–59.

³ Zu dieser Frage vgl. die Diskussion bei *Scholtissek*, K.: „Johannes auslegen I“ (s. Anm. 2), 36–51. Weiterführend sind zwei Dissertationen zu beachten, die die früheste Wirkungsgeschichte des JohEv im 2. Jahrhundert untersuchen: *Nagel*, Titus: *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*. Studien zur vorienaischen Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte [= ABG] 2), Leipzig 2000; *Wucherpfennig*, Ansgar: *Heraclion Philologus*. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT), Tübingen 2001 (angekündigt). Das JohEv ist auch nicht von den Qumran-Schriften direkt beeinflusst, es teilt aber mit ihnen das frühjüdische Milieu, das sich insgesamt im JohEv niederschlägt; vgl. hierzu: *Bauckham*, Richard: „The Qumran Community and the Gospel of John“, in: *The Dead Sea Scrolls*. Fifty Years after their Discovery 1947–1997, ed. by Lawrence H. Schiffmann – E. Tov – James C. VanderKam, Israel Exploration Society, Jerusalem 2000, 105–115.

⁴ Für diese Entwicklungen stehen zum Beispiel die drei jüngsten deutschsprachigen Johanneskommentare von *Schenke*, L.: *Johannes*. Kommentar, Düsseldorf 1998; *Schnelle*, U.: *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Berlin (1998) ²2000 und *Wilckens*, U.: *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen (17/1998) ^{17/2}2000. Vgl. auch: *Smith*, D. Moody: *John* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1999; *Köstenberger*, A. J.: *Encountering John*. The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective, Grand Rapids 2000; R. A. Culpepper (ed.), *The Johannine Literature*, Sheffield 2000.

⁵ Vgl. die webpage von Prof. Dr. Felix Just SJ: <http://www.johannine.net>.

⁶ Der Verfasser selbst hat zwei Forschungsberichte und zwei forschungsgeschichtliche Beiträge veröffentlicht, auf die er sich hier zu verweisen erlaubt, in denen schon ein erhebliches Spektrum der jüngeren Johannesforschung vorgestellt und diskutiert wird. Auf die in diesen Beiträgen vorgestellten bzw. genannten Titel braucht hier in der Regel nicht mehr verwiesen zu werden: *Scholtissek*, K.: „Neue Wege in der Johannesauslegung. Ein Forschungsbericht I–II“, in: *ThGl* 89 (1999) 263–295; 91 (2001) 109–133 [vgl.

sten scheint insbesondere die narrative Johannesinterpretation zu sein.¹³ Hier rückt die mit dem Stichwort *characterization* verbundene Frage nach der Darstellung und Profilierung der handelnden Personen in den Vordergrund¹⁴ – in diesem Zusammenhang wird dann auch die Bedeutung der Frauen im JohEv verstärkt thematisiert.¹⁵

(1.) Zwischen Glaube und Unglaube – Der Geheilte in Joh 5

In seiner nordamerikanischen Dissertation zu Joh 5,1–47 (bei F. F. Segovia) führt Francisco Lozada literaturwissenschaftliche, hörerorientierte (reader-response-criticism), den Konstruktionscharakter des Textes herausstellende (*the text as construction strategy*) und ideologiekritische Fragestellungen (*ideological criticism*) zusammen.¹⁶ Unter Berücksichtigung der verschiedenen Forschungspositionen zu Joh 5 liest er dieses Kapitel „as a coherent, meaningful, constructed text, with an embedded ideology that has implications for the implied reader“ (2). Methodisch akzentuiert er die leserorientierte (*reader-centered*) gegenüber einer textorientierten (*text-centered*) Auslegung, die den konstitutiven Part der angesprochenen Leser geradezu ausblende. Gegenüber einer geschichtlichen (*the text as means*) und einer literarischen (*the text as medium*) Interpretation favorisiert er eine *text-as-construction-strategy* (vgl. 37). Die Erzählstrategie dieses Kapitels wie im gesamten JohEv zielt für den Verfasser auf die Veranschaulichung des Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben gegenüber dem Offenbarungsanspruch des Sohnes (*plot development*). In Joh 5 handelt es sich nach seinem Urteil um eine scheiternde Begegnungs- und Erkennungsgeschichte (*failed anagnorisis*), da sowohl der Geheilte wie „die Juden“ trotz der Selbstoffenbarung Jesu vor ihnen nicht zum Glauben gekommen seien (57f). Hinter dieser auf die Lesenden zielenden Erzählstrategie, die nur eine scharfe Alternative von Glaube oder Unglaube zulasse, stehe zudem eine „ideology of superiority“ (64), die Andersgläubige ausgrenze und ausschließe. Sofern sich der Leser jedoch dieser Konsequenz verweigere, könne er Joh 5 dennoch als einen befreienden Text lesen (127f).

Für den Rezensenten bleiben Einwände: Ist der Geheilte wirklich ein Beispiel für den Unglauben?¹⁷ Ist die Erzählstrategie dieses Abschnitts wie des ganzen JohEv wirklich so schablonenhaft, wie es der Autor suggeriert?¹⁸ Finden sich nicht doch subtilere Erzählverläufe in Joh 5? Da sich Joh 5 als komplexere, mit ironischen Rollenverkehren spielende Auseinandersetzung lesen läßt, wird die recht einfach strukturierte ideologiekritische Lesart des Autors fragwürdig.

(2.) In den Prozeß verwickelt – die johanneische Passionsgeschichte (Joh 18,28–19,16)

Die Marburger Dissertation von DIRK F. GNIESMER (1999) ist ein ausgezeichnetes Beispiel für das exegetisch-interpretative Potential der angewandten Narratologie.¹⁹ Es gelingt dem Autor bei seiner Analyse und Interpretation der joh Passionsdarstellung²⁰ aufzuzei-

Selbstreferenz und Fremdreferenz in der Textwelt des Johannesevangeliums (BWANT 146), Stuttgart 2000. Patrick Chatelion Counet versucht eine post-modern-dekonstruktivistische Deutung des JohEvs: Ders., *John, a Post-modern Gospel*. Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel (BIS 44), Leiden 2000.

¹³ Vgl. die Kommentare von Stibbe, M. W. G.: *John* (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield 1993, und Moloney, F. J.: *Belief in the Word*. Reading the Fourth Gospel: John 1–4, Minneapolis 1993; ders., *Signs and Shadows*. Reading John 5–12, Minneapolis 1996; ; ders., *Glory not Dishonor*. Reading John 13–21, Minneapolis 1998; ders., *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998.

¹⁴ Vgl. hierzu: Beck, David R.: *The Discipleship Paradigm*. Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel (BIS 27), Leiden 1997; – Rhoads, David – Syreeni, Kai (ed.), *Characterization in the Gospels*. Rediscovering narrative Criticism (JSNT.S 184), Sheffield 1999.

¹⁵ Vgl. Conway, Colleen M.: *Men and Women in the Fourth Gospel*. Gender and Johannine Characterization (SBL.DS 167), Atlanta 1999; Kitzberger, I.: „Synoptic Women in John. Interfigural Readings“, in: dies. (ed.), *Transformative Encounters*. Jesus and Women Re-viewed (BIS 43), Leiden 2000, 77–111.

¹⁶ Vgl. Lozada, Jr., Francisco: *A Literary Reading of John 5*. Text as Construction (Studies in Biblical Literature 20), Frankfurt a. M. 2000, 138 S.

¹⁷ Vgl. im Text unter II (5.) zu Joh 5 und unter VI (8.) zu Joh 5.

¹⁸ Chr. Demke sieht solche Engführungen, in: ders., *Das Evangelium der Dialoge*. Hermeneutische und methodologische Beobachtungen zur Interpretation des Johannesevangeliums, in: *ZThK* 97 (2000) 164–182.

¹⁹ Vgl. Gniesmer, Dirk F.: *In den Prozeß verwickelt*. Erzähltextanalytische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a.b) (EHS 23.688), Frankfurt a. M. 2000.

gen, daß diese erzählerisch meisterlich komponierte Szenenfolge ein eindrucksvolles Beispiel joh Begegnungserzählungen darstellt und sich damit in die pragmatische Gesamtintention des JohEvs bestens einfügt. Nach einer forschungsgeschichtlichen Situierung stellt Gniesmer die Erzähltheorie Paul Ricœur²¹ vor. Dieser unterscheidet drei Erzählebenen: Mimesis I (Präfiguration der Erzählung; d. h. die in der Erzählung vorausgesetzten Vorverständnisse der Rezipienten; z. B. Prätexen), Mimesis II (Konfiguration der Erzählung; d. h. das konkrete Textinventar hinsichtlich der textinternen und -externen Kommunikationsebenen), Mimesis III (Refiguration in der Rezeption der Erzählung; d. h. die Fortsetzung der Eigendynamik des konfigurierenden Aktes bei den Lesern selbst; 47–137). Sinnziel der Mimesis III ist es, einen „Text als ein zum Bewohnen einladenden Entwurf von Welt“ zu verstehen, der „in seiner Aneignung die gegenwärtige Situation der Rezipienten verwandelt“ und ihm eine neue „narrative Identität“ (P. RICŒUR; 131f) ermöglicht. In den gründlichen exegetischen Durchgängen zu Joh 18,28–19,16 liest Gniesmer die joh Prozeßsequenzen auf genau diesen Erzählebenen (139–365). Durch den schon zu Beginn der Verhandlung anhebenden Rollentausch zwischen Jesus und Pilatus, der sich bis hin zur Frage, wer nach 19,13 nun auf dem Richterstuhl sitzt (Jesus oder Pilatus?), durchbuchstabieren läßt (336–347), stellt Jesus Pilatus vor die Entscheidung, zu ihm und zu seinem Anspruch Stellung zu nehmen (Mimesis II; vgl. 234). Zugleich zielen exakt diese Prozeßkonfigurationen auf die Lesenden: So geht es in Joh 19,4–5 „Seht, ich bringe ihn zu euch heraus (...)“; „Seht, der Mensch!“ vordergründig „um Jesu eigenes Leben, um die Konsequenzen dieses Sehens für den Ausgang des Prozesses, (...)“. Hintergründig aber steht das Leben derer auf dem Spiel, die sich angesichts dieser Demonstration als sehend oder als blind erweisen“ (304; Mimesis III). Die Lesenden werden (so der treffende Titel der Monographie) durch ihre Rezeption des Prozesses Jesu selbst *in den Prozeß verwickelt*. Wie der geheilte Blindgeborene in Joh 9 soll ihr Glaube vertieft werden und in eine mündige Zeugenschaft hinein wachsen (381f). Als Hauptintention der joh Prozeßdarstellung erweist sich die „Befähigung zum Zeuge-Sein“ in dem sich fortsetzenden Prozeß, in den die Verkündigung des Evangeliums stellt (391–393). Letztlich zielt der Evangelist in dieser Erzählsequenz (und eben auch in allen anderen joh Großszenen) darauf, in seiner hörergerechten Erzählweise „eine Begegnung mit dem Menschgewordenen herbeizuführen (H. Weder)“ (427). M.E. leistet diese neuerliche Studie zu Joh 18,28–19,16 eine stringente, methodisch reflektierte und klare Interpretation des Prozesses Jesu vor Pilatus, die dadurch zusätzlich an Überzeugungskraft gewinnt, daß die in diesem Text aufgewiesene Pragmatik sich auch im Gesamt des JohEvs wiederfindet.

(3.) Die antike Tragödie als Gestaltprinzip der Johannespassion?

Während Gniesmer den Prozeß Jesu im JohEv gattungskritisch als „dramatische Erzählung“ qualifiziert (140–150), sieht Winfried Verburg in der antiken Tragödie das „Gestaltungsprinzip der Johannespassion“. Gesteuert wird dieser gattungsgeschichtliche Vergleich insbesondere von der Absicht, zur Klärung der pauschalen Rede-weise „die Juden“ gerade im Prozeß Jesu bei Johannes beizutragen. Wenn der Evangelist seiner Passionsdarstellung (genauerhin Joh 13,1–19,42) in gewollter Abweichung von den Synoptikern die Gattung der antiken Tragödie zugrundelegt (Verburg zieht den „Ödipus Tyrannos“ von Sophokles heran), können „die Juden“ als stilisierte Identifikationsfiguren verstanden werden – und eben nicht als die für die Hinrichtung Jesu in einem historischen Sinne verantwortliche Gruppe. Genauerhin übernehmen sie im JohEv die Rolle des Chores, deren Aufgabe es ist, die Identität Jesu mißzuverstehen (vgl. 111–115), „um so der Leserschaft die wahre Identität Jesu deutlicher vor Augen stellen zu können“ (21; vgl. 115). Es ist jedoch fraglich, ob der Chor „der Juden“ in der Johannespassion wirklich als ein Identifikationsangebot an die Hörenden „funktioniert“. Demnach sollen sich die Zuschauer zunächst mit der Raum- und Meinungsperspektive „der Juden“ identifizieren, um sich dann, wenn sie der Folgen ihres Tuns gewiß werden, von diesem „Chor“ zu distanzieren: „Die Zuschauer/Leser und Leserinnen sollen die Wandlung vollziehen,

²⁰ Vgl. vor ihm zuletzt: Diebold-Scheuermann, C.: *Jesus vor Pilatus*. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28–19,16a) (SBB 32), Stuttgart 1996; vgl. hierzu Scholtissek, K.: „Neue Wege I“ (s. Anm. 6) 270.

²¹ Vgl. Ricœur, P.: *Zeit und Erzählung I–III*, München 1988.1989.1991.

²² Vgl. Verburg, Winfried: *Passion als Tragödie?* Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltprinzip der Johannespassion (SBS 182), Stuttgart 1999.

die vom Chor nicht vollzogen wird“ (120). Eben darin weicht die joh Leserlenkung allerdings diametral von den Regeln der antiken Tragödie ab (so auch der Autor: 125).

Auch wenn die Gattung der antiken Tragödie wohl doch nicht als strukturbildend für den besprochenen Teil des Johannesevangeliums angesehen werden kann (hier überzieht der Autor m. E. die Befunde; er selbst sieht die Differenzen; vgl. 110), so legt diese Studie dennoch einen wertvollen, weiterführenden Stilvergleich vor, der sensibilisiert und der neue Perspektiven eröffnet.

Einen instruktiven Vergleich zwischen ntl. Prozeßerzählungen und den jüdischen Darstellungen von Gesprächen zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern hat Gudrun Holtz (Dissertation Berlin 1993/94) vorgelegt.²³ Indem sie die frühjüdischen, christlichen und rabbinischen Zeugnisse aufspürt, präsentiert und diskutiert, erweitert sie die gattungsgeschichtliche Fragestellung ganz erheblich. In der Johannespassion (167–184) sieht sie im Gegensatz zu Verbürgung in Pilatus (sic!) eine Identifikationsfigur, die für die Adressaten einen „sich selbst verleugnenden Opportunismus“ (182) repräsentiert bzw. warnend vor Augen stellt.

III. Johannes und sein jüdischer Mutterboden

Zu den sensibelsten Themen der Johannesforschung zählt die erste Frage nach einem joh Antijudaismus, die sich am deutlichsten an der pauschalen Redeweise von „den Juden“ im vierten Evangelium entzündet. Hierzu sind eine Fülle von Stellungnahmen verfaßt worden.²⁴ Neuere Arbeiten zu den verschiedensten Themenfeldern des JohEv stellen überzeugend den jüdischen Mutterboden des Evangelisten und seiner Jesusüberlieferung heraus und sprechen vom „Drama der Nähe“. Die nach Auschwitz und der Shoa insgesamt aufgenommenen Perspektiven eines christlich-jüdischen Dialogs tragen zudem zu einer nachdrücklichen Einforderung einer Johanneauslegung bei, die sich von antijüdischen Denkmustern freihält und diesen auch keine Nahrung gibt.

Eine zentrale Frage lautet, ob die joh Christologie gegen das erste und zweite Gebot bzw. den Monotheismus verstößt.²⁵ U. Wilckens zeigt überzeugend auf, daß das JohEv sich mit diesem ernstzunehmenden Einwand auseinandersetzt und ihm mit der Ausarbeitung der Christologie zu begegnen sucht.²⁶

Vielfach ist die joh Schriftauslegung Gegenstand der Untersuchungen:²⁷ Wie rezipiert der Evangelist die Heiligen Schriften Israels? Enteignet seine Schriftauslegung die Schrift ihrem ursprünglichen Adressaten, Israel? Ist die joh Schriftauslegung kompatibel

mit zeitgenössischen jüdischen Schriftauslegungen? Wie deutet der Evangelist das Gesetz, die jüdische Tora?²⁸

(4.) David und die Psalmen im Johannesevangelium

Die Dissertation von MARGARET DALY-DENTON (bei S. Freyne/Dublin) greift die Rezeption der Psalmen und der frühjüdisch gedeuteten Davidsgestalt im JohEv auf.²⁹ Ihre methodisch und inhaltlich gründlichen und problembewußten Ausführungen geben der Forschung wertvolle und weiterführende Impulse.

Ausgangspunkt ihrer Ausführungen ist ein Kapitell der romanischen Basilika in Vézelay, auf dem David als Präfiguration des Guten Hirten Jesus Christus (vgl. Joh 10) dargestellt wird. Diese Visualisierung einer typologischen Auslegung biblischer Schriften auf Jesus Christus hin, die sich in liturgischen und theologischen Texten der Alten Kirche wie des Mittelalters findet, ist für die Autorin zwar nicht unvermittelt anwendbar auf die joh Rezeption der Psalmen wie der Gestalt Davids, aber sie findet hier wichtige hermeneutische Einsichten für ihre Aufgabenstellung.

Folgende Ergebnisse, die dem Urteil, das JohEv huldige einem platten Antijudaismus, entgegenwirken, verdienen Beachtung:

(a) Psalmenzitate und -anspielungen und -echos finden sich im JohEv mehr als in den drei synoptischen Evangelien. So lasse sich das JohEv insgesamt verstehen als durchtränkt „by the liturgical experience of a community which treasured the Jewish Scriptures, and in particular the psalms, as texts that bear witness to Jesus (John 5:30)“ (7). Der Psalter ist das „*textum subtile* of the Fourth Gospel“ (57).

(b) Rabbinische Schriften (bes. die Psalmentargume, Midrash Tehillim) können mit ihrer Art der Schriftauslegung und ihren Inhalten trotz relativ später Verschriftlichung für die joh Schriftrezeption erhellend sein (vgl. 16–19.320). Gerade die von der Autorin herausgestellten Analogien zwischen der rabbinischen und der joh Schriftauslegung zeigen, wie sehr das JohEv in der zeitgenössischen jüdischen Tradition beheimatet ist (vgl. 323).

(c) In seinen zehn Psalmenziten greift das JohEv sieben verschiedene Psalmen auf: Ps (21,19) 22,18 in Joh 19,24; Ps (33,21) 34,20 in Joh 19,36; Ps (40,10) 41,9 in Joh 13,18; Ps (68,5) 69,4 in Joh 15,25; Ps (68,10) 69,9 in Joh 2,17; Ps (77) 78,24 in Joh 6,31; Ps (77) 78,16.20 in Joh 7,38; Ps (81) 82,6 in Joh 10,34; Ps (117) 118,26 in Joh 12,13 und unterscheidet sich hierin signifikant von den Psalmenziten bei den Synoptikern. So verwendet Johannes nicht Pss 2 und 110, die im NT sonst eine große Rolle spielen. Die joh Psalmenzitate, die meist den gesamten Psalm aufrufen bzw. einspielen, zielen in ihrer joh Profilierung auf die Lebens-Teilhabe derer, die glauben, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist (vgl. Joh 20,31) (241f).

(d) Aus den verschiedenen Davidsbildern des Frühjudentums (David als Tempelgründer, als Hirte und König, Prophet, Weisheitslehrer) greift das JohEv bes. David als *Psalmlisten* und als in der *Erniedrigung Betenden* (vgl. 2 Sam 15,30–31) heraus. Die relativ geringe explizite Erwähnung des Namens David (nur in Joh 7,42) wird nach Ansicht der Verfasserin durch das zeitgenössische Wissen um die davidische Autorschaft der Psalmen kompensiert.

(e) Gerade bei den Psalmanspielungen im JohEv erkennt die Autorin eine für das JohEv charakteristische, hermeneutische Doppelbewegung: Während die rückblickende Darstellung des Wirkens Jesu in Analogie zu David die Kontinuität zur jüdischen Tradition betone, reflektiere die vorausblickende christologische relecture der Davidsgestalt die Neuheit der Sendung Jesu (vgl. 269f). Bei der joh Neuinterpretation des Messias-Titels für Jesus kommt der frühjüdischen Neuinterpretation der Person Davids eine katalysatorische Bedeutung zu (vgl. 315.320).

Zu weit geht die Autorin wohl, wenn sie die Eröffnung des Psalters in Pss 1–2 in der Gliederung des JohEvs wiederfinden möchte (vgl. 278–287.322). Die Textbezüge wären hier eigens neu zu diskutieren. Auch die verbreitete Gliederung des JohEvs in ein „book of signs“ (Kap. 1–12) und ein „book of glory“ (Kap. 13–20/21) ist unangemessen: Weder lassen sich Joh 1–12 unter dem Stichwort der „Zeichen“ Jesu subsumieren, so sehr die *Semeia* hier eine wichtige Rolle spielen, noch ist das Thema der Herrlichkeit in dem Sinne spezifisch für Joh 13–20, daß dieses Thema nicht schon in 1–12 maßgeblich wäre.

Die Studie zu der Psalmen- und Davidsrezeption im JohEv ist ein wichtiger Baustein für die Reflexion der Beziehung des JohEv zu seinem jüdischen Mutterboden.

²⁸ Vgl. zuletzt Augenstein, Jörg: „Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium“, in: Kuf 14 (1999) 161–179.

²⁹ Daly-Denton, Margaret: *David in the Fourth Gospel*. The Johannine Reception of the Psalms (AGAJU 47), Leiden 2000.

²³ Vgl. Holtz, Gudrun: *Der Herrscher und der Weise im Gespräch*. Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und Gespräche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern, Berlin 1996.

²⁴ Vgl. zuletzt die Stellungnahmen von: Schnelle, U.: „Die Juden im Johannesevangelium“, in: *Gedenkt an das Wort*. FS W. Vogler, hg. v. C. Kähler u.a., Leipzig 1999, 217–230; Scholtissek, K.: „Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag“, in: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. R. Kampling, Paderborn 1999, 151–181; Söding, Th.: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, in: NTS 46 (2000) 21–41; Lindemann, A.: „Mose und Jesus Christus. Zum Verständnis des Gesetzes im Johannesevangelium“, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS J. Becker, Berlin 1999 (BZNW 100), 309–334; Wahlde, U. C. von: Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannesevangelium (amerikanisches Original 1993), in: Fiedler, P. / Dautzenberg, G. (Hg.), *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz* (SBAB 27), Stuttgart 1999, 89–114; diese Beiträge verweisen jeweils auf weiterführende Literatur. Angekündigt ist der folgende Sbd: Bieringer, R. (ed.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers from the Leuven Colloquium, Leiden 2001.

²⁵ Vgl. hierzu: Kriener, Tobias: „Glauben an Jesus?“ – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 29), Neukirchen-Vluyn 2000.

²⁶ Vgl. Wilckens, U.: *Johannesevangelium* (s. Anm. 4); ders., „Monotheismus und Christologie“, in: JBTh 12 (1997) 87–97.

²⁷ Vgl. hierzu: Burchard, Bruce G.: *Scripture within Scripture*. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John (SBLDS 133), Atlanta 1992; Obermann, A.: *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II 83), Tübingen 1996 (hierzu: Scholtissek, K.: „Neue Wege I“ [s. Anm. 6] 288f); Menken, M. J. J.: *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*. Studies in Textual Form (CBET 15), Kampen 1996; ders., „Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel“, in: Neotest. 33/1 (1999) 125–143.

(5.) Das Johannesevangelium in jüdisch-christlicher Perspektive

Mit dem ersten Teilbd seiner Johannesauslegung eröffnet KLAUS WENGST eine die neue von E. W. Stegemann, P. Fiedler, L. Schottroff und ihm selbst herausgegebene Kommentarreihe „*Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*“ (ThKNT).³⁰ In der Tradition der klassischen historisch-kritischen Exegese will diese ambitionierte Reihe schwerpunktmäßig Erkenntnisse aus dem christlich-jüdischen Gespräch sowie den feministischen und sozialgeschichtlichen Diskursen rezipieren und für die Kommentierung der neutestamentlichen Schriften fruchtbar machen. Das Proprium des hier vorzustellenden Johanneskommentars ist die konsequente Berücksichtigung der jüdisch-rabbinischen Zeugnisse einerseits und der im jüdisch-christlichen Gespräch gewachsenen Sensibilität für das bleibende Geheimnis Israels andererseits (vgl. 19–21). Als Grundmodell des jüdisch-christlichen Verhältnisses setzt K. Wengst voraus, daß die „Menschen aus den Völkern“ durch Jesus zum Vertrauen auf Gott geführt werden – ein Vertrauen, das es in Israel schon gab und auch weiterhin gibt, ohne daß es dazu des Sohnes bedarf (vgl. 149).

Die Berücksichtigung rabbinischer Zeugnisse zielt dabei nicht auf Abhängigkeiten, sondern auf den „Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster“ (28). Die Ausgangsfrage für K. Wengst lautet: „Gibt es eine Möglichkeit, das Johannesevangelium zu lesen, ohne angesichts Israels schamrot zu werden?“ (20). Übereinstimmend mit seiner verbreiteten Monographie zum jüdisch-judenchristlichen Sitz im Leben des JohEv³¹ verortet der Vf. die Entstehung und Gestaltwerdung des vierten Evangeliums in der Identitätssuche und Auseinandersetzung zwischen einem pharisäisch bestimmten Judentum nach dem jüdisch-römischen Krieg (70 n. Chr.) und einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde, die sich als Minderheit durch den Synagogenausschluß massiv bedrängt sah (vgl. 9,22; 12,42; 16,2; vgl. 21–26).³² Inhaltlich steht die Messiasfrage im Mittelpunkt der joh Darstellung, die sich besonders an diejenigen Judenchristen richtet, die den Weg zurück zur jüdisch-pharisäischen Mehrheit zu nehmen drohten. Vor diesem und nur vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund werden die Aussagen des JohEv sachgerecht verstehbar und nachvollziehbar – anderenfalls entwickeln sie eine verheerende anti-jüdische Dynamik. Denn die in einer dramatischen Situation vollzogene Polemik darf nicht in anderen Kontexten unreflektiert nachgesprochen werden (vgl. 294 [zu Joh 7,1–52]) – insbesondere nicht die negativen Umkehrschlüsse in 5,19; 7,28; 8,55, die „den Juden“ jede Gotteserkenntnis absprechen, und die Aussage in 8,44 „Ihr seid vom Vater, dem Teufel“ (vgl. 336–340). „Die Tragik der Situation des Johannesevangeliums liegt darin, daß sich in härtester Auseinandersetzung alles auf diesen einen Punkt zuspitzt und allein an der Stellung zur Person Jesu Wahrheit und Lüge auseinandertreten“ (340).³³

Methodisch setzt K. Wengst überzeugend und übereinstimmend mit den neueren Johanneskommentaren von L. Schenke, U. Schnelle und U. Wilckens bei dem vorliegenden Endtext des JohEv an: „Historische Kritik ist voreilig und verfehlt ihr Ziel, wenn sie – statt sich um das Verständnis des ihr Überlieferten zu bemühen – sich den Gegenstand der Auslegung mit fragwürdigen Kriterien erst selber schafft“ (29; vgl. 37.180.230.248). Im Blick auf die Gliederung und die innere Architektur des JohEvs betont der Vf. eindrucklich, daß der erste Hauptteil in 1,19–12,50 einen Zeitraum von mehr als zwei Jahren umfaßt, während der zweite Hauptteil in 13,1–19,42 von einem einzigen Tag handelt (in 20,1–23 kommt der dritte Tag hinzu, in 20,24–29 eine zweite Woche; Kap. 21 wird als Nachtrag angesehen).

Angesichts des JohEvs selbst sowie der von K. Wengst gewählten Option stellt die inhaltliche Durchdringung und Interpretation der joh Christologie die große Herausforderung dar. Der Vf. deutet die joh Christologie streng theozentrisch als Messianologie, genauerhin als Sendungschristologie (vgl. 34), der es darum geht, gegen *verständliche* jüdische Einwände die messianische Würde dessen zu begründen, „der am Kreuz so schmachvoll hingerichtet worden ist“ (34). Alle anderen christologischen Hoheitstitel werden dieser Linie zu- bzw. untergeordnet (vgl. 94). Dies ist zwar eine konsequente, aber dem joh

Zeugnis so nicht umfassend gerechte Auslegung. M.E. wird diese Auslegung auch im Blick auf den Blasphemievorwurf gegen Jesus (vgl. 5,18; 10,33) dem Text nicht wirklich gerecht: Die Sendungschristologie, der er auch die Sohnes-Christologie einordnet, deutet er funktional, nicht aber als Seinsaussage (196 mit Anm. 31). Es gehe im JohEv um die „Präsenz des einen Gottes im Wirken dieses Menschen Jesus“, die in dem Handeln Gottes „in und durch Mose“ ihre Parallele habe (196). Auch die Deutung des absoluten „Ich-bin“-Wortes Jesu in JohEv 6,20 als „anklingende Präsenz Gottes“ in Jesus (227) wird sendungschristologisch ausgeführt. Schon der Prolog ziele darauf, „Jesus als Ort der Präsenz Gottes“ (43) aufzuzeigen.

Als Einzelbeobachtungen aus der umfangreichen Kommentierung der Kapitel 1–10 des JohEv seien folgende Punkte herausgegriffen, bei denen der Rezensent Zustimmung oder Diskussionsbedarf anmelden möchte:

In seiner Prologexegese sieht der Vf. m. E. mit Recht, daß auch schon in den VV. 5,9–13 vom „geschichtlichen wirkenden Wort“ (41) die Rede ist, nicht aber vom *logos asarkos*. Eine heilsgeschichtliche Lesart des Johannesprologs, die erst mit V. 14 den inkarnierten Logos angesprochen sieht, wird deshalb zurückgewiesen (vgl. 51–54).³⁴

Weiterführend ist auch die folgende Auslegung: Von der Verkündigung der Auferweckung Jesu von den Toten als neuschöpferischem Akt Gottes werde im Prolog die Gemeinde „als endzeitliche Neuschöpfung verstanden“ (45; vgl. 47–49). Dann aber liegt dem joh Prolog eine beachtliche Zuordnung von anfänglicher Schöpfung (bes. VV. 1–4) und Neuschöpfung zugrunde, die an der „Selbigkeit des Sprechens Gottes in Schöpfung und Neuschöpfung“ (46) interessiert ist. Nur: Ist diese „Selbigkeit des Sprechens Gottes“ in 1,1–18 nicht doch stärker personal (also christologisch) gedacht, als es der Vf. gelten lassen will?

Für V. 5 wird erhellend auf Mi 7,8; Jes 9,1; 58,10; Ps 112,4 und rabbinische Zeugnisse wie DevR 11,10 (zu Mi 7,8) hingewiesen: Michael, der für Israel zuständige Engel spricht: „Denn ich fiel wegen des Hinscheidens von Mose; ich stand auf wegen Josuas Vorstehertum in der Stunde, da er die 31 Könige niederwarf. Denn ich sitze in Finsternis bei der Zerstörung des ersten und des letzten Tempels, Adonaj ist mir Licht für die Tage des Messias“ (53). Die rabbinische Tradition kennt zudem die zu Joh 1,5 kompatible Aussage, daß die ganze Welt Gott in seiner Gegenwart (Schechina) bzw. seiner Herrlichkeit nicht fassen kann; möglich ist aber eine „Selbstbeschränkung“, ein „Sich-Zusammenziehen“ Gottes (vgl. BemR 12,3; MTeh 91,1; PesR 4 u. 47; ShemR 34,1; BerR 4,4; vgl. S. 53f).

Die Auslegung der Inkarnationsaussage V. 14 (61–68) offenbart den Auslegungsansatz dieses Kommentars sehr deutlich: Die jüdischen Aussagen über die Schechina bilden „als jüdische Sprachmöglichkeiten“ (62) den Auslegungshorizont für die Interpretation der joh Aussage in 1,14: Es gehe hier nicht um eine mißverständliche „Menschwerdung Gottes“, da Gott nicht in seinem Wort aufgehe, „auch wenn er sich ganz und gar in ihm entäußert, in ihm präsent ist“ (61). In der rabbinischen Tradition werde unter Hinweis auf Jer 23,24 („Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt?“) die Schechina („Gott in seiner Gegenwart“) personalisiert: „(...) denn Gott in seiner Gegenwart hat sich unter uns niedergelassen“ (vgl. die Zitate 62f). Grundsätzlich gelte daher: „Was die hebräische Bibel und die jüdische Tradition von ganz Israel aussagen, wird von Johannes in einer ungeheuren Konzentration auf den einen Menschen Jesus bezogen“ (64; vgl. 66.96.113.146.227 u.ö.). Dabei gilt für K. Wengst: Die Betonung der Einzigkeit des Sohnes (vgl. VV. 14.18) darf nicht exklusiv verstanden werden, sondern als Konzentration und Ausweitung: „Der Vater liebt den Sohn (vgl. 15,9) und in der Sendung des Sohnes die Welt (vgl. 3,16; 1 Joh 4,9; 3,2)“ (66). Die Deutung von 1,17 als synthetischen Parallelismus liegt in der Konsequenz dieser Auslegung.

Überhaupt nicht folgen kann der Rezensent der bei Wengst vorgenommenen Trennung zwischen dem Logos und dem Sohn des Vaters, Jesus Christus: Daß der Evangelist von der Präexistenz des Wortes, nicht aber von der Präexistenz Jesu spreche (75), ist eine falsche Alternative: Die Pointe des Prologs besteht m. E. gerade in der Identifikation des Logos mit Jesus Christus.

Nikodemus wird mit einer verbreiteten Auslegungstradition als Repräsentant des Unglaubens, als Kontrastfigur zur samaritanischen Frau in Joh 4, gedeutet (vgl. 115–119.168). Auch wenn in der Tat ein verbal-*titulares* Bekenntnis des Nikodemus nicht vorliegt, de facto nimmt Nikodemus Jesus *verbal* in Schutz (7,50f) und bekennt sich zu ihm durch eine alles andere als selbstverständliche, nämlich *demonstrative Zeichenhandlung* (19,38).

Die Aussage des Täufers in 3,30: „Jener muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ wird mit vielen anderen Auslegern als Ankündigung des Abtretens, als ein sich selbst als überflüssig Erklären verstanden (146f). M.E. ist diese sich vom synoptischen Täuferbild her nährenden Auslegung für das JohEv nicht angemessen: Johannes der Täufer ist nach joh Verständnis nicht nur ein damaliger Zeuge des messianischen Bräutigams, sondern ein durch sein Zeugnis im Johannesevangelium bleibender, je neu wirkender Zeuge (vgl. analog den geliebten Jünger im JohEv). Deshalb verwendet der Evangelist in 3,29 das Präsens:

³⁴ Vgl. auch die ähnlich gelagerten Versuche von Schwankl, O.: *Licht und Finsternis*. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i. Br. 1995, und Scholtissek, K.: *In ihm sein und bleiben*. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000, 177–179; ders., „Relecture et réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31“, in: *ThPh* 75 (2000) 1–29.

³⁰ Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium*. 1. Teilbd: Kap. 1–10 (ThKNT 4,1), Stuttgart: Kohlhammer 2000, 399 S.

³¹ Vgl. Wengst, K.: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München (1981) 4¹⁹⁹².

³² Ablehnend zu dieser Verortung des JohEv äußert sich Frey, J.: *Eschatologie III* (s. Anm. 2) 106f.

³³ Vgl. Wengst, K.: *Joh I* (s. Anm. 30) 345: „Umstritten ist nicht die Selbigkeit Gottes, des Gottes Israels, sondern der Ort seiner Präsenz. Johannes spitzt diesen Streit um die Präsenz Gottes in Jesus zu einem scharfen Entweder-Oder über die Erkenntnis Gottes überhaupt zu“ (345f).

„(...) und der Freund des Bräutigams, der dabei steht und ihn hört, freut sich voll Freude über die Stimme des Bräutigams.“ V. 30 beinhaltet dann nicht ein völliges Abtreten des Täufers, sondern formuliert die für jeden Zeugen im JohEv geltende Regel zur Unmittelbarkeit, d. h. zu einer direkten Christus-Begegnung, zu vermitteln (vgl. nur 1,35–51; 4,42).

Zuletzt mit R. Metzner³⁵ deutet er den Geheilten in Joh 5 als Denunzianten Jesu bei der jüdischen Behörde (vgl. 5,15; S. 190). Gegen diese Deutung spricht jedoch das griechische Verb ἀνγγελεῖν in 5,15, das Wengst mit „melden“ (186) übersetzt. Der Evangelist arbeitet jedoch luzider, als diese Auslegung es ihm zutraut: Mit dem Verb „verkündigen“ (vgl. 20,18) deutet er mindestens an, daß der Geheilte – vielleicht ohne es wirklich zu verstehen – ein Zeugnis gibt. Solche ironischen Fremdprophetien gibt es im JohEv des öfteren (vgl. nur 11,47–53).³⁶

Unbenommen von den genannten Rückfragen gilt es festzuhalten: K. Wengst hat einen profund durchdachten, die wesentlichen Auslegungstraditionen zum JohEv kritisch reflektierenden, weiterführenden Kommentar verfaßt, der zum Detailstudium einlädt und zur kritischen Auseinandersetzung herausfordert. Dieser optionale Kommentar legt das JohEv im Licht einer neu gewonnenen Verhältnisbestimmung von Juden und Christen aus und verpflichtet die Rezipienten mit Recht zu einer kritischen Sensibilität sowohl für die ursprüngliche Entstehungssituation wie für die heutige Rezeption dieses Evangeliums.

IV. Ein neues Paradigma: relecture

Zu den innovativsten Beiträgen zur neuesten Johannesforschung gehört das mit dem Stichwort *relecture* bezeichnete Paradigma: Die Traditions- und Wachstumsgeschichte der joh Jesusüberlieferung wird nicht im Sinne antagonistischer Positionen gedeutet, sondern als kreativer Fortschreibungsprozeß, der das jeweils Frühere nicht zurückweist, sondern es positiv aufnimmt und angeregt z. B. durch neue Herausforderungen entfaltet und vertieft. In diesem Sinne läßt sich die Entwicklungsgeschichte des JohEv als ein *Reifungsprozeß* verstehen. Für diese Forschungsposition steht besonders der Name Jean Zumstein (Zürich).³⁷ Sein Schüler Andreas Dettwiler hat diesen Ansatz für die Auslegung der Abschiedsreden fruchtbar gemacht.³⁸ Methodisch und inhaltlich ergeben sich hier hochinteressante Perspektiven für die Johannesforschung. Dieser Ansatz ermöglicht Textbeobachtungen, die unter anderen hermeneutischen Vorzeichen unbeachtet geblieben sind.

(6.) Kreative Erinnerung

Der Sbd von JEAN ZUMSTEIN³⁹ mit Aufsätzen aus den Jahren 1989–1999 dokumentiert in beeindruckender Geschlossenheit das Miteinander von narratologischer Johannesinterpretation und der Anwendung des *relecture*-Paradigmas, das die hermeneutische Denkbewegung des joh Interpretationsprozesses zu erschließen vermag. Als hilfreich und erhellend weist Zumstein die Zusammenführung von narrativer Analyse und *relecture* an unterschiedlichen Textkomplexen des JohEv auf: am Prolog, an der Fußwaschungserzählung (Zumstein deutet sie als „*Metapher des Kreuzes*“ [112]), an der ersten Abschiedsrede, der Passionsdarstellung, den Ostererzählungen⁴⁰, dem Nachtragskapitel Joh 21. Die gesamte Geschichte des joh Christentums läßt sich so rekonstruieren (vgl. 1–14). Dabei gilt grundsätzlich: „Die *Relecture* wiederholt einen Text nicht einfach, sondern rekontextualisiert ihn“ (20) in einer neuen Situation bzw. im Kontext einer weiterführenden Fragestellung (Zumstein spricht in diesem Zu-

sammenhang mit Recht von der „theologischen Leidenschaft der joh Schule“ [27]). Solche *relecture*-Prozesse setzen die jeweils früheren Bezugstexte grundsätzlich als gültig voraus und finden sich auch innerhalb einzelner Erzählsequenzen wie auch im Blick auf die Gesamtkomposition des JohEv. Inhaltlich sieht Zumstein „die Kohärenz der joh Theologie“ in „einer eigenständigen, in sich selbst gründenden Auslegung des christlichen Glaubens“ (13). Aus der *nachösterlichen Glaubensperspektive*, die die Inkarnationsaussage und damit die Betonung der Sendung des irdischen Jesus gerade nicht relativiert (vgl. 46–61.62–77), stellt das JohEv *den Weg des Glaubens* in einer Art „Stufenhermeneutik“ (10.190) dar: Die joh „Strategie des Glaubens“ zielt auf eine persönliche Vertiefung und wachsende Erschließung des Evangeliums (vgl. 31–45) und veranschaulicht diese im Prisma der unterschiedlichen Personen, die Jesus im JohEv begegnen. Das JohEv ist demnach „als vermittelnde Instanz zu verstehen, die *den Glauben der Glaubenden zu wecken sucht*“ (36). Der bedrohte Glaube der Christen soll durch „die Entfaltung der entscheidenden Identität Christi“ bestärkt werden. Angezeigt und vorangetrieben wird dieser Vertiefungsprozeß durch die joh Mißverständnisse, die joh Ironie und die symbolische Sprache des vierten Evangeliums.

Die Deutung des Lieblingsjüngers als Stellvertreter des Gekreuzigten „in dessen Abwesenheit“ (164; vgl. 137f. 162–165.176) überzeugt nicht. Gerade weil es den Abschiedsreden, wie Zumstein selbst durchgehend betont, um das Wiederkommen des Scheidenden in die nachösterliche Gegenwart der Glaubenden geht (115–124), tritt der geliebte Jünger eben *nicht* an die Stelle Jesu, sondern weist als herausragender Zeuge auf diesen hin. Nach joh Verständnis gehört der Gekreuzigte und Auferweckte zu der am Kreuz von ihm selbst ins Leben gerufenen *nova familia dei* (vgl. die weithin überzeugende Auslegung von 19,25–27; 156–177) hinzu. Der geliebte Jünger ersetzt ihn nicht, sondern wird durch die „Aufnahme“ der Mutter Jesu zum Bruder Jesu.

Auch die mitunter in der Auslegung mitgeschleppten älteren Positionen zur „kirchlich“-korrigierenden Redaktion des JohEvs (vgl. seine Stellungnahme zur präsentischen bzw. futurischen Eschatologie; 146f) sind m. E. problematisch und fügen sich letztlich nicht in die in diesem Sbd so erfolgreich vorgetragene Argumentation.

V. Johanneische Begegnungsgeschichten, Reden und Dialoge

Zu den literarischen Charakteristika des JohEv gehören die Großszenen in Joh 3,1–21; 4,1–42; 5,1–47; 6,1–71; 7,1–8,59; 9,1–41; 10,1–39 und 11,1–46, die je für sich ein *Evangelium im Evangelium* bilden, weil sie in einer bestimmten Metaphorik und Perspektive das Ganze der joh Botschaft zum Ausdruck bringen. Ausgangspunkte sind „Zeichen“ Jesu oder Begegnungen mit Jesus, die in unterschiedlich gestaltete Gesprächsgänge oder Reden Jesu münden. Teilweise schließen sie mit einer Selbstoffenbarung Jesu vor den jeweiligen Gesprächspartnern ab. Diese relativ geschlossenen Sinneinheiten bieten sich für exegetische Studien idealiter an. Aus der Vielzahl neuerer Monographien zu *joh Begegnungsgeschichten*⁴¹ sei exemplarisch eine Studie zu Joh 6 vorgestellt:

(7.) Offenbarung in Zeichen und Wort – Joh 6,1–71

Ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation⁴² kann *Michel Labahn* eine zweite Monographie zum Johannesevangelium vorlegen, die aus der Beschäftigung mit dem 4. Evangelium während seiner Promotion hervorgewachsen ist.⁴³ Der Autor verwendet in seiner

³⁵ Vgl. Metzner, R.: „Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens“, in: ZNW 90 (1999) 177–193.

³⁶ Vgl. weiterführend Scholtissek, K.: „Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium“, in: ZNW 89 (1998) 235–255.

³⁷ Vgl. Zumstein, Jean: *Kreative Erinnerung*. *Relecture* und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999.

³⁸ Vgl. Dettwiler, Andreas: *Die Gegenwart des Erhöhten*. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres *Relecture*-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995; vgl. hierzu die eigene Stellungnahme in: *Neue Wege I* (s. Anm. 6) 284f. Vgl. auch weiterführend die eigenen Beiträge: „*Relecture* – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium)“, in: *BiLi* 70 (1997) 309–315; „*Relecture* und *réécriture*“ (s. Anm. 34). Vgl. auch die weiterführenden Dissertationen: Haldimann, Konrad: *Rekonstruktion und Entfaltung*. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (BZNW 104), Berlin 2000; Ruchmann, Susanne: *Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin*. Maria von Magdala im Johannesevangelium. (Diss. Freiburg i. Br. 2001).

³⁹ Vgl. Anm. 37.

⁴⁰ Vgl. Zumstein, J.: *Erinnerung* (s. Anm. 37), 185: „Die joh Ostergeschichte ist das narrative Pendant zu 14,18–26 und zur *Relecture* dieses Abschnitts in 16,16–22.“

⁴¹ Zu Joh 3 vgl.: Schmidl, Martin: *Jesus und Nikodemus*. Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht (BU 28), Regensburg 1998; Paul, Julian: *Jesus und Nicodemus*. Narrative and exegetical reading of John 3 (Diss. Würzburg 2000); zu Joh 4: Schlappdick, Stefan: *Auf dem Weg in den Konflikt*. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung Jesu in Samarien (Joh 4,1–42) im Kontext des Johannesevangeliums (BBB 126), Bodenheim 2000; zu Joh 5 vgl. die Arbeit von Lozada, F.: *Reading* (s. Anm. 16); zu Joh 9 vgl. Rein, M.: *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9)*. Tradition und Redaktion (WUNT II 73), Tübingen 1995. Vgl. auch die Dissertation von Popp, Thomas: *Grammatik des Geistes*. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 3), Leipzig 2001 (angek.).

⁴² Labahn, Michael: *Jesus als Lebensspender*. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin – New York 1999.

⁴³ Labahn, M.: *Offenbarung in Zeichen und Wort*. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT II/117), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 358 S. Vgl. jetzt auch die weiterführende Zusammenfassung seiner Auslegung von Joh 6 in: ders., „Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus' Crossing of the Sea as a 'Prelude' to the Johannine Bread of Life Discourse“, in: *IBS* 22 (2000) 146–181. Zu Joh 6 vgl. zuletzt auch: Theobald, M.: „Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten“, in: *The Scriptures in the Gospels*

neuen Studie eine literarkritisch, formgeschichtlich und auch synchron ausgerichtete Methodik, die schon seine Dissertation kennzeichnete.⁴⁴ Thematisch geht es ihm um die vorjoh Überlieferung der beiden Wundergeschichten in Joh 6,1–25 und ihre Aufnahme in die Brotrede des Evangelisten Johannes. Charakteristisch für beide Arbeiten des Autors sind die detailgenaue Feinarbeit, die thematische Bandbreite und die immensen Literaturdiskussionen, die für sich allein genommen schon sehr wertvoll sind (vgl. auch die umfassenden Register S. 289–358).

Die Studie hat ihren Schwerpunkt in drei umfangreichen Kapiteln: „Text und Kontext von Speisung und Seewandel Jesu in Joh 6“ (10–80); „Joh 6,1–15. Das Speisungswunder“ (81–186); „Joh 6,16–21.22–25. Der Seewandel Jesu“ (187–230). Es schließen sich knappere Ausführungen an zu den Beziehungen des JohEv zu den Synoptikern insgesamt („Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und seine Implikationen für die Analyse von Joh 6,1–21“; 231–246) sowie zur Relation zwischen Joh 6,1–21 und den synoptischen Parallelen („Das Verhältnis der traditionellen Wundersequenz in Joh 6,1–21 zu den synoptischen Parallelen“; 247–271). Dann erfolgen auswertende Zusammenfassungen: „Joh 6,1–25. Das Wachstum einer Jesusgeschichte“ (272–276) und „Umstrittene Offenbarung in Tat und Wort. Die Wundersequenz als Teil der Lebensbrotrede“ (277–288). Labahn versteht die Brotrede Joh 6,1–71 als „dramatisch gerahmte Offenbarungsrede“ (2) und gliedert sie in die Abschnitte: 6,1–4 (Erzählende Einleitung); 6,5–25a (Wundersequenz); 6,25b–59 (Lebensbrotrede) und 6,60–71 (Abschluß).

Da eine Besprechung nicht alle Einzeldiskussionen und -positionen aufnehmen und reflektieren kann und sich auch nicht in einer Aufzählung der vielen Aussagen erschöpfen soll, denen der Rezensent mit Überzeugung zustimmt (z.B. die Ablehnung einer Kapitelumstellung in Joh 5–7; vgl. 40–47), werden hier folgende Fragestellungen herausgestellt:

(1) Der zutreffende Titel „Offenbarung in Zeichen und Wort“ beinhaltet die These, daß der für die Komposition der Brotrede verantwortliche Evangelist die sachlich-inhaltliche Einheit der Offenbarung Jesu in Zeichen und Wort betont wissen wollte. Sinn der Zuordnung von Zeichen und Rede Jesu ist nicht die direkte oder implizite Zurückweisung der Zeichen Jesu, sondern die inhaltliche Ausleuchtung und angemessene Deutung der „Zeichen“ Jesu. So legt die Brotrede das Brotwunder aus. Diese Aussage steht bei Labahn freilich am Schluß seiner Ausführungen (vgl. bes. 277–288), nicht am Anfang (vgl. aber 54–58). Der Ausgangspunkt seines Vorgehens ist die Frage nach der vorjoh Überlieferung der beiden Wundergeschichten und ihrer Integration in die Brotrede. Von dieser Perspektive her betont Labahn z.B., daß das absolute $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\mu\iota$ des auf dem See wandernden Jesus in V. 20 wesentlich als Rekognitionsformel, als Selbstidentifikation einer epiphanen Gottesgestalt, zu verstehen ist. Die prädikativen „Ich-bin“-Worte Jesu in der Brotrede hätten eine andere Funktion. Zwar „präpariere“ (36) das Wort in V. 20 die weiteren „Ich-bin“-Worte Jesu in der Brotrede, aber die alttestamentliche Namensoffenbarung Jahwes an Mose sei nur „ein möglicher Unterton“ (35f, hier: 36; so auch 79 Anm. 202; vgl. aber 282, wo Labahn diese Akzentsetzung ein Stück zurücknimmt). M.E. ließe sich gerade vom Gesamtblick auf die Komposition der joh Brotrede eine zuversichtlichere Auskunft erteilen: Die prädikativen „Ich-bin“-Worte Jesu in der Rede explizieren den Offenbarungsanspruch des absoluten „Ich-bin“-Wortes auf dem See in V. 20. Auf der Ebene des Evangelisten geht das absolute „Ich-bin“ Jesu über eine Selbstidentifikation des Sprechers hinaus – dafür spricht eben auch der Gesamtbefund des Evangeliums zu den absoluten und prädikativen „Ich-bin“-Worten Jesu. Mit dieser Annahme wird auch das von Labahn diagnostizierte „leichte Schattendasein“ des Seewandels in Relation zum Brotwunder (vgl. 79f.114.282) hinfällig.

(2) Labahn deutet die VV 22–25a als Reflexion über die Realität des Seewandels bzw. als nachgehenden Wunderbeweis durch die staunende Menschenmenge („Wunderfeststellungsverfahren“; vgl. 37–40.190–198). M.E. geht es in den VV 22–27 eher um die zu kurz

greifende, unverständige „Suche“ der Menschenmenge, die von Jesus zwar kritisiert, aber zugleich auch weitergeführt wird (eben dies sieht der Autor auch S. 280).

(3) Der Abschnitt Joh 6,51c–58 wird mit J. Zumstein als „eucharistische Relecture“ (77; vgl. 68–78) verstanden. Der Hinweis auf das Fehlen des Themas „Glauben“ in VV 51–58 (vgl. 75) ist jedoch ein argumentum e silentio. Joh 6,60–65 schließt zudem nicht nur an 6,51b, wie der Autor betont (vgl. 75.78), sondern auch an 6,59 gut (oder gar besser) an.

(4) Im Blick auf die Frage nach der Abhängigkeit des JohEv bzw. von Joh 6,1–15 von synoptischen Vorgaben vertritt L. die These von einer doppelten Beeinflussung des JohEv durch synoptisch beeinflusste Traditionen (vgl. die beiden Wunder in Joh 6) und durch eine freie („gedächtnismäßige“; 246) Rezeption von synoptischen Evangelienstoffen durch den Evangelisten, die ihm vielleicht in einer *secondary orality* vorgelegen hätten (vgl. 230–246). Zu diesem Ergebnis kommt auch die synoptische Analyse von Joh 6,1–25 (vgl. 247–271).

Auch wenn nicht alle Leser und Leserinnen den literarkritischen Optionen folgen werden (Labahn sieht selbst, daß seine vier bis fünf Wachstumsphasen der Wundersequenz „hypothetisch“ bleiben; 274), die hier vorliegende detaillierte Studie zur joh Brotrede bereichert die Johannesforschung durch viele Impulse und Konvergenzargumente. Sie wehrt dem Trend zu einer überzogenen Fokussierung auf die synchrone Textinterpretation. Wer sich in Zukunft mit Joh 6 näher beschäftigen möchte, wird hier reichlich Sachverstand und genaue Textbeobachtungen finden.

VI. Theologische Leit motive im JohEv

Die Alte Kirche und die orthodoxe Tradition bis heute legen dem vierten Evangelisten den Ehrentitel *Johannes Theologus* zu. Darin dokumentiert sich auch das Gespür für den theologischen Anspruch und die durchdringende, theologische Reflexion im JohEv. Wohl auch in der Wirkungsgeschichte dieser Wahrnehmung galten Paulus und Johannes (und nur sie) als die beiden großen Theologen im Neuen Testament. Auch wenn die anderen neutestamentlichen Schriften und Autoren sich von dem Verdacht, theologisch anspruchslos zu sein, längst befreit haben, bleibt das JohEv ein ausgezeichnete Ort der neutestamentlichen Theologie.⁴⁵

Zu den zentralen theologischen Themen im corpus johanneum gehören die joh Immanenz-Aussagen.⁴⁶ Zu Joh 15,1–11 hat Crispin Bunyakiri Mukengere eine Kurzfassung seiner Doktorarbeit vorgelegt⁴⁷, bei der leider gerade der maßgebliche Hauptteil, die Analysen und Interpretationen zu Joh 15,1–11, fehlen. Die Studie ist synchron angelegt (vgl. 16f) und zieht zu Recht den gesamten joh Gebrauch von $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ (einschließlich 1–3 Joh; vgl. 43–83) als Interpretationshilfe heran. In diesen Verwendungen sieht der Autor die Aussagen von Joh 15,1–11 vorbereitet (41f.81–85) und inhaltlich vorgegeben, so sehr Joh 15,1–11 der Höhepunkt der joh Immanenz-Aussagen darstellt: „L'immanence réciproque est le sommet des relations que l'homme peut avoir avec Dieu“ (88). Mit I. de la Potterie⁴⁸ unterscheidet er zwei Stufen: die nichtpersonalen und personalen Immanenz-Aussagen (vgl. 88f) und betont die christologischen, ekklesiologischen, eschatologischen und ethischen Dimensionen der joh Immanenz-Aussagen. Religionsgeschichtliche Fragen blendet der Autor aus. Die Sprache der Immanenz könnte noch intensiver in den joh Sprachgebrauch insgesamt eingebettet werden. Da die interpretatorische Durchdringung der Thematik nicht sehr weit vorangetrieben ist, ist mitunter die Gefahr der Paraphrasierung gegeben.

Im folgenden werden zwei zentrale theologische Themen, das joh Verständnis von Sünde und die joh Eschatologie, exemplarisch herausgegriffen:

(8.) „Die Sünde der Welt“ (Joh 1,29)

Die Habil.schrift von RAINER METZNER (angenommen im WS 1998/99 von der Ev.-Theol. Fak. der Humboldt-Universität Ber-

⁴⁵ Einführend sei hingewiesen auf: Gnllka, J.: *Theologie des Neuen Testaments* (HTH Freiburg i. Br. 1994, 226–324; Schnelle, U.: *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 1994 (3¹⁹⁹⁹), 495–584; Theobald, M.: „Gott, Logos und Pneuma. ‚Trinitarische‘ Rede von Gott im Johannes-evangelium“, in: *Monotheismus und Christologie*. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), hg. v. H.-J. Klauk, Freiburg i. Br. 1992, 41–87; Schenke, L.: „Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium“, in: *FS P. Hoffmann* (BZNW 93), Berlin 1998, 445–465.

⁴⁶ Mit diesem Thema hat der Autor sich selbst beschäftigt, vgl.: *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 34).

⁴⁷ Vgl. Mukengere, Crispin Bunyakiri: *L'emploi johannique de l'expression „ $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ “ en Jn 15,1–11* (Extractum ex Dissertatione ad Doctoratum; Pontificia Universitas Urbana), Rom 2000.

⁴⁸ Vgl. de la Potterie, I.: *L'emploi du verbe „demeurer“ dans la mystique johannique*, in: *NRT* 117 (1995) 843–859.

(BETHL 131), hg. v. C. M. Tuckett, Leuven 1997, 327–366; Frey, J.: „Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Joh 6“, in: R. Zimmermann (Hg.), *Bilder-Sprache verstehen*. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, München 2000, 349–379; Scholtissek, K.: „Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil“, in: *ZKTh* (2001).

⁴⁴ Vgl. hierzu die Besprechung der Dissertation in: Scholtissek, K.: „Neue Wege II“ (s. Anm. 6) 128–131.

lin)⁴⁹ greift mit dem johanneischen Sündenverständnis dankenswerterweise ein leicht unterschätztes Thema der joh Theologie auf. Dem Autor gelingt es aufzuweisen, wie sehr das Thema Sünde das ganze JohEv durchzieht (vgl. die Rahmung durch 1,29 und 20,23) und wie sich von diesem Thema her das theologische Koordinatensystem des vierten Evangeliums entschlüsseln läßt. Dazu bespricht er sämtliche Vorkommen von ἀμαρτία κτλ. in ihrem jeweiligen Kontext.

Nach einleitenden, besonders auch forschungsgeschichtlichen Ausführungen, in denen der Autor recht freimütig Noten verteilt (1–33), bespricht Metzner folgende joh Verse bzw. Passagen: ausführlich den Sündenbegriff in den beiden Wundersequenzen Joh 5 und 9 (vgl. 34–114), den christologischen Titel „Lamm Gottes“ in 1,29 und 1,36 (115–158), das Sündenverständnis in der Offenbarungsrede 8,12–59 (159–204) und in den Abschiedsreden 15,22–25; 16,8–11 (205–247), die Formulierung „größere Sünde“ in 19,11 (248–261) und die Vollmacht zur Sündenvergebung nach Joh 20,23 (262–282). Diese Untersuchungen führen den Autor abschließend zu weiterführenden Anregungen zum theologiegeschichtlichen Standort des JohEv im Urchristentum (283–350; vgl. auch die Zusammenfassung 351–358).

Als Gesamtergebnis der exegetischen Durchgänge stellt sich heraus: Der Evangelist nimmt das traditionelle, pharisäische Sündenverständnis, das sich an der Tora orientiert („Bundesnomismus“; vgl. 69f) und das auch seine vorjoh Traditionen prägt, auf, übersteigt es zugleich zugunsten des von ihm betonten grundsätzlichen Konfliktes zwischen dem Offenbarer Jesus Christus und der Welt, die Jesus den Prozeß zu machen versucht (28f.30 und sehr viel öfter). In diesem *joh Rechtsstreit zwischen Jesus und „den Juden“ bzw. „der Welt“* gibt sich Jesus als der wahre Richter (im ironischen Rollenwechsel zu den gegen Jesus antretenden Richtenden)⁵⁰ zu erkennen (vgl. auch 194–204). Dabei wird als Wesen der Sünde der Unglaube gegenüber dem Offenbarungsanspruch Jesu benannt. Mit R. Bultmann versteht Metzner Sünde im JohEv nicht als die menschliche Ethik bzw. Moral betreffend, sondern „allein ‚Unglaube‘ als ‚Empörung gegen Gott‘“. „Sünde ist konkret Entscheidung gegen Gott“ (9; vgl. 32 u. ö.).⁵¹

Bei der Integration der vorjoh Wundergeschichten in Joh 5 und 9 betont Metzner einerseits den Aspekt, der *bewußten Traditionsaufnahme* (die Zeichen Jesu werden nicht prinzipiell kritisiert; ihre Ausrichtung auf den vollmächtigen, von Gott legitimierten Wundertäter wird vom Evangelisten übernommen), andererseits „polemisiere“ die joh Darstellung gegen das pharisäische Sündenverständnis, das sich am Verhalten des Einzelnen gegenüber den Geboten der Tora orientiere (vgl. 38f.51f u. ä.). Bei Metzner wird hier eine gewisse Unschärfe erkennbar: Einerseits habe der Evangelist „die Position des Tradenten ausgebaut“ (78), andererseits werde das pharisäische und vorjoh Sündenverständnis vollständig zurückgewiesen (78f). Dem Rezensenten bleibt es eine offene Frage, ob das jüdische Gesetz im JohEv wirklich so weit distanziert wird, wie M. annimmt. Zwar übernimmt bei Johannes der Gesandte und Offenbarer die Rolle des Gesetzes bei Paulus: die Überführung der Sünde (vgl. 328–350). Nur ist im JohEv dieses Tun und Wirken Jesu auch in der Perspektive des Zeugnisses des Gesetzes gesehen (Zeugnis ist bei Johannes eine eminent positive Größe!). Es wäre noch einmal zu fragen, ob 1,17 wirklich antithetisch (vgl. 90f) und das JohEv tatsächlich anders als Paulus „den Gesetzesbegriff mitsamt seinen anthropologischen Konsequenzen aus der Sündenproblematik ausgeklammert“ hat (357; vgl. 349). Theologiegeschichtlich votiert der Verfasser mit U. Schnelle für eine „Transformation paulinischer Aussagen“ im JohEv (333: Zitat von U. Schnelle⁵²).

Einige weitere Thesen der Monographie und gegebenenfalls Anfragen zu ihnen seien hier angeführt: Metzner rechnet mit der Kenntnis des MkEv durch den Evangelisten Johannes (vgl. 43.63.117f). Die Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes“ im Munde Johannes des Täufers in 1,29.36 deutet er passatheologisch (gegen die Deutung von M. HASITSCHKA auf den Gottesknecht) und in Verbindung mit der joh Kreuzestheologie sühnethologisch. So beinhalte 1,29.36 die programmatische Leitthese der Christologie des Evangelisten (vgl. nur 137). Die Aufbruchssituation in 14,31c lenke die Aufmerksamkeit auf die nachösterliche Gemeinde (205–209; vgl. auch die Interpretation von U. Schnelle⁵³, der sich Metzner hier und auch sonst öfter anschließt; freilich rechnet er anders als U. Schnelle mit zeitlicher Nachordnung des 1 Joh nach dem JohEv; vgl. 311–327). Gegen diese Auslegung, die den Bruch zwischen 14,31 und 15,1 schlie-

ßen soll, läßt sich jedoch einwenden, daß auch der erste Teil der joh Abschiedsrede in 13,31–14,31 (wie das gesamte JohEv) die nachösterliche Situation im Blick hat. Nachösterlich setzt die Gemeinde das eschatologische Offenbarungswerk Jesu fort – so die Auslegung von 20,23.

In 1,11–12 sieht der Verfasser eine „Zweiteilung des Evangeliums angedeutet“ (33 Anm. 10) in 1,19–12,50 und 13,1–20,29. Glaube und Unglaube, „Aufnahme“ bzw. „verweigerte Aufnahme“ lassen sich jedoch nicht auf zwei Abschnitte des JohEv aufteilen. Denn in jeder joh Szene wird das Ringen um die der Sendung Jesu entsprechende Aufnahme thematisiert.

Metzner wendet sich gegen die freie Willensbeteiligung des Menschen bei der Sünde, die die monographische Abhandlung von M. HASITSCHKA zum gleichen Thema betont (vgl. 16.163 Anm. 23).⁵⁴ In Spannung dazu spricht sich der Autor mit Blick auf 12,37ff gegen eine deterministische Interpretation aus und spricht von der „menschlichen Mitverantwortung und Schuld“ am Unglauben (vgl. 100; vgl. 166.167: „selbstverschuldete Blindheit“). S. 230 definiert M. zutreffend Sünde als willentliches Sich-Entziehen aus dem liebenden Ziehen des durch den Sohn wirkenden Vaters (vgl. auch 338).

Zu Joh 5 vertritt der Autor die These, daß der Geheilte ein Repräsentant des Unglaubens sei.⁵⁵ In 5,15 sei ἀναγγέλλειν nicht im Sinne einer positiven Verkündigung der Tat Jesu bzw. Jesu selbst zu verstehen, sondern als Denunziation (vgl. 53–55). Freilich enthält der als Vergleich herangezogene Vers 11,46 das Verbum ἀναγγέλλειν gerade nicht. Auch der übrige Sprachgebrauch von ἀναγγέλλειν (vgl. die Verwendung in 4,25; 16,13–15.25 v.l.) bzw. ἀγγέλλειν (vgl. 4,51 v.l.; 20,18!) spricht nicht für diese These.

M.E. entgeht M. nicht ganz der Gefahr, den richtig beobachteten Rechtsstreit Jesu mit „der Welt“ im JohEv (mit R. Bultmann) insgesamt zu schablonenhaft dualistisch darzustellen. Das JohEv zeichnet die Figuren und ihre Glaubenswege sehr differenziert und feinsinnig. Der Geheilte wird nach 5,1–16 nicht mehr erwähnt – mithin bleibt sein weiterer Weg offen; darin ähnelt er viel eher Nikodemus, dessen Reaktion auf die Worte Jesu in Joh 3,1–21 in Joh 3 selbst nicht mehr mitgeteilt wird. Freilich sprechen seine Worte in 7,50 und sein Tun in 19,38–42 eindeutig für seine ihm eigene positive Antwort auf die Glaubensforderung Jesu. In 5,17–46 wendet sich Jesus in einer langen Rede gegen „die Juden“, die ihn verfolgen und zu töten trachten (5,16.18). Der Evangelist stellt den Geheilten gerade nicht auf ihre Seite.

Die Studie von R. Metzner hat ihren verdienten Platz in einer Reihe neuerer Johannesarbeiten, die die Erforschung des 4. Evangeliums durch Anknüpfung und durch kritische Rezeption ihrer Argumente erfreulich vorantreiben.

(9.) „Die Stunde kommt und sie ist jetzt da“ (Joh 5,25) – die johanneische Eschatologie

Die Eschatologie des vierten Evangelisten gehört traditionell zu den meistdiskutierten joh Themen. In dieser Diskussion spiegeln und widersprechen sich die verschiedenen methodischen und hermeneutischen Ansätze der joh Forschungsgeschichte. Da das dreibändige Werk von J. Frey hier neue Maßstäbe setzt, sei der Ertrag dieses opus magnum am Beispiel des abschließenden dritten Bdes ausführlich vorgestellt.⁵⁶ Entstanden ist dieser Bd aus dem überarbeiteten zweiten Hauptteil seiner in Tübingen bei Martin Hengel gearbeiteten Habilitation (WS 1997/98). Schon die ersten beiden Bände dieser Trilogie sind als Meilensteine der Johannesforschung im Ausgang des 20. Jahrhunderts zu werten: Die umfassende, kritische Aufarbeitung der Forschungsgeschichte in Bd I⁵⁷ sowie die philologisch detailliert begründeten Ausführungen zum joh Zeitverständnis in Bd II⁵⁸ legen die sichere Grundlage für eine Neubestimmung und -auslegung der joh Eschatologie in dem hier vorzustellenden Bd III. Dem in den Bänden I–II überzeugend begründeten Bruch mit den geistes- und religionsgeschichtlichen Prämissen und der diesen Apriori zuarbeitenden, instrumentalisierten Literarkritik, die sich insbesondere in dem so einflußreichen Johanneskommentar von Rudolf Bultmann widerspiegelt, setzt J. Frey nun positiv seine eigene Auslegung der eschatologischen Aussagen im corpus johanneum entgegen. Inhaltlich geht es ihm darum, die verbreitete Gegenüberstellung von präsentischer und futurischer Eschatologie in den joh Schriften methodisch und inhaltlich als unbegründetes Postulat zurückzuweisen und die bewußt intendierte Zuordnung beider Ausagereihen reflexiv in detail aufzuweisen und zu durchdringen – ein Unterfangen, das nach Ansicht des Rezensenten vollauf gelungen ist. Die Monographie zeichnet sich aus durch umsichtige, mögliche Ein-

⁵⁴ Vgl. Hasitschka, M.: *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*. Eine bibeltheologische Untersuchung (ITS 27), Innsbruck – Wien 1989.

⁵⁵ Vgl. Metzner, R.: „Der Geheilte von Johannes 5“ (s. Anm. 35).

⁵⁶ Frey, Jörg: *Die johanneische Eschatologie III*. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, XVI u. 600 S.

⁵⁷ Ders., *Die johanneische Eschatologie I* (s. Anm. 2); vgl. die eigene Besprechung in: *ThRv* 94 (1998) 515–517.

⁵⁸ Ders., *Die johanneische Eschatologie II* (s. Anm. 2); vgl. die eigene Besprechung in: *ThRv* 96 (2000) 26–28.

⁴⁹ Rainer Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 406 S.

⁵⁰ Vgl. hierzu weiterführend Scholtissek, K.: „Ironie“ (s. Anm. 36).

⁵¹ So auch Knöppler, Th.: *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 19.

⁵² Vgl. Schnelle, U.: „Paulus und Johannes“, in: *EvTh* 47 (1987) 212–118, hier 227.

⁵³ Vgl. Ders., *Johannesevangelium* (s. Anm. 4).

wände berücksichtigende Ausführungen, die die Leser mitnehmen, die sie die sorgfältig und klar formulierten Argumentationsschritte mitverfolgen lassen.

Die etwa zeitgleich zu der Arbeit von J. Frey ebenfalls an der Ev.-Theol. Fakultät in Tübingen bei Otfried Hofius erstellte Dissertation von Hans-Christoph Kammler⁵⁹ setzt freilich andere, entgegengesetzte Akzente: In der Auslegung von Joh 5,17–30 deutet der Autor *sämtliche* eschatologischen Aussagen in diesem Abschnitt *präsentisch-eschatologisch* (auch 5,28–29; vgl. ebenfalls 6,39c.40c.44c.54b; 11,25–26; 12,48c; 14,2–3; 17,24). Es nimmt nicht Wunder, wenn Frey diesem Versuch, der sich in seiner Sicht als Ausflucht vor der Komplexität der joh Eschatologie erweist, in seinen Fußnoten wiederholt und unmissverständlich widerspricht (vgl. 6 Anm. 18; 37 Anm. 37 und sehr viel öfter; vgl. das Register).

Die Ausführungen Freys gliedern sich in vier unterschiedlich umfangreiche Hauptteile, eine ansprechend konzentrierte Zusammenfassung (463–488) und ausführlichste Register (489–600). Einleitend definiert er als „eschatologisch“ „all jene Motive in den johanneischen Texten ..., die in der alttestamentlich-frühjüdischen oder urchristlichen Tradition im Zusammenhang mit den Endereignissen gesehen werden“ (3f).

(I) Hermeneutisch plausibel setzt der Gang der Untersuchung beim „Rezeptionshorizont der Adressaten“, nämlich den „eschatologischen Traditionen in den johanneischen Gemeinden“ ein (1. Hauptteil: 13–44). Insbesondere aus Joh 21 wie 1–3 Joh gewinnt Frey diejenigen eschatologischen Themen, die den Adressaten der Briefe wie des Evangeliums bekannt gewesen sein müssen. Dazu gehört die Erwartung der Parusie Jesu nach Joh 21,22–23 (ἔως ἔρχομαι; vgl. 1 Kor 4,5; 11,26), die durch die Herausgeber des Evangeliums von ihrer ursprünglichen Terminierung (bis zum Tode des geliebten Jüngers) befreit und als nicht-terminierte Erwartung neu in Geltung gesetzt wird. Ein weiteres Moment ist die Erwartung des „Antichristen“ (1 Joh 2,18; 4,3), eines apokalyptischen Gegenspielers (vgl. Mk 13,2; 2 Thess 2; Offb 13). Sodann können – freilich nur mit äußerster Vorsicht – auch aus dem corpus evangelii vorjohanneische Traditionsstücke bzw. Kernlogien⁶⁰ herausgefiltert werden, die Aufschluß geben über futurisch- wie präsentisch-eschatologische Aussagen, die den Adressaten des JohEv vertraut waren: Parusietraditionen (vgl. 14,2–3.18.28; 16,16), Worte über die eschatologische Totenerweckung (5,25.28) wie über das Eingehen in die Basilea (3,5) und präsentische Heilszusagen an die Glaubenden (6,47; vgl. 5,24). Diese Traditionsvielfalt (!) wird im JohEv in einem Prozeß der „Bejahung und Bekräftigung“ (44) aufgenommen und „rekontextualisiert“ (vgl. ebd.).

(II) Da der Vf. die Johannesbriefe zeitlich vor das JohEv datiert, setzt er seine Ausführungen mit der „apokalyptischen Zeitdeutung und eschatologischen Verkündigung in den Johannesbriefen“ fort (2. Hauptteil: 45–101).

Mit der Abfolge: 2–3 Joh, 1 Joh, JohEv (alle gemeinsam vom gleichen Autor, dem *Presbyteros*; ohne Joh 21) rekonstruiert der Vf. eine Entwicklungslinie der joh Schule, die die eschatologischen Befunde im corpus johanneum tragen soll. So sehr die im einzelnen angeführten Beobachtungen sich auch zu einer konsistenten Theorie der Entstehung der joh Schriften (unterschiedliche christologische Positionen, besonders die Ablehnung der wahren Menschheit Christi, führen zu einer innerjoh Spaltung, die sich in den joh Schriften widerspiegelt) zusammenfügen mögen, eine zwingende traditionsgeschichtliche Erklärung und Zuordnung der joh Schriften ergibt sich daraus noch nicht. F. sieht dies selbst (59). Insbesondere die Bezüge zwischen Joh 1,1–18 und 1 Joh 1,1–4 und die angemessene Beziehung zwischen Joh 6,60–71, 1 Joh 2,18ff und 2 Joh 7 ließen sich hier neu diskutieren. Auch die Deutung von 2 Joh 7 („Jesus Christus kommend im Fleisch“) auf die Parusieerwartung und damit verbunden die Annahme einer einheitlichen Gegnerfront in 1–3 Joh und auch im JohEv (vgl. 6,60–71; 13,31–14,31⁶¹) läßt noch Platz zu Rückfragen. Vielleicht ist der Sitz im Leben der joh Schriften doch nicht so einheitlich, wie Frey es annehmen möchte.

Die von F. vertretene Interpretation der eschatologischen Aussagen in 1–3 Joh und im JohEv hängt keineswegs an dieser Chronologie der joh Schriften. Zudem kann kein Zweifel daran bestehen, daß gerade die futurisch-eschatologischen Aussagen in 1 Joh, auf die J. Frey mit Recht nachdrücklich hinweist, ein wertvolles, ja unver-

zichtbares Moment für die Diskussion der joh Eschatologie insgesamt und ihres Sitzes im Leben darstellen! Besonders zu betonen ist die pointiert apokalyptische Deutung der durch die doketisierenden Gegner heraufgeführten Spaltung (vgl. 1 Joh 2,18–19: ἐσχάτη ὥρα vgl. ἐσχάτη ἡμέρα in Joh 11,24), die Parusie- (1 Joh 2,28) bzw. Gerichtserwartung (1 Joh 4,17) sowie die eschatologische Gemeindegemeinschaft in 1 Joh 3,1–2. Dabei stehen für Frey mit Recht die Heilsgewißheit und die Zukunftserwartung in 1 Joh gerade nicht in Konkurrenz zueinander.

(III) Den 3. Hauptteil bildet die Analyse und Interpretation „der eschatologischen Verkündigung in den johanneischen Abschiedsreden“ (102–239), die vergleichsweise direkt in die Situation der Adressaten des JohEv sprechen. Die Abschiedsreden in Joh 13–17 bilden einen hermeneutischen Schlüssel für das JohEv, da sie die typisch joh Verschmelzung der Zeiten besonders deutlich erkennen lassen.⁶² F. spricht von einer „temporalen Stereoskopie“ und einer „programmatischen Verschmelzung der temporalen und sachlichen Horizonte der Zeit Jesu und der Zeit der Gemeinde“ (234). In diesen Abschiedsreden⁶³ präsentiert sich das JohEv insgesamt als „geistgewirkte nachösterliche Anamnese“ (105)⁶⁴. Die literarische Spannung, daß 14,31 erst in 18,1 die organische Fortsetzung findet, löst der Autor mit dem Hinweis darauf, daß die Herausgeber des JohEv nach dem Tod des Evangelisten Redepartien des Evangelisten eingefügt hätten (118).

Das Modell der relecture, das besonders in den Arbeiten von Jean Zumstein⁶⁵ und Andreas Dettwiler⁶⁶ eingeführt wurde, weist er als „Neuaufgabe der literarkritischen Ansätze mit abgemilderten Konturen“ (117) zurück. Über diese Einschätzung, die sich auch bei U. Schnelle⁶⁷ findet, läßt sich streiten. Das Paradigma relecture setzt wie die Auslegung von F. einen Bruch mit der klassisch-joh Literarkritik voraus und versucht die von F. dem Evangelisten zugesprochene jahrzehntelange Wachstumsgeschichte der joh Texte methodisch und inhaltlich näher zu bestimmen. Dabei fällt die Aufmerksamkeit besonders auf die überraschend vielfältigen Wiederaufnahmen und Fortschreibungen typisch joh Worte und Motive, die nach einer Erklärung verlangen.

Fraglich ist, ob Joh 16,5 („und niemand von euch fragt mich: Wohin gehst du?“) wirklich als Widerspruch zu 13,36 und 14,5 (so Frey 117f.206 mit Anm. 140) verstanden werden muß. Vielleicht läßt sich von 16,30 („jetzt wissen wir, daß du alles weißt, und du es nicht nötig hast, daß jemand dich etwas fragt. Deshalb glauben wir, daß du von Gott gekommen bist“) her eine Brücke zu 16,5 zurückschlagen? J. Zumstein sieht in 16,5 etwa einen bewußten Rückgriff auf 13,36: Gerade als Anspielung auf 13,36 werde 16,5 verstehbar.⁶⁸

Insgesamt hängt an diesen Einschätzungen auch die Frage ob Joh 16,4b–33 in Abhebung zu Joh 14, wo Frey stärker präsentisch-eschatologisch interpretiert, pointierter futurisch-eschatologisch verstanden werden kann. Die Diskussion scheint mir noch nicht abgeschlossen. Zuzustimmen ist der zusammenfassenden Beobachtung: „Die Vorgehensweise in Joh 14 und 16 ist durchaus vergleichbar: (...) Die traditionellen Zukunftsverheißungen werden (...) transparent für die bereits jetzt erfahrbare Erfüllung des Heils“ (237).

Bei der Auslegung der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 (119–178) weist der Autor die bei Jürgen Becker⁶⁹ am schärfsten vortragene These, der Evangelist verwerfe die futurisch-eschatologische Aussage in 14,2–3 zugunsten der präsentisch-eschatologischen

⁶² Vgl. Hoegen-Rohls, Christina: *Der nachösterliche Johannes*. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II 84), Tübingen 1996 (vgl. die eigene Besprechung in: Neue Wege I [s. Anm. 6] 288f); Scholtissek, K.: „Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede Joh 13,31–17,26“, in: *ETHL* 75 (1999) 332–358.

⁶³ Im Sinne des JohEv macht es Sinn, von einer einzigen Abschiedsrede in Joh 13–17 zu sprechen; vgl. die Argumente in: K. Scholtissek, Abschied (s. Anm. 62) 348–350.

⁶⁴ Zitat von Schnelle, U.: „Perspektiven“ (s. Anm. 6) 61. Vgl. ders., „Johannes als Geisttheologe“, in: *NT* 40 (1998) 17–31; vgl. Becker, J.: „Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten“, in: *ZNW* 89 (1998) 217–234. Gegen die erkenntnistheoretische Priorität einer nachösterlich-pneumatischen Sichtweise wendet sich Rahner, Johanna: „*Er aber sprach vom Tempel seines Leibes*“. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998; vgl. dies., „Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geistparaklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums“ in: *ZNW* 91 (2000) 72–90; vgl. hierzu: Scholtissek, K.: Neue Wege II (s. Anm. 6) 124–126.

⁶⁵ Vgl. hierzu die Besprechung des Sbdes von J. Zumstein in diesem Beitrag unter IV. (6).

⁶⁶ Vgl. Anm. 38.

⁶⁷ Vgl. Schnelle, U.: *Johannesevangelium* (s. Anm. 4) 237f; vgl. die Antwort von Scholtissek, K.: Neue Wege II (s. Anm. 6) 111–113.

⁶⁸ Vgl. Zumstein, J.: *Erinnerung* (s. Anm. 37) 26.

⁶⁹ J. Becker hat seine These erneut bekräftigt, in: Ders., „Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium“, in: *ZNW* 91 (2000) 192–211.

⁵⁹ Vgl. Kammler, Hans-Christian: *Christologie und Eschatologie*. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000.

⁶⁰ Zum vorjoh Spruchgut vgl. den Beitrag von Theobald, M.: „Spruchgut“ im Johannesevangelium. Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker“, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (s. Anm. 24) 335–367.

⁶¹ Ist der Sitz im Leben der Abschiedsrede 13,31–14,31 wirklich nah an 1 Joh 2,18ff und/oder Joh 6,60–71 heranzurücken? Frey formuliert selbst: „Noch fundamentaler steht hinter ihrer Verunsicherung freilich die Erfahrung der ‚Abwesenheit‘ Jesu, ...“ (125; vgl. ebd. 126).

Aussage in 14,23, vehement und überzeugend zurück.⁷⁰ Erhellend ist schon der Verweis auf die „temporale Doppelperspektive“ in 13,31–32, die für das Ganze der Abschiedsrede bestimmend wird (123f). So kann Frey zeigen, daß der in 14,2–3 intonierte Parusiebezug in der ersten Abschiedsrede durchgehend aufrechterhalten wird. Die vielfach postulierte Identifikation von Ostern, Pfingsten und der Parusie im vierten Evangelium wird in seinen Einzelexegesen abgewiesen und durch eine „Zusammenschau bei gleichzeitiger Differenzierung“ (167) ersetzt. In der Auslegung von 14,23, der ‚Einwohnung‘ Jesu und des Vaters macht der Vf. vermittelt auch über 1,14 die alttestamentlich-jüdische Schekchina- und Bundes-Tradition geltend.

Ist der in der Formulierung *μονὴν παρ' αὐτῶ ποιήσμεθα* (14,23) vorliegende Verzicht auf die Präposition *ἐν*, „im singularischen Bezug auf den einzelnen Jünger“ so zu erklären, daß die Verwendung von *ἐν* dem Evangelisten „als inadäquat erscheinen“ mußte (171)? Der Evangelist verwendet sonst durchgehend die Präposition *ἐν* in der reziproken Immanenz-Aussagen (vgl. bes. 6,56; 15,5: *ὁ μένων ἐν μοι κἀγὼ ἐν αὐτῷ*).

Im Kap. 16,4b–33 sind die Motive der Trauer (V. 6) bzw. der Bedrängnis (V. 33) und der Freude leitend. In dem Gleichnis von der gebärenden Frau in VV 21–22 werden sie konzentriert zusammengefaßt. Die *ἐρχόμενα*, die der Paraklet verkündigen wird (16,13), deutet Frey als „im eigentlichen Sinne eschatologische Ereignisse“ (199; vgl. 190–204). Auch 16,16–33 interpretiert er in dieser Linie als „eine spezifisch johanneische Form der Auseinandersetzung mit dem Problem der ‚Parusieverzögerung‘“ (209), die beides aufeinander bezieht, den „nachdrücklichen Hinweis auf die gegenwärtig schon gegebene Heilserfüllung“ und „die Hoffnung der Adressaten auf eine baldige Wende von der *λύπη* zur unangefochtenen *χαρά*“ (222). So werden Joh 16,16.21–23a als „eschatologische Prolepsen“ (232) gedeutet. Auch die sicher futurisch-eschatologische Aussage in 17,24 nimmt die Vollendungshoffnung der joh Christen in joh Sprache auf (223–232). Insgesamt zeigt sich Frey an einer klaren personalen Unterscheidbarkeit des Parakleten und des erhöhten Christus interessiert (177f.182–204). Die joh Theologie „ist auf dem Weg zu trinitarischem Denken“ (191; zu 16,12–15).

(IV) Detaillierte exegetische Durchgänge zu den „eschatologischen Aussagen in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu“ in Joh 3; 5 und 11 bestätigen die bisherige Auslegungslinie (4. Hauptteil: 240–462). In der Begegnung zwischen Jesus und Nikodemus, den Frey m. E. zu Unrecht als Vertreter der Ungläubenden zu deuten sucht (245f)⁷¹, in Joh 3 führt der Evangelist mit dem Leitwort „ewiges Leben“ „seine eigene soteriologisch-eschatologische Terminologie im Munde Jesu ein“ (261). Die aus der synoptischen Jesusüberlieferung bekannte Wendung „Königsherrschaft Gottes“ wird hier in einer typisch joh Denkbewegung (von 3,3.5 zu 3,14–16) transformiert. Wie dem Begriff „Königsherrschaft Gottes“ in der synoptischen Jesusverkündigung so eignet auch der joh Deutung des „ewigen Lebens“ die charakteristische Verbindung von gegenwärtigen und zukünftigem Heil (überhaupt entspricht die doppelzeitliche Perspektive der joh Eschatologie den anderen urchristlichen Zeugnissen; 476–480). „Ewiges Leben“ meint joh die „personale Relation und Partizipation“⁷² an dem, der „das Leben in sich selbst hat (5,26)“ (vgl. in 3,15: *ἐν αὐτῷ*; 282). Hier und besonders in Joh 5,19–30 wird der Primat der Christologie vor der Eschatologie offensichtlich (vgl. 321.398.469.472 u. ö.): Der die Zeiten übergreifende Sohn Gottes, der Vollmachtsträger Gottes (vgl. 5,17–18.19–23.26–27.30), steht in einer einzigartigen Beziehung zum Vater, die eben nicht nur funktional⁷³, sondern auch ontologisch verstanden wird (vgl. die gute Auslegung der absoluten *ἐγὼ εἰμι*-Worte Jesu; 346–351.445–448.486f)⁷⁴. Von diesem Ausgangspunkt her interpretiert der Autor die eschatologischen Aussagen in 5,24–25 (präsentisch) und in 5,28–29 (futurisch) als Explikationen

der christologischen Vollmacht Jesu (vgl. 477): Die Gegenwärtigkeit der Lebensmitteilung, ihre eschatologische Endgültigkeit und die Verheißung einer endzeitlichen Totenerweckung ergänzen und bestärken sich gegenseitig (vgl. 398–400). Hochinteressant ist sodann die ertragreiche Auslegung des Lazaruswunders, in der F. zeigen kann, daß dieses Kapitel Joh 5,19–30 *narrativ entfaltet* und sich direkt auf 5,24–25 und 5,28–29 zurückbezieht (401–462). Die doppelzeitliche Perspektive der Zuordnung von präsentischem und futurischem Heil wird auch in Joh 11 durchgehalten. Das Gespräch zwischen Jesus und Martha in 11,20–27, das die Gegenwart des Heils in der Person Jesu und das lebensvermittelnde Glaubensbekenntnis der Martha thematisiert, macht die in der Auferweckung des Lazarus zeichenhaft betonte Leiblichkeit des vollendeten Lebens nicht überflüssig! Schon in 11,25–26 fließen nach F. präsentisch- (11,25a) und futurisch-eschatologische Aussagen (11,25b.26) zusammen.

Als unausgeglichen empfindet der Rezensent die Hinweise zu einer Prädestination im corpus johanneum: „Auch der erste Johannesbrief setzt voraus, daß die Entscheidung über das eschatologische Heil bzw. Unheil in der Gegenwart fällt, im Glauben oder Unglauben, Bleiben oder Nicht-Bleiben, Lieben oder Nicht-Lieben. Für seine Adressaten ist sich der Autor gewiß, daß diese Entscheidung bereits gefallen ist, daß sie das ewige Leben haben (1 Joh 5,12.13) und an der baldigen Vollendung ihrer Gotteskindschaft teilhaben werden“ (95f). M.E. ist dem ersten Satz dieses Zitates zuzustimmen, eben deshalb aber dem zweiten Satz *nicht ungeschützt*. Auch für die aus der Sicht des Briefautors orthodoxen Christen bleibt der Anspruch des Glaubens, des Bleibens, der Liebe, die *je neu* (und eben nicht ein für alle mal) vollzogen werden können und müssen. M.E. ist es deshalb sehr problematisch, von einer prädestinarianischen Sicht des Briefautors und Evangelisten zu sprechen (vgl. 73.472f). Überraschenderweise stimmt Frey hier der Position von H.-Chr. Kammler zu (372 mit Anm. 217): „Der Evangelist versteht den Vorgang des Hörens und Glaubens prädestinarianisch“ (372). Das Weggehen der wahrhaft Glaubenden (vgl. 6,60–71) sei im joh „keine Möglichkeit. Für sie ist das Bleiben vorausgesetzt, zu dem das Johannesevangelium immer wieder mahnt, ...“ (373). M.E. ist das ein Widerspruch: Eben insofern das Evangelium immer wieder *gerade die Christen* zum Glauben und zum Bleiben mahnt, setzt es sehr wohl die Möglichkeit „wegzugehen“ voraus (vgl. 15,2.6). M.E. kann die von Frey vertretene Sicht auch den ethischen Anspruch *an die Christen* nicht mehr ausreichend begründen.

Andererseits weist der Autor einen harten Determinismus zurück (473) und sieht, daß Glaube im Sinne des JohEv zwar eine der menschlichen Verfügbarkeit entzogene Größe ist, die individuelle Lebensgeschichte der Menschen jedoch keineswegs apriori determiniert verstanden wird (vgl. 257.473).

Die dreibändige Eschatologie von Jörg Frey weist den methodischen und inhaltlichen Positionen der Bultmannschen Johannesauslegung endgültig den verdienten Platz in der Forschungsgeschichte zu. Wer immer sich in Zukunft mit dem corpus johanneum wissenschaftlich beschäftigen will, wird die in dieser Trilogie begründeten Positionen wie das hier gewonnene Auslegungsniveau berücksichtigen und im besten Sinne des Wortes aufarbeiten müssen.

VII. Die Sprache des vierten Evangeliums

Zu den besonders charakteristischen Eigenschaften, die das JohEv von den synoptischen Evangelien abhebt, gehört die eigengeprägte joh Sprache. Sie hat Anlaß zu vielerlei sozialgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Spekulationen gegeben. Nachdem heute literarkritische Dissoziierungen gerade wegen der weitreichenden Einheitlichkeit der joh Sprache zurücktreten, rücken die Wahrnehmung und Interpretation der *Metaphorik*⁷⁵, der *Mißverständnisse*⁷⁶, der *Ironie*⁷⁷ im JohEv und die joh Betonung der *Unverfügbarkeit* Jesu⁷⁸ in das Zentrum der Aufmerksamkeit.

(10.) Familienmetaphorik

In seiner umfassenden Studie erschließt JAN G. VAN DER WATT (Pretoria) in dieser Gründlichkeit erstmalig die joh Familienmetapho-

⁷⁵ Vgl. Schwankl, O.: *Licht und Finsternis* (s. Anm. 34) (hierzu: Scholtissek, K.: „Neue Wege I“ [s. Anm. 6] 285–288); Becker, J.: „Die Herde des Hirten und die Reben am Weinstock. Ein Versuch zu Joh 10,1–8 und 15,1–17“, in: *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999*. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher (BZNW 103), Berlin 1999, 149–178.

⁷⁶ Vgl. hierzu zuletzt: Dettwiler, A.: „Fragile compréhension. L'hermeneutique de l'usage johannique du *malentendu*“, in: *RvThPh* 131 (1999) 371–384; Rahner, Johanna: „Mißverstehen um zu verstehen. Zur Funktion der Mißverständnisse im Johannesevangelium“, in: *BZ* 43 (1999) 212–219; vgl. auch Thatcher, Tom: *The Riddles of Jesus in John*. A Study in Tradition and Folklore (SBLMS 53), Atlanta 2000.

⁷⁷ Vgl. Scholtissek, K.: *Ironie* (s. Anm. 36) (Lit.).

⁷⁸ Vgl. Stibbe, M. G. W.: „The elusive Christ; A New Reading of the Fourth Gospel (1991)“, in: *The Gospel of John as Literature*. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives (NTTS 17), ed. by id., Leiden 1993, 231–247.

⁷⁰ Der Rezensent selbst hat mit eigenen Akzenten diese Auslegung für Joh 14 abgelehnt und eine positive Verhältnisbestimmung der VV 14,2–3 und 14,23 im Kontext der joh Familienmetaphorik wie der mit dieser verbundenen Immanenz-Aussagen herausgearbeitet; vgl. Ders., *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 34) 210–274.

⁷¹ So jedoch auch Hamid-Khani, S.: *Revelation* (s. Anm. 82) 216f.375–377. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu Wengst, K.: *Johannesevangelium* (s. Anm. 30), oben unter III. (5). Vgl. auch die Hinweise bei Daly-Denton, M.: *David* (s. Anm. 29) 299f.

⁷² Schnackenburg, R.: *Das Johannesevangelium* (HTK IV/2), Freiburg i. Br. (1971) 41985, 438.

⁷³ So jedoch Wengst, K.: *Johannesevangelium I* (s. Anm. 30) 226f.

⁷⁴ Zum alttestamentlichen, frühjüdischen und rabbinischen Gebrauch von *אני הוא* bzw. *הוא אני* vgl. jetzt: Williams, Catrin H.: *I am He*. The Interpretation of *ʾAni Hūʾ* in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II 113), Tübingen 2000.

rik.⁷⁹ Nach metaphortheoretischen Reflexionen (1–24), welche die Grenzen der Interpretation betonen⁸⁰, entwickelt der Autor eine Metaphertheorie im Ausgang von den Texten des JohEv selbst (25–110: „Developing a theory of metaphor by means of key passages from the Gospel according to John“; 111–160: „Building a theory of metaphor“; bes. im Bezug auf Joh 15,1–17; 10,1–18; 4,31–42). Es gelingt ihm, in ausgreifenden Analysen überzeugend herauszuarbeiten, daß das familienmetaphorische Bildfeld („Family of the King“: 161–393), das die alltägliche Lebenserfahrung und soziale Realität menschlichen Lebens in der antiken Mittelmeerwelt aufgreift und kritisch übersteigt, im JohEv die durchgehende Leitmetaphorik darstellt, der sich die unterschiedlichen anderen Metaphoriken netzwerkartig zuordnen. Gerade in der Zusammenschau und Konvergenz metaphorischer Aussagen im JohEv liegt einer der innovativsten Impulse dieser Arbeit. So gehören zum engeren Bildfeld die Motive: Vater, Mutter, Sohn, Kinder, Hochzeit, Bräutigam, Liebe, Geburt-Leben-Tod, Freunde, Sklaven, Waisen, Haus, Brot (Essen), Wasser (Trinken), Eigentum, Hausrecht, Erziehung, Wissensweitergabe, gegenseitige Ehre, Schutz und der Paraklet (370–375). Auch die Tempel-, Licht-Finsternis-, Wasser-, Brot- und Gerichtsmetaphoriken lassen sich dieser Leitmetaphorik zuordnen (397.403). Die sieben prädikativen „Ich-bin“-Worte Jesu sind ein anschauliches Beispiel, wie der Evangelist die eine Botschaft aus ihrem theo-logisch-christologischen Zentrum („Vater“ – „Sohn“) in verschiedenen Metaphoriken zu entfalten versteht (vgl. 414–422).

G. van der Watt betont mit Recht, daß der Evangelist sich der Metaphoriken für seine Auslegung des Evangeliums bedient: Er nutzt die metaphorischen Potentiale und die der Metaphorik innewohnende Dynamik dort, wo und soweit es ihm nützlich erscheint: „The form of the imagery is dominated by the message. John adapts and develops his imagery in such a way that it communicates what he wants to say in the most effective way“ (413; vgl. 143–149).

Diese Monographie zeigt in wünschenswerter Deutlichkeit, wie es dem Evangelisten gelingt, sein Evangelium metaphorisch zu versprachlichen und zu kommunizieren. Dabei gewinnen insbesondere die Konvergenzen zwischen Einzeltexten und der Gesamtbotschaft des JohEv eine erhebliche Aussagekraft im Blick auf das synthetische Integrationsvermögen der joh Theologie.

(11.) Änigmatisches Sprechen im Johannesevangelium⁸¹

Die umfangreiche Dissertation von SAEED HAMID-KHANI (Cambridge)⁸² widmet sich den Eigentümlichkeiten der joh Sprache („the enigmatic quality of the language of the Fourth Gospel“; 1). Die Leser werden durch eine schier unerschöpfliche Fülle von Literatur, Forschungspositionen und Teilthemen geschleust. Die Fußnoten verweisen exzessiv auf weitere Literatur (und zitieren überflüssigerweise die vollen bibliographischen Titel, die im Literaturverzeichnis noch einmal wiederholt werden). Wer sich jedoch durch die teils additive, wenig übersichtliche Materialsammlung hindurcharbeitet (vgl. nur die Register S. 411–573), wird mit Einsichten und inspirierenden Impulsen belohnt. Manche Aufsätze und Monographien aus früheren Jahrzehnten werden aus der Vergessenheit gerissen. Viele interessante Positionen werden zwar benannt, aber nicht wirklich abgesichert. Sie wirken deshalb mitunter holzschnittartig. Exakte exegetische Einzelauslegungen sucht man vergebens.

Zu apodiktisch wenden sich die Ausführungen gegen die religions- und sozialgeschichtlichen sowie die literarkritischen Ansätze (17f; vgl. 157–219) und plädieren für eine Einbettung und Deutung der joh Sprache im Kontext der joh Theologie, die auf einen universalen Adressatenkreis zielt (Juden, Samariter und Heiden) und in deren Zentrum die messianische Identität Jesu stehe (19f.207.220–229.409f). Auch die Zuschreibung des Evangeliums an den Apostel Johannes geschieht viel zu unvermittelt (22–24).

⁷⁹ Vgl. van der Watt, Jan G.: *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (BIS 47), Leiden 2000; zur joh. Familienmetaphorik auch Scholtissek, K.: Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS K. Kertelge, hg. v. Kampling, R. – Söding, Th. Freiburg i. Br. 1996, 184–211; Ders., *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 34) 162–165, 179–184.222–253.

⁸⁰ Vgl. van der Watt, Jan G.: *Family* (s. Anm. 79), 14: „The context sets realistic boundaries for the interpretation and utilization of metaphors.“

⁸¹ Vgl. hierzu auch: Schreiber, Stefan – Stimpfle, Alois (Hg.), *Johannes aenigmaticus*. Studien zum Johannesevangelium. FS H. Leroy (BU 29), Regensburg 2001.

⁸² Hamid-Khani, Saeed: *Revelation and Concealment of Christ*. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel (WUNT II 120), Tübingen 2000.

Innerhalb der Ausführungen diskutiert und reflektiert der Autor literarische Phänomene wie Ironie, Symbolik, Metaphorik, Poetik, dramatischer Stil, dualistische und doppeldeutige Ausdrücke, Wiederholungen, *characterization* und andere literarische Stilmittel, die er gemeinsam unter dem Leitwort „ambiguity“ subsummiert (32; vgl. 33–122). Auch die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen werden diesen joh Eigentümlichkeiten zugeordnet (91–120). Die hebräischen Heiligen Schriften und nicht andere religionsgeschichtliche Milieus bilden den dominierenden Sitz im Leben des JohEv: „The Fourth Gospel in every tenet of its theology presupposes the Old Testament“ (138; vgl. 123–139.230–330). Von hier her leitet der Autor die wesentlichen Sprachmerkmale des JohEv ab (vgl. 252).

Die pauschale Wendung „die Juden“ deutet S. Hamid-Khani auf die Pharisäer (238–247). Kontrovers ist seine Behauptung zu diskutieren, die Eigenart der joh Schriftauslegung sei nicht typologisch oder allegorisch, sondern ‚konsumierend‘: „John does not claim similarities. He does not use the Old Testament to say that certain events and ideas corresponding to actions, events, and meaning of Jesus' life in a typological or allegorical way. (...) he claims in Jesus Christ ‚this‘ (present) is the realisation or consummation of ‚that‘ (past)“ (293). Diese Aussage steht im Widerspruch zu seinem eigenen Urteil an anderer Stelle: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus „is incomprehensible and meaningless, apart from the revelation of God in the past captured in Israel's Scriptures“ (352).

Nicht ausreichend reflektiert und deshalb widersprüchlich ist auch die folgende Aussage: „In the Fourth Gospel Jesus is identified with the God of Israel's Scriptures who is made known as the Father of Jesus Christ“ (357). Gegen den ersten Teilsatz ist mit dem zweiten Teilsatz zu sagen: Gerade weil „der Vater“ Jesus als „seinen Sohn“ und Jesus ihn als „seinen Vater“ offenbart, sind beide nicht identisch. Die Einheit von Vater und Sohn (10,30) meint joh eine *unio distinctionis*. Zurückzuweisen ist seine Auslegung der Selbpreisung in 20,29, für die sich der Autor plötzlich doch wieder auf R. Bultmann beruft, den er sonst so oft kritisiert: Wenn die joh Zeichen und die österlichen Erscheinungen wirklich nur Konzessionen an die Glaubensschwäche der Jünger wären, wahrer Glaube allein auf dem weitergegebenen Wort Jesu beruhte (378f), dann wäre der größte Teil des JohEv wohl überflüssig.

Auf der einzigen Seite, in denen Hamid-Khani explizit auf den joh terminus technicus für den sich entziehenden Jesus (κρύπτω in 12,36) im JohEv eingeht (400), deutet er diesen im Kontext einer Gesamtauswertung seiner Arbeit als eine Folge der Ablehnung der Offenbarung (400–406). Die vorliegende Arbeit spricht ein wichtiges exegetisches Thema der Johannesforschung an und stellt eine Fülle von Materialien und Interpretationsansätzen bereit. Eine wirklich zufriedenstellende Durchdringung der Thematik steht freilich noch aus.

VIII. Abschluß

Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze, Themen und Ergebnisse der hier vorgestellten neueren Beiträge zur Johannesforschung wird eine Grundtendenz unübersehbar: Dem vorliegenden kanonischen Text des JohEv (mit einer gewissen Reserve für das Kap. 21) und mit ihm dem Evangelisten als Autor *dieses* Textes wird heute mehr zugetraut, als in früheren Phasen der Forschungsgeschichte. Der Text des Johannesevangeliums ist gerade mit all seinen Merkmalen, Spannungen und Besonderheiten der exegetischen Interpretation aufgegeben.

Das Forschungsparadigma, das mit antagonistischen bzw. kontradiktorischen Theologien (Christologien, Eschatologien, Pneumatologien, Ekklesiologien, etc.) arbeitet, um die Traditionsgeschichte eines joh Passus oder auch seine synchrone Textgestalt zu erklären, ist mit einem Gegenentwurf konfrontiert, der zweifach ausgearbeitet werden kann: Die Vertreter der relecture rechnen mit einem kreativen, zugleich aber traditionsgebundenen *Fortschreibungsprozeß*, der sich im vierten Evangelium niederschlägt. Die Vertreter der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums bleiben skeptisch gegenüber einem methodisch einwandfreien Weg, vorjoh Texte bzw. innerjoh Fort- und Umschreibungsprozesse zu rekonstruieren, und betonen die Möglichkeit, die komplexen joh Texte in sich konsistent auszulegen. Beide Sichtweisen rechnen damit, daß der Evangelist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf eines oder mehrere der synoptischen Evangelien und zudem auf eine erheblich ausgearbeitete vorjoh Jesusüberlieferung zurückgreifen konnte. Die textgenetische Rekonstruktion dieses joh Reifeprozesses wird wohl auch deshalb im einzelnen strittig bleiben, weil der *Evangelist selbst* diese seine Traditionen schon auf ihrem Weg ins Evangelium hinein (*mit*)-geprägt hat.

Diese neue Sicht auf das JohEv läßt bis dahin verdeckte Textphänomene stärker in den Blick treten: narrative Strukturen und Kompositionen im JohEv, metaphorische Netzwerke und Prozesse, ironische Verkehungen und Rollenwechsel, theologisch relevante Fort-

und Um-Schreibungen der semantischen Achse des JohEv⁸³ bzw. der „Messias-Regel“ des Täufers in 1,26: „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“.⁸⁴

⁸³ Vgl. hierzu: **MuBner**, F.: Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch (1989), in: ders., **Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche**. Gesammelte Aufsätze [WUNT 111], Tübingen 1999, 260–269; aufgenommen und weitergeführt von **Scholtissek**, K.: „Er kam in sein Eigentum – und die Eigenen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Jesus – Mittler und Ort rettender vita communis in Gott nach dem Johannesevangelium“, in: **GuL** 72 (1999) 436–451; Ders., **In ihm sein und bleiben** (s. Anm. 34) 179–184.228–230.

⁸⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen des Vf.s: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: **MThZ** 48 (1997) 103–121.

Der so oft als interpretatorische Leitkategorie verwendete joh Dualismus kann die *wirklichen Feinstrukturen* vieler joh Begegnungserzählungen, der ungeheuer vielfältigen, detaillierten und sorgfältig gearbeiteten Personenprofile und der joh Verstehenssignale bzw. -ebenen nicht fassen. Eine Untersuchung zur Frage, wo genau und wie das JohEv dualistisch spricht bzw. polemisiert („die Juden“) und wo es im Gegenteil dezidiert nichtdualistisch erzählt, mag hier als Desiderat angemeldet sein.

Wer sich heute aus wissenschaftlichem und theologischem Erkenntnisinteresse durch den Dschungel der Bücherberge in der Johannesforschung hindurch zum Evangelientext selbst vorarbeitet und mit hermeneutisch und forschungsgeschichtlich geschärfter Aufmerksamkeit Johannes-Texte exegetisch auslegt, darf weiterhin damit rechnen, mit tiefen, wohl auch überraschenden Einsichten in das eine Evangelium Jesu Christi beschenkt zu werden.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Der Glaube der Christen. Bd 1: Ein ökumenisches Handbuch. Bd 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, hg. v. Eugen Biser u. a. – München / Stuttgart: Pattloch / Calwer 1999. XX, 1095 S. / V, 1095 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-629-00862-3 (Pattloch) / 3-7668-3658-7 (Calwer).

Wenn hochangesehene Theologen wie Eugen Biser und Ferdinand Hahn ein Handbuch gestalten und herausgeben, so kann man eigentlich schon vor der Einblicknahme vermuten, daß das Produkt sich sehen lassen kann. Diese Vermutung bestätigt sich im Blick auf den ersten Teil des Gesamtwerkes, das *Handbuch*, voll und ganz.

Aus dem Vorwort der Hg. erfährt man, daß man die Idee hatte, „ein neues und anders gestaltetes Handbuch zu konzipieren, das an der Schwelle zum dritten Jahrtausend vom Sinn und von der Bedeutung des christlichen Glaubens erzählt, dabei zugleich präzise Sachinformationen liefert und zu eigenem Nachdenken anregt“ (IX). Ökumenische Profilierung und gute Lesbarkeit bzw. Verständlichkeit waren dabei maßgebend. Der ursprüngliche Arbeitstitel „Welt Gottes – Welt des Menschen“ ist in den Grundstrukturen des ursprünglichen Entwurfs noch zu erkennen.

Das Handbuch besteht aus sechs Teilen:

- I. Die Entdeckung des Menschen
- II. Die Entdeckung der Religion
- III. Die Entdeckung Gottes
- IV. Die Entdeckung Jesu
- V. Die Entdeckung der Gemeinschaft
- VI. Die Entdeckung der Zukunft.

Die Vf. sind zum größten Teil bekannte Vertreter der theologischen Zunft. Überwiegend kommen sie aus den systematischen Disziplinen (z. B. Herbert Vorgrimler und Johannes Gründel als Vf. von Teilbeiträgen in Teil I; Otto Muck und Wolf Krötke in Teil II; Christian Schütz und Armin Kreiner in Teil III; Siegfried Wiedenhofer und Hubert Frankemölle in Teil IV; Erich Feifel und Gunther Wenz in Teil V; Hans-Jürgen Fraas und Gerhard Ludwig Müller in Teil VI).

So ist ein nützliches, gut lesbares Handbuch entstanden, das man irgendwo in der Mitte einordnen kann zwischen Genus und Niveau eines Erwachsenenkatechismus und eines theologischen Handbuchs mit Schwerpunkt auf systematischen Fragen.

Fragezeichen kann man bei dem anspruchsvollen Attribut „ökumenisch“ anbringen. Zwar stammen jeweilige Fragestellung und Redaktion der Beiträge nicht nur aus katholischer Feder, aber unter den Vf.n sind weniger als ein Viertel evangelisch, was sich dann doch auch, an der eigenen Intention vorbei, an den Inhalten zeigt. Nur ein Vf. ist orthodox, sonstige Denominationen sind überhaupt nicht vertreten (z. B. Freikirchen, Anglikaner): Ob Ökumene im innerchristlichen Sinn oder als „größere“ Ökumene gemeint ist, wird nicht ganz klar. Jedenfalls finden sich auch breite Auseinandersetzungen mit dem Judentum, dem Islam und den anderen Religionen (jeweils in ihrem Verhältnis zum Christentum).

Der zweite Teil des Werkes, das *Wörterbuch*, kann leider nicht so positiv beurteilt werden. Von der Konzeption her könnte es zwar eine wichtige Ergänzung des Handbuchs sein; wenn die Vf. fast durchweg aus dem wissenschaftlichen Mittelbau kommen, müßte dies das Niveau gegenüber dem Handbuch nicht senken. Daß dies doch der Fall ist, hängt wohl damit zusammen, daß sich hier ein so riesiger Kreis zusammenfindet, daß infolge mangelnder Kompetenz und unvollständigen Überblicks bei einzelnen Vf.n nicht immer angemessenes

Niveau gewährleistet ist. Einzelnamen seien hier bewußt nicht genannt.

Die Zusammenstellung der Nomenklatur ist schier unverständlich.

Trotz Respekt vor dem Judentum fällt eine erdrückende Zahl alttestamentlicher Begriffe bzw. Zusammenhänge als unangemessen auf. Begriffe außerhalb theologischer Systematik, z. B. liturgischer, religionspsychologischer, religionssoziologischer, kirchengeschichtlicher und konfessionskundlicher Art sind – trotz der versuchten Salvirung der Hg. zu Beginn – unverantwortlich selektiv. Dazu einige wenige Beispiele in Frageform: Wie können in einem „ökumenischen“ Wörterbuch Begriffe wie „Kreuzestheologie“ und „Gesetz und Evangelium“ fehlen? Wo sind Begriffe wie „Symbol“, „Symbolik“? Wie kommt es, daß so unterschiedlich wichtige Begriffe wie „Ablaß“ und „Gnade“ in etwa den gleichen Umfang haben? Wenn „Rationalismus“ – warum nicht auch „Fideismus“? Wenn „Feuer“ – warum nicht „Wasser“? Warum z. B. „Abt/Äbtissin“ und „Vatikan“ (mit dem atemberaubenden Hinweis, daß dem Vatikanstaat z. Z. rund „700 Personen, die keine Steuer zahlen“ angehören), nicht aber – „wenn schon, denn schon“ – „Kardinal“? Die Liste ließe sich lange fortsetzen. – Das „Kleine Personenlexikon“ (neben „Paul Althaus“ auch „Albert Einstein“ und – sic! – „Karl Lehmann“) ist von Selektion und Inhalt her eine Zumutung.

Münster

Harald Wagner

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Tübingen: A. Francke 1999. 114 S. (Kontakte, 7), kt. DM 24,80 ISSN: 0949-7277 ISBN: 3-7720-2526-9

Der Bd dokumentiert ein Symposium, das von der Theol. Fak. Tübingen im Sommersemester 1998 abgehalten wurde, um so der von ihrem ehemaligen Mitglied Hans Küng fulminant angestoßenen Frage nach der Wahrheit – ein Anliegen Küngs, was als unerledigt gelten muß – weiter nachzugehen.

Hans Küng selber kommt zuerst zu Wort. Hier stellt er in gedrängter Form seine These vor, daß es sich nach römischer Sicht auch bei den Äußerungen des „ordentlichen“ Lehramts (z. B. zur Frauenordination, zur Empfängnisverhütung usw.) um unfehlbare Lehre Jesu Christi und damit um Wahrheit handle. Es folgen Überlegungen des Tübinger Philosophen Anton Friedrich Koch, der „zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie“ bedenkt, und des Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels, der vehement für den Primat gelebter Wahrheit eintritt. Umsichtig behandelt der Hg., Bernd Jochen Hilberath, die Dimensionen von Glaubenswahrheit im Rahmen des Prozesses der Glaubenskommunikation. Lehramtliche Sätze seien, so sein Ergebnis, „als Regeln im Blick auf die Pragmatik der Glaubenskommunikation zu interpretieren, sie sind Wegweiser im Dienst der Unverirrlichkeit des Gottesvolkes“ (75). Die alte Formel (irreförmel „ex sese, non ex consensu Ecclesiae“) lehnt er als inadäquat ab.

Dietmar Mieth bezweifelt in seinem Beitrag, ob die eine sittlich verstandene Wahrhaftigkeit tatsächlich Kriterium von Wahrheit sein könne. Ein interessanter Beitrag von Karl-Josef Kuschel über „Kunst und die Frage nach der Wahrheit“ rundet den Bd ab.

Das Buch ist eine Dokumentation des Sachverhalts, daß Küng in der Tat Anfragen gestellt hat, die für die Theologie eminent wichtig und in der Tat bis heute unerledigt sind.

Münster

Harald Wagner

Lohse, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Band 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstags des Autors hg. v. Gabriele Borger u. a. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 315 S., kt. DM 68,00 ISBN: 3-525-58166-1

Am 24. Mai 1998 wäre der Vf. der in diesem Sbd vereinigten Aufsätze, der Hamburger Reformationshistoriker Bernhard Lohse (= L.), 70 Jahre alt geworden. Darauf zielte denn auch die Publikation der insgesamt fünfzehn Beiträge L.s zu Grundfragen der Dogmengeschichte, zu Themen der Alten Kirche und der Kirchenväter und ihrer Rezeption durch die Reformation, nachdem der erste Bd mit „*Studien zu Luther und der Reformation*“ dem Vf. zum 60. Geburtstag gewidmet gewesen war (1988). L. hat das Erscheinen des zweiten Bdes nicht mehr erlebt, denn er starb bereits – ganz überraschend – am 29. März 1997. So erscheint dieser Bd als opus postumum mit einem Nachruf auf einen Gelehrten (M. Wriedt, 285–293; vgl. auch die Bibliographie für die Jahre 1988–1998, 297–302 [= Nr. 392–460]), der es auf eindringliche Weise verstand, die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte gleichermaßen gründlich und gewissenhaft aus den Quellen zu erschließen und eigenständig zur Sprache zu bringen.

Der Bd wird eröffnet durch zwei grundsätzliche Beiträge zur Dogmengeschichte: „Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie?“ (1962; 15–35) und „Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute“ (1985; 36–49). Sie sind wertvolle Ergänzungen zu L.s ansprechender Überblicksdarstellung „Epochen der Dogmengeschichte“, die 1983 in 5. Aufl. erschien (1. Aufl. 1963). Sie erweisen sich – trotz des verhältnismäßig großen zeitlichen Abstandes zwischen beiden Arbeiten – als bleibend aktuelle Beiträge zum Verständnis der Dogmengeschichte aus evangelischer Sicht.

Der *zweite Teil* unter dem Titel „Alte Kirche und Kirchenväter“ enthält acht Aufsätze mit Themen aus der Alten Kirche und einen „Zur theologischen Methode Anselms von Canterbury in seiner Schrift ‚Cur Deus Homo‘“ (1988; 175–188), der auf seine Weise die Brücke schlägt zwischen der Alten Kirche und der Reformation. Die altkirchlichen Themen betreffen: „Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora“ (1970; 54–62); „Die Kooperation von Kirche und Staat unter Konstantin“ (1969; 63–76); ebenfalls aus dem 4. Jh.: „Arius – Der Göttliche“ (1968; 77–82) und „Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jh.s“ (1979; 83–98). Die übrigen vier z. T. schon etwas älteren Beiträge sind der Erforschung Augustins gewidmet („Zu Augustins Engellehre“ [1959; 99–116]; „Zur Eschatologie des älteren Augustin [De civ. Dei 20,9]“ [1967; 117–135]; „Kaiser und Papst im Donatistenstreit“ [1961; 136–148]; „Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates“ [1962; 149–174]).

Der *dritte Teil* enthält vier Aufsätze zum Thema: „Reformatorenische Rezeption“ altkirchlicher Fragestellungen, wie ggf. durch die Untertitel der Aufsätze deutlich wird: „Luther und Athanasius“ (1993; 191–212); „Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift ‚De Spiritu et Littera‘ in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt“ (1990; 213–230); „Gesetz und Gnade“ – „Gesetz und Evangelium“. Die reformatorenische Neuformulierung eines Themas der patristischen Theologie“ (1998 [vorab!]; 231–254) und zur mittelalterlichen Tradition: „Luther und Bernhard von Clairvaux“ (1994; 255–284).

L., der seine wissenschaftliche Laufbahn als Kirchenhistoriker mit einer patristischen Untersuchung über das „*Passafest der Quartadecimaner*“ (1953) begann, hat diesem Bereich der Kirchengeschichte mit seiner besonderen Bedeutung für die Dogmen- und Theologiegeschichte zwar stets seine Aufmerksamkeit geschenkt. In den letzten Lebensjahren aber hat sich der vor allem als Reformationshistoriker und Lutherforscher bekannte und anerkannte Gelehrte verstärkt den Fragen der Verbindung zwischen der Alten Kirche und der Reformation bzw. der Rezeption altkirchlicher Themen durch die Reformation gewidmet. Nicht zufällig spielt in den Forschungen L.s auch früher schon Augustin, dessen Bedeutung für Luther hinreichend bekannt ist, eine herausragende Rolle. Die gewissenhafte, stets den Quellen zugewandte Arbeitsweise des Vf.s dürfte den hier versammelten Beiträgen auch weiterhin die Aufmerksamkeit der Forschung sichern. Ausführliche Register (Personen 303ff; Sachregister 308ff.) beschließen den ansprechenden Bd.

Korrekturhinweis: „Vigiliae (!) Christianae“, S. 295.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, hg. v. Peter Roth / Stefan Schreiber / Stefan Siemons. – Augsburg: Bernd Wißner 2000. 221 S., kt DM 29,00 ISBN: 3-89639-216-6

Allmählich – wenn auch reichlich spät – beginnt die Theologie wahrzunehmen, daß und wie die Telemediatisierung, d. h. die Verknüpfung alter (Telefon; TV) und neuer (PC; WWW → Internet) elektronischer und digitaler Medien in die Lebenswelt einsickert und

die menschliche Selbst- und Weltbeschreibung tiefreichend zu transformieren beginnt. Eines der Zentren bildet dabei der Begriff der Virtualität. Ihm ist der vorliegende, auf eine Initiative von Mittelbauvertretern der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg zurückgehende Bd gewidmet, dessen theoretische und prinzipielle Erwägungen zudem einen konkreten Hintergrund in der Erstellung einer CD-ROM zu virtuellen Streifzügen in der Basilika Ottobeuren haben. Systematisch leitend ist dabei die Frage, inwiefern der Begriff der Virtualität theologisches Vokabular und seine Hermeneutik zu profilieren vermöge, sofern er für jenes Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit steht, das eine der Grundstrukturen des paradigmatischen Medienprojekts „Theologie“ ausmacht.

Manfred Negele versucht, in das Thema ontologisch einzuführen und muß sich damit natürlich dem haarigen Thema Schein vs. Wirklichkeit aussetzen. Er tut das unter dem Titel „Prothesen. Philosophische Annäherungen an den Begriff von Virtualität“ (15–32) und wählt sich als Referenz-Autoritäten Kant und Schiller, um darzutun, daß wir eigentlich immer schon in einer virtuellen Welt leben und also deren technische Popularisierung gar nichts Neues bringt. Aber genau das ist die Frage, ob Kantische Reflexionen über das „Ding an sich“ oder die „Vorstellung von Vorstellungen“ und Schillers Lob des „Scheins“ das Brisanz-Niveau eben jener Virtualitätsdebatte erreichen können, die durch die Neuen Medien ausgelöst wurde. Ich bin überzeugt, daß die – sehr einfache – technisch-mediale Möglichkeit der Scheinerzeugung durch prinzipiell alle im Netz Agierenden andere Folgen zeitigt als die nur einer reflektierenden Elite zugänglichen Gedanken eines Kant und Schiller. Daß es den Cyber-Theoretikern ausdrücklich um eine Verwischung der Demarkationslinie zwischen Sein und Schein zu tun ist, kommt bei Negele entschieden zu kurz.

Peter Roth steuert eine philologische Untersuchung über den Terminus des Virtuellen bei (33–41). Er kann zeigen, wie der Ausdruck virtualis als mittelalterlicher Neologismus in theologischen Kontexten aufkommt und dort durchaus anderes bedeutet als im Rahmen seiner heutigen medientheoretischen Ingebrauchnahme.

Um grundsätzliche theologische Fragen kreist der Beitrag von Michael Kreuzer (43–53), der Virtualität ins Verhältnis zur theologischen Rede vom Mysterium setzt – anhand eines kurzen Blicks auf die Auseinandersetzung Irenäus' von Lyon mit der Gnosis. Aus seinem wichtigen Hinweis auf die inkarnatorische Grundstruktur des Christlichen – in der Tat eine der heißen Demarkationslinien zwischen dem Christlichen und dem Terrain der Neuen Medien – hätte sich ungleich mehr machen lassen, als der mehr als dünne Verweis auf wundervolltätige Medaillen, in die Kreuzers Beitrag mündet.

Johann E. Hafner geht in seinem Beitrag „Gottes Benutzeroberfläche. Zur Funktion religiöser Versprechen“ (57–82) der Frage nach, inwiefern der Begriff der Virtualität theologisch gefüllt werden könnte und versucht das mit der These, daß die mit diesem Begriff avisierte Gleichzeitigkeit von Möglichem und Wirklichem prägnant das Spezifische religiöser Verheißungen erfasse.

Eine historische Komponente spielt Stefan Schreiber mit seinem Beitrag „Die Utopie des Gesalbten. Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung“ (83–108) in die Debatte ein. Es geht dabei systematisch gesehen um die Frage, inwiefern historische Abwesenheit und virtuelle Anwesenheit (des Messias) in einem folgenreichen Wechselverhältnis stehen. Realitätsbewältigung und Realitätsverlust scheinen dabei bisweilen engstens beieinander zu liegen.

Ebenfalls ins Historische weist Adalbert Kellers kurzer Beitrag „Geschichtliche Wirklichkeit und ‚Virtuelle Realität‘“ (109–117). Spannend ist dabei der Ausgang von Augustinus, um der Rolle der Subjektivität in der Geschichtswissenschaft nachzugehen; um so enttäuschender freilich, daß dieser Gedanke nicht einmal ansatzweise mit den einschlägigen Überlegungen von H. White und J. Rüsen – den beiden derzeit wohl interessantesten Geschichtsphilosophen – ins Verhältnis gesetzt wird.

In dem mit „Visualisierung und Konkretisierung“ betitelten *III. Teil* des Bds (die ersten beiden tragen die Titel „Wie wirklich ist Wirklichkeit? Virtualität und Realität“ und „Konstruierte Erfahrung? Zur Virtualität religiöser Traditionen“) schreibt zunächst Stefan Siemons unter der Überschrift „Urbild und Abbild. Formen des Umgangs mit religiösen Bildern“ (121–134) die Virtualitätsthematik dem uralten Thema des Bilderstreits ein. Dann begibt sich Manfred Rieger mit seinen Erwägungen zu „Ein virtueller Raum in der religiösen Erwachsenenbildung. Aspekte zum Aufbau eines Raumes durch Imagination für biblisches Textverstehen“ (135–156) in eine bibeldidaktische Perspektive, die sich an D. W. Winicott orientiert. Clemens Breuer konkretisiert das Thema noch stärker, indem er sich über „Virtualität und Fortschritt“ Gedanken macht in Gestalt „Moraltheologische(r) Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen“ (157–171). Dem schließen sich höchst brennende Reflexionen über „Cyber Policy Networks. Zur sozioethischen Bedeutung virtueller Netzwerke in Zeiten der Globalisierung“ (174–195) von Rupert M. Scheule an. In ihnen wird dem Gedanken nachgegangen, daß die telemediatischen Kommunikationsformen nicht nur globalmarktförmig seien, sondern auch marktkorrektiv wirken können.

Abgeschlossen wird der Bd mit einem Bericht über das bereits kurz erwähnte Projekt zur Basilika von Ottobeuren unter dem Titel „Himmel Heilige [Hyperlinks]. Das CD-ROM Projekt ‚Virtuelle Streifzüge durch den katholischen Kosmos‘“ (199–220).

Die Lektüre des Bds belohnt mit einer Vielzahl von spannenden Beobachtungen zu dem, was die Neuen Medien an Wirklichkeitsver-

änderung generieren. Was ihm leider völlig fehlt, ist die Sensibilität dafür, daß diese junge Kommunikationsform nicht nur religiös-theologische Themen tangiert und aufgreift, sondern schon längst ihrerseits mit religiös-theologischen Ansprüchen einhergeht, die es nötig machen, von so etwas wie Cyber-Theologie zu sprechen.

Münster

Klaus Müller

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. von Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 1999. 230 S., Ln DM 59,80 ISBN: 3-89710-107-6

„Für einen Generalvikar, der sehr stark vom Umgang mit konkreten Personalentscheidungen und Verwaltungsstrukturen geprägt ist, bedeutet dies, daß sein Einsatz in den vielen Einzelbereichen seines Tätigkeitsfeldes immer mehr sein muß als kirchliches Management – er braucht in allem eine spürbare Offenheit auf den je größeren Gott hin, die alle Teilbereiche durchdringt und verhindert, daß die Schwerkraft des ‚Betriebes‘ und des bloßen ‚Funktionierens‘ ein Übergewicht erhält. Es geht letztlich um die immer neu nötige Verhältnisbestimmung von Verwaltung und geistlicher Leitung.“ (15f) So heißt es in dem Beitrag von Karl Hillenbrand, selbst Generalvikar im Bistum Würzburg, über den „Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien“. Schon der Titel deutet es an: Das Tätigkeitsfeld eines Generalvikars steht in einer Vielfalt von Spannungen; die von Verwaltung und geistlicher Leitung ist im Zitat aufgeführt. Eine weitere ist mit den Polen „Kontinuität und Veränderung“ angedeutet. Und nicht zuletzt ist der Dienst des Generalvikars „häufig – allzu häufig! – vom Umgang mit Konflikten und problematischen Verhaltensweisen im Bistum und in der Diözesanverwaltung geprägt. Die dafür aufzuwendende Zeit und Energie darf nicht den Blick auf das Gute und Positive verstellen, das oft viel unauffälliger geschieht. Nichts schlimmer, als wenn ein Generalvikar über den Einzelproblemen, mit denen er ständig zu tun hat, die Wahrnehmungsfähigkeit für die Vielfalt des kirchlichen Lebens verliert. Um dies zu verhindern, muß er im letzten immer Seelsorger bleiben, der bei allem noch so notwendigen kritisch-distanzierten Hinschauen den Menschen gegenüber eine wohlwollende Nähe bewahrt.“ (19f) Dieser Artikel, der am Anfang des Buches steht, wird deswegen so herausgestellt, weil er eine leitende Funktion innerhalb der Kirche zum Thema macht, die in der Regel noch weniger theologisch beachtet und reflektiert wird als das Bischofsamt, dem der Generalvikar direkt zugeordnet ist. Von daher verdient er Beachtung; und er enthält auch eine Reihe von anregenden Perspektiven, die eigens zu erörtern sich lohnen würde.

Zur Mission herausgefordert – und nicht bloß zur Verwaltung oder zum Management. Von dieser Spannung her wird verständlich, warum diese FS aus Anlaß des 70. Geburtstages und zugleich des 25jährigen Dienstjubiläums des Paderborner Generalvikars Bruno Kresing gerade unter diesem Titel und zu dieser Thematik erschienen ist. Der Reigen der in ihr sich findenden Beiträge ist bunt, wie es bei Büchern dieses Genus meist der Fall ist. Eine gewisse Strukturierung ergibt sich durch die Dreiteilung in „Themen“, „Geschichte und Gestalten“ und „Regionen“. Die Beiträge des 1. Teils (Themen) greifen zum einen die Missionsthematik ausdrücklich auf, so Karl Lehmann mit seinen Überlegungen zur theologischen Begründung des Missionsauftrags der Kirche, Josef Ernst mit seiner Darlegung der Mission nach der Weisung des Neuen Testaments, in der er eigens auch auf die Frage nach der Judenmission eingeht und grundlegende Bestimmungen dessen, was als Mission zu gelten hat, vornimmt, und schließlich Udo Zelinka mit seiner Erörterung des historisch alles andere als unbelasteten Verhältnisses von Mission und Menschenwürde. Zum anderen weisen die Beiträge mehr oder weniger deutliche Bezüge zur Missionsthematik auf. Dies gilt insbesondere für Franz-Xaver Kaufmanns Analysen zur „Kirche in der Postmoderne“. Ergänzend erörtern Elmar Salmann OSB die „Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Mystik“ und Klaus Demmer die Kirche als „ethischen Denkraum“. Im 2. Teil (Geschichte und Gestalten) werden die Sichtweise von Mission in Augustinus' Überlegungen zum Gottesstaat (Dieter Hattrup) und die Christianisierung Nordwesteuropas (Arnold Angenendt) thematisiert und dann die Relevanz von Einzelgestalten wie Franz von Sales (Peter Schallenberg), Therese von Lisieux (Andreas Wollbold) und Romano Guardini (Karl-Heinz Wiesermann) für eine Auslotung des Missionsverständnisses aufgezeigt. Im 3. Teil wird die aktuelle Situation der Kirche in Kuba (Johannes Meier) und in

Südafrika (Franz Josef Stegemann) jeweils vor ihrem historischen Hintergrund und im gesellschaftlichen Kontext mitsamt den damit gegebenen Herausforderungen dargestellt. Wozu das Buch insgesamt beiträgt und was im Vorwort der Hg. auch eigens hervorgehoben wird, ist, bewußt zu machen, wie sehr die missionarische Dimension für die Kirche und das Christsein insgesamt prägend ist und Mission damit mehr als einen Teilbereich kirchlicher und christlicher Praxis meint.

Paderborn

Norbert Mette

Waldenfels, Hans: „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II. – Paderborn: Bonifatius 2000. 141 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-89710-125-4

In dem am 14. September 1998 veröffentlichten Enzyklika *Fides et ratio* wendet sich PAPST JOHANNES PAUL II. in erster Linie an die Bischöfe, als Lehrer des Glaubens, die Verantwortung für seine Weitergabe tragen. Darin verweist er auf das im christlichen Denken immer relevante Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft. Diese Botschaft kleidet der Papst in das Bild der zwei Flügel, mit deren Hilfe sich der Mensch zur Kontemplation der Wahrheit erhebt. Dies versteht er nicht nur als Einladung an alle Christen, sondern an alle, die nach Sinn suchen. Diese Einladung betrifft einen Prozeß, der eine lange und stürmische Geschichte im Christentum hat, einen Prozeß des Ineinanderreifens von Glaube und Vernunft, offener Wahrheit von Gott und menschlichem Denken, theologischem und philosophischem Erkennen. Diese Einladung betrifft auch den Versuch des Suchens nach neuen Wegen, die zum Gewinn der Harmonie zwischen Glaube und Vernunft führen können.

Als Antwort auf diese Einladung kann man auf mehrere Symposien, Kongresse sowie Bücher, die sich mit dem Inhalt der Enzyklika befassen, verweisen. Die Reihe der in den letzten zwei Jahren erschienenen Publikationen erweitert auch das vorliegende Buch *Mit zwei Flügeln* von H. WALDENFELS (= W.), emeritierter Prof. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Univ. Bonn. Das Ziel des Buches ist, wie schon der Untertitel sagt, ein Kommentar zur Enzyklika, die dem vernunftorientierten Menschen von heute, auch dem Gläubigen, helfen kann, den *gebrochenen Flügel* des Glaubens zu heilen (12). Es geht darum, den heutigen Menschen zu helfen, Vernunft und Glaube immer wieder neu in sich zu integrieren und zu harmonisieren. Die aufeinanderfolgenden Schritte, in denen sich der Vf. bewegt, entsprechen der Abfolge der Kap. der Enzyklika. Eine Ausnahme bildet der letzte Schritt, in dem er sich mit Reaktionen zur Enzyklika beschäftigt.

Im ersten Schritt *Ausgangspunkt: der Mensch* (14–21) geht W. von der Beschreibung des Kerns des Menschseins aus, dessen Fragen sich nach dem Ursprung der Dinge richten. Die Beschreibung geschieht im Kontext einiger Gefährdungen, v.a. der verschiedenen Halbierungen des Menschen (16–17), die zum Zerfallen der Menschen führen und letztlich das Erlangen der ganzen Wahrheit verhindern. Im zweiten Schritt *Der Standpunkt der Kirche* (22–28) wird der im ersten Kap. der Enzyklika eingeschlossene christliche Glaubenspunkt dargelegt, der sich mit Jesus Christus als Offenbarer des Vaters, als Offenbarung der Weisheit Gottes umschreiben läßt. Im nächsten Schritt *Zirkularität von Glauben und Denken* (29–55) befaßt sich der Vf. mit dem dynamischen Verhältnis zwischen Glauben und Verstand, das den Inhalt der Kap. 2–4 der Enzyklika bildet. Durch eine kurze Einführung in das Verständnis der beiden Felder *fides* und *ratio* legt der Vf. in drei Punkten das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, gemäß dem Inhalt der erwähnten Kap., dar. Im ersten verweist er auf den Entdeckungsprozeß der Wahrheit und die mit ihm verbundene Aufforderung, sie zu erwerben. Im zweiten folgt die Beschreibung der Wahrheitssuche des Menschen und im dritten wird das spannende Verhältnis von Glauben und Denken mit seinen verschiedenen Phasen von der Trennung bis zur Begegnung dargestellt. In seinem vierten Schritt *Wortmeldungen des kirchlichen Lehramts* (56–64) stellt der Vf. die kirchlichen Stellungnahmen im philosophischen Bereich sowie das heutige Interesse der Kirche an einer Erneuerung des philosophischen Denkens dar. Im fünften Schritt *Theologie und Philosophie: ein Wechselspiel* (65–88) kommentiert er erneut die dynamischen gegenseitigen Wirkungen von Theologie und Philosophie. Es wird v.a. die Rolle der Philosophie in den theologischen Fächern gemäß dem Text der Enzyklika untersucht. Im sechsten Schritt *Die Gesprächspartner und ihre Aufgaben* (88–108) setzt der Vf. seinen philosophischen Kommentar fort und beschreibt zuerst verschiedene Standorte der Philosophie. Dann geht er vom Standort der Theologie aus und deutet ihre aktuellen Aufgaben; er erläutert die wirklichen Adressaten der Enzyklika, die nicht nur im Kollegium der Bischöfe zu finden sind, sondern auch bei den TheologInnen, PhilosophInnen und NaturwissenschaftlerInnen. Dann im letzten Schritt *Reaktionen und Reflexionen* (109–141) präsentiert der Vf. die ersten Äußerungen zur Enzyklika aus dem In- und Ausland. Indem er sowohl auf den kirchengeschichtlichen Gesamtkontext wie auch auf den Lehrkontext des Papstes hinweist, verdeutlicht der Vf., daß in

dieser Enzyklika mehr als in bisherigen päpstlichen Verlautbarungen die ursprüngliche Stimme des Papstes zum Vorschein kommt. Außerdem werden die Stimmen einiger Denker referiert, die sich unmittelbar zur Enzyklika geäußert haben, besonders die des polnischen Philosophen L. Kolakowski und des deutschen Philosophen R. Spaemann. Außerdem wird die Stellungnahme des italienischen Philosophen G. Vattimo untersucht, der sich zwar nicht direkt zur Enzyklika äußert, aber dessen Überlegungen mit den besprochenen Themen korrespondieren.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Buch von W. ein interessanter und anregender Kommentar zur Enzyklika ist und eine gelungene Ergänzung zu der in Deutschland immer noch von Zeit zu Zeit aufbrechenden Debatte über diese Enzyklika darstellt (vgl. ThGl 2000 Nr. 4, 412–497). Die Kapitelüberschriften von W. stimmen mit Ausnahme der ersten vier Kap. fast wörtlich mit der deutschen Übersetzung der Enzyklika überein. Einige Untertitel (wie z.B. *Der halbierte, zerstückelte Mensch, Wahrheitssucher, Schritte der Begegnung*) bilden schon durch ihre Formulierung an sich einen Kommentar, und können auch den Laien einen besseren Einblick in die Aussageabsichten des Papstes sowie in die interessante, aber nicht immer leicht zu verstehende Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Vernunft verschaffen.

Das Lesen des Kommentars wird erleichtert durch die vielen übersichtlichen Gliederungen, die einen klaren Überblick über die präzentrierte Problematik ermöglichen. Interessant scheint auch der Vergleich der Enzyklika mit der Ansprache des Papstes im Kölner Dom (113–118). Zusätzlichen Wert gewinnt der Kommentar (1) durch seine Exkurse (25–28, 29–32, 78–87), die zu einer Vertiefung des Themas führen, und (2) durch aktuelle Literatur zum Thema „Glaube und Vernunft“, die man aus den Fußnoten entnehmen kann. Etwas einseitig erscheint die Präsentation der polnischen Stimmen, die sich nur auf eine (nicht theologische) Zeitschrift stützt und völlig die 1999 herausgegebenen Sammelwerke (von K. Madel, S. Rabiej, I. Dec, G. Witaszek) übersieht, die aus theologisch-philosophischer Sicht interessante Kommentare bieten. Schwer nachvollziehbar ist der Vorwurf der schwachen Resonanz der Enzyklika in Deutschland (76, 123, 140), wenn man die Zahl der mittlerweile veröffentlichten Stimmen zur Enzyklika berücksichtigt. Trotz dieser diskutablen Stellen enthält das Buch wichtige Anregungen zur Weiterführung des Gesprächs über die Anliegen der Enzyklika. Es ist nicht nur den Fachleuten zu empfehlen, die sich *ex professo* mit Theologie und Philosophie befassen, sondern auch all denen, die in der heutigen pluralistischen Aufsplitterung der Wissenschaften nach einer Integration zwischen Glaube und Vernunft streben.

Opole

Andrzej Anderwald

Bibelwissenschaft

Fischer, Georg: *Wege in die Bibel*. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. XII, 195 S., pb. DM 39,80 ISBN: 3-460-32434-1

Dieser „Leitfaden“ steht in der guten Tradition der „Sachbuch“-Reihe des Kath. Bibelwerks. Der theologische Laie wird in *Teil I* „Ein eigener Weg zur Bibel“ angesprochen.

Humorvolle Illustrationen, Schaubilder, Zusammenfassungen und Übungen unterstützen in allen 4 Teilen die einfach gehaltenen Informationen und exegetischen „Beispiele“.

Teil I bietet mit „Textwahrnehmung“ und „Textdeutung“ eine differenzierte Einführung in den Akt des Lesens. Jeder isolierbare Text sendet dem Leser Signale zur „Textwahrnehmung“: „Abgrenzung und Kontext“ durch Raum- und Zeitangaben u.a., „Aufbau“ und „Bewegung“ durch Verben, „Gefüge, Künstlerischer Ausdruck“ durch Stil, „Inhalt, Werthaltungen“ durch Semantik und Pragmatik. Die „Textdeutung“ listet die Aktivitäten des Lesers auf: „Beobachten, Sammeln und Sichten, Vergleichen und Unterscheiden, Benennen, Bewerten, Empfinden und Fühlen, Deuten, Erster Entwurf, Dialog, Eigene Auslegung.“

Teil II bietet die „Vielfalt der exegetischen Methoden“. Zunächst wird ein geschichtlicher Überblick über die Auslegungsmethoden von den frühjüdischen und ntl. Anfängen bis zur Moderne gegeben. Danach wird die historisch-kritische Methode knapp vorgestellt (11 S.). Die Form wird zu Recht von der Gattung abgehoben. Als Beispiel für eine Gattung wird nur das biographische Apophthegma dargeboten. Anschließend folgen Zweiquellentheorie und Redaktionskritik. Ein weiteres Kap. widmet sich den „Neuere(n) Ansätze(n) der Auslegung“. Es geht um „Narrative Analyse, Rhetorische Analyse, Inter textualität, Strukturalismus, Analyse im Filmblick, Kontextuelle Bibelauslegung“ (Feministische und Befreiungstheologische Exegese, Psychologische Schriftauslegung, Sozialwissenschaftliche Analyse). Ein Kap. zu geschichts-

wissenschaftlich geprägten Zugängen (Biblische Archäologie, Geschichte Israels, Religionsgeschichte, Numismatik u.a.) schließt den Teil II ab.

Teil III „Zum Verstehen von Texten“ behandelt Unterschiedliches: „Texte als sprachliche Kommunikation“, „Grundlagen biblischer Auslegung“, „Vom Wort zum Text – Bausteine und Dimensionen“.

Teil IV lautet „Bibel studieren – Bibel leben“.

Teil I ist es ausgezeichnet gelungen, jeden theologisch interessierten Leser anzusprechen und zu führen. Beim Unterpunkt „Übersetzung“ fehlt allerdings der Hinweis auf Interlinear-Übersetzungen wie das „*Münchener Neues Testament*“. Manchmal möchte auch der deutsche Leser den griechischen Satzbau exakt nachverfolgen. Die Deutung als Zusammenspiel von Textaktivität und Leseraktivität wird dann noch deutlicher.

Teil II führt ebenfalls anschaulich in die geschichtliche Komplexität der Exegese ein: Bei den Beispielen beschränken sich die Vf. weitgehend auf Ex 3 und Lk 4,16–30 (Aufreten Jesu im Heimatort Nazaret). Dadurch kommt für die Gattungsanalyse jeweils nur eine Textsorte in den Blick. Für einen „Leitfaden“ ist diese Information sehr mager.

Die „neueren Ansätze“ werden übersichtlich skizziert. Doch es fällt eine unkritische Übernahme des „narrative Criticism“ anglo-amerikanischer Herkunft auf. Kap 9 in *Teil III* hat als Unterpunkt 9.2: „Die Abbildung der Welt im Text“ und stellt mit der guten, alten deutschen Literaturtheorie (Lämmert, übrigens auch vom „narrative Criticism“ rezipiert, zu dem noch Weinrich u. a. zu nennen wäre) vor: „Der Umgang mit der Zeit, die Darstellung des Raumes, der Bezug zur Wirklichkeit“. Auch die in *Teil III* nachgetragene Kommunikationstheorie muß für die „neueren Ansätze“ in *Teil II* als notwendiger Rahmen vorausgesetzt werden. Es besteht das Dilemma, daß sich die neuen, synchronen Methoden als eine unübersichtliche Vielfalt, als ein Delta, präsentieren. Gerade deshalb sollten aber gemeinsame Grundannahmen wie die Kommunikations- und literarische Texttheorie als Grundlage der neuen Ansätze vorgeschaltet werden. Ein wenig bedrängt stehen die „Grundlagen biblischer Auslegung“, die in *Teil III* die verstehende Hermeneutik vortragen, als Sandwich zwischen Kommunikationstheorie und Texttheorie. Mit Ricoeur darf der „Kampf der Interpretationen“ nicht verschwiegen werden.

Teil IV widmet sich der Praxis. „Das wissenschaftliche Studium der Bibel“ ist aus reicher Erfahrung sehr anregend beschrieben. Doch das Kap. 11: „Die Bibel in der pastoralen Praxis“ ist noch ganz dem veralteten „Hierarchie-Denken“ objektive wissenschaftliche Auslegung – „Aktualisierung“ verhaftet. Die „Gleichursprünglichkeit“ (Wegenast) von Praxis und Theorie ist noch nicht im Blick. So wird das südafrikanische Praxis-Modell „Lumko“ nur als „Methode Lumko – Sieben Stufen“ vorgestellt. Die 7 Stufen sind aber keine auf jeden beliebigen Text anwendbaren Schritte, sondern Ausdruck eines narrativen Theorie-Modells. Durch Identifikation mit einzelnen Rollen und Übernahme derer Perspektiven gelingt eine Verschmelzung mit dem Text, die im Verlauf des Gruppendialogs wieder gelöst wird. Der Rez. hatte Gelegenheit, diese „Lesepraxis des Volkes“ in Südafrika mit Theologiestudenten zu erproben und die konzeptuellen Implikate als eine anspruchsvolle Text-Theorie zu identifizieren. Die neuen Methoden dringen ja mit Macht in die Exegese ein, weil der Laie sie intuitiv gebraucht und immer selbstbewußter ihre Anwendung einfordert (vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: „*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“).

Dieses gelungene Buch sollte weitergeschrieben werden. Es erhellt als „Leitfaden“ den Hintergrund der exegetischen Methoden. Es ist daher als Ergänzung einer Einführung in die exegetischen Methoden sehr zu empfehlen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Exegese des AT

Brown, John Pairman: *Israel and Hellas*. Volume II. Sacred Institutions with Roman Counterparts. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XXVIII, 414 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die atl. Wissenschaft, 276), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-016434-5

Nimmt man die beiden Epochenbegriffe „Israel“ und „Hellas“ als Felder von Sinnbildungen und als übergreifende Konstellationen, so begegnet darin ein breites Spektrum religiöser, sakraler und gesellschaftlicher Elemente, die die Lebenskreise der Partizipanten spiegeln und sich in den Prozeß eines geschichtlichen und geistigen Selbstverständnisses einfügen lassen. J. P. Brown sucht in der vorliegenden Studie das sakrale Grundphänomen in der griechisch-römi-

schen Gesellschaft sowie der Israels aufzuzeigen und in Vergleich zu stellen. In seiner auf drei Monographien angelegten Analyse, wobei Bd 1 mit dem Titel „*Israel and Hellas I: The Vocabulary of Social Enterprises*“ sich den Ausdrucksformen im praktischen Gebrauch zuwendet (Handel, Architektur, Landbau, Krieg, Kult u.a.) sowie die Funktionsbeziehungen zwischen Zeichengestalt und Zeichenbedeutung notiert, behandelt der vorliegende 2. Bd den Bereich des Sakralen mit dem dazugehörigen Phänomen des Heiligen, Hierophanen, samt den Personen, Sachen und respektiven Begriffen. Der dritte Bd ist unter dem Titel „*Israel and Hellas III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual*“ gestellt.

Der Vf. wendet in seinen Untersuchungen die von den Erfahrungswissenschaften praktizierte induktive Methode an, um von den vielen besonderen Einzelfällen auf die Gültigkeit eines allgemeinen (zunächst hypothetischen) Gesetzes zu schließen und diese zu vergleichen. Es handelt sich dabei um Erscheinungen des religiösen, staatlichen und kulturellen Lebens in Bezug auf ihre strukturellen Gemeinsamkeiten im sakralen und sittlichen Bereich Israels und der griechisch-römischen Welt. So kann z. B. die ausgeprägte Form ritueller Verehrung der Gottheit(en) die Wichtigkeit kultischer Vorschriften und Formeln zeigen, die als Sakramentalmagie ihre Wirksamkeit entfalten, wenn sie „rite“ angewandt werden. Oder kultisch gefeierte Feste richten sich nach einem Festkalender, mit einem Dienst, den die Gottheit aufgrund eines Rechtsverhältnisses (do ut des) beansprucht und von Priestern in Stellvertretung des Königs und in Delegation durch ihn vollzogen werden.

Zu Beginn des vorliegenden Bdes 2 (Kap. 10; S. 1–53) exponiert B., wie sich sowohl die nomadische wie die sedentäre Lebenswelt ein Begriffsfeld schafft mit dem Thema „Gerechtigkeit“, das im Gott der Gerechtigkeit personifiziert wird und viele Implikate enthält: die Frage des Eigners des Landes (Jahwe), die Frage des Grundbesitzes, des Beisassen, des Fremden, dann die der Verschuldung und des Erlaßjahres. Welches Gerechtigkeitsideal vertritt der Prophet Amos, welches der Bauerndichter Hesiod aus Askra? Bei dem Begriff der Gerechtigkeit (hebr. *sedaqah*, griech. *dike*) stellt sich auch die Frage nach der sakralen Immunität des Verfechters der Gerechtigkeit bis hin zu dem italischen Phänomen, daß auch die Beamten der römischen „plebs“, die Volkstribunen, persönlich sakrosankt waren und jeden Akt eines Magistrates oder Beschlüsse des Senates beanspruchen konnten. In Kap. 11 (54–80) werden die Agenden des Hochgottes und dessen Verantwortlichkeit für die elementaren Phänomene wie Donner und Blitz, Schnee und Hagel, Regen und Tau in den Blick genommen. Dieser archaische Glaube hat seine besondere und bewahrende Nachgeschichte im Kollegium der Auguren und ihrer Weissagung gefunden, die sich sowohl von den etruskischen Haruspina als auch von der griechischen Mantik unterschied. In dem „großen König der Götter“ (Kap. 12; 81–118) spiegelt sich das sakrale Königtum, das besonders im späten Gott-Königtum der römischen Kaiser seine Ausprägung erhält. Das jüdische Königtum beginnt als Heer-Königtum (Übermittlung des Charisma durch die Salbung Saulus), übernimmt mit David priesterliche Funktionen und zeigt unter Salomon und nach der Teilung Tendenzen zu orientalischer Umformung. In Kap. 13 (135–153) wird die vielfältige Symbolik von Pfeil und Bogen dargestellt und verglichen, wenn der leidgeprüfte Hiob klagt (6,4), Gottes Pfeile stecken in ihm, oder wenn Apollons Wurfgeschosse Krankheit und Tod bringen. Der Bogen wird in der Folge zum Vorzugssymbol für die Lichtgestalt des Hochgottes. Kap. 14 (154–198) vergleicht das Sehertum der Mittelmeerwelt mit dem Schamanentum und dessen seelisch-geistigen Fähigkeiten, mit der transzendentalen Welt in Verbindung zu treten, sowie den damit verbundenen Symbolträgern und Gestalten, der „Hexe“ von En-Dor, der Zauberin Kirke und der Sibylle von Cumae. Ein weiterer Vergleichspunkt umfaßt die Frage des heiligen Raumes und der heiligen Zeit in Israel und Italien (Kap. 15, 199–234), ferner das Institut der Amphiktyonie, den Zusammenschluß von Stämmen zur Pflege eines gemeinsamen Heiligtums, der Festversammlungen und Beschlußfassungen, sowie die damit zusammenhängenden Begriffe von *saeculum*, *templum* und den magischen Kreis der Stadt. In Kap. 16 (235–272) sind die Bundeslade Israels und der Janustempel das Thema. Diese rätselhafteste (und älteste) römische Gottheit, vielleicht eine Verbindung des Numens des Durchgangs und des allwissenden Sonnengottes oder eine Entsprechung zu den indo-iranischen Initialgöttern, ist weiterhin Gegenstand der Diskussion. Behandelt wird ferner das militärische Numen, das auszieht und im Triumph zurückkehrt, sowie der römische Ritus der „*evocatio*“, in welchem versucht wird, die Schutzgottheiten der Feinde durch Opfer und feierliche Versprechungen „anzuziehen“ (*evocare*), ihre Schützlinge zu verlassen und nach Rom zu kommen. In einem Schlußkap. (Kap. 17) werden die verschiedenen Sprach-Ebenen der Verbindung zwischen den griechischen und hebräischen Worten sowie deren Wurzelbedeutungen in Vergleich gestellt. Es ist eine akribische linguistische Studie, detail- und kenntnisreich. Ein Appendix (324–337) ergänzt und bringt corrigenda zu Bd 1. In verschiedenen Indices werden die diskutierten Worte, zitierten Texte und beschriebenen Objekte angeführt (339–414).

B. breitet in Bd 2 ein umfassendes Material des Sakralen aus, klassifiziert es typologisch und vergleicht es begrifflich und dem Sachgehalt nach miteinander. Das Unterfangen ist ambitioniert, kenntnisreich und innovativ. Die Fragen, die solch eine Studie begleiten, spie-

geln aber zugleich auch die damit verbundenen Probleme, daß es mythologische, sakrale, rituelle Elemente gibt, die disparat und in fehlenden Zusammenhängen sich vorfinden. Wo sind die kulturgeographischen Grenzen zu ziehen? Welche jüngeren Anschauungen legen sich stilisierend über ältere? In welchem Maße werden Vorbilder unverändert und wo wird am genuine Erbe festgehalten? Wo muß der kommentierende Gestus sich zu einer gestuften Semantik differenzieren?

Die Religion von Hellas und Rom ist stark vom Kultbild geprägt, die Rede von den Göttern eine Rede in Prädikatsbegriffen und in der Imagination ihres Existenzgrundes im Bereich des Kosmos, während der Gott Israels in seinem Sein und Selbst der der Welt wie der menschlichen Vorstellungskraft Entzogene und in der Erstreckung der Zeit der schlechthin Entschränkte ist (vgl. 1 Kon 8,27; Ps 90,2,4 u.ö.). Der auf dem Glauben Israels ruhende Kultus dient nicht der Mehrung des Seins Gottes, sondern der Integration der im Bund gestifteten Gemeinschaft mit dem Volke und findet seine Prägung insbesondere in der Historisierung nomadischer und sedentärer Bräuche. Ein noch zu behandelndes Feld des Sakralen wäre die kultische Reinheit als Voraussetzung des geziemenden Umgangs mit der Gottheit im Gebet und Opfer. Mit der Differenzierung des ethischen Denkens differenzieren sich auch die Weisen der Befleckung, die eine Reinigung erheischen, ferner festigt sich auch die Vorstellung persönlicher Schuld und Verantwortung. B. hat mit dieser seiner detailreichen Studie und immensen Textkomparatistik von neuem das Augenmerk auf die Wichtigkeit einer vergleichenden Forschung gelenkt, die den religiös-kulturellen Hintergrund und seine gegenseitigen Einwirkungen sowie Sprachfelder in den Blick nimmt und so auch den Tiefenraum des Verstehens weitet.

Graz

Karl M. Woschitz

Egger, Peter: Verdienste vor Gott? Der Begriff *z'ekhut* im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Rupprecht 2000. 430 S. (Novum testamentum et orbis antiquus, 43), geb. DM 132,00 ISBN: 3-7278-1275-3 (Universitätsverlag) / 3-525-53943-6 (Vandenhoeck & Rupprecht)

Die jüdische Religion wird von christlicher Seite oft als Verdienstreligion gegenüber der christlichen Gnadenreligion gekennzeichnet. Dagegen haben jüdische Vf. die Bedeutung der Verdienste für jüdisches Denken als gering eingestuft (so z.B. S. Schechter, 1909) oder deren positive Seite herausgearbeitet (so A. MARMORSTEIN in seiner noch immer bedeutenden Monographie *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, 1920). In neuerer Zeit haben sich v.a. J. Neuser von jüdischer Seite, christlicherseits E. P. Sanders mit der Thematik beschäftigt. Beide lehnen die Übersetzung von *zekhut* mit *merit*, „Verdienst“, ab und plädieren eher für Umschreibungen des mit dem hebräischen Begriff ausgedrückten Sachverhalts.

Diese für das Verständnis des Judentums wichtige Fragestellung greift P. Egger (= E.) in seiner Monographie auf, die an der Univ. Fribourg (Betreuung M. Küchler) als Diss. vorgelegt wurde. Um auf einem schon durch Jahrzehnte diskutierten Gebiet überhaupt Neues sagen zu können, konzentriert sich E. nach einem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte auf eine Untersuchung des Begriffes *zekhut* in einer zentralen rabbinischen Schrift, dem Midrasch Rabba zu Genesis, und bemüht sich, aus dem Kontext jedes einzelnen Vorkommens des Begriffes seine Bedeutung zu erarbeiten; für einzelne in diesem Midrasch nicht voll abgedeckte Aspekte zieht E. noch vier Texte aus dem Talmud Yerushalmi heran. Als Textbasis dient ihm die kritische Edition von J. Theodor und H. Albeck. Die einzelnen Texte ordnet E. thematischen Einheiten zu (Erschaffung der Welt, Land und Nachkommen, Segen und Gebet, Rettung und Erlösung); Teile des Stoffes, die inhaltlich nur das schon Erarbeitete wiederholen, bietet E. in einem umfangreichen Anhang, um die Darstellung übersichtlicher zu gestalten. Zu jedem einzelnen Abschnitt gibt E. den hebräisch/aramäischen Text und seine Übersetzung – *zekhut* wird dabei immer nur transkribiert –, erst nach einer ausführlichen Analyse des jeweiligen Textes, die immer wieder durch thematische Exkurse zu Themen wie Tora, Martyrer, Tempelzerstörung erweitert sind, kommt E. zu einer Umschreibung dessen, was im Kontext mit *zekhut* gemeint ist. Bei aller methodischer Beschränkung auf eine exakte Begriffsanalyse bietet E. somit bedeutend mehr zum Verständnis jüdischer Religion in rabbinischer Zeit, als der Titel erwarten ließe.

Präsentation der Texte und Übersetzung sind korrekt und zuverlässig, die Deutung der größeren Zusammenhänge ist völlig sachgemäß. Was E. in seiner Analyse immer wieder betont, ist die Bedeu-

tung der Erwählung für das Verständnis von *zekhut* – darauf hatte schon G. F. Moore hingewiesen; hier aber wird der Zusammenhang an einem größeren Textcorpus systematisch erarbeitet. Als „Generalformel der Bedeutung von *zekhut*“ für die meisten untersuchten Texte faßt E. zusammen: „Gültigkeit, Wirksamkeit und Verwirklichung der universalen Erwählung durch Gott, des Bundes mit ihm und der damit gegebenen Verheißung in der Gott antwortenden Glaubenspraxis von Erwählten“ (292).

E. ist zuzustimmen, daß für eine große Zahl von Texten so der größere Denkhorizont abgesteckt werden kann, auf dem *zekhut* erst seinen eigentlichen Sinn bekommt, auch wenn der immer wiederkehrende Begriff der „Glaubenspraxis“ in rabbinischem Rahmen oft etwas fremd anmutet. Problematisch erscheint mir, wenn einmal gefundene Zusammenhänge zu systematisch, fast dogmatisch, immer und immer wieder gebracht werden, wo der Text auch nur sehr wenig Anhalt dazu gibt.

Daß die Welt *bi-zekhut ha-Tora* erschaffen wurde (BerR 1,10), versteht E. so, daß Gottes Erwählungsbeschluß schon bei der Erschaffung der Welt „gültig und wirksam“ war; *zekhut* der Tora bedeute folglich „Gültigkeit und Wirksamkeit der Selbstoffenbarung Gottes“ (52); die Erschaffung der Welt *bi-zekhut tora* sei zu verstehen als „der Geltungsanspruch des ‚Bauplans‘ der Tora für die Erschaffung der Welt und damit der Geltungsanspruch der Weisheit Gottes“ (57). Als inhaltliche Umschreibung der Implikationen rabbinischen Denkens ist dies durchaus korrekt, auch wenn es die Einzelstelle wohl überinterpretiert. Ich würde eher die Offenbarung der Tora als Ziel der Schöpfung hervorheben. V. a. aber stellt sich dabei immer die Frage, wie man den Begriff im Kontext brauchbar übersetzen kann. Richtig stellt E. zu BerR 1,4 fest, die Aussage, die Welt wurde *be-chokhma* geschaffen, sei analog zu *bi-zekhut tora* zu verstehen; doch dann setzt er unter Auslassung von Tora *be-chokhma* mit *bi-zekhut* gleich; die Welt sei also „durch die *zekhut*“ geschaffen, weshalb man nicht „um ... willen“ übersetzen könne (55 Anm. 63). Gegen die Meinung von E., *bi-zekhut* sei immer durch ein Nomen übersetzbar, sehe ich die Wiedergabe mit „um ... willen“ (hier also: „um der Tora willen“) noch immer als sinngemäße Übersetzung (ebenso z. B. BerR 33,3, wenn *bi-zekhut* der reinen Tiere in der Arche Noahs das Recht nichts dagegen hat, daß Gott Noahs gedachte: dazu E. 211, der hier die Universalität von Gottes Erwählung und Bund ausgedrückt sieht).

Was E. unter allen Umständen vermeiden will, ist die Verwendung des Begriffes „Verdienst“. Das geht aber manchmal nicht ohne große Schwierigkeiten. Deutlich ist das etwa in BerR 66,7 zu Gen 27,31: Daß Esau dem Vater ein gutes Gericht bereitet, wird als *zekhut* seiner Hände bezeichnet, mit denen er ergreifen kann – d. h. Rom = Esau erlangt Macht, weil sein Stammvater Esau einst Isaak gedient und so dessen Segen erlangt hat. „Da Esau diesen Segen erhielt, weil [er] Isaaks Wunsch entsprach und ihm ein gutes Gericht bereitete, entspricht die *zekhut* seiner Hände dem Segen Isaaks. Die *zekhut* der Hände ist also die Gültigkeit, Wirksamkeit und Verwirklichung des Segens Isaaks“ (149) und kein „verdienstliches Werk“ Esaus. Aber es war doch das Tun Esaus, das den Segen zur Folge hatte?! BerR 48,12 sieht das Tun Saras, die Abrahams Besuchern Teig für einen Kuchen knetet, als Hinweis auf die ungesäuerten Brote, die Israel einst für Pesach kneten wird. *Bi-zekhut* dieses Knetens wurde Israel in der Wüste mit Manna genährt. Für E. ist die *zekhut* des Tuns Saras „die Gültigkeit und Wirksamkeit der Verheißung, die Gott Israel mit Pesach gibt“ (157). Hier wie an vielen anderen Stellen ist eine solche Verbindung nur über viele Umwege zu erreichen, die jeweils genannte Person und ihr Tun tritt dabei völlig in den Hintergrund, wird fast reine Chiffre.

Zu anderen Texten erwägt auch E., daß man eine Gott antwortende Glaubenspraxis als „Verdienst, verdienstvoll o. ä.“ bezeichnen könnte, findet aber, daß damit „die enorme Gefahr einer Neuauflage und erneuten Bestätigung des weitverbreiteten Mißverständnisses besteht“, und redet lieber von der „aner kennenswerten antwortenden Glaubenspraxis“ (158f).

Große Probleme hat E. mit der Aussage von BerR 29,5 zu Gen 6,8, wonach Gott den Späteren aufgrund der *zekhut* der Früheren Gnade erweist, ebenso aber auch den Früheren aufgrund der *zekhut* der Späteren. Scharf wendet sich E. gegen die Auffassung von Marmorstein, Neusner u. a., die impliziere, daß jemand von Verdiensten profitieren könne, die noch gar nicht erworben wurden, ebenso, daß z. B. Abraham wegen der zu erwartenden Sünden Esaus früher stirbt, als eigentlich geplant (193ff). In dieser Diskussion scheint sich E. viel zu stark an Begriffen wie „imputed merit / imputed sin“ zu stoßen (Marmorstein u. a.) und dabei die größere Perspektive der biblischen Ge-

schichte und ihrer Einheit, von der die Rabbinen ausgehen und wonach spätere Ereignisse schon früh ihre Vorauswirkungen haben, außer Acht zu lassen.

Die stark apologetische Abwehr von allem, was irgendwie als „verdienstlich“ verstanden werden könnte, spürt man auch in der Ablehnung der Übersetzung von *teshuva* mit „Buße“: Das „rieht allzusehr nach der mittelalterlichen christlichen Bußpraxis und nach Werkgerechtigkeit“ (103f).

Auch manche andere Äußerungen im Buch, die nicht direkt mit dem Hauptthema zu tun haben, sind diskutabel, so etwa die in dieser Absolutheit sicher nicht korrekte Formulierung: „Rabb. Texte enthalten keine systematischen Erörterungen, sondern bieten ausschließlich Interpretationen von Bibeltexten“ (32). Auch die Aussagen zur Tora (49–51) wären zu hinterfragen, daß nicht nur die zweiten Tafeln Werk des Menschen sind, „sondern auch die Torah. Bei der *torah* und damit der Schrift handelt es sich nach rabbinischer Tradition also gerade nicht um Gotteswort, sondern um *Menschenwort*“ (49); es gibt nur eine indirekte und vermittelte Verbindung zum Wort Gottes. Wird dabei nicht die Tora zu direkt mit ihrer Verschriftung in eins gesetzt, ohne sie im Zusammenhang mit der mündlichen Tora zu sehen (auch wenn diese kurz erwähnt wird), die nach Auffassung der Rabbinen schon vom Sinai her erst den eigentlichen Zugang zur schriftlichen Tora ermöglicht? Dergleichen ausführlicher zu diskutieren, hätte im Rahmen einer Arbeit über die Bedeutung von *zekhut* natürlich zu weit geführt.

Bibliographisch ist die Arbeit nicht auf dem neuesten Stand; sie wurde im Wesentlichen wohl schon vor Jahren abgeschlossen und nur noch punktuell überarbeitet. Nach 1992 werden nur noch vereinzelte Titel genannt. Sogar die für das Thema zentrale Arbeit von M. REMAUD, *Le mérite des pères dans la tradition juive ancienne*, wird nur als Diss. von 1992 genannt, nicht in der publizierten Fassung von 1997. Auch Früheres fehlt, so z. B. M. SOKOLOFF, *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba*, Jerusalem 1982, oder die Faksimile-Ausgaben der Hss. Vat. 30 und 60 von Bereshit Rabba. Der Wert der Studie wird dadurch aber nicht beeinträchtigt.

Durchgehend bemüht sich der Vf. um eine einheitliche Wiedergabe aller Vorkommen von *zekhut* und versucht zu zeigen, daß eine Übersetzung mit „Verdienst“ nie den Sinn der Texte trifft, aber auch eine Wiedergabe mit „wegen, aufgrund, infolge“ nirgends notwendig ist. Eine eigentliche Übersetzung kann auch er nicht anbieten, sondern vielmehr Umschreibungen. Mit diesen trifft er zwar im allgemeinen sehr gut die theologische Aussage eines Abschnitts bzw. seine Denkvoraussetzungen; die Frage einer adäquaten Übersetzung bleibt aber bestehen. Bei allem Verständnis für das Anliegen von E., die Vorstellung eines Judentums als Verdienstreligion schon im Ansatz als falsch zu erweisen, ergibt sich doch oft der Eindruck, daß zu sehr aus einem bestimmten protestantischen Verständnis von Verdienst und Gnade argumentiert wird, das den Texten so nicht ganz gerecht wird. Insgesamt ist das Buch als eine solide, zuverlässige Arbeit zu bezeichnen, in der der Vf. ein vorurteilbeladenes Thema systematisch angeht und durch Aufzeigen der größeren Zusammenhänge rabbinischen Denkens viele Mißverständnisse ausräumen kann.

Wien

Günter Stemberger

Forster, Christine: *Begrenztes Leben als Herausforderung*. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen. – Zürich: Pano 2000. XI, 277 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-907576-24-1¹

Das 20. Jh. hat die Menschheit einerseits in bis dahin ungeahnten Dimensionen mit menschlichem Sterben konfrontiert und andererseits in den westlichen Gesellschaften zu einer weitgehenden Verdrängung des Todes geführt. Beide Erfahrungen mit den sie begleitenden Ängsten, verzweifelten Sinnsuchen und positiven Lebensentwürfen haben in Kunst und Literatur wie auch in der wissenschaftlichen Diskussion vielfältigen Ausdruck gefunden. Vor diesem Hintergrund der Vergänglichkeitsproblematik hat Christine Forster mit ihrer bei Hermann Spieckermann entstandenen Zürcher Diss. (1999) in alttestamentlichen Texten nach Entwürfen gesucht, „wie sich das Wissen um den Tod auf das Leben auswirkt“ (1). Dieser Bereich biblischer Anthropologie ist bisher weniger bearbeitet worden, als man zunächst vermuten würde. Das mag einerseits daran liegen, daß die atl. Anthropologie lange Zeit ihren Ausgangspunkt in der

¹ Das Layout dieses erfreulich preiswerten Buches ist ansprechend und übersichtlich. Allein der Zeichensatz für die (wenigen) Transkriptionen ist ausgesprochen unschön.

Analyse der Schöpfungstexte gewählt hat. Damit sind primär Textbereiche des Alten Testaments bearbeitet worden, für die der Tod nach einem erfüllten Leben offenbar unproblematisch, die Vergänglichkeit an sich also gar kein Thema ist. Andererseits liegt bis heute im Gefolge der immer noch „klassischen“ Anthropologie von H. W. Wolff ein methodischer Schwerpunkt in einer anthropologischen Semantik. Für beide Vorgehensweisen befindet sich die Vergänglichkeitsproblematik eher außerhalb des unmittelbaren Blickfelds. Wenn F. als zweiten Ausgangspunkt ihrer Arbeit „das Interesse an weisheitlichen Einflüssen im Psalter, an der Verbindung oder sogar Verschmelzung von Gebet und Reflexion“ (3) angibt, so begibt sie sich in einen Textbereich, der für anthropologische Entwürfe bisher viel zu wenig beachtet wurde und ein aktuelles exegetisches Arbeitsfeld darstellt.

Die Studie unterzieht zunächst drei Psalmen jeweils in einem eigenen Kap. einer detaillierten Analyse. Die „Auswahl ist nicht willkürlich, sondern läßt sich dadurch begründen, daß die Vergänglichkeitsthematik in Ps 39, 49 und 90 eine zentrale Stellung einnimmt“ (5). Die Analyse der drei Psalmen – Ps 39 (9–59), Ps 49 (61–136) und Ps 90 (137–200) – orientiert sich jeweils am selben Schema und schreitet den klassischen Methodenkanon historisch-kritischer Psalmenauslegung ab. Zunächst wird eine eigene Übersetzung mit textkritischen Erläuterungen geboten. Es folgen zwei Unterkap. mit den Überschriften „Form“ und „Redaktionsgeschichtliche Aspekte“. Sie sind weiter unterteilt in „Aufbau und sprachliche Gestaltung“, „Gattung“ und „Herkunft und Verwendung“ einerseits und in „Zur Frage der Einheitlichkeit“ und „Die Stellung innerhalb des Psalters“ andererseits. Die „Inhaltliche Analyse“, die nun folgt, verbindet die Ergebnisse der vorhergehenden Teile mit einer ausführlichen semantischen Analyse des Textes. Dadurch ergeben sich Querverbindungen zu anderen alttestamentlichen Texten v.a. im Bereich des Psalters, aber auch zu Ijob, Koh, Sir und Spr.

Der letzte Hauptteil der Studie behandelt „Die Vergänglichkeitsthematik im Horizont der Weisheitsliteratur“ (201–253). Nach dem Entwurf eines sozialgeschichtlichen Hintergrundes für die persisch-hellenistische Zeit (201–206), in die F. alle besprochenen Texte datiert, wird das Thema der Vergänglichkeit jeweils mit Reichtum, Schuld und Geschöpflichkeit in Verbindung gebracht und als „Thematische Konstellationen“ (206–221.221–235.236–244) in Spr, Ijob, Koh, Sir und Sir untersucht. Ein letztes Unterkap. sucht schließlich nach „Antworten auf die Herausforderung des begrenzten Lebens“ (244–253) und bemüht sich so um eine Einordnung der Psalmanalysen unter thematischem Aspekt. Aufschlußreich sind hier bereits die Konstellationen „Ps 39 und Ijob“, „Ps 49, Ps 73 und Kohelet“ und „Ps 90, Kohelet und Jesus Sirach“.

Die abschließende Zusammenfassung (252f) bündelt die Textinterpretationen der gesamten Studie nochmals in Hinblick auf den Umgang mit der Vergänglichkeitsproblematik. So stellt F. nur für Ps 49; 73 die Hoffnung auf eine den Tod überschreitende Gottesgemeinschaft für bestimmte Menschen fest. Bei Ps 90 und Sir entdeckt sie „Versuche, die Härte der definitiven Lebensgrenze des einzelnen Menschen zu mildern“ (252), die einerseits in der Perspektivenausweitung auf folgende Generationen und die Beständigkeit des Tagewerks, andererseits in der Unvergänglichkeit eines guten „Namens“ bestehen. Ps 39, Ijob und Koh bewertet F. demgegenüber als kompromißlosere Positionen. Wird Ijob aber immerhin am Ende der Rahmenerzählung wieder rehabilitiert und empfindet Koh die Freude am Leben, gerade weil ihm dessen Begrenztheit bewußt ist, so endet Ps 39 düster: „Hier bleibt der Mensch allein mit seinem begrenzten Leben und mit seiner unerträglich gewordenen Gottesbeziehung.“ (253)

Hatte die „Einleitung“ (1–8) die Vergänglichkeitsthematik anhand des Romans „Tous les hommes sont mortels“ von SIMONE DE BEAUVOIR mit der These problematisiert, „(d)urch die Aufhebung seiner Sterblichkeit würde der Mensch seiner Menschlichkeit beraubt“ (2), so setzt sich das Schlußkap. („Die Herausforderung bleibt“, 255–258) mit der Kritik an der gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis in PETER NOLLS „Diktate über Sterben und Tod“ auseinander. Die Relevanz der behandelten alttestamentlichen Texte für unsere Zeit wird hier nochmals aufgezeigt.

Das Buch ist in einer sachlichen und gut verständlichen Sprache geschrieben, die besonders in Einführung und Schlußkap., aber auch in der Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Meinung persönliche Formulierungen nicht scheut.²

Wo dies sachlich angebracht ist, wird auch bei den alttestamentlichen Texten die Gefühlswelt der sprechenden Personen und ihre Entwicklung in die Auslegung des Textes mit einbezogen. Gerade die Psalmen werden auf diese Weise lebendig und in einer großen Bedeutungsbreite wahrgenommen, auch wenn zum Teil die Grenze zum „Psychologisieren“ in den Blick gerät. Im Anschluß an die Psalmanalysen und der thematischen Abschnitte werden informative Zusammenfassungen geboten.

Die Arbeit an den Einzelsalmen wird von einer weiteren, von der Vergänglichkeitsproblematik unabhängigen Fragestellung überlagert. F. möchte mit ihrer „Arbeit einen Beitrag zur Diskussion über die

„Weisheitspsalmen“ (5) leisten. Die Studie arbeitet vom Grundverständnis her auf der Basis einer form- und gattungskritischen Psalmenexegese. Offenbar wird in diesem Rahmen auch die Existenz der Gattung „Weisheitspsalm“ akzeptiert und für die Deutung der Texte als wesentlich angesehen. F. betont allerdings, „daß zur Bestimmung der weisheitlichen Prägung eines Textes nicht in erster Linie formale Kriterien ausschlaggebend sind, sondern die Nähe zu einer bestimmten Denkweise, die typisch ist für die Weisheitsliteratur“ (6). Zu den „Kriterien, um einzelne Teile eines Psalmes, nicht unbedingt aber einen Psalm insgesamt, als weisheitlich zu bestimmen (...), gehören die Nähe zur Weisheitsliteratur, stilistische Merkmale, Wortgebrauch und Themenwahl“ (6). Diese Kriterienlogik führt bei den gattungskritischen Untersuchungen der Psalmen immer wieder zu der Feststellung, daß diese sich nicht in allen Textteilen glatt einer herkömmlichen Gattung – das ist bei allen dreien das Klagelied – zuordnen lassen, sondern an diesen Stellen jeweils „weisheitliche Prägung“ aufweisen. Am deutlichsten geschieht das bei Ps 90 (151–157). Hier werden die vv.1–2.7–10.13–17 dem „Klagelied des Volkes“ zugeordnet, und in den vv.3–6.11–12 „Einflüsse weisheitlicher Art“ (151) festgestellt. Erstaunlich ist nun, daß diese Feststellung für F. offenbar keinerlei Konsequenzen hat. Sie findet für den Psalm keinen sie selbst überzeugenden „Sitz im Leben“, kommt wegen der Gattungserweiterungen lediglich zu einer vorsichtigen Ansetzung „in die nachexilische, wahrscheinlich sogar spät-nachexilische Zeit“ (158f) – was aber lediglich eine Konvergenz mit allen anderen Datierungsindizien bedeutet – und hält, m. E. völlig zu Recht, an der literarischen Einheitlichkeit des Textes fest. Das form- und gattungskritische Problem der „Weisheitspsalmen“ wird im weiteren Verlauf nicht mehr aufgegriffen. So bleiben Fragen offen wie etwa die, ob es sinnvoll ist, literarische Gemeinsamkeiten mit den sog. weisheitlichen Schriften des Alten Testaments, die zweifellos in einer ganzen Reihe von Psalmen zu beobachten sind, zu Merkmalen einer Gattung zusammenzufassen, wenn schon die Zuweisung von Psalmteilen zu dieser Gattung derart offen oder konsequenzenlos bleibt.

Die Ergebnisse der Psalmanalysen können hier nicht detailliert diskutiert werden, so daß ich mich auf eine allgemeinere Charakterisierung und wenige exemplarische Einzelbeobachtungen beschränke.

In den Übersetzungen ist es gelungen, den Lesenden ein Stück hebräischer Lyrik in deutscher Sprache vor Augen zu stellen. Interpretationsergebnisse werden bereits integriert. Dafür wird in Kauf genommen, daß die Übersetzung jeweils nicht streng konkordant ist³ und die Wortreihenfolge nicht immer dem hebräischen Text entspricht. Damit ist der gebotene Psalmtext insbesondere für die breit ausgeführten Strukturuntersuchungen nur noch ein schwaches Hilfsmittel. Die anschließenden Erläuterungen stellen die textkritische Forschung in sinnvoller Auswahl thetisch dar. Auch wenn hier manchmal eine klarere Profilierung der vertretenen Position wünschenswert wäre⁴ oder mir Zweifel an einzelnen Ergebnissen geblieben sind⁵, so ist doch für diesen Abschnitt wie für die formalen und redaktionsgeschichtlichen Analyseschritte die solide Kenntnis und Darstellung sowohl der Kommentar- wie auch der Spezialliteratur positiv hervorzuheben. In diesem Bereich stellt die Studie eine zuverlässige Hilfe für die Arbeit an anerkannten schwierigen Texten dar. Die „inhaltliche Analyse“ arbeitet sich an einer Vielzahl semantischer Parallelen ab und diskutiert die Deutungsmöglichkeiten kri-

³ So wird z. B. אֵשׁ in Ps 39,7.12 und in Ps 49,3.8.17 mit jeweils anderen Äquivalenten innerhalb eines Psalms wiedergegeben. Ebenso wird כִּי in Ps 49,11.16.17.18.19 völlig verschieden wiedergegeben, wobei m.E. eine emphatische Übersetzung in v.16 (75f; vgl. P. Joüon, T. Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew, Rom 1996, §164b) bei Verschiebung des Atnach lauten müßte: „aus der Gewalt der Unterwelt – gewiß! er wird mich herausnehmen.“ Die gewählte Übersetzung macht כִּי zum Adverb. כִּלָּה-Zeichen tauchen in der Übersetzung von Ps 39; 49 leider nicht auf.

⁴ Vgl. etwa die Textkritik zu Ps 49,12 קָרַב (69), wo die Alternativen (Konjekturen oder MT) ohne abwägende Argumente dargestellt werden. Daß die Entscheidung für die Konjekturen ausfällt, wird erst durch einen Blick in die Übersetzung deutlich.

⁵ Ein theologisch relevantes Beispiel ist die Interpretation von וַתְּחַוֵּל (Ps 90,2) als 3. Pers. Sg. f. (138f) – die Erde als Gebälerin der Berge. Sie ist m. E. aus dem Alten Testament und seiner Umwelt nicht zu stützen, auch nicht mit Ijob 38,8 (vgl. bes. 172; dagegen J. Schnocks: „Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“ Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm. BiKi 54 [1999], 163–169, 165). Die Erde wird hier als Gebärende gar nicht genannt und die Geburtsmetaphorik steht in engstem Zusammenhang mit den karikierenden Säuglingsattributen, die in v.9 auf die Chaosmacht des Meeres angewendet werden. Für Ps 90 erübrigt sich dann mit einer Deutung als 2. Pers. jegliche Verwunderung darüber, daß „Gott eher nur wie ein Zuschauer oder Zeuge bei der Weltentstehung“ (172 im Anschluß an Gunkel und Kraus) wirkt.

² Gegenüber dem inklusiven Genusgebrauch, der in der Einleitung etwa konsequent von „Lesenden“ und im Schluß von „PfarrerInnenenschaft“ sprechen läßt, fällt auf, daß bei den Psalmauslegungen durchgängig vom „Beter“ und vom „Autor“ die Rede ist, ohne daß klar würde, ob damit eine soziologische Aussage über das Alte Israel gemacht werden soll.

tisch. F. gelangt hier zu theologisch gewichtigen Aussagen, wenn sie z. B. im Kontext von Ps 90 für Ps 78; 89; 103 feststellt, „daß in diesen Texten die menschliche Schuld nirgends als Ursache für die Vergänglichkeit dargestellt wird, sondern daß gerade umgekehrt die Vergänglichkeit als Begründung für die Vergebung der Schuld durch Gott dient“ (184). Ebenso völlig zu Recht stellt sie auch bei Ijob fest, daß kein Kausalzusammenhang von Schuld und Vergänglichkeit sichtbar ist (228). Wenn F. allerdings als Funktion der Vergänglichkeitsausagen in Ps 90 die Begründung der Schuldvergebung benennt, hört sie bei der Schuldnotiz v.8 eine unausgesprochene Vergebungsbitte mit. Eine solche Sicht ergibt sich m. E. erst auf der Ebene des vierten Psalmenbuchs. Für den Einzelsalm folgt sie nur, wenn man ihn als Volksklagelied interpretieren will und sich auf die Suche begeben muß nach einer in vv. 7–10 beklagten „Leidenssituation (...)“, die durch die Schuld der Betenden verursacht wurde“ (199, vgl. auch 253), und deren Beendigung erbeten wird. Das Beispiel belegt die bleibende Relevanz methodischer Vorentscheidungen gerade für das Gebiet der Psalmenexegese, auch wenn die vorliegende Studie sich hier durch einen vergleichsweise breiten und kenntnisreichen Ansatz auszeichnet.

Thematisch leistet die Arbeit einen solide gearbeiteten Beitrag zu einem zentralen Thema biblischer Anthropologie. Dabei liegt der Akzent eher auf der klug abwägenden Zusammenschau und bibeltheologischen Interpretation von hochinteressanten Psalmtexten als auf neuen Beobachtungen und Hypothesen.

Bonn

Johannes Schnocks

Mosis, Rudolf: *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. – Würzburg: Echter 1999. 395 S. (Forschung zur Bibel, 93), brosch. DM 48,00 ISSN: 0935-0764 ISBN: 3-429-02145-6

Die hier vorgelegte Sammlung von zwölf Aufsätzen, die bis auf einen Wiederveröffentlichungen von Untersuchungen zu Texten des Alten Testaments aus dem Bereich des Pentateuchs, der Prophetenliteratur und der Psalmen darstellen, versteht sich als Beitrag zur exegetischen Fachdiskussion.

Die Sammlung umfaßt die folgenden Beiträge: Gen 9,1–7: Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterlichen Urgeschichte (11–54: Überprüfung der literarkritischen Hypothesen und der Stellung des Textes im Aufbau der P-Urgeschichte und seines Verhältnisses zum P-Schöpfungsbericht); „Glauben“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6 (55–94: Wiedergabe von Gen 15,6: „Nun lebte er beständig im gläubigen Vertrauen auf Jahwe, und so achtete er es für sich als eine heilwirkende und rechte Tat“); Gen 15,6 in Qumran und in der Septuaginta (95–118: Untersuchung einer passivisch formulierten Textvorlage für die LXX in Qumran); Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik (119–152: Zugänge zum besseren Verständnis des „priesterlichen Königreichs“); Der verlässliche Grund der Verkündigung: Zu Jes 40,6–8 (153–172: Überwindung der Exilsituation durch das Zustandekommen der Heilsworte Gottes); Umkehr und Vergebung. Eine Auslegung von Jer 3,21–4,2 (173–200: Exegese der Perikope, die das Geschehen der Buße „in Szene setzt“ und so zu erkennen gibt, was Sünde, Bekehrung und Vergebung sein können); Ez 14,1–11 – ein Ruf zur Umkehr (201–242: Keine Ansage des Gerichts über Götzendiener, sondern Aufruf zur Umkehr an das ganze Haus Israel); Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenen Heils nach Hos 2,16f (243–274: Zum neuen Heilshandeln Jahwes gehört grundlegend eine Veränderung Israels selbst); Beobachtungen zu Psalm 23 (275–294: Bekenntnis des Beters im Anschluß an das Glaubenszeugnis seines Volkes, daß der Israel verheißene Heilsweg auch der seine ist); Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f (295–316: Nicht der Mauerbau Nehemias und der angeblich dadurch ermöglichte Opferdienst sind gemeint, sondern der durch Jahwes Mauerbau geschaffene Heilzustand Jerusalems und die Annahme des hier geübten Opferdienstes durch Gott); „Ströme erheben, Jahwe, ihr Tosen (...)“. Beobachtungen zu Psalm 93 (317–358: Semantische Bestimmung des „Umkleideseins“ und des „Sichgürtens“ in v.1a sowie Beobachtungen zur Situation und Pragmatik des Psalms); „Mit Jauchzen werden sie ernten“. Beobachtungen zu Psalm 126 (359–381: Kein Produkt der Naherwartung, sondern Rezeption einer bereits ergangenen Heilsvorkündigung und als solche Grund für die Bitte um deren Erfüllung). Register der wichtigsten hebräischen Wörter (in Auswahl) und Bibelstellen runden die Aufsatzsammlung ab.

Die allesamt streng nach der bewährten historisch-kritischen Methode erarbeiteten Forschungsbeiträge zeugen von der Fähigkeit des

Autors, mit außerordentlicher Akribie philologische, grammatikalisch-syntaktische, hermeneutische und semantische Probleme alttestamentlicher Texte fachgerecht anzugehen und dabei wertvolle biblisch-theologische Einsichten zu gewinnen. Die Wiederveröffentlichung dieser die Wissenschaft vom Alten Testament bereichernden Forschungsbeiträge ist daher ein Werk, für das man dem Vf. aufrichtig dankt.

Trier

Ernst Haag

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Band 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. CL+482 S. (Studia Judaica, 17/1), Ln DM 398,00 ISBN 3–11–016475–2

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Band 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18–40). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. S. 484–1117 (Studia Judaica, 17/2), Ln DM 398,00 ISBN 3–11–016475–2

Mit dem umfangreichen Werk liegt ein wichtiger jüdischer Kommentar aus dem Mittelalter in deutscher Übersetzung vor, der dem an Bibelwissenschaft ebenso wie an Judaistik Interessierten einen schnellen und v. a. fundierten Zugriff auf den Text bietet, der in den üblichen Ausgaben der „Biblia Rabbinica“ (*Mikra'ot Gedolot*) von Abraham Ibn Esra zum Buch Exodus zu finden ist. Gegenüber den dort abgedruckten Kommentaren Ibn Esras zu Genesis, Leviticus, Numeri und Deuteronomium weist der Exodus-Kommentar einige Besonderheiten auf, von denen die ungewöhnliche Länge am auffälligsten ist. Dirk U. Rottzoll (= R.) setzt in der Einleitung seiner Ausgabe hier ein und geht zuerst den Diskussionen um die Vf.frage, den Abfassungsort und die Abfassungszeit nach.

Zur Vf.frage werden ausführlich die Positionen von Josef ben Elieser ben Josef tob Elem (14. Jh.) und S. L. Rapoport (19. Jh.) vorgestellt, die beide den langen Exodus-Kommentar Ibn Esra absprechen. Nach Abwägen aller Argumente erkennt R. das Werk aber doch als authentisches Werk Ibn Esras an. „Daß dieses freilich nicht mit seinen kurzen Kommentaren zu den vier anderen Büchern der Tora zusammengehört, ist nach den bisherigen Ausführungen evident. Ebenso muß über die kenntlich gemachten Stellen hinaus mit gelegentlichen Einschaltungen seiner Schüler gerechnet werden; wie umfangreich diese allerdings sind, läßt sich nicht sagen“ (XXIX).

Ebenso diskutiert R. die Frage der Abfassungszeit mit folgendem Ergebnis: „Entgegen der verbreiteten Ansicht, Ibn Esra sei am 23. Januar 1167 im Alter von 75 Jahren gestorben, so daß er im Jahre 1092 geboren worden wäre, dürfte aufgrund der Überprüfung von zahlreichen Manuskripten mit J. Fleischer der 27. Januar 1164 als Todestag Ibn Esras anzunehmen sein. Folglich wäre er im Jahr 1089 geboren worden und hätte den langen Exodus-Kommentar, der entsprechend dem Kolophon im Jahre 1153 vollendet wurde, tatsächlich im Alter von 64 Jahren verfaßt, wie das Einleitungsgedicht des langen Tora-Kommentars behauptet.“ (XL)

Unter Berücksichtigung der verschiedenen Angaben zum Abfassungsort sowie der mittelalterlichen hebräischen Ortsnamenschreibung kommt R. zu dem Ergebnis, „daß Ibn Esra seinen Exodus-Kommentar in Rouen verfaßte“ (XLIX).

Der zweite Hauptteil ist den von Ibn Esra in seinem langen Exodus-Kommentar benutzten Quellen gewidmet. Die hier zu findende detaillierte und präzise systematisierte Charakterisierung der von Ibn Esra zitierten bzw. herangezogenen Werke ist weit mehr als eine Einführung in die Grundlagen der Auslegungen Ibn Esras, vielmehr bietet R. hier einen Schlüssel zum Verständnis der mittelalterlichen jüdischen Exegese und vor allen Dingen zur fundierten Arbeit mit dem nun in deutscher Übersetzung vorliegenden Kommentar Ibn Esras. In acht Gruppen werden die Quellen von R. eingeteilt (1. Rabbinische Gelehrte und Werke; 2. Apokryphe Werke; 3. Die Geonim; 4. Die Masoreten; 5. Gelehrte der Karäer; 6. Rationalistische Häretiker; 7. Rabbinische Gelehrte der Sephardischen Länder; 8. Gelehrte des Westens). Innerhalb dieser Gruppen werden die einzelnen Gelehrten und Werke, die Ibn Esra zitiert bzw. auf die er zurückgreift, jeweils getrennt vorgestellt und – was überaus hilfreich ist – mit Angaben versehen, wo sie von Ibn Esra im vorliegenden Kommentar herangezogen werden. So kann dieser Hauptteil wie ein Register benutzt werden, das das Werk Ibn Esras im Kontext der jüdischen Literatur erschließt, aber es bietet auch gute und wichtige Hintergrundinformationen, wenn man es „als Einführung“ hintereinander liest. Bei der Arbeit mit dem Kommentar Ibn Esras ist es immer wieder hilfreich und nützlich, in diesen Teil der Einleitung zurückzublättern, denn die instruktive Darstellung von R. ermöglicht schnell den Stellenwert der ein oder anderen Zitation oder Bemerkung im Kommentar zu ermitteln und hilft sie so sachgerecht zu beurteilen.

Für den eigentlichen Kommentar Ibn Esras hat R. als Textbasis die sog. Warschauer-Druckausgabe zugrunde gelegt und eine Reihe weiterer wichtiger Manuskripte berücksichtigt (Ms Vatican Hebr. Nr. 38, folio 21b-66b; Ms Paris Hebr. Nr. 176, folio 49b-147b; Ms St. Petersburg B 287, folio 44a-135b; Ms St. Petersburg Nr. I/024, folio 48b-139b; Ms Cambridge Nr. 46).

Die sorgfältige Edition dieses so wichtigen Kommentars erfordert Respekt und Dank gegenüber dem Übersetzer und Hg., aber auch gegenüber dem Verlag, der eine solche Ausgabe realisiert hat.

Regensburg

Christoph Dohmen

Scholl, Reinhard: Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XI, 300 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 274), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-016377-2

Die in Jes 24–27 vorliegende Komposition – sie wird herkömmlich, freilich kaum sachgemäß, als „Jesaja-Apokalypse“ bezeichnet – entwirft ein farbenprächtiges Panorama von der Endzeit: Über die gesamte Erde bricht eine Katastrophe herein, die zugleich kosmische Dimensionen annimmt, aber sich insbesondere auch gegen eine namentlich nicht genannte Stadt richtet. Unterbrochen werden die Gerichtsansagen durch Gebete bzw. liedartige Stücke, in denen sich die Gemeinde proleptisch des endzeitlichen Heils vergewissert (25,1–5,9–12; 26,1–6,7–19). Dabei identifiziert sie sich offenbar mit den „Gerechten“ bzw. „Armen“, ihre Gegner werden als „Gewalttätige“ und „Frevler“ hingestellt. Die Gerechten aus dem Gottesvolk wie aus allen Völkern werden schließlich auch den Tod überwinden (25,8; 26,19).

Der Gedankengang ist schwierig und nicht selten unklar; verschiedenartige Themen, Motive und Gattungen sind zu einer nicht leicht durchschaubaren Ganzheit verschmolzen. Zudem fallen mannigfache Affinitäten zu anderen Texten in Jes 1–66 ins Auge. So ist es kein Wunder, daß man in der Vergangenheit zu literarkritischen Lösungen neigte und die Jes 24–27 innewohnende Komplexität als das Ergebnis eines mehrstufigen Wachstumsprozesses ansah. Die Unterscheidung von Zukunftsansagen und Liedern spielte dabei die Hauptrolle. Einen ganz anderen, in gewissem Sinne modernen Ansatz vertritt Scholl (= Sch.) in seiner 1997 abgeschlossenen, von H.-J. Zobel betreuten Greifswalder Diss. Er hält die Literarkritik für ein untaugliches Mittel, der Probleme Herr zu werden, und bemüht sich statt dessen „um den Nachweis, daß Jes 24–27 eine literarische Einheit bildet“ (35), die ganz wesentlich um das Schicksal der gefallenen Stadt, nämlich Jerusalems selbst, kreist. Sch. spricht deshalb bei Jes 24–27 vom „großen Stadtgedicht im Jesajabuch“.

Methodisch kann er sich dabei auf O. H. Steck berufen, der wie kein anderer auf das Phänomen der „schriftgelehrten Tradentenprophetie“ hingewiesen hat. Entsprechend erklärt sich der nur scheinbar brüchige und sperrige Gedankengang in Jes 24–27 nach Ansicht Sch.s daraus, daß hier im Musivstil auf eine Vielzahl vorgegebener Texte v.a. aus Jes 1–66, aber auch aus dem Dodekapropheten, den Psalmen und dem Pentateuch zurückgegriffen wird. Dies kann durch mehr oder weniger direktes Zitat geschehen (z.B. Jes 1,8 in 24,20 oder Jes 5,1–7 in 27,2–6), aber auch durch eher indirekte Anspielungen oder freie Paraphrasen (z.B. Hos 13,4–14,10 in Jes 26,13–17,11).

So besteht der Hauptteil der Untersuchung aus einer kommentarartigen Analyse der einzelnen Perikopen des „Stadtgedichts“, die sich besonders der Rezeption älterer Texte und Stoffe in Jes 24–27, aber auch den rhetorisch-stilistischen Eigenarten der einzelnen Stücke widmet. Sch. geht dabei von vier Makroeinheiten aus, die jeweils weiter differenziert werden (24,1–20 / 24,21–26,6 / 26,7–21 / 27,1–13). Den Analysen ist ein synoptisch angelegter hebräisch-deutscher Text vorangestellt, der nicht nur die Zählung der Kola aufführt, sondern auch sämtliche Zitate, Bezugnahmen und Anspielungen verzeichnet. Auf diese Weise kann man sich leicht ein eigenes Bild von den mannigfaltigen literarischen und sachlichen Referenzen innerhalb wie außerhalb von Jes 1–66 machen.

Das Ergebnis der Analysen ist stets dasselbe: Jeder einzelne Abschnitt bildet ein sinnvolles und notwendiges Element in der Komposition des großen „Stadtgedichts“; folglich besteht kein Anlaß für literarkritische Operationen. Dabei bringt Sch. die durchaus divergierenden Stadtaussagen auf eine einzige Linie, indem er – unter Aufgreifen einer These R. HANHARTS (*Die jahwefeindliche Stadt*, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 152–163) – von dem Schlüsseltext 27,9–11 ausgeht und die verschiedenen Belege auf das dem Gericht anheimfallende irdische Jerusalem und das am Ende der Tage erwartete himmlische Jerusalem aufteilt: So „stellt die Stadt in Jes 24 und 27 (25,2 / 26,5) (...) nichts anderes als das irdische Jerusalem dar, das auf Grund der Verfehlungen Israels zur Sühne zerstört werden wird, während die Belege in Jes 24,21–23; 25,6–8; 26,1f das himmlische Jerusalem meinen“ (180). Damit nehmen die Kap. 24–27 eine Gegenposition zu den eher hoffnungsvollen Stadtaussagen in Jes 40–62* ein. Daß die Identifizierung der ungenannten Stadt mit Jerusalem keineswegs selbstverständlich ist, muß auch Sch. konzedieren (vgl. etwa 25,2f), doch vermutet er, daß Jerusalem hier vielleicht bewußt mit „babylonischen Zügen“ (172) ausgestattet oder gar als „Typos der befleckten Schöpfung überhaupt“ (173) gesehen werde.

Damit ist Sch. aber noch nicht am Ende seiner Untersuchung angelangt. Denn nun, nachdem die kompositorische Einheit von Jes 24–27 hinreichend beschrieben ist, unternimmt er den Versuch, das „Stadtgedicht“ als Teil einer umfassenden großjesajanischen Redaktion zu erweisen. Zu dieser Schicht rechnet Sch. neben Jes 24–27 des weiteren Jes 1,29–31; 12; 13,1b–16,22b; 14,5,20b,21; 29,17–24; 33; 56,1–8; 65–66; dabei sind die inklusiven Bezüge zu Jes 13* besonders markant. Es handelt sich bei diesen Texten um nicht weniger als die „Schlußredaktion des Jesajabuches“ (223). Dem kundigen Leser wird sofort deutlich: Sch. kann sich hier (wieder) v.a. auf die Analysen O. H. Stecks beziehen, der wenigstens einen erheblichen Teil der eben genannten Texte seiner „Fortschreibung III“, quasi der Schlußredaktion im Jes-Buch, zuweist (vgl. zusammenfassend O. H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament*, BThS 17, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 29f.91–99). Das nahende Weltgericht, so der Skopos dieser Schicht, nimmt nicht nur die israelitischen Frommen aus, sondern auch den (kleinen) Teil der Völker, die sich zu Jahwe bekehren. Auch in der zeitlichen Situierung schließt sich Sch. O. H. Steck an: Jes 24–27 und die dazugehörigen Redaktionstexte setzen den Palästinafeldzug Ptolemaios' I. (302/1) voraus, gehören somit am ehesten „in die ersten Jahrzehnte des 3. Jh.s v. Chr.“ (265).

Recht gewagt erscheint schließlich die These, daß zu dieser großjesajanischen Schlußredaktion sehr wahrscheinlich weitere Texte aus dem Dodekapropheten und dem Psalter gehören (auch dies hatte ja in etwas anderer Form im Blick auf das Dodekapropheten bereits O. H. Steck vertreten): so Hos 4,3; Hab 1–2; Zef in seiner Endgestalt; Mal 3,13–21; Ps 22,23–32; Ps 82 und Ps 97. Thematische Berührungen mit diesen Texten sind zwar nicht zu bestreiten, doch scheint es mir noch verfrüht zu sein, solche büberübergreifenden Redaktionsprozesse zu verifizieren.

Sch. zeigt eindrücklich auf, und das ist ein ganz wesentliches Ergebnis der Studie, wie eng die Kap. 24–27 mit dem übrigen Jes-Buch verflochten sind. Es handelt sich eben nicht um einen eigenständigen Komplex, der einmal für sich bestanden hätte oder als separate Schrift verstehbar wäre, sondern von vornherein um schriftgelehrte Fortschreibungsliteratur, die für ihren gegebenen literarischen Kontext geschrieben wurde und nur mit diesem Kontext überhaupt verständlich ist. Um so erstaunlicher wirkt dann aber die Behauptung Sch.s, Jes 24–27 habe – offenbar als separate Schrift – einen liturgischen Hintergrund: „Weil Jes 24–27 beides in einem sein will: gottesdienstlicher Gebrauchstext und beziehungsreiche Aktualisierung von Prophetenworten, wirken die einzelnen Perikopen zu diesen vier Kap.n auf den ersten Blick so zusammenhanglos“ (287). Dieses Miteinander funktioniert nicht. Wenn der Text ausdrücklich für seinen Kontext konzipiert worden ist, kann er – nach Sch.s eigenen Voraussetzungen! – kaum ohne Schaden für das Gesamtverständnis aus ihm herausgelöst werden. Gleichwohl zeigt sich hier, daß es Sch. nicht wirklich gelungen ist, zumal die hymnischen Passagen in das Gesamtkonzept von Jes 24–27 zu integrieren. Es ist ja kein Zufall, daß sich die Thematik Gerechter / Frevler ausgerechnet in den Gebeten findet, und es ist kein Zufall, daß die „alten“ Literarkritiker gerade hier angesetzt haben.

Mir scheint – bei allen bedenkenwerten Beobachtungen im einzelnen, von denen das Buch voll ist! – die literarische Einheitlichkeit von Jes 24–27 nicht erwiesen zu sein. Der Teufel steckt bekanntlich im Detail, und von diesen Details gibt es zahlreiche: Sch. erkaufte die einheitliche Lesung von Jes 24–27 mit mancherlei Nivellierungen und Uminterpretationen, um nur ja keine literarkritische Hypothese in Betracht ziehen zu müssen. Nur ein Beispiel: Das kleine Stück 24,21–23, das im Anschluß an die Ankündigung des Weltgerichts in 24,1–20 nun auch die kosmischen und irdischen Mächte einbezieht, wird, wie Sch. selbst bemerkt (vgl. S. 111f.), über den Psalm 25,1–5 hinweg in 25,6–8 fortgesetzt: Das Völkermahl auf dem Zion (25,6) gehört zur Ausmalung der Königsherrschaft Jahwes (24,23). Wäre es aber dann nicht konsequent, das Zwischenstück 25,1–5 als literarischen Nachtrag zu beurteilen, der im Anschluß an die Aussage von der Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion einen hymnischen Preis der Wohltaten Jahwes einfügt, zu denen ganz wesentlich die Zerstörung einer / der feindlichen Stadt gehört? Es fällt ja nicht nur formal heraus, sondern bringt auch eine ganz andere Thematik ein: 25,2f loben Jahwe für die Zerstörung der befestigten Stadt. Wenn hier, wie Sch. annimmt, Jerusalem gemeint sein sollte, wäre das nur schwer mit dem Königtum Jahwes „auf dem Berg Zion und in Jerusalem“ (24,23) zu vereinbaren. Übrigens begegnet ausgerechnet in 25,1–5 die armentheologische Begrifflichkeit mit ihrer Opposition Geringer / Armer und Gewalttätiger, die in der literarischen Umgebung fehlt. Sollte mit der Stadt nicht doch eine feindliche Stadt der Völker gemeint sein? Mir scheint eine literarkritische Lösung der Probleme unausweichlich zu sein – nicht aus literarkritischer Leidenschaft, son-

dern aus der Einsicht heraus, die einzelnen Texte in ihrem eigenen Profil besser verstehen zu können, wenn man die sukzessiven Aktualisierungsvorgänge wahrnimmt.

Es ist bezeichnend, daß die Stadtaussagen selbst innerhalb des weltgeschichtlichen Panoramas von Jes 24–27 keineswegs die zentrale Rolle einnehmen, die Sch. ihnen zuweist. Die beiden Verse 24,10.12 – übrigens nur sehr locker im jetzigen Kontext verankert – beziehen sich gewiß auf die Stadt Jerusalem, die dem Weltgericht nicht entgeht. Bei 25,2 hingegen denkt man wohl am ehesten an eine feindliche Stadt, deren Zerstörung der Beter preist. In 25,3 („die Stadt der gewalttätigen Nationen wird dich fürchten“) dürfte die „Stadt“ sogar nachgetragen sein (anders Sch., S. 72, der die Nationen „streicht“). Im jetzigen Text bezieht sie sich ebenfalls kaum auf Jerusalem. Die Behauptung schließlich, in Jes 26,1f sei das himmlische Jerusalem gemeint, das dem irdischen gegenübergestellt werde (26,5), scheint mir eine reine *petitio principii* zu sein. Der Wortlaut des Textes legt dies keineswegs nahe (vgl. nur das unmittelbar vorausgehende Stück 25,10–12, das den Untergang der Mauern Moabs beschreibt und auf das 26,1ff offenbar reagiert). Nur wenn man alle Stadtaussagen auf einer einzigen literarischen Ebene ansiedelt, müssen sie alle dasselbe meinen. Die Vielstimmigkeit des Komplexes Jes 24–27 aber wird nivelliert.

Daß auch die eigentümlichen „Auferstehungsaussagen“ (25,8; 26,19) kaum zum Grundbestand gehören, hat man schon lange erkannt; sie wirken im übrigen auch bei Sch. wie ein Fremdkörper: 25,8 ist nachträgliche Interpretation von 25,7. Das endzeitliche „Verschlingen“ der Hülle, die alle Völker (!) von Jahwe trennt, wird zu einem Verschlingen des Todes ausgeweitet, das sich nun freilich ausschließlich auf das eigene Volk bezieht. Wie man beide Aussagen auf einer Ebene lesen und verstehen will, bleibt mir unerklärlich.

Tatsächlich ist das von Sch. beschriebene theologische Profil von Jes 24–27 im ganzen derart „komplex“ und kompliziert – auch gegenüber der von O. H. Steck beschriebenen Schlußredaktion des Jes-Buches –, daß man sich fragt, ob diese Komplexität noch hinreichend mit der gestaltenden Hand eines einzigen Vf.s erklärt werden kann. Denn die unterschiedlichen Themen (Weltgericht, Gottesstadt, Unterscheidung Frevler / Gerechte, Ende des Todes) treten ja gerade nicht oder kaum „gemischt“ auf, sondern sind überwiegend durch literarische „Bruchstellen“ voneinander geschieden. Jes 24–27 erweist sich nach Ansicht des Rez.en bei genauerer Betrachtung als eine mehrstufige Fortschreibungskette, die ihren Ausgang bei 24,1–20* nahm. Hier ergäbe sich auch ein unerwarteter, aber deutlicher Bezug auf das (ursprünglich) unmittelbar folgende Kap. 28 (vgl. z. B. 24,7.9 mit 28,1.7). So wie die Ankündigung des universalen Weltgerichts die einzelnen Völkerworte Kap. 13–23 zusammenfaßt, leitet es kaum zufällig den Untergang des gottfeindlichen Samaria ein (vgl. 28,2). Die weiteren Stufen in der sukzessiven Entstehung von Jes 24–27 sind in je verschiedener Weise auf Texte aus dem Jes-Buch bezogen. Die Tatsache, daß nahezu alle Stücke innerhalb von Jes 24–27 das vorgegebene Jes-Buch benutzen und auslegen, erweist eben noch nicht denselben Vf. Sie veranschaulicht aber, wie man sich schriftgelehrte Prophetie der Spätzeit vorzustellen hat: als midraschartige Auslegung vorgegebener Texte – vorzugsweise in demselben Buch – im Lichte neuer Wirklichkeits- und Gotteserfahrung.

Die Studie Sch.s ist – den geäußerten Bedenken zum Trotz – allein schon deshalb weiterführend, weil sie durch einen bewußt einseitigen Zugang das Phänomen und die Arbeitsweise der „schriftgelehrten Prophetie“ illustriert hat, die sich dem Leser v. a. als Textauslegung darstellt. Manche literarkritische Operation, die man in der Vergangenheit in allzu großem Eifer vorgeschlagen hat, erweist sich im Lichte seiner Analysen in der Tat als unnötig oder revisionsbedürftig. In anderen Fällen wird man vielleicht doch einer literarkritischen Lösung den Vorzug geben.

Göttingen

Uwe Becker

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg: Herder 1998. VIII, 420 S. (Herders Biblische Studien, 18), geb. DM 108,00 ISBN: 3-451-26664-4

Die Reihe „Herders Biblische Studien“ wurde 1994 mit einem von KLAUS SEYBOLD und ERICH ZENGER herausgegebenen Bd eröffnet, der den Titel „*Neue Wege der Psalmenforschung*“ trug. Der vorliegende Bd kann als Wiederaufnahme und Weiterführung des damals begonnenen Diskurses verstanden werden. Der erste Bd diskutierte solide die kanonische Perspektive bei der Auslegung der Psalmen: D. h.: Es

wurde die Relevanz der aktuell im biblischen Psalmenbuch vorliegenden Folge der Psalmen herausgearbeitet. Im Jahre 1987 hat Karl Eibl, der Bearbeiter der Gedichte Johann Wolfgang Goethes in der Frankfurter Klassikerausgabe, die von ihm nach dem Vorbild des Dichters bei der Herausgabe befolgte „Ensemble-Bildung“ mit diesen Worten beschrieben: „Ensemble-Bildung“, unterschieden vom Verfahren einer Zyklus-Bildung im engeren Sinn, ist „die Anordnung von Gedichten nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit, Opposition, Komplementarität, Relativierung, Steigerung, eines thematischen Domino oder auch der epischen Sukzession“ (*Johann Wolfgang Goethe, Gedichte 1756–1799*, hg. von KARL EIBL, Frankfurt 1987/1998, 733, vgl. 736). Die Gültigkeit ganz ähnlicher Gesichtspunkte bei der redaktionellen Anordnung der Psalmen hat die neuere Psalmenforschung ausgemacht. Mit den redaktionsgeschichtlichen Voraussetzungen, damit auch literarkritischen Urteilen bzgl. dessen, was Grundtext und redaktionelle Überarbeitung ist, bewahrt sie einer produktionsästhetischen Betrachtung der Psalmen die Treue. Dieser diachronische Zugang bedingt eine Portion des Hypothetischen. Eine rezeptionsästhetische Analyse, die diachrone Einordnungen zunächst einmal in der Schwebe läßt, bestätigt aber auf jeden Fall die geradezu dramatisch sich steigernde Folge der Psalmen im kanonischen Psalter. Im vorliegenden respektablen Bd, der die Vorträge, die während eines Forschungssymposiums vom 8.–10. Dezember 1997 in Münster gehalten wurden, sammelt, werden, soweit das Buch der Psalmen direkt Thema der Aufsätze ist (Zenger, Hossfeld und Millard), die genannten Ansätze weiter ausgebaut. Ein sehr gewichtiger Teil des Bdes ist sodann der Wirkungsgeschichte des Buches der Psalmen im Judentum und im Christentum gewidmet. Auch durch diesen Teil werden dem gelehrten Publikum neue Dimensionen erschlossen.

Das Inhaltsverzeichnis des Bdes gliedert die Beiträge in die drei Teile „*Der Psalter im Frühjudentum*“ (I), „*Die Psalmen im nachbiblischen Judentum*“ (II), „*Die Psalmen im Christentum*“ (III). Die Teile werden jedoch im Korpus des Buches nicht gekennzeichnet. Im ersten Teil stehen die folgenden Aufsätze: Erich Zenger, „Das Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion“ (1–57); Frank-Lothar Hossfeld, „Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72“ (59–73); Matthias Millard, „Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יְהוָה und אֱלֹהִים im Psalter“ (75–100); Armin Lange, „Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters“ (101–136); Heinz-Josef Fabry, „Der Psalter im Qumran“ (137–163); Joachim Schaper, „Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum“ (165–183). Der zweite Teil (Die Psalmen im nachbiblischen Judentum) enthält die folgenden Arbeiten: Yair Zakovitch, „David's Birth and Childhood in the Bible and in the Midrashim on Psalms“ (185–198); Günter Stemmer, „Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit“ (199–213); Gerhard Bodendorfer, „Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur“ (215–234); Daniel Krochmalnik, „Die Psalmen in Moses Menselsohns Utopie des Judentums“ (235–267). Der dritte Teil (Die Psalmen im Christentum) bringt die folgenden Aufsätze: Karl Löning, „Die Funktion des Psalters im Neuen Testament“ (269–295); Erich Feldmann, „Psalmenauslegung der Alten Kirche: Augustinus“ (297–322); Thomas Lentens, „Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter“ (323–354); Albert Gerhards, „Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier“ (355–379); Bernd Janowski, „Die „Kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments“ (381–429).

Die einzelnen Arbeiten können hier nicht detailliert gewürdigt werden. Sie alle bringen eine Fülle neuer Gesichtspunkte, die für die weitere Forschung fruchtbar gemacht werden können und sollten. Zwei Ausnahmen von dieser allgemeinen Charakteristik seien gestattet: (1) Für den Rez. besonders interessant ist die Bestätigung der schon zehn Jahre zuvor (1988) von Notker Fügister geäußerten Thesen, nach denen die Tages- und bestimmte Festtagspsalmen erst allmählich in den Synagogengottesdienst durch den Druck des Volkes gegen den Willen der rabbinischen Autoritäten Aufnahme gefunden haben, durch Günter Stemmer: „Auch die einst für die Liturgie des Tempels bezeugten Psalmen sind nicht sofort in die Synagoge übernommen worden, sondern erst spät nachweisbar. Insgesamt scheinen die Psalmen erst auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit weitere Verbreitung in Gebet und Liturgie gewonnen zu haben, wogegen sich die Rabbinen vergebens zur Wehr setzten“ (211). (2) Der Aufsatz von Albert Gerhards zur Psalmenverwendung in der römischen Liturgie sei besonders nachdrücklich der Lektüre empfohlen.

Das Buch ist Norbert Lohfink zum 70. Geburtstag dediziert. Einzelne Vf. haben darüber hinaus ihre Arbeiten mit einer eigenen Widmung versehen: Matthias Millard für Frank Crüsemann; Armin Lange

für Hartmut Stegemann; Karl Löning für Joachim Gnika, Bernd Janowski für Hans-Jürgen Hermisson. Nicht nur den namentlich Geehrten dürfte dieser Bd Genugtuung bereiten. Alle in ihm enthaltenen Beiträge inspirieren die wissenschaftliche Diskussion des biblischen Buches der Psalmen. Als wichtiger Ertrag kann zunächst dieses Faktum verbucht werden: Die kanonische Betrachtung des Psalters führt folgerichtig zum Diskurs über seine Verwendung in Judentum und Christentum. Der Bd ist für die Verortung der aktuellen Diskussion zum Psalter von grundlegender Bedeutung.

Frankfurt am Main

Hans-Winfried Jüngling

Exegese des NT

Haacker, Klaus: Der Brief des Paulus an die Römer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. XXIX, 333 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 6), geb. DM 78,00 ISBN: 3-374-01718-5

Unter den vielen profilierten Römerbrief-Kommentaren der letzten Jahrzehnte wird der hier von K. Haacker (= H.) vorgelegte seinen besonderen Platz sich mühelos erobern. Verschiedenes zeichnet ihn aus: zunächst die gebotene hervorragende Übersetzung des Schreibens, die dem sog. „funktionalen“ Übersetzungstyp zuneigt – im Vergleich zu den eher „wörtlichen“ Übersetzungen anderer Kommentare eine Besonderheit! Wer den schwierigen Brief in Katechese oder Predigt vermitteln will, trage die entsprechende Passage aus H. vor, und die Hörer werden es ihm danken. Zweitens hat der Vf. die zeitgenössischen antiken Quellen, v. a. lateinische Vf., über das bislang bekannte Maß hinaus vermehrt herangezogen (u. a. vom *Neuen Wettstein* profitierend), was dem Verständnis des Briefs unbedingt zugute kommt. Leitend dabei ist sein Bestreben, „auf mögliche Bezugnahmen auf römische Verhältnisse und römisches Gedankengut hinzuweisen“; Stichwort: Kontextualisation des Evangeliums im römischen Milieu, mit dem Paulus ja schon in Korinth, einer römischen Kolonie, vertraut gewesen ist – durchaus ein neuer Aspekt in der Römerbriefauslegung! Drittens hat der Vf. den Brief nicht als zeitlose Lehre, sondern im Anschluß an die heute allgemein wieder verstärkt herangezogene antike Rhetorik konsequent als pragmatisch gezielte Argumentation ausgelegt, was die Erwartung, dabei auch mit bleibend gültigen theologischen Erkenntnissen belohnt zu werden, keineswegs schmälert. Viertens ist sein Kommentar der „Sensibilisierung für das christliche Verhältnis zum Judentum“ verpflichtet, was nicht nur bei seiner Auslegung von Röm 9–11 Früchte trägt. Kurzum: So gewiß der Vf. seinen Kommentar auf bewährten Geleisen fahren läßt (Adressaten des Schreibens, Charakter und Zielsetzung des Briefs, Aufbau und Gedankengang), so sehr hat er es verstanden, ihm doch ein besonderes Profil zu verleihen. Im folgenden seien in einem kurzen Durchgang einige seiner Besonderheiten notiert:

1,3f.: Ein Zitat einer geprägten Überlieferung stellt der Vf. jetzt wieder gegen einen gewachsenen Konsens in Abrede, was ein Rückschritt ist, da er die Gottesherrschaft Jesu so auf einen österlichen „Beschluß“ Gottes (V.4) zurückführen muß. – 1,7: Hier findet sich eine beachtenswerte Reflexion zur Rede-weise von „Gott unserem Vater“ als einer, „durch den Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse in ihrer Verständlichkeit gefährdet(en) Metapher“. – 1,17: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: „gläubwürdig und Glauben weckend“, d. h. die erste Präpositionalwendung sei auf *Gottes πίστις* = Glaubwürdigkeit zu beziehen. – 1,26f.: Wegen des voranstehenden *παρέδωκεν αὐτοὺς* deutet der Vf. auf „eine unwiderstehliche, schicksalhafte homosexuelle Neigung“, was aber deshalb verfehlt ist, weil dieselbe Formel *παρέδωκεν* auch in V.24/28 steht. Der Verhängnischarakter der Sünde, der in *allen* moralischen Verfehlungen der Menschen zum Austrag kommt (s. dazu S. 122f), ohne daß diese deshalb von Paulus entschuldigt würden, ist doch bei den „homosexuellen“ Handlungen von V.27 nicht anders zu beurteilen als bei den „Lastern“ von V.29–30. So wenig Paulus dort z. B. kleptomatische Veranlagungen behauptet, so wenig tut er das analog in V.27. Paulus – so der Vf. – tabuisiere nur „männliche Homosexualität“, V.26 bezöge sich auf „Geschlechtsverkehr mit Tieren“, eine eher abwegige These. Obwohl der Vf. sonst aktuelle hermeneutische Probleme aufgreift, zieht er hier (wie andere Röm-Kommentatoren schon vor ihm) leider die andere Strategie vor, wegen der „Fülle an Gesichtspunkten, denen eine christliche Ethik bei diesem Problem heute gerecht werden muß“, zur Sache lieber zu schweigen. An wichtigen Titeln zu 1,26f. ist nachzutragen: J. E. MILLER, *The Practices of Romans 1:26. Homosexual or Heterosexual?*; NT 37 (1995) 1–11; R. B. WARD, *Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27*; HThR 90 (1997) 263–284. – 3,9: Hier läßt der Vf., gestützt auf nur einen Textzeugen (P), das schwierige οὐ πάντως aus. Rechenschaft über Abweichungen vom Standardtext gibt er bereits in der Einleitung S. 18 (in der letzten Zeile dort muß es statt 16,16 16,6 heißen). – 3,20: Hier bietet der Vf. wichtige Argumente für die z. Zt. noch sehr umstrittene These: „Zwischen den ἐργα νόμου im Sinne der ‚vom Gesetz vorgeschriebenen (spezifisch jüdischen kultischen) Handlungen‘ und den ‚gu-

ten Werken‘ der Ethik muß also klar unterschieden werden.“ – 3,25f.: Auch hier lehnt der Vf. die doch inzwischen gut etablierte Überlieferungshypothese ab (vgl. schon 1,3f.), was auch für den Bezug von ἁσάρτιον auf Lev 16 gilt; „der Gedanke an das Blut der Märtyrer als einen Beitrag zur Errettung des Volkes“ läge „strukturell“ näher. Dagegen spricht aber nach wie vor der absolute Gebrauch von (τὸ) ἁσάρτιον. – 3,27: Klare Beweisführung für die These, daß hier für νόμος nur die „allgemein-griechische Bedeutung ‚Norm‘, ‚Maßstab‘“ in Frage kommt! – 5,12: Kein Anakoluth (so durchweg die Exegese)! Schon mit V.12b setze der Nachsatz ein! Aber versenkt man damit nicht Einsichten in die (chiastische) Struktur des Verses, die wichtig sind für eine Relationsbestimmung der Sünde als Macht (12a) und Tat (12d)? – 5,18f.: Die bemerkenswerte These des Vf.s zu diesen Versen, die er zu 11,25f. wieder aufnimmt, lautet: „Das *sola Christus* und das im Kontext wiederholt klagestellte *sola gratia* sind dem *sola fide* anscheinend übergeordnet.“ – 6,4: In seinen Aussagen zur Taufe, die nicht Thema von Röm 6 sei (so zutreffend S. 126), läßt der Vf. sich von dem folgenden Gegensatz leiten: Was Paulus hier über die christliche Existenz sagt, sei „nicht als Wirkung der Taufe (durch ihren Vollzug als Ritus) zu verstehen, sondern als Wirkung des Christusgeschehens, nämlich seines Todes und seiner Auferweckung“. Merkwürdigerweise übergeht aber der Vf. das διὰ τοῦ βαπτισματος V.4a und läßt es unkommentiert. – 7,7ff.: Thema sei „die Neubewertung der Tora“, nicht die Anthropologie. Aber die Apologie der Tora im Sinne des Apostels führt zu einer vertieften Anthropologie! – 8,10: νεκρός heißt nicht „sterblich“, sondern „tot“! „Daß wir an unserer weitergehenden Verflechtung mit der Sünde sterben“, ist dem Vers keinesfalls zu entnehmen. Das „Lutherische ‚simul peccator et iustus‘ sollte man also von V.10 fernhalten.“ – 11,26: Erfreulich ist die Klarheit, mit der der Vf. festhält: „Eine Übertragung des Israelnamens auf die Kirche liegt bei Paulus noch nicht vor, sondern ist erst im 2. Jh. n. Chr. nachweisbar.“ – 15,8: „Eine Reduzierung der Mission Jesu auf die Hinführung der Völker zu dem Gott, bei dem Israel schon immer ist, würde den Grundbegriff der Christologie verleugnen“ (S. 297). Diese These, die nach Paulus mit 11,25–27 zusammenzudenken ist, also der „Rettung ganz Israels“ auf einem christologischen „Sonderweg“, kann man heute nur nachdrücklich unterstreichen.

Die voranstehenden Bemerkungen sollten zumindest ein wenig veranschaulichen, daß eine Auseinandersetzung mit dem über Jahre hinweg gereiften, äußerst anregenden Kommentarwerk des Autors eine lohnende Sache ist. Die Hinweise auf Sekundärliteratur sind informativ und klug gestreut. Die äußere Gestaltung des Bdes entspricht dem hohen Standard der Reihe. Zwischen S. 286 und 287 fehlt ein Textstück (Kommentar zu 14,15).

Tübingen

Michael Theobald

Hanssen, Olav: Gott alles in allem. Exegetische Einblicke in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort hg. v. Christoph Burchard. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 95 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-525-53646-1

Der schmale Bd, der auf Initiative des Verlegers durch die Arbeit von Christina Jeremias-Hofius entstand, versammelt einen exegetischen Aufsatz zu Mt 5,13–17 und verschiedene Predigt-Meditationen eines lutherischen Theologen, der Exegese und Missionsarbeit, philologische Solidität und das geistliche Leben eines evangelischen Mönches zu einer inneren Einheit verbunden hat.

Für katholische Leser sind nicht nur die bibelkundlichen Beobachtungen, sondern auch die Spiritualität der Beiträge interessant. Im Zentrum steht ein vitaler Glaube an die Auferstehung Jesu, die als universales Heilereignis und deshalb als Begründung missionarischer Evangeliumsverkündigung begriffen wird. Der Vf., einst Promovend bei Joachim Jeremias, dann langjähriger Leiter des Missionsseminars von Hermannsburg, heute Prior des neu errichteten evangelischen Klosters Riechenberg bei Goslar, hat ein klares Bild der Adressaten vor Augen, die er in den Predigten aus den Jahren 1969–1973 ansprechen will. Es sind aktive Mitglieder lutherischer Gemeinden, die aus der „skeptischen Generation“ stammen und die Aufbrüche eines politisierenden Protestantismus beobachten, der sein Heil in sozialetischen Aktionen sucht. H. bemüht sich um eine Applikation der paulinischen Rechtfertigungslehre, indem er, auf traditionelle Weise den Gegensatz von Gesetz und Evangelium akzentuierend, den Aktionismus brandmarkt. Auch Mt 5,3–17 wird als Beispiel angeführt. Charakteristisch ist freilich das Plädoyer für die vita contemplativa, das dem Bd sein Gepräge gibt. Hier wird die anthropologische Dimension des Auferweckungsglaubens virulent. Zur „sehenden, anbetenden, gottesdienstlichen Haltung“ (69) kann finden, wer sich in das Gnadengeheimnis der Person und des Wirkens Jesu versenkt. Dies setzt, wie H. in der besten Tradition geistlichen Lebens mehrfach betont, harte Arbeit voraus: philologisch exakte Textanalyse ebenso wie intensive systematische Reflexion des Wahrheitsanspruchs, den die ntl. Texte stellen.

Die Exegesen und Meditationen H.'s zeigen, wie es gelingen mag, aus der Mitte lutherischer Theologie und Frömmigkeit einen Weg des

Christseins zu gehen, den auch katholische Theologen als einen Höhenweg zur Christugemeinschaft erkennen können, wiewohl sie eine andere Bibelhermeneutik pflegen (und obwohl das exegetische Koordinationssystem im Verhältnis von Gesetz und Evangelium heute meist anders justiert wird). Nicht zuletzt beeindruckt der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Kirche, den der Vf. sichtbar macht: ein Wissen, daß die Begegnung mit dem Kyrios in die Gemeinschaft des Glaubens hineinführt und in ihr vertieft wird.

Wuppertal

Thomas Söding

Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 297 S. (Novum testamentum et orbis antiquus (NTOA), 42), geb. DM 106,00 ISBN: 3-7278-1257-5 (Universitätsverlag) / 3-525-53942-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Es handelt sich um eine Heidelberger Diss. aus dem Jahre 1993 bei Gerd Theißen. 7 Kap. gliedern das Werk:

1. Einleitung; 2. Anfänge sozialgeschichtlicher Exegese: Wilhelm Weitling und Friedrich Lücke; 3. Sozialgeschichtliche Exegese im Lichte der sozialen Frage. Die Anfänge eines wissenschaftlichen Diskurses über die Sozialgeschichte des Urchristentums; 4. Die Verwissenschaftlichung der sozialgeschichtlichen Exegese um die Jahrhundertwende; 5. Sozialgeschichtliche Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jh.s; 6. Sozialgeschichtliche Exegese und Zeitgeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s; 7. Bilanz: Stationen auf dem Weg der Verwissenschaftlichung der „soziologischen Fragestellung in der neutestamentlichen Exegese“. Ein gründliches Literaturverzeichnis schließt das Werk ab.

Die Gesamtanlage ist klar auf die Geschichte der sozialgeschichtlichen Exegese ausgerichtet. Die Referate zu den einzelnen Exegeten und ihren Tendenzen sind übersichtlich und bieten einprägsame Zitate. Die einzelnen Positionen zeigen an, wie ein bestimmter Aspekt der Exegese im Laufe der Entwicklung immer mehr „wissenschaftlich“ geworden ist. Mitte des 19. Jh.s wollten Weitling und Lücke die nicht-akademischen Hörer erreichen; Engels und Kautsky folgten ihnen später, obwohl sie die beiden Vf. nicht zitieren. Sie alle halten mehr oder minder die Gütergemeinschaft für einen historischen Versuch, die Sozialordnung der Gesellschaft grundlegend utopisch zu ändern.

Um die Jh.wende diskutierten dagegen Heinrici, Uhlhorn und Holtzmann erstmals kritisch historisch. Die Gütergemeinschaft ist nicht historisch, sondern eine soziale Idee der christlichen Diakonie, angeregt von der griechischen Philosophie (Holtzmann); die christliche Ekklesia übernimmt das Modell des antiken Vereins (Heinrici). Die Exegeten v. Dobschütz, Deißmann, v. Harnack und Troeltsch ordneten dann diese grundlegenden, bleibenden Erkenntnisse in eine breitere sozialgeschichtliche und wissenschaftssoziologische Perspektive ein. Mit M. Weber kommt die Wissenssoziologie erstmals zum Zuge.

Die sozialgeschichtliche Exegese der ersten Hälfte des 20. Jh.s wird einerseits von der Landeskunde (Dalman, Jeremias), andererseits von der Formgeschichte bestimmt. Realienkunde und soziologische Verortung von Kleinliteratur laufen parallel. Die sozialgeschichtliche Exegese der zweiten Hälfte des 20. Jh.s (Kap. 6) läßt sich in mehrere Richtungen untergliedern: sozialdeskriptive Richtung (Greeven, Hengel), sozialkerygmatische Richtung (Schottroff, W. Stegmann), sozialwissenschaftliche Richtung (Theißen, Meeks, Malina, Elliott), materialistische Exegese (Belo).

In der Einleitung ging es H. um Kriterien, die gegenwärtige sozialgeschichtliche Exegese zu differenzieren. Die dort entwickelte Typologie bestimmt die Aufteilung in Kap. 6. M.E. wird diese zentrale Frage der Typologisierung zu knapp behandelt. Eine Einleitung reicht für diesen Part nicht aus. Denn im historischen Abriß konnte H. nachweisen, daß die Formgeschichte Literaturproduktion und soziale Schichtung zusammenbrachte. Leider fehlt für die Gegenwart die Besprechung der „modifizierten Formgeschichte“, auf die G. THEIßSEN 1995 im Nachtrag zur 10. Auflage von „R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*“ ausdrücklich hinweist. Läßt sich Sozialgeschichte ohne Formgeschichte treiben? Muß nicht mit Theißen viel breiter die Sozialgeschichte um die Literatursoziologie erweitert werden?

Es sollte m. E. die sozialgeschichtliche Exegese nicht als eigener Zweig von den anderen Zugängen abgeschottet werden, sondern es sollten die notwendigen Vernetzungen aufgezeigt werden.

Die Jh.wende und die Formgeschichte hatten diese weitverbreitete Vernetzung auf wissenschaftlichem Niveau geleistet. Bei der gegenwärtigen Wissens-Explosion ist es zwar schwieriger geworden, diese Vernetzung plausibel wiederherzustellen, aber gerade deshalb sollte ein forschungsgeschichtliches Buch diese Aufgabe konzeptionell mutiger angehen.

So wird es keinen einheitlichen Zugang, sondern nur unterschiedliche Verstehenszugänge geben, von denen die einen stärker modellorientiert und die anderen stärker hermeneutisch orientiert sind. Das abschließende Schaubild von H. zu den sozialgeschichtlichen Richtungen ist sicherlich erhellend, m. E. aber zu polemisch wertend. Die Darstellung der gegenwärtigen Richtungen der sozialgeschichtlichen Methodik von H. bedarf der Vertiefung, die Darstellung der Forschungsgeschichte hingegen ist von H. gründlich geleistet und verdient besondere Beachtung.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Untergaßmair, Franz Georg: Handbuch der Einleitung. 2. Briefe und Offenbarung. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. 240 S. (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 4.2), pb. DM 29,80 ISBN: 3-7666-0204-7

Franz Georg Untergaßmairs (= U.) Buch ist der 2. Teil des Handbuchs der Einleitung, dessen hier nicht zu rezensierender 1. Teil Evangelien und Apostelgeschichte behandelt. Im 2. Teil geht es um die Briefe und die Offenbarung des Johannes. Es ist aber im Titel eigentümlicherweise nicht gesagt, daß es sich um eine Einleitung in das Neue Testament handelt. Das Buch ist in den Vechtaer Beiträgen zur Theologie erschienen, sein Vf. ist Prof. für NT an der Hochschule Vechta und an der Univ. Osnabrück. Da an beiden Hochschulen keine zukünftigen Priester, sondern Religionslehrer ausgebildet werden, ist das Buch in erster Linie für deren Studiengang bestimmt, jedoch auch für Magisterstudiengänge und für Studierende an Fachhochschulen und in theologischen Fernkursen. Da es aber im Vorwort heißt, es verstehe sich auch als Hilfeleistung für die Spiritualität im heutigen Religionsunterricht und in der gegenwärtigen Verkündigung, soll es anscheinend auch Theologiestudenten im künftigen geistlichen Amt als Lehrbuch dienen. Der Vf. hat sich also mit dieser mehrfachen Zielsetzung eine große Aufgabe gestellt – vielleicht eine zu große?

Anders als in Bd 1, so heißt es weiter im Vorwort, werde dem theologisch-kerygmatischen Schwerpunkt „gebündelt im abschließenden Kap. unter der Überschrift ‚Kerygma und katechetischer Unterricht‘ Rechnung getragen“. Es ist zu begrüßen, daß U. Einleitungsfragen nicht in historistischer Verengung auf bloße Fakten reduziert und somit die theologische Relevanz der Einleitungswissenschaft wahrte. Es macht freilich von vornherein ein wenig skeptisch, wenn er die Einleitungsfragen *additiv* eine theologische Bereicherung erfahren läßt. Will U. im 1. Teil des Buches Fakten vorführen und diese dann im 2. Teil theologisch interpretieren? Wir werden diese Frage im Auge behalten müssen.

Nun kann es nicht die Aufgabe des Rez.en sein, aus seiner eigenen theologischen Sicht kritisch zu Einzelfragen der Einleitungswissenschaft, wie der Vf. sie sieht, Stellung zu nehmen. Diese gebotene Selbstbescheidung entbindet ihn aber nicht von der Pflicht, in zentralen *theologischen Fragen* dort, wo es um den Kern des Theologischen geht, die kritische Sonde anzusetzen. Und das ist gerade für den Paulus-Teil des Buches erforderlich.

Zunächst zum *Lit.-Verzeichnis*! Weithin sind wichtige Titel genannt. Man fragt sich allerdings, ob es angebracht ist, hauptsächlich Kommentare zur jeweiligen neutestamentlichen Schrift aufzuführen. Sieht man aber darauf, welche Kommentare aufgelistet werden, so verwundert doch oft die Auswahl. Man vermißt zuweilen gerade die wichtigsten. Kann man wirklich für den Röm den maßgebenden Kommentar ERNST KÄSEMANNs (HNT) unerwähnt lassen? Überhaupt wird das HNT durchgängig ignoriert (bewußt?), obwohl gerade die neuen Bde frühere positivistische Einseitigkeiten dieser Kommentar-Reihe korrigiert haben. Warum fehlt für den Eph der schöne Kommentar von FRANZ MUSSNER (ÖTBK)? Und wo bleibt einer der besten Kommentare zum Eph, nämlich der von HEINRICH SCHLIER? Aber auch sonst finden sich in den Angaben Ungereimtheiten und Fehler. Es ist schon erstaunlich, daß anstelle von Werner Kümmels Einleitung der Vorgänger genannt ist: P. FEINE – J. BEHM – W. G. KÜMMEL mit der Angabe „ab 1967“ (11). Kümmels Werk hat doch diese Einleitung ersetzt! Er hat mit der 17. Aufl. (1977!) eine „vollständige Neubearbeitung“ geschaffen (inzwischen erneut ergänzte 21. Aufl. 1983)! Der Student, der z.B. darin für die Frage der Pseudonymität die von U. auf S. 95 genannte S. 261f (in der 15. Aufl. 1967!) in Kümmels Buch nachschlägt, findet dort den § 18 Der Galaterbrief! Unter den angegebenen Einleitungen ins Neue Testament fehlt die so wichtige von PHILIPP VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Und warum bleibt angesichts des theologischen Anliegens von U. EDUARD SCHWEIZER, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, unberück-

sichtigt? Zur Paulusbiographie (16): Genannt wird der Paulus-Art. von GÜNTHER BORNKAMM in der 3. Aufl. von RGG (1961), nicht aber die neueren in TRE (1996) und die 3. Aufl. vom LThK (1998). Noch ärgerlicher, ja geradezu peinlich ist es, wenn GERD LÜDEMANN 1. Bd seiner Paulustrilogie unter folgender Angabe firmiert: G. LINDEMANN (!), *Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie!* Angesichts der Auseinandersetzungen um Lüdemann wegen seiner öffentlich erklärten Abkehr vom Christentum sollte man Andreas (!) Lüdemann nicht die Autorenschaft dieses Buches zuschreiben.¹ Schade, daß U. für die Vita des Paulus auch nicht auf EDUARD LOHSES Paulus-Biographie, 1996 bei Beck/München erschienen, verweist! Wenig sinnvoll ist es, wenn für die Biographie des Paulus QD 89 (Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften) und Heinrich Schliers Kommentar zu 1Thess genannt werden, nicht aber auf S. 27 bzw. S. 74ff, wo es angebracht wäre.

Zur *Darstellung der einzelnen Schriften!* U. hat es verstanden, diese in gut lesbarer Weise vorzustellen, zuweilen sogar in flottem Stil (flott hier im positiven Sinne verstanden). Die graphischen Darstellungen sind für den Zweck eines Lehrbuchs der Einleitung ins NT recht förderlich. Wenn U.s Einleitung in erster Linie für Studierende für das Lehramt an Schulen, gerade an Grund- und Hauptschulen, konzipiert ist, dann ist sicherlich die gewählte Art der Darbietung gelungen. Aber für künftige Gymnasiallehrer und Pfarrer (insofern diese als Leser intendiert sein sollten) ist das Gesagte zu wenig. Doch wenn das Buch für die zuletzt Genannten nicht geschrieben sein sollte, dann ist aber bei aller grundsätzlichen Zustimmung zur Darstellungsart zu sagen, daß auch hier wieder der Teufel im Detail steckt. Es sei an wichtigen Stellen des Buches aufgezeigt.

Unter der Lit. zum *Galaterbrief* nennt U. mit vollem Recht den Kommentar von HANS DIETER BETZ (freilich ohne zu erwähnen, daß es eine Übersetzung aus dem Amerikanischen ist). Dessen exegetische Pioniertat war es, den Gal rhetorisch zu analysieren. Ob seine konkrete Analyse in allen Punkten zutrifft, sei hier dahingestellt.² Auf jeden Fall ist ihm ein unbestreitbarer Innovationsschub innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft gelungen. Über den Gal kann heute keiner mehr exegetisch verantwortlich reden oder schreiben, ohne Betz zustimmend oder ablehnend zu berücksichtigen. Doch U. meint anscheinend, daß man dem Studenten der Religionspädagogik solche Kenntnis ersparen könnte – und das, obwohl ihm gerade im konkreten Fall des Gal durch die rhetorische Analyse das Verständnis der Argumentationsstrategie des Apostels erleichtert wird. Der Brief wird nämlich in Aufbau und theologischem Gehalt transparenter, wenn z.B. durch die rhetorische Analyse deutlich wird, wie Gal 2,16 als die *propositio* des Briefes die Hauptelemente *narratio* und *argumentatio* in ihrem Zueinander erkennen läßt. So verflacht in der Darstellung U.s die kerygmatische Strategie des Paulus. Aus Gründen der Fairneß muß man allerdings darauf verweisen, daß über die theologische Intention des Gal sehr ausführlich im theologisch-kerygmatischen 2. Teil des Buches (155–172) unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie von Gal 1 und 2 gehandelt wird. Aber die eigentliche theologische Argumentation von Gal 3–5 – also gerade die *argumentatio* des Briefes! – wird auch hier nicht thematisiert. Die für das Verständnis des Gal so virulente Diskussion, ob in ihm das mosaische Gesetz in stärkerem Maße abgewertet wird als im Röm, bleibt undiskutiert. Die in der Forschung so umstrittene und immer wieder neu gestellte Frage, ob Paulus in der Gesetzesfrage eine theologische Entwicklung durchgemacht hat, bei der es sogar zu einer essentiellen Modifikation des Gesetzesbegriffs gekommen ist, wird völlig ausgeblendet!

Besonders blaß ist die Darstellung des *Römerbriefs*. Auf S. 69 zitiert er zwar Wilckens Aussage, daß aus der Polemik des Gal im Röm eine umfassende Apologie geworden sei und Paulus in diesem die Rechtfertigungslehre nicht mehr in polemischer Auseinandersetzung, sondern argumentativ und systematisierend vor dem Hintergrund der Einheit von Juden und Heiden wiederhole. Aber von der Lebendigkeit und Tiefe des Röm spürt der Leser kaum etwas. Auch im theologischen Teil des Buches kommt die Theologie dieses Briefes zu kurz.

Allerdings wird im 2. Teil des Buches im Exkurs „Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Die Rechtfertigung aus Glauben“ (172–188) ausführlich das Problem der *Rechtfertigung* thematisiert; allerdings geht es hier gerade nicht um den Röm als solchen. Was U. auf diesen S. über die Rechtfertigung sagt, verdient größtenteils Zustimmung.

¹ Ich gehe davon aus, daß es sich um einen von U. übersehenen Druckfehler handelt. Keiner von uns ist trotz Korrekturlesens gegen sie gefeilt. Aber gerade *dieser* hätte dem Vf. auffallen müssen!

² Siehe dazu meine ausführliche Besprechung in ThLZ 109 (1984), 241–250: *Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie*.

Auch ist das Ganze aus ökumenischer Intention geschrieben. V. a. ist zu begrüßen, wie er *das Sein* des Gerechtfertigten herausarbeitet; zutreffend spricht er vom neuen Seinsgrund des Christen, der zu einem neuen Lebenswandel führe. Die Ontologie kann in der Tat nicht aus der Theologie absentiert werden, auch nicht aus der Exegese! Die Berücksichtigung der ontologischen Dimension hat ihre Auswirkungen auch auf die überholte Frage, ob Rechtfertigung lediglich forensische Gerechtsprechung oder auch zugleich Gerechtmachung ist. Denn man kann zwar forensische Gerech-Sprechung und seinsmäßige Gerech-Machung *begrifflich* unterschieden, man kann aber eine solche Trennung nicht in *existentieller* Hinsicht vornehmen.³ Die guten Werke sieht U. in diesem Sinne zu Recht als Auswirkungen der Rechtfertigung. Richtig ist auch, daß der paulinische Imperativ die grundsätzliche eschatologische Spannung der christlichen Existenz zeigt, daß sich also der Gerechtfertigte bereits im Heil Gottes bewegt, zugleich aber das Endheil für ihn noch aussteht. Das ist jedoch keineswegs, wie U. meint, bloß „das katholische Verständnis des lutherischen *simul iustus et peccator*“ (181). Das ist, wie ich es ohne Abstriche als lutherischer Theologe sage, auch gut „lutherisch“. Bedenken habe ich, wenn U. sagt, das Evangelium Christi bestehe aus Indikativ und Imperativ. Richtig ist vielmehr, daß die glaubende Annahme des Evangeliums als des freisprechenden Wortes Gottes in der *Einheit der Existenz des Glaubenden* den Gehorsam gegenüber dem Imperativ impliziert. Der Imperativ ist aber keinesfalls Teil des Evangeliums. Ebenso ist es bedenklich, die Gesetzesfreiheit im Sinne des Paulus auf bestimmte Teile der atl. Torah zu beschränken. Dies kommt der Auffassung von James Dunn nahe, der die Werke des νόμος auf die sog. „identity markers“ wie Beschneidung und Zeremonialgesetze beschränkt – eine m. E. essentielle Verharmlosung der Gesetzeskonzeption des Gal.⁴ Gut sagt U., daß Jesus Christus die Mitte von Kirche und Theologie ist, daß er also unser Heil ist, nicht aber ein bestimmter Heils-Begriff. Doch dann erklärt er kurz danach, der Geist führe nach Joh 16,13 in die Wahrheit ein, Wahrheit verstanden als die von Jesus verkündigte und später niedergeschriebene Lehre. Nach Joh 14,6 ist es aber in der Selbstaussage des johanneischen Jesus dieser selbst, der die Wahrheit, die ἀλήθεια, ist! Dann aber muß Joh 16,13 in theologischer Konkordanz mit Joh 14,6 interpretiert werden. *Wahrheit* ist nach Joh *keine Lehre!* Das wäre nämlich ein intellektualistisches Mißverständnis.

Eine weitere kritische Anmerkung zur Darstellung der paulinischen Theologie durch U.: Die seit einigen Jahrzehnten dauernde Auseinandersetzung um das Zentrum der paulinischen Theologie, wie sie v. a. durch Ed. P. SANDERS in seinem monumentalen Werk „*Paul and Palestinian Judaism*“ (London 1977; deutsch Göttingen 1985) initiiert wurde, kommt überhaupt nicht zur Sprache. Dieser sieht die forensische Rechtfertigungstheologie des Paulus – in einer gewissen Wirkungsgeschichte von William Wrede und Albert Schweitzer her – als peripher im theologischen Denken des Apostels; zentral sei vielmehr ein Denken in partizipatorischen Kategorien. Diese Streitfrage ist aber kein exegetisches Randphänomen. Denn hier geht es um die *Mitte der paulinischen Theologie*. Sanders' Ziel ist es nämlich auch, auf exegetischem Wege der lutherischen Theologie das Fundament zu nehmen. Die Paradoxie: Vatikan und Lutherischer Weltbund einigen sich in den essentials der Rechtfertigungslehre, und zur selben Zeit kommt aus dem Bereich des sog. Protestantismus das energische Nein zur lutherischen Rechtfertigungstheologie und somit zur lutherischen Kirche. Spricht man heute gern vom Globalismus – nun, hier zeitigt die Exegese die globale Auseinandersetzung, die auch die katholische Theologie in ihrem Zentrum tangiert. Deshalb ist es zu bedauern, daß der katholische Exeget U., der mit vollem Recht seine Einleitung als theologisches Werk geschrieben hat, seine Leser nicht über dieses globale Phänomen informiert. Um nicht mißverstanden zu werden: Natürlich finden wir bei Paulus auch ein Denken in partizipatorischen Kategorien. Dieses Denken ist sogar konstitutiv für seine Theologie. Es darf aber nicht so interpretiert werden, als sei es gegenüber dem forensischen Rechtfertigungsgedanken primär.

Es ist bemerkenswert, daß U. zwar im Kap. über den Röm einen Abschnitt über die Wirkungsgeschichte dieses Briefes bringt, die in-

³ Ich habe dies im Blick auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in „*Die paulinische Rechtfertigungstheologie als ökumenisch-hermeneutisches Problem*“ näher begründet, in: Th. Söding (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg 1999, 76–105.

⁴ J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, BJRL 65 (1983), 95–122.

nerneutestamentliche Wirkungsgeschichte des Gal jedoch ignoriert. Aber gerade der Röm, wie er auch immer in der Sicht des jeweiligen Exegeten theologisch interpretiert wird, gehört zur innerneutestamentlichen Wirkungsgeschichte des Gal. Sollte man nicht – natürlich nur hypothetisch! – erwägen, ob möglicherweise der höhere theologische Stellenwert des *vóyos* im Röm (z. B. Röm 7,12.14) eine theologische Antwort des Paulus aufgrund seiner erneuten Reflexion der Gesetzesfrage auf judaistische Einwände gegen den doch wohl in Jerusalem bekannten Gal ist? Warum schreibt er, wie in der exegetischen Diskussion doch immer wieder gefragt wird, seinen Brief nach Rom so, als schreibe er nach Jerusalem? Hören Mitglieder der römischen Gemeinde auf judaistische Stimmen in der jüdischen Metropole Jerusalem? Zu fragen ist: Gehören solche Überlegungen nicht in die Einleitungswissenschaft?

Fassen wir zusammen: U.s Buch ist eine gut lesbare Einleitung in das NT. Sein Vorzug ist die bewußte theologische Ausrichtung. Der Vf. wäre aber gut beraten gewesen, hätte er seine theologischen Ausführungen des 2. Teils seines Buches in die Darstellung der einzelnen Schriften integriert und so seinem Buch eine größere konsistente Einheit gegeben. Den Positiva stehen leider nicht geringe Negativa gegenüber. Sie wurden exemplarisch an den Lit.-Angaben und im Blick auf die Darstellung von Gal und Röm aufgezeigt.

Göttingen

Hans Hübner

Neuere/Neueste Kirchengeschichte

Bergerhausen, Hans-Wolfgang: Friedensrecht und Toleranz. Zur Politik des preußischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740–1806. – Berlin: Duncker & Humblot 1999. 315 S. (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte, 18), kt DM 118,00 ISBN: 3-428-09917-6

Bergerhausen doktorte bei Johannes Kunisch, wurde von Peter Baumgart zur Beschäftigung mit der Geschichte Preußisch-Schlesiens angeregt und reichte diese Arbeit der Würzburger Univ. als Habil. ein. Außer auf umfangreiche Literatur und viele gedruckte Quellen stützt er seine Arbeit auf ungedruckte Quellen aus dem Geheimen Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, dem Staatsarchiv Würzburg und der Bibliothèque Nationale de France.

Zu Beginn seiner Ausführungen behandelt der Vf. die Grundlagen der Religionspolitik im friderizianischen Preußen und geht dabei erfreulicherweise ausgiebig auf den Forschungsstand und die eigenen Fragestellungen ein. „Trotz mancher zuweilen kritischer Untertöne“ werde die Konfessionspolitik der Hohenzollern in der frühen Neuzeit als eine der großen Leistungen des Staates gewertet. Durch die Einverleibung des bikonfessionellen Schlesiens, in dem die Katholiken etwa die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, begann für das protestantisch geprägte Preußen die Bewährungsprobe auf Toleranz, die von den Behörden im Sinne des rationalen Territorialismus gehandhabt wurde, demzufolge die Kirchen nicht mehr als göttliche Stiftung begriffen wurden und der Landesherr die umfassende Leitungsbefugnis im Bereich der *iura circa sacra* besaß. Man schied die organisierte Kirche und die Gläubigen streng voneinander, „Bekenntnisfreiheit für die einzelnen Untertanen bedeutete also nicht gleichzeitig Freisetzung der Kirchen von staatlicher Kontrolle“, die Kirchen sollten als Landeskirchen dem Staat untergeordnet werden, was zu Konflikten mit der katholischen Kirche Schlesiens führen mußte und führte. Der Vf. setzt bei seinen Überlegungen zum Religions- und Kirchenverständnis Friedrichs des Großen bei der „durch eine breite Forschung gesicherte(n) Tatsache“ an, daß dessen religionspolitischer Kurs von Toleranz bestimmt wurde und bezeichnet diese als von philosophischen Reflexionen vorgeprägt. Deismus, ein skeptisches Menschenbild, die Vorstellung, der Gang der Kirchengeschichte sei ein permanenter Abfall der Kirche von den wahren Werten des Christentums gewesen und deren Lehrgebäude stelle ein Mittel zur Täuschung und Lenkung der Menge dar, hätten in Verbindung mit seinem rational-absolutistischen Staatsverständnis das Koordinatensystem für die Aussagen des Königs zur Toleranz gebildet. Ergo – so meint der Rez. – wird man die friderizianische Toleranztheorie als grundverschieden von jener anzusehen haben, die von der hohen Wertschätzung der eigenen Konfession ausgeht und zum großen Respekt vor der Glaubensüberzeugung des anderen führt. Der katholische Kult war in Friedrichs Augen der lächerlichste von allen, und dessen Priester in Schlesien, v. a. die Mönche, beargwöhnte er – nicht

ohne Grund – wegen ihrer Anhänglichkeit an Österreich. Die Kirche werde sich – so dachte er – im Laufe der Zeit unter dem Druck der einzelnen Staaten in zahlreiche Landeskirchen auflösen und der Papst nur noch Bischof von Rom sein.

Allerdings sah sich der König, weil er die Voraussetzungen für diese Entwicklung als noch nicht gekommen erachtete, nicht in der Lage, als protestantischer Fürst vorzupreschen. So lehnte er die vom Baron Holbach vorgeschlagenen drastischen Mittel zur Beseitigung der katholischen Kirche ab und schrieb an Voltaire, das „Gebäude der Unvernunft“ sei heimlich und ohne Aufsehen zu unterminieren. Es ist sicherlich berechtigt, daß B. davor warnt, Friedrichs auf die Kirche bezogene Erwägungen als Phantasiegebilde ohne Relevanz abzutun. „Friedrichs Ideen, Projekte, Träume, Kalkulationen, Voraussagen hatten in seinem politischen Denken vielmehr einen festen Stellenwert.“ (34)

Die hauptsächliche Fragestellung des Autors zielt darauf, die friedensvertraglichen Bestimmungen über den Status der katholischen Kirche Schlesiens genauer zu untersuchen, sich also einem Spezialbereich der insgesamt wenig erforschten Friedensschlüsse Friedrichs II. zu widmen und dadurch eine Forschungslücke zu schließen. Weil die damals getroffenen Vereinbarungen erst mit den Umbrüchen in der Zeit der Revolutionskriege an Gewicht verloren, bezieht er die nachfriderizianischen Jahre bis in das erste Jahrzehnt des 19. Jh.s in seine Untersuchungen ein. Mit großer Akribie informiert er über die entsprechenden Verhandlungen, besonders die Hubertusbürger, analysiert und interpretiert sie und zeigt die Verbindung zur preußischen Praxis in Schlesien auf, bei der es immer wieder zu Kompetenzgerangel der führenden Personen und der Behörden kam. Hatte sich Österreich gemäß den religiösen Empfindungen Maria Theresias und aus politischen Gründen zuerst sehr stark für die Erhaltung des Status quo der Katholiken in dem preußisch gewordenen Teil Schlesiens eingesetzt, so fiel der Habsburgerstaat nach 1746 weitgehend als Schutzmacht aus, und das ebenfalls katholische Frankreich füllte, primär aus machtpolitischen Überlegungen, die Lücke nicht.

Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt der Vf. fest, bei der einen Bestandteil des Regierungssystems Friedrichs II. bildenden Toleranz sei es nicht „um die Verwirklichung irgendwelcher liberaler oder humanitärer, gar aus einem Individualitätsgedanken abgeleiteter Postulate“ gegangen, „sondern darum, dem Staat innere Stabilität und Prosperität zu gewährleisten“ (269). Die Toleranz nützte dem einzelnen Untertanen, sicherte aber nicht zugleich den Bestand der Kirchen und ihrer Kultusformen. Die Religionsartikel der Friedensverträge waren von außen gesetzte Richtpunkte der preußischen Religions- und Kirchenpolitik, verkürzten die Autorität des Landesherrn und machten die Kirchenpolitik anfällig für auswärtige Kritik, v. a. seitens der Habsburgermonarchie. Mit den Religionsklauseln gewann die katholische Kirche Schlesiens eine Verteidigungsbastion, die vor einer radikalen Durchsetzung staatskirchlicher Ziele durch König Friedrich und seine Nachfolger – analog zu der in den bei den Polnischen Teilungen erworbenen Gebieten erfolgten – lange Zeit Schutz bot.

Den gründlich erarbeiteten, manchmal wohl etwas weit ausladenden Ausführungen des Vf.s entsprechen das über 30 S. umfassende Quellen- und Literaturverzeichnis sowie das Personen- und Sachregister des Buches, das nicht allein für die schlesische Geschichte als bedeutsam betrachtet werden sollte.

Ibbenbüren

Hans-Ludwig Abmeier

Engelbrecht, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 381 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 6), kt DM 78,00 ISBN: 3-374-01798-3

Angesichts der medienwirksam kirchenkritischen Opera von GERHARD BESIER (*Der SED-Staat und die Kirche*, 3 Bde. 1993, 1995) lag das Bedürfnis nach einer vorurteilsfreien und differenzierten zeitgeschichtlichen Darstellung der Evangelischen-Lutherischen Landeskirche Sachsens nahe (13). Hatte doch die Konzentration auf staatliche und MfS-Quellen bei Besier spektakulär zur Opportunismus- und Kumpaneibezichtigung geführt und wurden die begrenzten Handlungsspielräume kirchlicher Leitungsgremien in der DDR nicht genügend berücksichtigt: „Die Erfahrungen mit plakativen Darstellungen der DDR-Kirchengeschichte, verfaßt von westdeutschen Autoren, hatten das Klima für die zeitgeschichtliche Forschung verschlechtert.“ Als Westberliner möchte der Vf. „diesen Erfahrungen

mit zeithistorischen Elaboraten von Westdeutschen keine weitere Enttäuschung hinzufügen“ (Vorwort, 11).

Engelbrecht untersucht die politische Rolle der evangelischen Kirche in der DDR im Blick auf das innerkirchliche Funktionieren des Teilsystems „Kirche“ in der DDR. Auf das ekklesiologische Selbstverständnis der kirchenleitenden Exponenten wird eingegangen. V. a. die Frage der „politische(n) Kommunikation innerhalb der Landeskirche“ (Verhältnis zur kirchlichen Basis, auch zur kirchlichen Gruppenzene) wird umfassend erörtert.

Als Gegenüberlieferung zu den sonst favorisierten staatlichen Quellen liegen dem Vf. die landeskirchlichen Akten vor. Durch Aufhebung der üblichen archivalischen 30-Jahr-Sperrfrist wurde dem Vf. umfangreiches landeskirchliches Aktenmaterial zur Verfügung gestellt. So können aus staatlichen und MfS-Akten ermittelte Vorgänge des Kirche-Staat-Verhältnisses in der DDR im Blick auf Sachsen ergänzt, relativiert bzw. in manchen Wertungen korrigiert werden. Detaillierter Einblick in die oft komplizierten kirchlichen Entscheidungsvorgänge wird so ermöglicht. Sonst beobachtbare konzeptionelle Engführungen (Begrenzung auf die Frage lediglich nach „Opposition oder Opportunismus“ im DDR-Protestantismus etc.) werden durch kommunikationswissenschaftliche Fragestellungen erweitert, wie sie dem Funktionsmechanismus moderner Kirchenkörper entsprechen.

Akribisch eindringend und methodisch reflektiert wird der Frage nachgegangen, wie Meinungsbildung und Entscheidungsprozesse zwischen den verschiedenen Ebenen der Landeskirche funktionierten. Man vergleiche die Ausführungen über die verschiedenen Informations- und Kommunikationsmittel, wie Gemeindeblatt „Der Sonntag“, Amtsblatt mit Beilage, hektographierte Publikationen, mündliche Information, Kuriere etc. (187–223). Ein Informationsdefizit ergab sich aus der staatlichen Überwachung, die zur Vorsicht zwang. Der Informationsvorsprung des Landeskirchenamtes erzeugte mitunter „Mißtrauen auf der mittleren und unteren Ebene“ (217). Kritik entzündete sich „nicht nur an den Informationsmängeln im Blick auf innerkirchliche Vorgänge, sondern immer wieder an der Ungewißheit der unteren Ebenen, welche diplomatischen Kontakte die Kirche zum Staat pflegte“ (219). An einer Professionalisierung der Vernetzung der kirchlichen Basisgruppen „zeigten die kirchlichen Leitungsinstanzen, die längst eine Vermittlerrolle zwischen Staat und Gruppen übernommen hatten, kaum Interesse“ und bremsten nicht selten den kommunikativen Elan der Basis (223). Doch blieb die landeskirchliche Schutzfunktion gegenüber den Gruppen auch in der Endphase der DDR erhalten, wenngleich in Einzelfällen zu Vorsicht und Mäßigung geraten wurde.

Auch die Ausführungen über die „Staat-Kirche-Gespräche“ (223–242), die die Praxis der in der DDR üblichen Kommunikation zwischen Kirche und Staat beschreiben, v. a. zwischen Landeskirchenamt und den Räten der Bezirke Dresden, Leipzig, Karl-Marx-Stadt (Chemnitz), lassen erkennen, daß „die höchste Ebene aus Gründen der Gesprächsdiplomatie und zum Schutz ihres Handlungsspielraums den niedrigeren Hierarchiestufen einzelne Verhandlungsgegenstände aus den Kirche-Staat-Gesprächen verschwiegen“ hat (194). Die DDR-Verhältnisse legten eine besonders von den reformerischen Gruppen als kirchenamtliche „Geheimdiplomatie“ beargwöhnte Praxis bei Konfliktlösungen mitunter zwangsläufig nahe. Zudem hatte sich spätestens seit Ende der 70er Jahre die Gesprächsatmosphäre bei den Begegnungen mit den Staatsorganen nachhaltig verbessert und waren das „steife Zeremoniell“ und die zunächst „eisige Atmosphäre“ einer „kooperativen, verständigen Grundstimmung“ gewichen. Jetzt kam es stärker zu „einer pragmatischen Behandlung der vordringlichen Konfliktfälle“ (226); „die Kirchenvertreter wuchsen aus der Rolle des demütigen Bittstellers heraus und wurden in wachsendem Maße als Gesprächspartner geachtet.“ (236) Auch mit dem 1. Sekretär der Dresdener Bezirksleitung der SED (Hans Modrow) wurde 1981 der Kontakt aufgenommen (230).

Was die Disposition des Ganzen betrifft, so werden in Kap. 1 verfügbare Literatur und zugrundeliegende Quellen vorgestellt. Es folgt der „Versuch einer theologischen Grundlegung kirchenleitenden Handelns in der als Kommunikationsgemeinschaft verstandenen Kirche“ (Kap. 2). Hier wird das Eigenverständnis des Autors deutlich. Bemerkenswert ist sein Versuch einer Synthese der kommunikationswissenschaftlichen mit der zeitgeschichtlichen Methode. Die Rezeption kommunikationswissenschaftlicher Aspekte (K. O. Apel, H.-D. Bastian, G. Breitenbach) ist signifikant (73–81). Zwischen Breitenbachs Entwurf und der sächsischen Kirchenverfassung findet der Vf. „eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich einen Antagonismus, nämlich zwischen inno-

vativ-kommunikativer Ausrichtung und traditionell konsistorialer Dominanz“ (81).

Die kybernetisch-ekklesiologische Theoriebildung seit Schleiermacher wird in Auswahl skizziert und zielt auf Transparenz kirchenleitenden Handelns und Partizipation der unterschiedlichen kirchlichen Ebenen. Neben theologischen Reformversuchen der letzten Jahrzehnte steht auch die kirchenjuristische Grundlage der sächsischen Kirchenverfassung an diesem Punkte zur Debatte. Es folgen „Theorien zur politischen Verantwortung der Kirche als Grundlage kirchenleitenden Handelns“ (Kap. 3). Hier wird die Diskussion um die „Zwei-Reiche-Lehre“ und die „Lehre von der Königsherrschaft Christi“, zuletzt auch eingehend Landesbischof Johannes Hempels Theorie des „begrenzten politischen Mandats“ der Kirche rekapituliert. Auch Verständnisvarianten anderer Exponenten des landeskirchlichen Leitungsteams zur Frage eines „kirchlichen Mandats“ werden aufgezeigt. Kap. 4 („Strukturen und Bedingungen kirchenleitenden Handelns“) erörtert die Handlungsspielräume der Kirche im Blick auf Fragen der innerkirchlichen Kommunikation. Die Handlungsbedingungen für die verschiedenen Leitungsgremien (Landesbischof, Landeskirchenamt, Kirchenleitung, Synode) werden aufgewiesen. Es zeigt sich, daß Befugnisse des konsistorialen Elements (Landeskirchenamt) in der sächsischen Kirchenverfassung von 1950 gegenüber dem synodalen Element dominieren, wobei besonders die Bemühungen Bischof Hempels auf Integration der verschiedenen Kräfte und Gremien zielen.

Der Veranschaulichung praktizierter Konfliktbewältigung dienen verschiedene Fallbeispiele (Kap. 5). Hier wird der noch in den 70er und 80er Jahren anhaltende Streit um das Verhältnis von Konfirmation und Jugendweihe geschildert. Ebenso werden die sächsischen Reaktionen auf den staatskritischen Vortrag des Görlitzer Bischofs Hans-Joachim Fränkel in Dresden 1973 behandelt. Der Konflikt um die Afnäher „Schwerter zu Pflugscharen“ 1981/82 und das Friedensforum in der Dresdener Kreuzkirche am 13. Februar 1982 zum Gedenken an die Zerstörung Dresdens 1945 bilden weitere Facetten des oft konfliktswangeren Geschehens. Abschließend wird die Öffentlichkeitsarbeit unter dem Dach der Kirche nachgezeichnet (die für die Kirchenleitung unbequemen oppositionellen Aktivitäten des Pfarrers Christoph Wonneberger [Dresden/Leipzig], die Friedensgebete in Leipzig, Untergrundpublikationen etc.). Diese Fallstudien sollen exemplarisch „kirchenleitendes Handeln in der Kommunikationsgemeinschaft der sächsischen Landeskirche in politischen Konfliktfällen veranschaulichen“ (16).

Kap. 6 („Resümee“) enthält eine Rückschau auf das methodische Vorgehen des Autors: „Um einen raschen Überblick über die Grundaussagen der Arbeit zu gewinnen, empfiehlt sich die Lektüre dieses zusammenfassenden Kap.“ (16).

Die mit geographischen Skizzen, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Personenregister ausgestattete regionalgeschichtlich relevante Arbeit nimmt teil am Forschungsfortschritt einer kritisch-objektiven DDR-Kirchengeschichtsschreibung.

Leipzig

Kurt Meier

Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas Müller. – Köln: Böhlau 2000. XXXVI, 388 S. (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 23), geb. DM 76,00 ISBN: 3-412-12699-3.

Siebenbürgen gehörte seit König Stephan I. von Ungarn nicht mehr zum Einflußgebiet des Ökumenischen Patriarchats, sondern war über die seither westlich orientierte ungarische Kirche der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt. Die dort nach 1150 eingewanderten sog. Sachsen vom Niederrhein hatten dabei einen Sonderstatus. Seit dem 13. Jh. besiedelten orthodoxe Hirten, die *valachi*, Siebenbürgen. Diese Gruppe erwies sich allen römisch-katholischen Missionierungsversuchen gegenüber resistent, so daß sie allmählich mit den orthodoxen Rumänen verschmolz. Die Reformation bekam ebenfalls ihre Chance, nachdem die Niederlage der Ungarn bei Mohács 1526 Siebenbürgen zu einem selbständigen Fürstentum in unmittelbarer osmanischer Nachbarschaft geworden war. Geschichtstheologie hat sich seit Eusebios von Kaisareia immer wieder als wirkmächtig erwiesen, so auch hier. Das Vordringen der Osmanen führte dazu, daß die Reformation sich als notwendige Reaktion und notwendigen „Ausdruck von Buße und Rückkehr zu den Wurzeln wahren Glaubens zur Wiederherstellung der *salus publica*“ (XIV) empfahl. Rechter Glaube, Bildung und christliches Handeln sollten die Türkengefahr bannen. Die Siebenbürger Sachsen wurden unter dem Einfluß von Johannes Honter Lutheraner, die Ungarn des Gebiets Anhänger Johannes Calvins. Auch der Unitarismus gewann seine Anhänger. Kronstadt (Braşov) führte die Reformation 1542 offiziell ein.

Angesichts des hohen Bekanntheitsgrades des Briefwechsels der Tübinger Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchen Ieremias II., der von 1573 bis 1581 dauerte, werden andere Begegnungen der noch jungen Reformation mit der orthodoxen Kirche leicht übersehen.¹ Dabei waren diese Kontakte durchaus vielfältig. Denken wir nur an den orthodox-lutherischen Dialog in Polen-Litauen 1596 bis 1599, oder

die hochinteressante Anfrage des Siebenbürger Fürsten Johannes Zápolya, der schon 1534 beim Athos-Protos Gabriel ein Urteil über die lutherische Lehre erbat (XV). Doch schon Martin Luther hatte im Juli 1519 in seiner Leipziger Disputation mit dem Katholiken Johannes Eck für die Möglichkeit eines Christentums unabhängig von Rom durch Rückgriff auf die östlichen Patriarchate argumentiert und auf die vielen Heiligen im griechischsprachigen Christentum bis hin auf seine Zeit hingewiesen. Philipp Melanchthon, von dem der hier zu besprechende Katechismus des Valentin Wagner so stark geprägt ist, hat 1559 an den Ökumenischen Patriarchen Ioasaph II. geschrieben, wobei er nicht nur seiner Freude über den Fortbestand des Christentums unter osmanischer Herrschaft Ausdruck verleiht, sondern auch um Verständnis für die Reformation wirbt.² Die humanistisch vorgebildeten Kreise Siebenbürgens boten den Nährboden dazu, und einer ihrer Vertreter ist Valentin Wagner. Viele dieser einleitend notwendigen Informationen liefert der Vf. leider nicht.

Mehr teilt er über den Vf. des hier edierten, 205 S. umfassenden Katechismus mit. Valentin Wagner (ca. 1510 – 1. Sept. 1557) war pädagogisch interessierter Humanist und wirkte in Kronstadt/Siebenbürgen als Schulleiter, Ratsherr, Verleger und als Nachfolger Honters als Stadtpfarrer. Gleichzeitig war er einer der frühesten Vertreter der Reformation dort und liefert mit seiner *Katichisis* die erste bekannte Selbstdarstellung der Reformation gegenüber der orthodoxen Kirche. Seine Ausbildung hat er in Wittenberg erfahren, wo er sowohl Griechisch gelernt als auch Melanchthon gehört hat. Den Kontakt zu Melanchthon hielt Wagner auch in seiner Siebenbürger Zeit, so daß er 1554 noch einmal nach Wittenberg reiste und bei dieser Gelegenheit einige Melanchthon-Schriften herausgab.

Der Katechismus Wagners reiht sich in durchaus berühmte und kaum ältere ähnliche Schriften der bekannten Reformatoren ein. Im Jahr 1548 erst hatte Luther seinen *Kleinen Katechismus* herausgegeben. Auch das Nahebringen der Lehre der Reformatoren an orthodoxe Christen, wie es Wagner ein Anliegen war, kannte ein Vorbild. Der Hermannstädter Katechismus war 1544 – von Melanchthon gefördert – in rumänischer Sprache erschienen (XVI). Wagner hat seinen Katechismus 1550 auf Griechisch gedruckt. Auch bei der Sprachenwahl konnte er schon auf Vorbilder zurückblicken, so auf den griechischen Katechismus von Lukas Lossius (1545). Weitere folgten bald. Doch die Motivation war durchaus verschieden. Lossius wollte mit der Wahl der Sprache abendländischen Lesern zu einem selbstverständlicheren Umgang mit der Sprache des Evangeliums verhelfen. Wagners Zielgruppe jedoch waren nicht andere hochgebildete Reformatoren, sondern Laien, und zwar die Rom-kritischen und damit potentiell reformationsfreundlichen griechischen Händler Kronstadts. Der Vf. zeigt deutlich, wie stark Wagner immer wieder versucht, sich mit seinen Aussagen orthodoxen Lesern zu empfehlen. Wagners Pneumatologie z.B. basiert auf den Aussagen von Basileios und Epiphianos, und Basileios wird auch für die Tauflehre herangezogen. Nicht selten vermeidet er offensichtlich sehr bewußt die Konfrontation, so beim Thema der Bilderfrage, die er fast ganz ausspart, oder bei der Frage des Synergismus, den er wenigstens terminologisch aufgreifen kann. Der Vf. macht aber auch deutlich, daß Wagner die Annäherung an die orthodoxe Theologie letztlich nicht gelungen ist. Ich möchte hinzufügen: Er kannte die orthodoxe Kirche nicht. So unterlaufen ihm geradezu unverzeihliche Fehler wie die Verwendung des arianisch verwendeten Terminus *ὑποσώσιος* oder des nestorianisch klingenden *νιότηκος* für die Gottesgebärerin Maria, und er operiert mit dem im Osten unbekannten *Symbolum Quicunque* anstatt mit dem *Nicäno-constantinopolitanum*. Eine Auseinandersetzung mit den christologischen und damit soteriologischen Dimensionen der beim 7. Ökumenischen Konzil noch ökumenischen Bilderlehre findet nicht statt, wohl, weil das Problem nicht erfaßt wurde. Die Beichte spielt für ihn keine Rolle, sondern er betont die Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Evangelium (dessen Lebendigkeit immerhin durch Werke der Liebe zu bezeugen sei). Hinzu kommen formale Hindernisse für die Rezeption bei den Orthodoxen. Wagner schrieb Griechisch, aber Altgriechisch, das die Händler in Kronstadt nun wirklich nicht anziehen konnte. Zur selben Zeit werden von orthodoxen Vf.n

Übersetzungen in die zeitgenössische Sprache vorgenommen, weil das Altgriechische nicht mehr verstanden wird. Die Gattung eines Katechismus, wenn auch in Dialogform, war bei den Orthodoxen noch unbekannt und somit nicht eingeführt. Die angesprochenen Themen entsprechen nicht dem Interesse der orthodoxen Leser, sondern entstammen eindeutig westlichem, also seinem eigenen Denken. So blieb Wagner der Erfolg versagt.

Der Vf. vermag dem Leser nahezubringen, daß Wagners Katechismus nicht nur ein Dokument ost-westlicher Begegnung ist, sondern ein zentraler Kerntext der Reformation in Siebenbürgen. So versteht er Wagner gerade nicht als Repräsentant lutherischer Rechtfertigungslehre, sondern er betont die situationsbedingten Modifikationen, die ihn Melanchthon näherbringen, aber auch Eigenes enthalten. Diese Eigenheiten sieht er in drei Faktoren begründet: „Die Reformation in Kronstadt war nämlich 1. eine Stadtreformation, 2. eine Reformation, die im Rahmen konkreter Bedrohung durch die Osmanen und 3. von humanistisch orientierten Pädagogen durchgeführt wurde“ (XXXI).

Es gibt keine generellen Regeln für die Editionen von Texten dieser Art, so daß man sich mit demselben Recht dafür entscheiden kann, itazistische u. a. unwesentliche Orthographiefehler (z. B. wechselnder Akut und Gravis vor Satzzeichen) nicht oder eben doch zu notieren. Der Vf. liefert eine Edition des Textes, die sehr exakt an der Vorlage orientiert ist, d. h. es werden praktisch alle Fehler einschließlich der zahllosen Itazismen in Fußnoten gebracht. Um den Apparat nicht aufzublähen, werden häufige Fehler aber nur beim ersten Auftreten kenntlich gemacht und dann stillschweigend korrigiert. Zu beklagen ist, daß nicht einige Probeseiten in Faksimile geboten werden, mit denen eine Überprüfung der Arbeitsweise des Vf.s möglich gewesen wäre. Da es sich um den Abdruck einer einzigen Edition und nicht um die Kollation Dutzender Hss. handelt, wäre dies leicht möglich gewesen. Gefundene Zitate werden durch Fettdruck hervorgehoben, in der Übersetzung ausgewiesen und in einem Stellenregister aufgelistet. Der Vf. war überaus erfolgreich im Aufspüren von Zitaten auch aus der klassischen Literatur. Der Kommentar in den Fußnoten ordnet Wagners Ansichten in das Spannungsfeld von Kirchenvätern, Luther und Melanchthon ein und hilft so bestens, die Arbeitsweise und das Denken von Wagner nachvollziehen zu können.

Beim Lesen der Einleitung merkt man, es mit einer Zusammenfassung eines ursprünglich umfangreicheren Textes zu tun zu haben. Zu wenig werden Aussagen belegt, als daß dies schon alles hätte sein können. Bei der erfreulicherweise noch leidlich umfangreichen Einführung in die Theologie der *Katichisis* fehlen z. B. Verweise auf die Belegstellen in der Edition. Tatsächlich bestätigt der Vf. den Eindruck, indem er erklärt, daß die 36-seitige Einleitung nur eine Zusammenfassung der gleichzeitig erschienenen Diss. ist.³ Der eigentliche Mangel der Arbeit, die zu knappe Einleitung, hätte sich also leicht beseitigen lassen, wenn die vorliegende Edition als Bd 2 der Diss. erschienen wäre und man beide Bde stets gemeinsam hätte benutzen können. Dem Vf. ist das Problem wohl bewußt, da er im Vorwort darauf hinweist, daß die Lektüre der Diss. wesentlich durch den Editionsbd erleichtert wird und sich dort (!) die Belege für die in der Diss. gemachten Aussagen finden. Nun aber sind beide Bde in verschiedenen Verlagen und Reihen publiziert worden und werden ihren Weg wohl nur selten gemeinsam in die Hände des Lesers finden. Ich kenne nicht die Umstände, die den Vf. zum getrennten Druck geführt oder gar gezwungen haben. Vielleicht war es der im heutigen Wissenschaftsbetrieb allzu verständliche Wunsch, zwei Monographien statt einer in die Publikationsliste zu bekommen? Dies ist ein drängend der Lösung harrendes Strukturproblem, kein Fehler des Vf.s. Jedenfalls ist es zu bedauern. Vor dem Hintergrund, daß man manches ausführlicher in der Diss. nachlesen kann und dort auch die Belegstellen für die theologischen Standpunkte Wagners findet, füllt die vorliegende Arbeit jedoch eine wichtige Lücke. Sie macht auf leicht vergessene Episoden der Kirchengeschichte aufmerksam, die für den heutigen Dialog weiterführend werden können. Daß der Vf. außer der Diss. (= Pflicht) die Textedition (= Kür) vorlegt, und dies in sorgfältig erarbeiteter Form, ist ihm zu danken.

Bonn

Wassilios Klein

¹ Überblick mit weiterführenden Literaturangaben bei Podskalsky, Gerhard: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988, 21–28.

² Texte dazu in deutscher Übersetzung: Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche zusammengestellt und eingeleitet von Nikolaus Thon. Mit einem Vorwort des russisch-orthodoxen Bischofs Longin von Düsseldorf. Trier: Paulinus 1983 (Sophia, 23), 437–458.

³ Müller, Andreas: *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum*. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550. Mandelbachtal/Cambridge 2000 (Texts and Studies in the History of Theology 5).

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Band II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XIV, 456 S. (Grundrisse 3/2), geb. DM 98,00 ISBN: 3-534-11166-4

Wie für Geschichtsentwürfe im allgemeinen, so gilt auch für jeden Grundriß der Dogmengeschichte das „konstruktivistische Apriori“: Demnach sind Geschichtsdarstellungen keine krude Anreihung von Fakten, sondern implizieren mehr oder weniger offen, jedenfalls aber unvermeidbar und unverzichtbar, bestimmte „regulative Ideen“, die bei der Auswahl des historischen Materials sowie bei dessen Verbindung und Bewertung ein maßgebliches und grundlegendes Raster des jeweiligen Entwurfes bereitstellen. Selten indes präsentieren sich diese regulativen Ideen so offen und ausdrücklich wie im dogmengeschichtlichen Grundriß von Beyschlag, dessen zweiter Teil des zweiten Bdes „Gott und Mensch“ – der erste Bd stand unter dem Oberbegriff „Gott und Welt“, der erste Teil des zweiten Bdes widmete sich der Christologie und der frühen Dogmengeschichte vornehmlich des Ostens – „die abendländische Epoche“ behandelt und diese von Augustin ausgehen und mit der Reformation enden sieht. Die hier zugrunde liegende regulative Idee, aus der der Vf. – emeritierter evangelischer Ordinarius für Historische Theologie in Erlangen – wahrlich keinen Hehl macht, gewichtet und wertet die dogmatischen Beiträge dieser Epoche nach dem Maß, in dem sie den Ernst, die Strenge und die Unmittelbarkeit des göttlichen Anspruchs an die Menschenseele zur Sprache brächten und sich dagegen sperrten – wie der Vf. Harnack zitierend im Vorspann programmatisch angibt –, „das Christentum in eine Religion des Diesseits (zu) verwandeln“ (V). Während Harnack den Niedergang des Christlichen jedoch bekanntlich in dessen Mesalliance mit der antiken Philosophie besiegelt sah und eine Rettung des ursprünglichen Glaubens in einer undogmatischen Revitalisierung erhoffte, profiliert B. seinen elegischen Begriff des Christlichen vornehmlich in Abgrenzung gegen den (Un-)Geist der Neuzeit und dessen angeblich hoffnungsloses Verfallensein ans Empirisch-Diesseitige, durch das jede wahre Dogmenfindung zum Absterben verurteilt worden sei. Mittlerweile habe sich freilich auch „die naturphilosophische Euphorie“ verflüchtigt, geblieben sei lediglich „die empirische Nichtauffindbarkeit Gottes, die technische Entseelung, das zeichenlose Hinsterben der menschlichen Milliarden und der kopernikanische Schock“ (433). Harnacks Vision eines undogmatischen Christentums habe sich als Illusion erwiesen, wie B. im antimodernistischen Syllabus seines Vorwortes konstatiert: „Was sich heute, im ‚antiautoritären‘ Zeitalter, zumal auf protestantischem Boden, als ‚undogmatisch‘ präsentiert – Pluralismus, Feminismus, Profanität, liturgische Demontage, bibelfreies ‚Christentum‘ –, muß als radikaler Verzicht auf verbindliche Glaubensnormen überhaupt beurteilt werden“ (XII).

Verwirklichungen des eigentlich Christlichen und christlicher Eigentlichkeit sind für den Vf. folgerichtig nur im nostalgischen Blick in die vorneuezeitliche Vergangenheit auszumachen, insbesondere bei den Glaubensexistenzdenkern Augustinus und Luther, die entsprechend in den systematischen und normativen Mittelpunkt der Darstellung einrücken. Es versteht sich angesichts dieses als „überempirisch“ bezeichneten Ausdruck des Beyschlagschen Dogmenbegriffs von selbst, daß außenweltbezogene, kontextuelle Dimensionen der Entstehung theologischer Lehren – soziologische, politische, mentalitätsgeschichtliche, selbst konziliengeschichtliche Rahmenbedingungen – größtenteils ausgeblendet bleiben, wenngleich philosophische Voraussetzungen und Implikationen der dogmatischen Gebäude auch bisweilen zur Sprache kommen.

Die dogmengeschichtlichen Detailausführungen sind in der Folge immer wieder von fundamentaltheologisch-fundamentalistischen Parenthesen des skizzierten Tenors durchsetzt (z. B. 34, 87, 90, 111, 129, 174, 252, 259, 308, 319f, 322, 327, 370, 432–435), doch ist B. glücklicherweise zu sehr versierter und methodisch redlicher Historiker, als daß dieser Tenor das behandelte dogmengeschichtliche Material ideologisch allzu stark vereinnahmt hätte. Vielmehr findet sich im Durchgang durch die drei großen Kap. des Bdes („Augustin als dogmengeschichtliche Erscheinung“ [1–111], „Dogmengeschichte des Mittelalters“ [112–321] und „Das Zeitalter der Reformation“ [322–432]) durchaus eine Fülle von wertvollen und didaktisch gut aufbereiteten (siehe z. B. die regelmäßigen Resümees) Informationen und Interpretationen und von weiterverweisenden Bezügen auf die gewaltige Menge der Forschungsliteratur, wobei zum Teil auch neuere Veröffentlichungen berücksichtigt werden. Einige diesbezügliche Desiderata: Zum einen wäre der bekannte Augustinist C. P. Mayer korrekterweise mit „ay“, nicht, wie konsequent durchgehalten, mit „ey“ zu schreiben; zum anderen wären die bisher erschienenen Artikel des von Mayer

herausgegebenen Augustinus-Lexikons zu berücksichtigen; schließlich vermißt man das gerade für einen „Grundriß“ an und für sich unverzichtbare Literaturverzeichnis.

Was die inhaltliche Seite seines Grundrisses betrifft, so sieht B. das grundsätzliche Proprium der westlichen im Gegensatz zur östlichen Dogmengeschichte nicht zu Unrecht im „praktisch-kirchlichen“ Impetus (2), den er bei Augustinus in Idealform verwirklicht sieht, insofern der Bischof von Hippo zum einen ein „Mann der Kirche“ und der geformten Religiosität sei, zu anderen aber – und dies ist für den Vf. normativ entscheidend – die Innerlichkeit der Seele als den eigentlichen Ort der Gottesbegegnung entdeckte und ausweise (3). Besondere Wertschätzung bringt der Vf. im Zuge seines Dreischritts („Augustin als philosophischer Denker“, „Augustin als Lehrer der Gnade“, „Augustin als Kirchenmann“) dabei der augustiniischen Formulierung und Radikalisierung der Erbsündenlehre entgegen, des „wahrsten (daher unbeliebtesten) abendländischen Dogmas, das es gibt“ (16). Bei dieser Charakterisierung Augustins wird deutlich, daß die regulativen Ideen des Beyschlagschen Entwurfes die Wahrnehmung, Darstellung und Wertung dessen „Objektes“ doch entscheidend mitgestalten: Denn anstatt am praktisch-soteriologischen Ansatz Augustins v. a. die negative Doktrin vom „peccatum originale“ zu apostrophieren und zu loben, hätte man mit mindestens ebenso guten Gründen von seiner „Beatitudo“-Lehre ausgehen können, wonach einem jeden Menschen die – wenn auch noch so pervertierte – Sehnsucht nach Vollendung ins Herz gelegt ist, oder hätte Augustins Sensibilität für die Erfahrung des Leidens und folglich für die Theodizeefrage als wegweisend herausstellen können. Und hat der späte Augustin seine frühere Konzentration auf die Thematik „Gott und die Seele“ durch seine Hinwendung zur empirischen Kirche und zur Geschichte nicht schon selbst aufgebrochen oder zumindest relativiert? Und wenn die pointierte Weltskepsis und Transzendenzorientierung der augustiniischen Theologie auch nicht gelehrt werden kann und soll, muß man sie dann notwendig als vorbildlich erklären und sie nicht vielmehr auch als eine mögliche Ursache dafür in den Blick nehmen, daß die Neuzeit sich bei ihrer positiven Zuwendung zur Welt häufig gegen die christliche Dogmatik und gegen den Gottesgedanken definieren zu müssen glaubte?

Die sodann folgende Darstellung der Theologie des Mittelalters ist von der Ansicht des Vf.s geprägt, daß die zwischen Augustin und Luther sich entwickelnde Dogmengeschichte – das gelte auch für Thomas v. Aquin – „nur Übergang und Vorbereitung, nicht Resultat“ (129) gewesen sei; gleichwohl werden die wichtigsten Stationen zwischen Gregor dem Großen und dem Humanismus vollständig, kenntnisreich und zumindest mit der Bemühung um ein historisch fundiertes Urteil aufgezeigt. Angesichts des leitenden Tenors des gesamten Grundrisses fällt die Bilanz insbesondere für die Scholastik und ihr aristotelisches Fundament natürlich vergleichsweise negativ aus: „Aus der geistlichen Verhüllung des (...) ‚homo caelestis‘ erhob sich die unverhüllte Gestalt des ‚homo terrestris‘, mit ihm der Anbruch jener (zunächst noch religiös drapierten) Diesseitskultur, deren profane Endmoräne das heutige Zeitalter der totalen Säkularisation signifiziert“ (174).

Höhe- wie Endpunkt der Dogmengeschichte sieht der Vf. schließlich in Luther, der mit seiner Theologie endlich die längst notwendige „Abdankung des Aristoteles zugunsten der Christologie“ (329) verwirklicht habe. Voraussetzung von Luthers Denken im Zeichen der Rechtfertigung sei freilich dessen Augustin kongeniales inneres Ringen um, ja mit Gott gewesen: „Luther hatte es mit ‚Gottes Zorn‘ zu tun bekommen (...), d. h., er erlebte, daß der selbstgerechte Mensch vor Gott des Todes ist, eine Existenzbedrohung, die angesichts der Absolutsetzung des Menschen heute kaum noch verstanden wird“ (327). Ausgehend von „Luthers Anfängen“ entwickelt B. in den beiden folgenden Abschnitten („Die Rechtfertigungslehre“ und „Wort und Sakrament“) insgesamt recht organisch und umfassend die zentralen Anliegen und Argumente des Reformators, wobei er den Paradigmenwechsel vom scholastischen *Substanzdenken* zum reformatorischen Denken in *personal-relationalen* Begriffen überzeugend zu profilieren vermag. Indem B. Luther indes einseitig retrospektiv als das große Finale der wahren Dogmengeschichte interpretiert, blendet er notwendig die Tatsache zurück, daß der Reformator gerade in und mit seiner personalen und subjektbezogenen Theologie die Tür zur Neuzeit weit aufgestoßen, wenn nicht gar schon durchschritten hat, und daß diese Neuzeit sich von daher ihrerseits nicht zuletzt theologischer, speziell reformatorischer Fermente verdankt und möglicherweise doch nicht eo ipso und a limine als „gottlos“ zu denunzieren wäre.

Beendet wird der Grundriß schließlich mit einem Seitenblick auf Melancthon und Calvin bzw. das Tridentinum; laut Vf. geht mit diesen Epigonen die Epoche des Dogmas nun vollends in das Zeitalter der Konfessionalität und über diese in das der dogmatischen Ausdünnung und Austrocknung über: Die neuzeitlichen Lehrentscheidungen der Kirche fielen katholischerseits „apokryph“-unbiblisch und evangelischerseits „aktualistisch“-profan aus (432), eine Rückbesinnung auf die „Kernenergien“ (434) der frühen Dogmengeschichte sei nicht abzusehen – nur eine solche aber könne die heutige Christenheit von dem Irrweg abbringen, „sich der Welt soziopolitisch zu insinuierten“, und sie ihres eigentlichen Auftrags gemahnen, „die Unverfügbarkeit des Heils inmitten der irdischen Tödllichkeit weltüberwindend zu verwirklichen“ (435).

Was bleibt einem „Kind der Moderne“ nach der Lektüre dieses dogmengeschichtlichen Grundrisses noch zu sagen? Es könnte sich bemühen, vielleicht doch die „Legitimität der Neuzeit“ philosophisch, auch theologisch, zu verteidigen; es könnte sich bemühen, auf die „loci theologici“ inmitten der modernen Welt, auf die „signa

temporum“ inmitten der Gegenwartsgeschichte zu verweisen. Es könnte argumentieren, daß die Dogmatik auch im „goldenen Zeitalter“ von Augustin und Luther mitnichten „rein“ und kontextfrei, sondern unter Vorgabe sozial-, kirchen- und geistesgeschichtlicher Rahmenbedingungen entstanden ist, daß dieser Kontextbezug in einer hochdifferenzierten Welt wie der modernen und postmodernen auch hochdifferenziert und bisweilen sogar empiriebezogen zu realisieren ist (und gottlob auch faktisch realisiert wird) und daß – dies zuvörderst und zutiefst – dieser Kontextbezug einer Religion und einer Dogmatik, die sich um den Glauben an den Inkarnierten kristallisieren, in höchstem Maße zu Gebote steht. Es wäre in diesem Zusammenhang nicht zuletzt an Bonhoeffer zu erinnern, bei dem überzeugende und bezeugende Glaubensexistenz auf der einen und dogmatisches Plädoyer für ein „profanes“ Christentum inmitten der Weltlichkeit der Welt auf der anderen Seite aufs engste ineinsgehen. Freilich wären solche Auseinandersetzungen aber weit eher auf dem Felde der Fundamentaltheologie als auf dem der Dogmengeschichte auszutragen. Als dogmengeschichtlichen „Grundriß“ und als „Einführung“ würde ich das vorzustellende Werk B.s zumal jüngeren Interessierten und Studierenden jedenfalls trotz manch kenntnisreicher und souveräner Detaildarstellung nicht anempfehlen – führt es doch, seinem eigenen Selbstverständnis zufolge, nicht eigentlich in die Dogmengeschichte ein, sondern, nach dem Durchgang durch einige ihrer frühen und hervorragenden Stationen, in defätistischer Unbeirrtheit geradewegs aus ihr hinaus.

Würzburg

Christof Müller

Müller, Gerhard Ludwig: *John Henry Newman begegnen*. – Augsburg: St. Ulrich 2000. 176 S. (Zeugen des Glaubens), kt DM 19,80 ISBN: 3-929246-54-6

Rechtzeitig zum 200. Geburtstag Newmans legt der Münchener Dogmatiker eine preiswerte Newmanbiographie vor, die sich insbesondere als erste Hinführung zu Leben und Werk des englischen Theologen eignet. Im Vorwort geht G. L. Müller (= M.) gleich von Newmans retrospektiver Lebenssumme aus, er habe sich stets als Vorkämpfer „gegen den Relativismus in der Religion“ (liberalism) verstanden. M. steckt damit den Rahmen für den Stellenwert von Newmans religiöser Persönlichkeit und Theologie in der neuzeitlichen Geistesgeschichte ab. Im ersten Teil „Dichter, Denker, Kardinal“ wird Newmans Leben beschrieben (16–75), im zweiten – „Glaubenszustimmung und Glaubensgewißheit“ – sein Beitrag zu Theologie und Anthropologie (76–171). Die biographische Skizze wird in origineller Weise vom Erzählfaden der Apologia (1864) her eingeleitet und akzentuiert dementsprechend Newmans eigene Kriterien: seinen Durchbruch zur „einleuchtenden Selbstverständlichkeit Gottes“ als Jugendlicher, seinen Erfolg als Fellow am Oriel College in Oxford und sein Maßnehmen an der Kirche der Väter, schließlich seinen Kampf um die Reform der (Via Media der) Anglikanischen Kirche, der ihn nach Rom führte.

M. nennt Newmans Konversion ökumenisch (46ff); denn er gehöre auch und gerade dadurch der ganzen Christenheit und sei „einer der eindrucksvollsten Zeugen für die sichtbare Einheit der Kirche“. Hier kommt M.s spezifische Intention zum Ausdruck, die seine Newmanvita von anderen unterscheidet: Ausgehend von der ökumenischen Sorgfalt, mit der die „Erklärung über einen Grundkonsens in Fragen der Rechtfertigungslehre“ (1999) erarbeitet wurde, zeichnet der Vf. immer wieder die inhaltlichen theologischen Zusammenhänge. Er betont bei Newmans Konversion was der Konvertit schon mitbrachte: die Lehre von der Realpräsenz, von der Dreifaltigkeit, von der Heilsgeschichte, von der sichtbaren und unfehlbaren Kirche mit ihrem Sendungsauftrag. Wichtige Unternehmungen und Ereignisse in der Zeit des katholischen Newman (Katholische Univ., Rambler, Apologia, Eirenikon, Kardinalat) werden angesprochen und Hinweise auf den Seligsprechungsprozeß runden den stärker biographischen Teil ab.

Den zweiten umfangreicheren Teil stellt M. unter die Überschrift „Glaubenszustimmung und Glaubensgewißheit“. Er hebt also den Beitrag Newmans zur Analyse des Glaubensaktes hervor und zeigt, daß dabei – anders als in der Schultheologie – dem *personalen Verhältnis von Gott und Mensch* eine spezifische Erkenntnisdimension zukommt. Den universalen Wahrheitsbegriff Newmans und seine Verhältnisbestimmung der Theologie zu den anderen Wissenschaften beschreibt M. nach den Dubliner Vorlesungen über Gestalt und Gehalt einer Univ. Newmans Bezugnahmen zum Positivismus, kritischen Historismus, zur Physiko-Theologie und zum Liberalismus

(=Relativismus) greift M. auf, um sie u. a. bis zur Dialektischen Theorie der Frankfurter Schule (T. W. Adorno, M. Horkheimer) weiterzuführen. Hier wie im ganzen Buch erweisen sich grau unterlegte „Randnotizen“ mit prägnanter Grundlageninformation über wichtige theologie- und philosophiegeschichtliche Begriffe als hervorragende didaktische Hilfen zum Verständnis größerer Zusammenhänge. So wird der Stellenwert von Newmans *Grammar of Assent* nicht nur in der individuellen Bedeutung für die „Grundelemente der Glaubenszustimmung“ skizziert, sondern auch in ihrer apologetischen Dynamik herausgearbeitet, die „vom göttlichen Ursprung des Christentums“ zur Glaubensgewißheit führen will. Die Vernetzung von Trinität und Inkarnation, Ekklesiologie und Mariologie, Unfehlbarkeit des Lehramts und Gewissenhaftigkeit des Christen („Gewissen als Statthalter Christi“) zeigt dem Leser, daß Newman eine Summe der Theologie zu bieten hat. Zugleich wird dabei deutlich, daß der Vf. die Reichweite von Newmans Intentionen erfaßt, von ihrer theologiegeschichtlichen Bedeutung beeindruckt ist und diese mit dem Blick eines Systematikers für das Wesentliche darstellt. Das Buch endet mit einem Gebet Newmans, in dem es heißt: „Mein Gott, was bin ich, daß Du mir eine Seligkeit geben willst, die (...) Deine eigene Seligkeit ausmacht?“ Der Vf. zeigt, daß er sich mit einfühlsamer Intelligenz („the sympathy of mind with mind“: HS III, 9) bis ins Zentrum des „*cor ad cor*“ Newmans vorgewagt hat.

Corrigenda und Addenda: S. 5: Fellow ist nicht gleich Prof. (auch Tutor nicht: vgl. 26). S. 5: Wieso gerade „1831 Universitätsprediger“, da die 15 Universitätspredigten vom 2. 7. 1826 bis 2. 2. 1843 gehalten wurden, wie M. selbst anmerkt? Vgl. S. 173: „Fifteen Sermons preached before the University (...)“ nicht „on“. – S. 6: „1848 Gründung des Oratoriums (...) in London“: Ersterrichtung des Oratoriums war am 2. 2. 1848 in Maryvale, von wo man ein Jahr später nach Birmingham umzog; die Gründung des Londoner Oratoriums erfolgte im Juni 1849. – S. 21: Frank war sein jüngerer, nicht sein „jüngster Bruder“ (= Charles). – S. 23 u. 27: Nicht das Pfarramt ließ ihm Zeit, die Kirchenväter zu studieren, sondern der Verlust des Tutorats. – S. 30: Die Mittelmeerreise erfolgte wegen der Tuberkulose des Freundes R. Hurrell Froude, nicht weil Newmans „Gesundheit angegriffen“ war. – S. 72: Die Edition der *Letters and Diaries* begann C. S. Dessain 1961 mit Bd XI (kath. Zeit: Bd XI – XXXI, ed. 1961–1977).

Eine Quellen- und Literaturübersicht gibt eine überschaubare, erste Hinführung zu den wichtigsten, in deutscher Sprache erreichbaren Werken von und über Newman. (Es fehlt lediglich die historisch und systematisch umfassende Analyse von ROMAN SIEBENROCK: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Cardinal Newmans*, Sigmaringendorf 1996. = N.St. Bd.XV). – Zu S. 175: „Englische Gesamtausgaben“: die auf 5 Bde angelegte Gesamtausgabe der anglikanischen Predigten: J. H. Newman, *Sermons 1824 1843*, vol I: *Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator*, Oxford 1991; vol II: *Sermons on Biblical History* (...), Oxford 1993. – Außerdem: James Tolhurst, ed., *The Works of Cardinal J. H. Newman*, Birmingham Oratory Millennium Edition, Bd. I: *The Present Position of Catholics in England*, Gracewing/Leominster – Notre Dame/USA 2000.

Freiburg / Breisgau

Günter Biemer

Noack, Christian: *Gottesbewußtsein*. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XIII, 300 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 116), kt DM 98,00 ISBN: 3-16-147239-X.

Auf den ersten Blick scheinen sich Mystik und Gottesbewußtsein auszuschließen, versteht man doch unter Mystik den Problemkreis, der mit *unio mystica* umschrieben wird und auf Geheimnis deutet, was sich menschlichem Bewußtsein und damit menschlicher Begrifflichkeit entzieht und daher ohne Erkenntnis, also *ἀγνώστως* vollzieht. Wenn im 12. und 13. Jh. die Mystiker sich mit der Frage beschäftigen, „welche fundamentale Seelenkraft – die Erkenntnis oder die Liebe – in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott das tragende Element sei“ (A. M. Haas), so setzen sie sich mit einer Tradition auseinander, die weit in die Antike zurückreicht. Philo Alexandrinus ist dabei mit seiner platonisch-allegorischen Exegese der Tora einer der wichtigsten Wegbereiter der christlichen Mystik, da er, wie viele Kirchenväter, platonische Philosophie in das Verständnis des Septuagintatextes bringt. Da aber seine Aussagen nicht aus einem einheitlichen System heraus erfolgen, sondern gleichsam ein Spiegelbild seiner existentiellen Erkenntniserfahrung darstellen, ist das Problemfeld „Gottesbewußtsein“ bei Philo ein schwieriges und oftmals kaum gangbares Gelände. Dieser schwierigen Aufgabe stellt sich Christian Noack in der anzuzeigenden Arbeit, die sich zum Ziele setzt, die in der Forschung widersprüchlich behandelten Fragen nach Ort und Zeit, Wesen und Natur der philonischen Mystik zu klären.

N. geht zunächst vom geistesgeschichtlichen Umfeld des Alexandriners aus und behandelt Philo als alexandrinischen Juden, Politiker, Exeget, Philoso-

phen und Allegoristen, der von der Mysterienterminologie ebenso wie von Rhetorik und Philosophie seiner Zeit geprägt wurde. Die eigentliche Behandlung des Gottesbewußtseins wird in drei ausführlichen Kap.n, in der expositio legis, den quaestiones et solutiones und am allegorischen Kommentar, den Philo Her. 63–74 gibt, behandelt. Eine vergleichende Auswertung mit weiterführenden Beobachtungen stellen die behandelten Texte unter den Horizont der Soteriologie, ein ausführliches Literaturverzeichnis und gewissenhaft erstellte Indizes beschließen die Arbeit. Die getroffene Textauswahl wird in einem eigenen Abschnitt begründet. Die Interpretationen halten sich an die Texte und geben einen guten Einblick in die Gedankenwelt Philos. Folgende Bemerkungen sollen einige problematische Punkte zur Diskussion stellen.

Virt. 211–219 zeigt Abraham als Urahn der Juden mit göttlicher Berufung, der deshalb den Irrglauben seiner Sippe erkannt hat und diesen vermeiden will. Von einem Irrglauben von Abraham selbst spricht der Text nicht, eine Bekehrung (so S. 36) wird Virt. 212–214 nicht erwähnt. Abraham erhält eine göttliche Berufung (ἐπαγγελία). Dennoch ist die Stelle gut geeignet, die Form der philonischen „Mystik“ zu zeigen und die philonische Darstellung der existentiellen Gotteserfahrung – im Gegensatz zu Jonas – zu entfalten. Problematischer ist jedoch die Textauswahl QE 2,29. Diese Stelle ist zwar inhaltlich eine gute Basis für N.s Zielsetzung, kann aber, da der Text nur armenisch überliefert ist, keine ganz sichere Grundlage für seine Interpretation bieten. Grundsätzlich hat jede Übersetzung eine andere Sicht wie das Original. So entstehen bereits beim Vergleich der Übersetzung von Aucher ins Lateinische mit der englischen Version von Marcus Differenzen, die auch – bei aller Anerkennung und Bewunderung etwa des Versuches von Siegert – ein ins Griechische rückübersetzter Text nicht ausräumen kann, denn er bleibt seinem Charakter nach hypothetisch. (Vgl. Runia, Review of Siegert, Philon von Alexandria: Über die Gottesbezeichnung „wohlthätig verzehrendes Feuer“, in: Vig. Chr. 43, 1989, 3. 398ff.) Als Beispiel sei QG 3,21 genannt, wo Marcus die von Aucher vermuteten griechischen Worte ἔργον ... παρέργον übernimmt, die aber genauso κατά τό προηγούμενον ... κατ' ἐπακολούθημα gelaute haben könnten.

Man kann jedoch diese grundsätzlichen Überlegungen beiseite lassen und fragen, wie kann Philo von einem Bewußtsein sprechen, da er doch Mut. 7 (= 111,157 C./W.) geradezu vor dem Versuch warnt, τὸ ὄν erkennen zu wollen (ibid. 11)? Philo kommt oft auf diese Schwierigkeit zu sprechen, fordert aber auch, so weit dies einem Sterblichen möglich ist, die Erforschung Gottes, wobei die Schau Gottes freilich immer ein Geschenk Gottes bleibt (Spec. 1,36; Paem. 39ff), was N. (65) gut analysiert. Vielleicht wäre bei dieser Frage eine Auseinandersetzung mit Runias Arbeit: „Naming and Knowing: themes in Philonic Theology with special reference to the De mutatione nominum“ (in: Exegesis and Philosophy XI, CStS, 332 Alderhot, 1990) in ausführlicherer Weise angebracht gewesen. Es ist ja geradezu Philos Ziel, jüdische Glaubensüberzeugung und platonisches Gedankengut, wie es ja bereits in der LXX verarbeitet ist, in Übereinstimmung zu bringen, womit er Numenius (fr. 9=8 dePL.) vorwegnimmt und dabei die jüdische Voraussetzung eines ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτου θεοῦ oft außer acht läßt. So bestätigt er Opif. 100 Philolaos und sieht in Gott εἰς δὲ ὅν, ... ἀκίνητος, was man freilich als negative Theologie werten könnte, wie etwa auch QG 2,12, wo jedoch die Annahme von Marcus (Suppl. I, 85) ἀγένητος καὶ ἀγέννητος angezweifelt werden muß. (Vgl. Whittaker, The Historical Background of Proclus Doctrine of the αὐτοπρόστατα, in: De Jamblique à Proclus, Vandœuvres-Geneva 1975, S. 221.) Zu Recht kann aber N. betonen, daß Abraham nur durch Gott selbst zur Gotteserkenntnis gelangt sei, wobei Philo „im Grunde weniger am Wesen Gottes als an der Qualität des Bewußtseins des Weisen interessiert“ sei (66). Dies führt, wie N. zeigt, zur Anerkennung Abrahams als „König“, wobei Philo auf die Terminologie der philosophischen Königstheorie des Hellenismus zurückgreift. Daß dabei dieses königliche durch Gott geprägte Bewußtsein in Philos Theorie abbildhaft und damit spiegelbildlich zur herrscherlichen Titulatur Gottes steht, hätte eine Auseinandersetzung mit G. MAYER („Die herrscherliche Titulatur Gottes bei Philo von Alexandria“, in: *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Christentum*, hg. von D.-A. Koch / H. Lichtenberger, Göttingen 1993) ergeben.

Der existentielle Charakter von Erkenntnis und seine göttliche Prägung entspricht der stoisch-platonischen Tradition. „Deus ad homines venit, immo quod est propius in homines venit; nulla sine deo mens bona est“ (Seneca, ep. 73,16). Dies wird als Prozeß bei Philo vorgestellt und führt zur Unterscheidung von drei Bewußtseins- und Erkenntnisstufen, die N. in einer akribischen Interpretation von QE 2,29 darstellt. Ob man freilich θόρυβος mit Chaos gleichsetzen kann (128), ist eine Frage der Grenzziehung von Interpretation und Überinterpretation. προσκολλᾶω wird seit Plato, Phaid. 82c für feste Verbindungen der Seele gesetzt, sei es mit dem Göttlichen oder dem Körperlichen. Daß die „psychagogische“ Lesart der zwei philonischen Welten zur Überwindung von Leidenschaften etc. führt und damit zur Eröffnung der Möglichkeit des Aufstiegs zum Urgrund wird, zeigt N. u. a. an einem nicht identifizierten Fragment (Suppl. II, 256, 1 = Harris, p. 72), das von jedem, „der den Besten des Alls (als Bild) sich vorstellen will“, fordert, daß er „zuerst in seiner Seele stillsteht“ muß und daher für die irdische Welt „unfruchtbar“ ist. Eine Weltflucht ist damit nicht gemeint, denn wenn jemand „frei ist von der Gefangenschaft durch die Leidenschaften“ (152), kann er gerade durch das Gottesgeschenk der Ekstase veranlaßt in Hymnen Gott und die Schöpfung preisen. Die „Erben der göttlichen Dinge“ müssen „reiner Geist“ und inspiriert sein und haben deshalb „himmlischen und göttlichen Anteil erlangt“ (οὐρανίον τε καὶ θείας μοίρας ἐπαλαχόν). μοῖρα kann hier kaum „Schicksal“ bedeuten, wie N. übersetzt (163). Isaak wird darum auch zum Symbol des „reinen Gottesbewußtseins, das sich göttlicher Inspiration verdankt“ (167). Prinzipiell bleibt jedoch auch dabei die

Voraussetzung, daß der Mensch nur Gottes ὑπαξίς, nie aber Gottes Wesen erkennen kann, es sei denn es erfolgt ein Akt der Offenbarung (Post. 168). Freilich steht der Weise fest bei Gott, denn er hat die wahre Lehre und kann deshalb dann zum Erben werden, wenn seine Seele in den Zustand versetzt wird, in dem das Denken die Endlichkeit überschreitet und das Bewußtsein sich selbst verläßt (172ff). N. aber weist zu Recht immer darauf hin, daß Philo an anderen Stellen die verschiedensten Weisen von Gotteserfahrung andeutet und die in der vorliegenden Arbeit so klar herausgearbeiteten Differenzen oft miteinander verbindet und vermischt.

Die Philoforschung wurde durch N.s Buch, worin er sich mit der Sekundärliteratur gewissenhaft und fair auseinandersetzt, schon deshalb sehr bereichert, weil nun ein auf Detailinterpretationen verläßlich aufgebauter Überblick über Gotteserfahrung und das Gottesbewußtsein bei Philo vorliegt. Einige sprachliche Unebenheiten (z. B. S. 146 wird ein Verb „ehrfürchtend“ gebildet; S.161 steht „macht einen Unterschied auf“) beeinträchtigen den Wert der Arbeit nicht. Vielleicht kann man erwarten, daß N. in einer weiteren Arbeit die Problematik von Weltflucht und Weltbejahung im Zusammenhang mit der Gotteserfahrung bei Philo, Clemens und Origenes erarbeitet, wie dies K. Alt für Plutarch, Numenius und Plotin vorlegte.

München

Edgar Früchtel

Dogmatik

Engelhard, Daniela: *Im Angesicht des Erlöser-Richters*. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens. – Mainz: M. Grünewald 1999. 345 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-7867-2165-3

Am 25. Mai 1954 teilte Hans Urs von Balthasar dem ihm befreundeten Münchener Philosophieprof. Alois Dempf (1891–1982) mit: „Ich habe nun endlich mit einem alten Plan begonnen: einer Kritik der traditionellen Eschatologie (die je länger je dümmter wird, unter den Theologen, und jede Fühlung verloren hat sowohl mit der Bibel wie mit der Natur- und Geisteswissenschaft, aber vor Angst vor Zensuren zur Salzsäure versteinert scheint).“ Und zwei Jahre später am 5. Mai 1956 schreibt er wieder an seinen Münchener Adressaten: „Aber eine schöne Eschatologie möchte ich doch noch schreiben, mit all den Fragen, die Thomas in der seinen aufwirft... [und zwar im Sentenzenkommentar, denn die Eschatologie im Supplementum zur Summa Theologiae ist nur ein Auszug aus dem ersten. M.L.].“ Im Herbst des folgenden Jahres 1957 erschien dann im Sbd „*Fragen der Theologie heute*“ (hg. v. J. Feiner / J. Trütsch / F. Böckle) sein Beitrag „Eschatologie“, der mit dem zu einem geflügelten Wort gewordenen Satz einsetzt: „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel‘ in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen.“ Doch sollten noch fast drei Jahrzehnte vergehen, bis es ihm im Rahmen seiner Trilogie gelang, dem alten Plan einer „Kritik der traditionellen Eschatologie“ seine Endgestalt zu geben. Nachdem sich bereits eine italienische Diss.: LUIGI SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell' escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1990 und eine These an der Gregoriana: ROBERT NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologica 22), Roma 1997 mit der Eschatologie des Basler Theologen auseinandergesetzt haben, wendet sich die Mainzer Doktorarbeit von Daniela Engelhard erneut dieser Thematik zu und zwar mit großem Erfolg und durchaus eigenem Profil. Die Eigenständigkeit kommt schon in der methodischen Anlage und in der Beschränkung auf den Gerichtsgedanken zum Vorschein.

Vier Hauptteile gliedern das Werk. Zunächst wird das theologiegeschichtliche Umfeld abgesteckt und die traditionelle Lehre vom Gericht anhand der katholischen Schuldogmatik in der ersten Hälfte des 20. Jhs dargestellt. Die Handbücher von Franz Diekamp († 1943), Joseph Pohle († 1922), Hans Josef Gummersbach SJ († 1964), Bernhard Bartmann († 1938) und Michael Schmaus († 1993) dienen als Quellen. Um die Jahrhundertmitte setzte eine Neuorientierung in der katholischen Eschatologie ein, die sich innerhalb der evangelischen schon früher abgezeichnet hatte. Von der Dogmatisierung der Assumpta ging ein neuer Anstoß auch für eine Vertiefung des Traktates „De novissimis“ aus. Congar, Karl Rahner und Balthasar tragen die Erneuerung voran. Der zweite Hauptteil fokussiert das Interesse nun auf die Theologie des Gerichtes bei Balthasar. Sechs Kap. samt einem Exkurs, der die geistige Nähe zwischen Guadagnis Gerichtsdeutung und Balthasars Sicht beleuchtet, gliedern das Hauptstück der Untersuchung. Hervorzuheben ist die umsichtige Erarbeitung des spezifischen theodramatischen Ansatzes im Miteinander von unendlicher und endlicher Freiheit. Die Vf.in erkennt in der Analogia libertatis/Analogia caritatis einen Schlüssel zu Balthasars Denken (112–114). Nach der Darlegung, wie der Theologe das biblische Zeugnis erfaßt hat, wird seine Gerichtslehre in einem systematischen Duktus sehr subtil und mit vielen Verweisstellen skizziert. Der

dritte Hauptteil bemüht sich, ihre Rezeption in der neueren katholischen Theologie zu überblicken. Da erst mit dem Erscheinen des vierten Bdes der „Theodramatik“ (1983) die Endgestalt der Balthasarschen Eschatologie erreicht war, und deshalb mit der eigentlichen Rezeption erst danach zu rechnen ist, wird die Rezeption weniger chronologisch, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten aufbereitet, so daß auch die vorausgegangene partielle Rezeption (seit den beiden ersten Eschatologie-Aufsätzen von 1957 bzw. 1959) berücksichtigt werden kann. Ein Exkurs gilt dem Aufsatz „Hoffnung im Gericht“ von J. NIEMCZYSKI, der aber nicht in die Reihe der Balthasar-Rezipienten zu zählen ist. Die Dokumentation der Rezeption sammelt zugleich die Elemente der geäußerten Kritik ein, wobei sogar dem Pamphlet von J. ROTHKRAZ („Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar“, Durach 1989) ein Platz eingeräumt wird. Auch auf die Diskussion aus den letzten Lebensjahren Balthasars wird eingegangen, die sich an seiner „Kleine(n) Katechese über die Hölle“, (Originaltitel: *Eppure la Chiesa proclama i santi non i dannati*) (1984) und an seinen Entgegnungen auf die erhobenen Vorwürfe in „Was dürfen wir hoffen“ (1986) und „Kleiner Diskurs über die Hölle“ (1987) entzündet hat. Der kürzere vierte Hauptteil würdigt abschließend Balthasars Beitrag zur Erneuerung des Gerichtsgedankens und formuliert drei Anfragen, die als Anstöße zum Weiterdenken gedacht sind. Der erste Punkt gilt dem Stellenwert des allgemeinen Gerichtes, das durch eine Prävaluierung des individuellen Gerichtes nicht minimiert werden darf. Dann wird nach der Rolle des Heiligen Geistes im Gerichtsgeschehen gefragt. Schließlich meint die Vf.in, daß der Theologe mit seiner staurozentrischen Sicht die soteriologische Relevanz der Mysterien des Lebens Jesu etwas vernachlässige. Doch wird man nicht darum herumkommen, nach dem biblischen Zeugnis ein deutliches Gefälle zwischen den vorläufigen Mysterien und dem „mysterium paschale“ feststellen zu müssen.

Neben den angeführten Kritikpunkten, die sich m. E. weitgehendst mit Balthasars eigenen Aussagen bereinigen ließen, scheinen mir dagegen andere Aporien seiner Eschatologie weniger problematisiert worden zu sein. Ich denke hier v. a. an den Komplex der Karismastheologie, deren eschatologische Implikate im Verlauf der Untersuchung (207–222) zwar berührt worden sind, doch von einer Aufarbeitung dieser Problematik ist die gesamte Balthasar-Forschung noch entfernt. An manchen Stellen der Untersuchung hätte ich mir eine entschiedenere Abgrenzung von theologischen Theorien wie der Endentscheidungshypothese oder der Auferstehung im Tode gewünscht, die den „Zwischenzustand“ und somit die grundlegende duale Struktur der Eschatologie in Frage stellt. Sehr angenehm berührt die Art, wie die Vf.in sich in den Anmerkungen mit der Sekundärliteratur sachlich und präzise auseinandersetzt. Außer dem enormen Oeuvre Balthasars ist auch eine ebenso reiche Fülle von einschlägiger Literatur verarbeitet und aufgelistet worden (328–345). Doch hat es mich verwundert, daß die bereits 1996 erschienene Eschatologie von ANTON ZIEGENAUS, also der 8. Bd der von KARDINAL LEO SCHEFFCZYK zusammen mit ihm herausgegebenen „Katholischen Dogmatik“, darin keine Aufnahme gefunden hat. Als Corrigendum muß ich ein Versehen monieren. Das M. meines Vornamens steht für Manfred und nicht für Michael (81,235).

Die Univ. Mainz hat die Arbeit von Frau Daniela Engelhard mit dem Johannes-Gutenberg-Preis ausgezeichnet. Damit wurde eine Leistung geehrt, die auch innerhalb der Balthasar-Forschung Maßstäbe setzt. Während viele Diss.en über den Basler Gelehrten sich auf eine immanente Darstellung beschränken, was beim Umfang seines Werkes und der dazu erforderlichen Aneignungszeit verständlich ist, hat die Vf.in ihre Arbeit so angelegt, daß sie Balthasars Gerichtsgedanken sowohl mit der vorausgegangenen wie mit der nachfolgenden theologischen Entwicklung in Verbindung setzt. Damit wird auch der Gelehrte selbst, der sich in sträflichem Understatement als „theologischer Schriftsteller“ bezeichnet und aufgrund persönlicher Entscheidung seinen Standort außerhalb des wissenschaftlichen Betriebes gewählt hat, in den Strom der Universitätstheologie hineingestellt, die er schon lange – und zwar mit internationaler Ausstrahlung – befruchtet hat und wo er auch in Zukunft präsent sein wird. Schließlich darf erwähnt werden, daß am selben Fachbereich der Univ. Mainz und im selben Monat und Jahr auch der Gatte der Vf.in, Herr Markus Engelhard, ebenfalls mit einer Balthasar-Arbeit promoviert worden ist. Sie wurde im EOS-Verlag der Erzabtei St. Ottilien veröffentlicht: M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars* (Diss.en: Theologische Reihe 80), St. Ottilien 1998

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

Greiner, Dorothea: *Segen und Segnen*. Eine systematisch-theologische Grundlegung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 383 S., kt DM 59,00 ISBN: 3-17-015583-0

Dorothea Greiner (= G.) möchte das Thema des Segens möglichst umfassend betrachten. Im *ersten Teil*, der der biblischen und der praktischen Theologie gewidmet ist (I–VI), fließen kommunikations-

wissenschaftliche Aspekte (II), psychoanalytische Impulse (III) und religionsphänomenologische (V) Aspekte mit ein. Im systematischen Teil behandelt sie speziell den Segen bei M. Luther (VII) und M. Fox (VIII); danach stellt sie ihr eigenes „segentheologisches Reflexionsmodell“ dar (IX) und zieht daraus Folgerungen für die Praxis (X).

G. untersucht zunächst den semantischen Gehalt und die Erfahrung des Segens.

(I). Mit dem Segen kann der Akt, aber auch der Segensspruch gemeint sein. G. hebt hervor, daß der Segen einen umfassenden Inhalt hat: Im Segen wird einerseits Gott gegenwärtig, zum anderen können mit dem Segen auch sehr handfeste Güter gemeint sein. Segen lasse sich eben nicht auf das Heil beschränken, sondern schließe das irdische Wohl mit ein. Darum sei Segen grundsätzlich auch erfahrbare. Allerdings sei dabei zu beachten, daß eine solche religiöse Erfahrung nur andere Erfahrungen begleiten kann.

G. grenzt sodann den Segen semantisch von Wunsch, Gebet und Zuspruch ab.

(II). Der Segen richtet sich – anders als das Gebet – an die zu segnende Person, schließt im Unterschied zum Wunsch Gott als den eigentlich Handelnden mit ein und läßt sich am Modus des Verbuns erkennen, dem Konjunktiv im Deutschen, dem Optativ im Griechischen und dem Jussiv im Hebräischen. G. wehrt sich unter Berufung auf Schulz von Thun gegen die These W. Schottruffs, der die soziale und die lebensfördernde Seite des Segens trennen wollte.

In einem dritten Abschnitt äußert sich G. zur Identität der beteiligten Personen. Beim Segen spielen der Selbstbezug der segnenden Person, des segnenden Gottes und der gesegneten Person eine Rolle. So sei es z. B. der segnenden Person anzumerken, ob sie bei der Sache ist. Daß die gesegnete Person durch den Segen verwandelt werden kann, kommt in der Bibel dadurch zum Ausdruck, daß der Name der gesegneten Person in der Bibel geändert wird (z. B. Gen 32,27–29).

An der Position C. Westermanns bemängelt G., daß Segen und Rettung allzu scharf einander gegenüberstehen (IV). Sie verweist auf Texte, aus denen hervorgeht, daß Gott gerade dort mit jemandem ist, wo er ihn rettet (Jer 1,8.19; Ps 3,6–9). „Segen ist nicht nur die Kraft, die fruchtbar macht und wachsen läßt, sondern auch die Kraft, die heilt und schützt und Gemeinschaft stiftet.“ (94) G. erkennt aber die Unterschiede nicht: Während sich die „Rettung“ tatsächlich auf punktuelle Ereignisse bezieht, kann der Segen „punktuelle Ereignisse und lang andauernde Prozesse bezeichnen“ (99).

Im Abschnitt über Segen und Magie (V) zeigt G., daß sie keine Berührungspunkte mit der Magie hat. Die Magie ist die sinnlichste Form der Religion. Selbst Jesus hat Kontaktmagie zugelassen (Mk 5). Der entscheidende Unterschied zwischen Segen und Magie bestehe aber darin, daß es bei der Magie auf den genauen Vollzug ankommt, während mit dem Segen das unbedingte Vertrauen auf Gott verbunden ist.

Die Beziehung zwischen Segen und Macht (VI) nimmt großen Raum in der Diss. ein. Der Segen wirkt: Er stärkt, beschützt, heilt und stiftet Gemeinschaft. Er kann sich in der Bibel in Reichtum, Land, Nachkommen, Erfolg und Weisheit zeigen. Die Handauflegung, die den Segen vermitteln kann, ruft allerdings auch Widerspruch hervor. Muß man unbedingt vor der segnenden Person knien? Wird der Segen durch die Seelenkraft des Segnenden vermittelt? G. beschließt diesen Abschnitt mit Reflexionen zur Ohnmacht des Segens.

M. Luther hat auch beim Segen die Weichen für seine Kirche gestellt (VII). Anders als die Bibel hat er zwischen dem leiblich-irdischen und dem geistlichen Segen unterschieden und nur letzteren hochgeschätzt. Ihm kam es auf die Verkündigung der Rechtfertigung und nicht auf die priesterliche Vermittlung des Segens an. Deshalb findet man bei ihm z. B. kaum etwas Positives über die Handauflegung bei der Konfirmation.

Besondere Beachtung schenkt die Vf.in M. Fox. Er stellt der Ursünde den Ursegnen (original blessing) voran (VIII). Er möchte die alte Theologie, die den Sündenfall und die Erlösung in den Mittelpunkt stellt, ablösen. Es komme darauf an, die Schöpfung dankbar anzunehmen – einschließlich der Leiblichkeit, der Sinnlichkeit, des Eros und der Sexualität. Da Gott in uns ist (Panentheismus), bestehe die Sünde darin, nicht kreativ zu sein. Christus ist v. a. ein Segensempfänger und Segensbringer. Stellt man sich in der Theologie um, dann braucht man nicht in erster Linie die ansprechen, die mit dem Leben nicht zu Rande kommen. G. stellt natürlich zu Recht die Frage, ob M. Fox nicht über das Ziel hinausschießt. „Nicht was wir tun, sondern was Gott an uns getan hat, ist für unser Heil entscheidend.“ (263)

Im vorletzten Abschnitt hebt G. hervor, daß der Segen nicht nur zur Schöpfung gehört, sondern auch zu Jesus Christus und dem Wirken des heiligen Geistes (X). G. setzt sich auch recht kritisch mit D. Bonhoeffer und K. Barth auseinander. D. Bonhoeffer sei dem weltlich-leiblichen Segensbegriff des Alten Testaments erst recht spät gerecht geworden. K. Barth nimmt die menschliche Segenshandlung im NT nicht recht wahr. In seiner Theologie habe „das segnende Handeln keinen Platz mehr.“ (310) G. Ebeling könne dagegen das einmalige Geschehen in Jesus Christus mit den wiederholten Segenshandlungen gut verbinden. G. stellt sich die Frage, inwiefern der Segen ein Sakrament sei. Es sei zwar nicht von Christus begründet, wohl aber von ihm bestätigt und verbinde so Judentum und Christentum. Mit dem Geist Gottes sei der Segen durch die Präsenz Gottes verbunden. So wende sich im Segen „der ganze Gott dem ganzen Menschen zu.“ (342)

Am Ende kommt G. wieder auf die Praxis zurück, von der sie auch ausgegangen war (X). Sie betont: „Segnen ist eine (...) Grundform priesterlich-kultischen Handelns.“ (357) Der Segen ist der Telos, das Ende und das Ziel des Gottesdienstes. Der Segen hat v. a. in schwierigen Lebenssituationen seinen

Ort. G. weist darauf hin, daß in England die Segnung von Kranken vor Operationen „wesentlich mehr usus als in Deutschland ist“ (362). G. hebt abschließend hervor: „Segnung ist zugleich Ausdruck von Sehnsucht und Vertrauen auf die Erfüllung durch Gott.“ (372)

G. wollte nicht nur aus der Perspektive einer einzelnen theologischen Disziplin den Segen und das Segnen betrachten. Das ist zweifellos eine verdienstvolle Arbeit. G. hat – wie andere vor ihr – hervorgehoben, daß man Rettung und Segen nicht trennen darf. Sie hat durch die Auseinandersetzung mit M. Fox die einseitige Ausrichtung der (lutherischen) Theologie auf die Soteriologie durch die intensive Beschäftigung mit dem Thema Segen aufzubrechen versucht. Sie hat sich auch an so heikle Themen wie Segen und Magie, Segen und Macht herangewagt. Wer sein Thema aus so unterschiedlichen Perspektiven behandelt, setzt sich natürlich der Kritik aus. Es wird zu wenig deutlich, warum sich der biblische Segen (Beracha) nicht allein auf das Geschöpf bezieht, sondern den Lobpreis Gottes einschließen kann (vgl. M. L. FRETTLÖH, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmung*, Gütersloh 1999, 384–403). Die Kritik am „frühen“ D. Bonhoeffer mag berechtigt sein. Muß man aber so weit gehen, seine Äußerungen zur Sexualität und zum Durst nach Leben für „menschen- und weltverachtend“ zu halten (275)? Bedauerlich ist v. a., daß der Leser durch die zahlreichen Wiederholungen ermüdet. Wer sich davon jedoch nicht abschrecken läßt, kann viel von einer Theologin lernen, die ihre Bindung an die bayrische Landeskirche, ihre Spiritualität als Frau, ihr Interesse an der Praxis wie an der systematischen Theologie überzeugend miteinander verbindet.

Erfurt

Georg Hentschel

Peters, Tiemo Rainer: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*. – Mainz: M. Grünewald 1998. 164 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-7867-2070-3

Worin gründet die starke Ausstrahlungskraft, die seit gut vier Jahrzehnten in der katholischen Kirche, aber auch im Raum des Protestantismus, der zeitgenössischen Philosophie (Habermas) und in der allgemeinen politisch-geistigen Meinungsbildung von Johann Baptist Metz ausgeht?

Das ist eine der Leitfragen, die Peters – einer der Schüler und langjährigen Begleiter von Metz – anlässlich des 70. Geburtstages dieses kritischen Theologen im Jahre 1998 aufwirft.

Eine grundlegende Antwort darauf findet Peters in dem Begriff der „produktiven Ungleichzeitigkeit“, mit dem Metz seinen Beitrag zu dem von Habermas 1979 herausgegebenen Sbd „*Zur geistigen Situation der Zeit*“ überschrieben hatte.

Mit diesem der Gedankenwelt seines Lehrers Ernst Bloch entlehnten Begriff charakterisiert sich Metz als einen Menschen, der aus seiner mentalen und geistigen Verwurzelung im bayrischen Katholizismus keinen Hehl macht, und der ihr treu bleibt auch als akademischer Lehrer im norddeutschen Münster. Peters zitiert Metz: „Ich komme aus einer erzkatholischen bayrischen Kleinstadt. Man kommt von weit her, wenn man von dorthier kommt. Es ist, als wäre man nicht vor fünfzig Jahren geboren, sondern irgendwo an den verdämmenden Rändern des Mittelalters (...)“ (12).

Peters arbeitet sehr detailliert heraus, daß es diese im Geist des Christentums wurzelnde Ungleichzeitigkeit mit dem Zeitgeist ist, die Metz seit den frühen 60er Jahren seine bekannten kritischen Fragen an die bundesdeutsche Restaurationspolitik der Nachkriegszeit stellen läßt: „Durften Kirche und Theologie hier mitmachen und die mit erstaunlicher Vergeßlichkeit einhergehende „Normalisierung“ der bundesdeutschen Gesellschaft sogar noch untermauern: politisch durch ihre Verschmelzung mit den C-Parteien, die ihren sozialkritischen Anfangsimpuls rasch vernachlässigten; theologisch-spirituell durch die jetzt dominant werdenden Existenz- und Personaltheologien, die sich gleichsam mit dem Rücken zur vergangenen Katastrophe dem einzelnen zuwandten und nicht nur die Katheder, sondern auch die Kanzeln beherrschten; pastoral durch eine ebenso verschwiegene wie effiziente Vergebungspraxis, die auf ihre Weise der öffentlichen Exkulpierung wichtiger Täterkreise zuarbeitete und ihnen – wir werden darauf zurückkommen – kirchlichen Schutz gab?“ (11)

Sein Prinzip der produktiven Ungleichzeitigkeit läßt Metz in eine grundsätzliche Distanz gehen zu allen Versuchen, das Christentum an den optimistischen aufklärerischen Geist der Moderne und die Wunschvorstellungen der Erlebnisgesellschaft (21) anzupassen. Das bestimmt auch sein Verhältnis zum Protestantismus. So argumentiert Peters: „Ein subtiler Antiprotestantismus prägt diese Theologie. Metz traut dem reformatorischen Wort- und Vernunftprinzip nicht zu, die

Religion vor den Vereinnahmungsversuchen der bürgerlichen Welt wirksam zu schützen.“ (23) Das aber hindert ihn nicht daran, die christliche Ökumene aktiv zu fördern. Es ist eines der Anliegen von Peters, „(...) ihn, den bayrischen Katholiken mit Protestantismusvorbehalt, als einen Ökumeniker wahrzunehmen, der die oft nur ökumenisch bewachten bzw. ängstlich umkreisten Konfessionsbarrieren praktisch zu lockern und durchlässig zu machen (...)“ (87) versucht.

Es ist ein besonderes Verdienst von Peters, daß er die vielfältigen kirchlichen und politischen Aktivitäten von Metz als Ausdruck einer in sich konsequenten theologischen Grundorientierung deutlich macht. Die Theologie von Metz orientiert sich eigentlich immer an der Theodizeefrage (75), aber bekommt zunehmend eine spezifische Ausprägung, die Metz in seinen jüngsten Schriften als „Theologie des vermißten Gottes“ bezeichnet – eine zusammenfassende Formulierung, die Peters als Untertitel seines Buches aufgenommen hat.

„Gott vermissen“ bildet für Metz das Zentrum, von dem aus sowohl die theologische Gottesfrage, der Verkündigungsauftrag der christlichen Kirchen, das politische Handeln, aber auch die persönliche Frömmigkeit ihre Ausrichtung bekommen sollten.

Anders als in der gängigen theologischen Meinungsbildung ist für Metz die Gottesfrage nicht die Frage danach, wer Gott oder wo Gott ist, sondern „wo bleibt Gott?“ (149), womit Metz die biblischen Verheißungen vom Kommen Gottes in die Welt zur theologischen Grundlage schlechthin erhebt.

Christlicher Triumphalismus ist für Metz – insbesondere angesichts der politischen Ereignisse des 20. Jh.s und der kirchlichen Reaktionen darauf – zutiefst unglaublich geworden. Gibt es eine Gotteserfahrung, die biblisch begründet und den Zeitergebnissen der Gegenwart gegenüber wahrhaftig bleibt, so kann es nach Metz eben nur die sein, Gott schmerzlich zu vermissen.

Diese „Gottesvermissung“ (154) aber ist kein fatalistisches Gefühlserlebnis, sondern soll Erfahrungen beschreiben von Menschen, die in Kirche und Politik engagiert für bessere Verhältnisse kämpfen und dabei schmerzlich den Widerspruch zwischen Idealität und Realität sowie Schuld und eigenes Versagen erkennen, oder von Menschen, die zu Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt werden.

Einführend und durch viel Quellenmaterial belegt macht Peters deutlich, daß Metz in den letzten beiden Jahrzehnten immer deutlicher erkannt hat, daß die Judenvernichtung des Nationalsozialismus nicht allein für Juden, sondern auch für Christen eine radikale Infragestellung des biblischen Gottesglaubens darstellt. „Gott vermissen“ wird hier für Metz zur Klammer, die Juden und Christen auf biblischer Basis zusammenführt. Theologie – die nach Metz immer Theologie des vermißten Gottes sein muß, kann dann nur noch „Theologie nach Auschwitz“ (125) sein. Sie hält die Erinnerung an dieses Geschehen in der Kirche und in der Politik wach als Schmerz angesichts der von Gott noch nicht eingelösten Verheißungen und als Ausgangspunkt für ein neues Verhältnis von Juden und Christen. Peters zitiert Metz: „Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Wende im Verhältnis zwischen Juden und Christen entspricht der Radikalität des in Auschwitz hereingebrochenen Endes.“ (128)

„Gottesvermissung“ (154) im Sinne von Metz bedeutet theologische Aufforderung zum kritischen Handeln. Es richtet sich innerhalb der Kirche gegen jene Formen des Heilsuniversalismus, welche selbstzufrieden die kirchlichen Heilsgüter als Erfüllung der Verheißung nehmen.

Die „Gottesvermissung“ findet einen weiteren Ausdruck als „(...) Gesellschafts- und Ideologiekritik, als Kritik besonders jener (Denk-)Strukturen und Verhältnisse, die das Leiden ignorieren bzw. durch ‚Theologisierung‘ zu entwertigen drohen und es so verweigern.“ (154) Für die Deutschen aber ist Gottesvermissung untrennbar verbunden mit der Erkenntnis und dem Bekenntnis der Schuld an der Judenvernichtung durch den Nationalsozialismus.

Großes Gewicht legt Peters auf die Klärung eines anderen für Metz wesentlichen Begriffs, den er bereits in den 60er Jahren verwendet hat, nämlich den der „Politischen Theologie“. Es ist Peters sicher recht zu geben, wenn er es Metz als einen „Fehler“ (46) anrechnet, daß er sich nirgends explizit mit Carl Schmitt auseinandersetzt, der den problematischen Begriff der politischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg populär gemacht hat.

Ein zentrales Anliegen von Peters ist es, nun seinerseits diese Auseinandersetzung nachzuholen und damit seinen Lehrer Metz in Schutz zu nehmen vor vordergründiger Kritik, die ihn einfach als lin-

ken „Schmittianer“ abtut. Peters beleuchtet die vielschichtige indirekte Bezugnahme von Metz auf Schmitt, weist auch nach, daß Metz ähnlich wie Schmitt die politische Theologie als Antwort auf die Verfallserscheinungen der modernen europäischen Gesellschaften fordert, aber bringt neben den biblischen Grundlagen als wichtige geistesgeschichtliche Voraussetzung Nietzsche ins Gespräch. So kann Peters sagen, daß es ihm darum geht, „(...) die Theologie von Metz zwischen Nietzsche und Schmitt zu orten (...)“ (13).

Obwohl Metz sich nicht direkt auf Nietzsche beruft, so hat er nach Peters doch einen wesentlichen Gedanken von ihm übernommen, nämlich das Prinzip: „Politik ist das Ganze, ‚das Organon des Gesamtgedankens‘ (...)“ (9), wie es in einem Brief von Nietzsche an Carl von Gersdorff heißt. „Es dürfte dieser Gedanke des Politischen als Grundprinzip des Wissens, Forschens und Handelns sein, den auch J. B. Metz seiner theologisch-wissenschaftlichen Arbeit zugrunde legt.“ (10)

Während Nietzsches Einfluß Metz dazu bringt, der bürgerlichen Innerlichkeits-Kultur von Grund auf an zu mißtrauen, sieht er sich andererseits dazu herausgefordert, auf Schmitts Gedanken zu reagieren, wonach der souveräne Staat ohne Berufung auf so etwas wie göttlichen Ursprung oder theologische Vollmacht kein wahrer „Ordnungsstaat“ ist, sondern eine liberale europäische Verfallserscheinung, die Schmitt bekanntlich in der Weimarer Republik verkörpert sah.

Schmitt wie Metz gehen beide davon aus, daß die alte Einheit von Religion und Gesellschaft zerbrochen ist, und beide finden sich nicht damit ab, daß Religion in den privaten Raum romantisch-bürgerlicher Innerlichkeit abwandert und für das öffentliche Leben bedeutungslos wird. Schmitt als Staatsrechtler aber appelliert an die Politik und die Politiker, die vom Christentum nicht mehr öffentlich wahrgenommene theologische Grundlegung von Recht und Staat selber in die Hand zu nehmen, was ihn dazu veranlaßt, das totalitäre Führer-Prinzip „politisch-theologisch“ zu rechtfertigen. So geht es Schmitt – wie Peters hervorhebt – in seiner (...) Säkularisierungstheologie (...) um „(...) die Rethologisierung der (politischen) Wirklichkeit (60). Diese „(...) alte ‚politische Theologie‘ ist ‚Staatsideologie‘, Apologie totalitärer Herrschaft (...)“ (59/60).

Demgegenüber argumentiert Metz als Theologe. Er fordert eine neue „dezidiert theologische politische Theologie“ (17) und appelliert an Theologie und Kirche, die Öffentlichkeit wieder zu entdecken als unverzichtbare Dimension des Christentums. Dazu Peters: „Halten wir fest: ‚Politisch‘ ist diese Theologie nicht nur deshalb, weil sie den Begriff des Politischen korrektivisch in die theologische Diskussion einführt und damit präzisiert, was zuvor höchst allgemein und metaphorisch ‚Welt‘ geheißen hatte; sondern auch, weil sie selber ‚Gesellschaft‘, Öffentlichkeit, braucht und ohne das Hin und Her der Meinungen, Argumente und Positionen gar nicht betrieben oder verstanden werden kann, kurz: weil J. B. Metz entschlossen war, öffentlichen Gebrauch von der Theologie zu machen.“ (40)

Mit großem Nachdruck vertritt Peters die These, daß das, was Metz mit seinem Konzept der neuen politischen Theologie Carl Schmitts (Re)Theologisierung des Politischen entgegenstellt, weder ein Bekenntnis zum säkularen Staat als einer selbstgenügsamen Organisationsform des öffentlichen Lebens noch eine Rückkehr zur alten Einheit von Kirche und Gesellschaft auf naturrechtlicher Basis ist. Metz gründet seine neue politische Theologie theologisch auf die eschatologischen Verheißungen als Handlungsorientierung: Weil Gottes Verheißungen das Jenseitige und das Diesseitige umfassen, dürfen Menschen soziale Ungerechtigkeiten und kreatürliches Leiden nicht widerspruchlos hinnehmen, und müssen sich Kirchen und Christen aktiv in das politische Leben einmischen.

Als weiterer, für das Verständnis der Theologie von J. B. Metz wesentlicher Begriff wird von Peters der „eschatologische Vorbehalt“ besprochen. „Im ‚eschatologischen Vorbehalt‘ wird all dies aufbewahrt, nein: aufgeboden für eine Hoffnung ‚wider alle Hoffnung‘, sogar für die Toten und Vernichteten“ (49). Der eschatologische Vorbehalt richtet sich dagegen, die „Welt“, die „Geschichte“, das „Politische“ als einen dem Eingreifen Gottes entzogenen Ort vorzustellen. Auch hier folgt Metz nicht den traditionellen Denkkategorien, etwa dem im aufgeklärten Bürgertum beliebten Vorsehungsgedanken, sondern beruft sich auf die biblischen messianischen Weissagungen als kritischem Prinzip. „Der ‚Vorbehalt‘ hält also der politisch gewordenen und ständig von Banalität bedrohten Freiheit den Spiegel der Leidensgeschichte vor“ (49), formuliert Peters.

Der eschatologische Vorbehalt nimmt den jüdischen Gedanken des Messianismus auf als biblischen Impuls zum verantwortlichen Handeln oder tätigen Mitleiden. „Sei es, wie Metz in einer eher opti-

mistisch-vereinnahmenden Benjamin-Interpretation meinte, daß die Geschichte nun zum Ort politisch-verantwortlichen, in der Pfeilrichtung des Messianischen liegenden Handelns wird; sei es, daß die Geschichte zunehmend als Leidenszeit, in ihrer Negativität, ihrem ‚katastrophischen Wesen‘ aufgedeckt werden muß, wie er später (und näher bei Benjamin) sagt. Jedenfalls versteht sich seine Theologie als Delegitimierung geschichtlicher Totalität im Lichte messianischer Erwartung.“ (61)

Der von Peters im Zusammenhang des Messianismus und an anderen Stellen des öfteren hervorgehobene Einfluß von Philosophen aus der Schule der Kritischen Theorie – insbesondere Walter Benjamin und Adorno – bereichern das von ihm gezeichnete Bild von Metz als einem kritischen Theologen.

Als Leser und Rez. kann ich mich der in sich schlüssigen Gedankenführung der Theologie von Metz, so wie sie Peters hier darstellt und auch für sich selbst vertritt, nicht entziehen. Zudem ist in allen Passagen spürbar: Das ist keine Theologie im „Lehnstuhl“, sondern Theologie in der offenen Auseinandersetzung mit den Übeln der Zeit, den Versäumnissen der Kirchen und im lebendigen Gespräch mit den kritischen Traditionen der Philosophie.

Beeindruckend ist die theologische Aktualität: Die Ablösung der Theologie von der Metaphysik, die Kritik am Herrschaftsanspruch des Christentums, die Rückbesinnung auf die Juden und Christen gemeinsamen biblischen Wurzeln, der kritische Blick für den die Geschichte des Christentums mitbestimmenden „metaphysischen Antisemitismus“ (130), die Verbindung von Theologie und kirchlichem Handeln, die Verknüpfung von persönlicher Frömmigkeit und christlichem Handeln in der politischen Öffentlichkeit – diese und weitere heute unübersehbar auf der Tagesordnung beider Konfessionen stehenden Probleme sind überall zur Stelle und machen die Lektüre dieses Buches zu einem Gewinn für den an den Gegenwartsproblemen der Theologie interessierten Theologen und Laien.

Dennoch, es bleiben auch Fragen. Ob produktive Ungleichzeitigkeit, Theologie des vermißten Gottes, politische Theologie, eschatologischer Vorbehalt oder andere hier nicht im einzelnen besprochene theologische Denksätze – alles ruht bei Metz auf der „Naherwartung“ wie auf einer Nadelspitze. Auch wenn die Naherwartung nicht biblizistisch verstanden wird und schon gar nicht als zu erwartender Triumph der Christenheit interpretiert wird: Ohne den festen Glauben an den bald kommenden Messias beziehungsweise Christus hängen die Metzschen Argumente in der Luft. Aber sind die im Urchristentum und in der ganzen Kirchengeschichte periodisch wiederkehrenden hochgespannten Naherwartungstheologien nicht immer wieder enttäuscht worden?

Sodann: Wenn auch Metz und Peters sich die größte Mühe geben, politische Theologie streng abzuheben von „politisierender Theologie“ (45): Liegt in dem Konzept der „neuen“ politischen Theologie nicht doch die Tendenz, das in den demokratischen Gesellschaften des Westens bewährte Prinzip der Trennung von Kirche und Staat zu unterlaufen?

Besteht nicht auch die Gefahr, daß durch die so überaus starke Bindung der „Spiritualität“ an das politische Engagement und die an sich berechtigte Kritik an der bürgerlichen Kultur der Innerlichkeit zu kurz kommt, daß es Lebensphasen und Lebenslagen gibt, in denen „das Politische“ in den Hintergrund tritt, und das oft geschmähte Wort von Augustin „Gott und die Seele“ der Lebensnerv des Glaubens wird?

Ich möchte diese Einwände als Fragen stehen lassen, die ich als echte Fragen verstanden wissen möchte, nämlich als Ausgangspunkte für weiteres Nachdenken und sehe in dem Buch von Peters einen wesentlichen Beitrag zur problemorientierten und interdisziplinären Diskussion über das Selbstverständnis von Kirche, Christentum und Religion im Rückblick auf die Erfahrungen mit Kirche und Politik in den Katastrophen des 20. Jhs.

Rostock

Helmut Fritzsche

Ökumenische Theologie

Anselm, Reiner: Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jh. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 269 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 94), kt DM 94,00 ISBN: 3-525-56203-9

Gegen die Tendenz, auch heute noch „die dogmatische Ekklesiologie (...) als ein geschichtsloses Konstrukt“ (16) zu präsentieren, ver-

sucht Reiner Anselm (= A.) durch seine theologiegeschichtliche Arbeit die These zu erhärten, daß nur „von der Analyse der kirchlichen Wirklichkeit her ... ein sachgerechter Zugang zu den Problemkreisen der Ekklesiologie erreicht werden“ (17) kann. Zunächst thematisiert A. die „Interpretationsgeschichte der altlutherischen Kirchenlehre an den Knotenpunkten des Streits um den Kirchenbegriff im 19. und 20. Jh.“ (23) (2.–4. Kap.), um dann von dieser Geschichte aus die Eigenart der altlutherischen Kirchenlehre zu erschließen (5.–6. Kap.). Die „Knotenpunkte“ entdeckt A. a) nach der Französischen Revolution und den Freiheitskriegen gegen Napoleon, b) nach der Reichsgründung und c) nach dem Ersten Weltkrieg. Den drei Knotenpunkten ordnet A. jeweils einen Interpreten der altlutherischen Ekklesiologie zu, dem ersten *Friedrich Julius Stahl*, dem zweiten *Karl Hackenschmidt* und dem dritten *Friedrich Schenke*.

Die Berücksichtigung *Stahls* überzeugt, insofern auf ihn einer der profiliertesten ekklesiologischen Entwürfe des lutherischen Konfessionalismus im 19. Jh. zurückgeht. Aber A. überschätzt die Bedeutung, welche die altlutherische Ekklesiologie für *Stahls* Entwurf hatte. Es trifft nicht zu, daß *Stahl* seine Auffassung „vorrangig [!] über eine Interpretation der altlutherischen Orthodoxie begründen möchte“ (39). Er vertrat zwar die These, daß „das Episkopalsystem“, für das er Sympathien zeigte, „das kirchenrechtliche System der Orthodoxie“ sei (*STAHl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen* 1862, 14; vgl. A., 30), und kritisierte, daß Art. 7 der *Confessio Augustana* „die organische Seite der Kirche“, nämlich „Amt und Regierung“ (*Stahl*, 43; vgl. A., 41), ignoriere. Dennoch war *Stahls* dogmatische Grundlegung des Kirchenrechts eher eine von der Theologie der Reformatoren, besonders von Melancthon, ausgehende eigenständige Konstruktion als das Ergebnis einer Rezeption der lutherischen Orthodoxie.

Obwohl *Hackenschmidt* und *Schenke* nicht zu den wichtigsten Theologen ihrer Zeit gehörten, sind sie für die Themenstellung der Arbeit von Interesse, weil beide eine Untersuchung zur altlutherischen Ekklesiologie vorlegten, in denen sich die Auffassung einer bedeutenden zeitgenössischen Ekklesiologie widerspiegelte. So gehörte *Hackenschmidts* Studie „Des lutherischen Theologen Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche“ (*ThStKr* 53 [1880], 205–272) in das „Umfeld der Theologie Albrecht Ritschls“ (A., 53), während *Schenkes* Monographie „Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit“ (1931) unter dem Einfluß des Kirchenrechtlers Günther Holstein stand.

Obwohl die drei Interpretationen selbst von einem Interesse an ihrer Gegenwart geleitet werden, schenken sie, so A., dem Kontextbezug der altlutherischen Ekklesiologie nicht die nötige Beachtung. Das hat Konsequenzen: a) Die Interpretationen heben die ihrem Interesse entsprechenden Aspekte der altlutherischen Ekklesiologie hervor und blenden andere Aspekte aus. Die funktionale Einheit der altlutherischen Ekklesiologie, die sich aus ihrer Beziehung auf den Kontext ergibt, vermögen sie nicht zu erfassen. – b) Die Interpretationen übertragen die von ihnen akzentuierten Gedanken unmittelbar in die eigene Gegenwart. Weil aber die Inhalte der altlutherischen Ekklesiologie der veränderten Situation nicht mehr gerecht werden, erzeugt diese „Dekontextualisierung, die aus einem ‚vorschnellen Gegenwartsinteresse‘ resultiert,“ paradoxerweise „das Zerrbild der toten Orthodoxie, die nur die Lehre, nicht das Leben im Blick gehabt habe“ (A., 146).

A.s eigene Interpretation der altlutherischen Ekklesiologie stellt den Kontextbezug der lutherischen Orthodoxie in den Mittelpunkt. Er kommt dabei zu einer Modifikation des in der neueren Forschung vertretenen Konfessionalisierungsparadigmas (vgl. 232). Der im Begriff der Konfessionalisierung erfaßten Durchgestaltung aller Bereiche des Lebens von der Lehre her korrespondierte nach A., daß sich die altlutherische Dogmatik der zeitgenössischen Erfahrungswelt aussetzte und sie verarbeitete (vgl. 161). Sie verband deskriptiv-reflektierende und normativ-kritische Elemente (vgl. 232). Auf diese „Wechselwirkung von Situation und Konzeption“ (170) haben in der neueren Forschung bereits Walter Sparr und Johann Anselm Steiger aufmerksam gemacht (vgl. 162–170). A.s Arbeit geht dieser Wechselwirkung am Beispiel Johann Gerhards auf dem Gebiet der Ekklesiologie nach, wo sie „exemplarisch deutlich“ (170) wird.

Im Blick auf die Situation, auf die sich die Ekklesiologie Gerhards bezog, hebt A. zweierlei hervor: 1. Weil sich die Reformation nicht überall durchsetzen konnte und auch die Menschen in den lutherischen Gebieten dem reformatorischen Ideal nicht vollkommen entsprachen, war ein „Pluralismus der Konfessionen und Frömmigkeitsformen“ (172) entstanden. Die unvollkommene Realisierung der Reformation wird nach A. in Gerhards Ausführungen zum Kirchenbegriff verarbeitet, deren „Symmetrieachse“ (177. 234) die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sei. Indem der Glaube zum ausschließlichen Merkmal der Kirchenzugehörigkeit gemacht werde, werde der theologische Kirchenbegriff von seiner empirischen Realisierung in den Partikularkirchen abgelöst. Aufgrund

der Zentralstellung, die Gerhard dem Glauben der einzelnen zuschreibt, ist A. im Gegensatz zu Schenke der Auffassung, daß bereits bei Gerhard eine Individualisierungstendenz zu beobachten sei. Diese Tendenz entdeckt A. auch in der Lehre vom Amt, weil Gerhard der katechetischen Unterweisung der einzelnen eine hervorgehobene Rolle zuweise und der Lebensführung des Predigers besondere Beachtung schenke.

2. Politisch-gesellschaftlich wurde die Situation durch die „*Genese der frühabsolutistischen Territorialstaaten* und das damit verbundene neue staatliche Selbstverständnis“ (172) geprägt. In seiner Drei-Stände-Lehre reagiere Gerhard kritisch auf die sich abzeichnende politische Entwicklung. Zwar bestätige er die Verfassungssituation in den lutherischen Territorien, indem er das landesherrliche Kirchenregiment legitimiere. Aber er stelle sich gegen die „territorialistisch-absolutistischen Bestrebungen“ (221), indem er die drei Stände als „Stände in der Kirche“ (220) verstehe und die Stellung des geistlichen Amtes stärke.

Unendlich bleibt in A.s Interpretation, wie Gerhard den Bezug auf die Schrift als das Prinzip der Theologie mit dem Situationsbezug vermittelt. Zwar schreibt A.: „Die charakteristische Theorieperspektive der altlutherischen Dogmatiker entsteht, indem die Pole zwischen konkret-geschichtlicher Erfahrung und überzeitlichen, in der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Schrift verankerten Normen immer wieder neu abgesprochen und aufeinander bezogen werden“ (233). Aber wie das geschieht, zeigt A. nicht.

Im Abschlußkap. der Arbeit (7. Kap.) resümiert A. die Ergebnisse seiner theologiegeschichtlichen Untersuchung und entfaltet deren Konsequenzen für die gegenwärtige Ekklesiologie. Die altlutherische Ekklesiologie könne wegen ihres Kontextbezugs nicht unmittelbar in die Gegenwart übertragen werden. Aber ihrer Analyse könne man „ein Ensemble struktureller Probleme entnehmen, mit dem sich die dogmatische Kirchenlehre bleibend auseinandersetzen“ (236) müsse. Da A.s systematisch-theologische Ausführungen nur „Grundlinien“ (ebd.) darlegen, ist unvermeidlich, daß Fragen offen bleiben. Ich möchte abschließend auf drei Gedanken A.s eingehen:

1. Die Ekklesiologie muß sich nach A. ihrer *Geschichtlichkeit* bewußt sein. Eine bekannte Formulierung Karl Barths und Paul Tillichs variiierend, stellt A. fest, sie sei, „wie die Theologie insgesamt, eine Funktion der *empirischen Kirche*“ (237). Ihre Aufgabe sei es daher nicht, überzeitliche Aussagen über die Kirche zu formulieren, sondern die vorfindliche Kirchlichkeit zu reflektieren.

Hier besteht eine Differenz zur altlutherischen Ekklesiologie, die m. E. von A. nicht klar genug herausgearbeitet wird. Denn diese versuchte, die vorfindliche Kirchlichkeit mit Hilfe von Aussagen zu begreifen, der sie eine überzeitliche Geltung zuschrieb. Dieser Geltungsanspruch dürfte dazu beigetragen haben, daß die Interpreten es als legitim ansahen, Aussagen der altlutherischen Ekklesiologie unmittelbar in ihre Gegenwart zu übertragen.

2. Die schon bei Gerhard sich abzeichnende Individualisierungstendenz wurde durch Pietismus, Aufklärung und Späorthodoxie verschärft. A. bejaht diese Verschärfung, indem er nicht nur wie Gerhard den individuellen Glauben in den Mittelpunkt rückt, sondern außerdem bestreitet, daß der Glaube an bestimmte Lehrinhalte gebunden ist. Der Glaube müsse „als ein jeweils neues, durch die individuelle Gottesbeziehung gekennzeichnetes Geschehen verstanden werden“ (248).

3. Den Gedanken, daß die Lehrreinheit Merkmal der wahren sichtbaren Kirche sei, transformiert A. dahingehend, daß es die Aufgabe der Kirche sei, individuelles Glaubenswissen zu ermöglichen. Sie müsse sich „stärker als bisher als *Schule des Christentums*“ (239) verstehen. Auch das „Christentum außerhalb der Kirche“ sei „auf eine Vermittlung der elementaren Kenntnisse des Glaubens angewiesen“ (238). „Der reine Religionsglaube hat *dauerhaft* den historischen Kirchenglauben zu seiner Voraussetzung“ (239).

Doch es ist zu bezweifeln, daß der Glaube, wie A. ihn charakterisiert, dauerhaft auf die institutionelle Vermittlung durch eine empirische Kirche angewiesen bleibt. Es fällt auf, daß für A.s Glaubensverständnis der Rückbezug auf die *Ursprungsgeschichte* des Christentums keine Rolle zu spielen scheint. Wo aber dieser Bezug wegfällt, wird es in einer pluralistischen Gesellschaft, in der die Einflüsse anderer religiöser Traditionen auf die außerkirchliche Religion zunehmen, immer schwieriger, diese Religion als „Christentum außerhalb der Kirche“ zu identifizieren. Zwar bedarf die Religion auch dort, wo sich die Kontinuität zum Christentum abschwächt, der sozialen Vermittlung, aber diese muß keine kirchliche sein. Man denke etwa an die Bedeutung, welche Kurse im Bereich der Erwachsenenbildung

inzwischen für die Vermittlung religiöser Praxis und Lehre gewonnen haben. Nur wo für die Bestimmtheit des individuellen Glaubens der Rückbezug auf die Ursprungsgeschichte des Christentums explizit oder implizit von Bedeutung ist, bleibt die Religion auf den historischen Kirchenglauben angewiesen.

Solingen

Michael Hüttenhoff

Kretschmar, Georg: *Das bischöfliche Amt.* Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea Wendebourg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 355 S., geb. DM 108,00 ISBN: 3-525-55436-2

Georg Kretschmar (= K.), seit kurzem Erzbischof der Ev.-Luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS), gehört nicht nur aufgrund seines großen persönlichen Einsatzes zu den herausragenden Persönlichkeiten in der gegenwärtigen Ökumene. Durch seine grundlegenden Arbeiten über Taufe (Leiturgia V), Abendmahl (TRE) und das kirchliche Amt wurde der – zuletzt in München bis zu seiner Emeritierung lehrende – Kirchenhistoriker zu einem Vordenker und Wegbereiter ökumenischer Theologie in Deutschland. Seine Arbeiten über die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes waren bisher allerdings weniger bekannt und einige nur schwer zugänglich. Denn sie erschienen oft an recht entlegenen Orten, in FSen oder Sbdn anderer Art. – Es ist das Verdienst der Hg. in Dorothea Wendebourg, einer Schülerin des Vf.s, daß diese Arbeiten nun in dem vorliegenden Bd vereint sind. Dabei hat der Vf. an der Auswahl der Beiträge selbst mitgewirkt und die einzelnen Aufsätze in den biographischen Entwicklungsprozeß ihrer Entstehung eingeordnet (vgl. das Nachwort S. 345–349).

Charakteristisch für die Arbeit K.s ist die Verbindung dreier Betrachtungsebenen, die Frage nach den Wurzeln von Theologie und kirchlicher Praxis in der Bibel und der altkirchlichen Tradition, die Besinnung auf das reformatorische Erbe und die Suche nach einer möglichen Verständigung im ökumenischen Dialog, insbesondere mit den Orthodoxen Kirchen, vor dem Hintergrund einer rund 2000jährigen Geschichte des Christentums. Einige der Beiträge entstanden im direkten Dialog der EKD mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, an dem K. über viele Jahre beteiligt war („Das Bischofsamt als geistlicher Dienst an der Kirche“ [1984; zuerst veröffentlicht 1992], 234–276 und „Das Priestertum des Getauften und des Amtsträgers im NT und in der Alten Kirche“ [1987; zuerst veröffentlicht 1995], 277–299). – Von grundlegender Bedeutung sind darüber hinaus Aufsätze, die – ausgelöst durch ökumenische Begegnungen – die Frage nach dem Wesen der Kirche im Prozeß ihrer Entstehung behandeln. Dazu gehören die Beiträge: „Die Ordination im frühen Christentum“ (1975; S. 11–41), „Frühkatholizismus“ (1980; S. 42–57) und „Die ‚Selbstdefinition‘ der Kirche im 2. Jh.“ (1988; S. 148–172), ein Beitrag, der neues Licht auf die Entstehung christlicher Identität und die Ausformung ihrer Normen auf der Basis der Apostolizität wirft. In diesen Zusammenhang gehört auch der Aufsatz: „Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission“ (1987; S. 111–147). – Wichtig ist K. in seinen Arbeiten stets das Bemühen um das Verstehen des ökumenischen Partners und die Weitergabe seiner Erkenntnisse an eine interessierte Öffentlichkeit, v.a. im deutschen Protestantismus, dem die Gedankenwelt der Orthodoxie und ihr geistliches Leben oft fremd sind. Dazu gehören: „Probleme orthodoxen Amtsverständnisses“ (1980; S. 58–79), „Das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde“ (1983; S. 80–110), „Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der orthodoxen Kirche“ (1989; S. 173–190) sowie „Seit wann gehört das Bischofsamt zu den Kontroversthemata zwischen Orthodoxie und Protestantismus?“ (1991; S. 221–233). – Von besonderer Bedeutung für die aktuelle ökumenische Diskussion über das altkirchliche Amt sind dabei nicht nur K.s Untersuchungen zur biblischen und altkirchlichen Tradition (einschließlich der liturgischen Entwicklung in der frühen Kirche), sondern auch die zur Stellung der Reformation in dieser Frage. Dazu gehört die Untersuchung über „Die Ordination bei Johannes Bugenhagen“ (1990; S. 191–220) und der Beitrag über „Die Wiederentdeckung des Konzeptes der ‚Apostolischen Sukzession‘ im Umkreis der Reformation“ (1995; S. 300–344).

Die Arbeiten, die chronologisch geordnet und ohne wesentliche Änderungen nachgedruckt wurden, beruhen in der Regel auf eigenständigen Quellenstudien des Vf.s, wobei die Quellen entweder im Text ausführlich zitiert oder im Anhang gesondert zusammengestellt werden. Die aktuelle wissenschaftliche Diskussion wird gewissen-

haft, aber zugleich kritisch herangezogen. – Wer über das Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion arbeitet, und das erscheint im Hinblick auf die noch keineswegs abgeschlossene Debatte über das Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Genf 1982) weiterhin notwendig und von aktueller Bedeutung, findet in diesem Bd wichtige Beobachtungen und grundlegende Einsichten eines erfahrenen Ökumenikers, der darüber hinaus als Kirchenhistoriker aus den Überlieferungen einer langen und wechselvollen Geschichte der Kirche schöpft. – Der Bd schließt mit einem ergänzenden Schriftenverzeichnis des Autors (S. 350–355; Nr. 96–151; vgl. die Bibliographie von 1986 aus der FS zum 60. Geburtstag des Vf.s: W.-D. HAUSCHILD / C. NICOLAISEN / D. WENDEBOURG (Hgg.): *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit*, Stuttgart 1986, 325–332, Nr. 1–95). – Leider hat der vorliegende Bd weder ein Personen- noch ein Sachregister.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Heinz Schütte. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 2000. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-89710-126-2 (Bonifatius) / 3-87476-364-1 (Lembeck)

Der unermüdlich ökumenisch engagierte Hg. hat 10 Beiträge gesammelt und in einem von ihm verantworteten „Thesenpapier“ zusammengefaßt, die von neun römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Vf.n mit dem Gesamtziel (das nicht ausdrücklich in jedem Aufsatz thematisiert wird) nicht einer ökumenischen Verständigung über das Papsttum, sondern einer Reform desselben aus ökumenischen Ansätzen und Anregungen heraus. Das erscheint als ein gewaltiges, für manche Katholiken geradezu ketzerisches Unterfangen – und seit „Dominus Jesus“ darf man Schüttes (vorher niedergelegte) These sicher mit hochgezogenen Augenbrauen lesen: „Rückkehrökumenismus“ ist inzwischen jedoch von hoher katholischer Stelle abgelehnt worden“. Fraglich ist auch, ob man sich für die Thematik des Buches auf die viel beschworene Aufforderung Johannes Pauls II. von 1995 beziehen darf, das Papsttum unter dem Reformaspekt zu diskutieren – in „Ut unum sint“ war nur von allenfallsigen Korrekturen an der Ausübung des Primats die Rede (vgl. 222, These 2.4). Auf der anderen Seite wird auch eher bedachtsamen und bewahrensfrohen Theologen, zu denen eine Reihe der Vf. gezählt werden kann, immer klarer, daß die inner- wie interkonfessionellen Krisenerscheinungen, die sich mit dem Amt des Papstes heute faktisch verknüpfen haben, kaum mehr mit kosmetischen Mitteln beheben lassen. Der Sbd weckt jedenfalls Erwartungen!

Mit irenischer Milde bemüht sich im einleitenden Beitrag der Hg., treu in den Spuren J. Ratzingers wandelnd, „um eine erneuerte Form der Primatsausübung“ (13–28) durch den Hinweis auf den auch an etlichen anderen Stellen herangezogenen Vorschlag des Prof.s (nicht des Kardinals!) Ratzinger, der Boden einer Primatsdiskussion sei der Lehrbestand des 1. Jahrtausends; mehr sei wenigstens von den Ostkirchen nicht zu fordern. Franz Georg Untergaßmair stellt in Aufnahme heutigen exegetischen Konsenses „Petrus im Neuen Testament“ vor (29–89). Der historischen Konkretisierung des Ratzinger'schen Angebots dient die Studie seines Schülers Stefan Otto Horn SDS mit dem Titel „Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – Eine geschichtlich-theologische Synthese“ (51–69). Diese läuft darauf hinaus, daß es damals nicht um Primat und Unfehlbarkeit im technischen Sinn ging, sondern um die interaktive Rezeption des Glaubensverständnisses je durch den Inhaber des petrinischen Amtes und die Ortsbischöfe (innerhalb wie außerhalb der Konzilien), wobei Rom als indispensable und singular qualifizierter Teil der *Communio Ecclesiarum* sich herauskristallisierte, aber eben diese nicht ersetzte. Der Osnabrücker evangelische Systematiker HANS GEORG PÖHLMANN eröffnet den reformatorischen Part der Problemlösungsversuche durch eine Darstellung der Papsttheorie der lutherischen Bekenntnisschriften („Papst und Kirchenstruktur in den lutherischen Bekenntnisschriften“: 71–91), der sich die Darstellung von HARDING MEYER, „Das Papsttum bei Luther“ (93–110), ergänzend beifügt. Beide erheben als Befund, der Protest habe sich nicht gegen das Papsttum, sondern gegen den konkreten Amtsträger gerichtet, der als Chiffre für die Verfälschung des Christlichen eingesetzt wurde. Die Kritik sei immer konditional gewesen: Wenn der Papst antichristlich handle, dann sei er eben Antichristus. V. a. Pöhlmann arbeitet allerdings auch unmißverständlich heraus, daß jedwede Art der Anerkennung des römischen Amtes nur ex iure humano möglich sei. Damit ist eine Grenze gesetzt, die offenbar eine Annäherung zu den Katholiken verunmöglicht.

Die folgenden S. des Buches bemühen sich nichtsdestotrotz, sie zu überschreiten. Der Jesuit HANS WALDENFELS möchte – naheliegender, aber selten beansprucht – „Mit dem Papst über das Papsttum sprechen“ (111–129): Dieser hat zwar zur Diskussion aufgerufen, bisher aber kein einziges Ergebnis derselben aufgegriffen oder auch bloß Stellung genommen. Wird er damit mitschuldig am Stocken des Dialogs? Instrukтив ist der zweite Beitrag HARDING MEYERS („Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog“: 131–158), der versucht,

den aktuellen Gesprächsstand darzulegen, allerdings noch ohne Berücksichtigung des erst am 4. 9. 2000 publizierten Dokumentes „Communio Sanctorum“. Bemerkenswert im Blick auf die Position Pöhlmanns ist seine These, Melancthon habe nicht die Ius-divinum-Herkunft des Primatsanspruchs in sich, sondern nur die daraus abgeleiteten Übersteigerungen der Amtsführung kritisiert (143f). Wie fruchtbar die Erkenntnisse von „Communio Sanctorum“ für den Fortgang der Debatten sind, verdeutlicht Ulrich Kühn, der als einer der Mitgestalter dieses Papier schon für die Debatte fruchtbar machen kann („Gesamt-kirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwartungen“, 159–171) und auf dessen Basis nun endlich konkrete Vorschläge zur Reform des Papsttums, wie es der Untertitel des Werkes verheißt, einbringt. Das tut auch WOLFHART PANNENBERG, „Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs (173–187). Beide plädieren für die Legitimität und Notwendigkeit des petrinischen Dienstes, mahnen aber dessen Verwurzelung in einer Communio-Ekklesiologie ein. Kühn denkt an einen universalkirchlichen „Pastoralprimat“ oberhalb der geltenden römisch katholischen Rechtsstrukturen, Pannenberg lenkt die Aufmerksamkeit auf die Rezeptionsnotwendigkeit bei kirchlichen Lehr- und Lebensvorgängen.

Wohl am weitesten in den Vorschlägen zur Erneuerung des Papsttums geht der Tübinger katholische Dogmatiker PETER HÜNERMANN, dessen provokantes Thema lautet: „Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes“ (189–217). Dieses ist nicht bloß abgezwackt auf den ökumenischen Gesprächsfortgang, sondern hat prinzipielle Relevanz. Bloße Adaptationen an die modernen Verhältnisse helfen nichts mehr, meint er, sondern Gebot der Stunde ist die „Transformation der Gestalt des Petrusdienstes“ überhaupt und schlankweg (195). Bisher ist diese ausgerichtet an der politischen Gestalt der Monarchie, die sich aber als unzureichend in der heutigen Welt erwiesen hat. Dem Gesellschaftsziel der Einheit wird man nicht mehr durch jurisdiktionellen Zentralismus, sondern durch plurale Instanzenpartizipation gerecht – nicht lediglich wegen externer Probleme des alten Paradigmas, sondern weil es in sich gegen die Menschenrechte (Würde des Individuums) gerichtet ist. Der globale Pluralismus verunmöglicht ferner die mit dem Infallibilitätsanspruch eingeforderte *determinatio fidei* in der traditionellen, auf kleinräumige Verhältnisse zugeschnittenen Form. Daraus folgt nach Hünermann für das Petrusamt: Der Papst muß den Glaubensprimat ausüben, d. h. „öffentlicher Notar“ des Gesamtglaubens der Kirche werden, durch welchen die Kompatibilität einer partikularen Glaubenspraxis mit dem universalen Zeugnis der Kirche legitimiert und definiert würde.

Die Bitte des Vf.s am Ende der sehr anregenden und aus profunder Kenntnis der Problemlage gespeisten Propositionen um weiterführende Reflexion verdient jedenfalls nachhaltige Unterstützung. Die selbstverständlich aufs äußerste komprimierte Vorstellung des aktuellen Sammelwerkes, dem eine relativ ausführliche Präsentation der Vf. am Schluß beigegeben ist (229–232), zeigt mit hinreichender Deutlichkeit: Unter den nachgerade zahllosen Publikationen zum Thema, die freilich allein schon durch die schiere Quantität die qualitative Größe des Themas bekunden, ragt diese weit hervor an informativem Material, an unbefangenen Mut, an theologischer Entschlossenheit zum Dienst an der gesamten Christenheit, in der die petrinische Aufgabe unaufgebar bleibt.

Regensburg

Wolfgang Beinert

Vatican II in Moscow (1959–1965). Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30 – April 2, 1995, hg. v. A. Melloni. – Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid 1997 (Instrumenta theologica, Bd 20). XII, 351 S., kt ISSN: 0773–4433 ISBN: 90–73683–22–X

Die Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und auch die der sowjetischen Regierung zum II. Vatikanischen Konzil war lange Zeit nicht eindeutig. Der Sowjetstaat hatte eine traditionelle Distanz zur katholischen Kirche und speziell zum Vatikan, v. a. wegen dessen katholischer Unterstützung des Westens und der „reaktionären Kräfte“ im kalten Krieg. Diese Distanz änderte sich auch zu Beginn des Pontifikats von Johannes XXIII. zunächst nur wenig, und nach der Ankündigung des Konzils erwartete die Sowjetregierung v. a. eine Pauschalverurteilung des Kommunismus. Die ROK hingegen befand sich in den Vorbereitungs-jahren des Konzils gerade in der Phase ihrer Annäherung an die ökumenischen Gremien (1961 trat sie dem Weltkirchenrat bei), und der junge Bischof Nikodim (Rotov) begann als neu ernannter Leiter des Außenamtes eine immer wichtigere Rolle zu spielen.

Nach der Ablösung des kommunistischen Regimes und dem Zerfall der Sowjetunion war es möglich, in staatlichen Archiven nach Materialien zu forschen, die Auskunft über die staatliche (und auch die kirchliche) Haltung zum II. Vatikanum geben können (das ist heute schon wieder erheblich schwieriger). In Zusammenarbeit zwischen dem „Istituto per le scienze religiose“ (Bologna) und dem Historischen Institut der Russischen Akademie der Wissenschaften fand 1995 in Moskau ein Symposium statt, das diesen Fragen gewid-

met war. Der vorliegende Bd versammelt die Beiträge zu dieser Konferenz.

Die insgesamt 16 Artikel (in italienischer, englischer, deutscher und französischer Sprache), die hier nicht detailliert wiedergegeben werden können, beleuchten die verschiedenen Aspekte der Thematik. Von besonderem Interesse sind die Beiträge, die sich auf Archivrecherchen stützen. So stellt Victor Gaiduk in „Vaticano e Cremlino“ (15–34) die Entwicklung der Haltung Moskaus zum Vatikan nach dem 2. Weltkrieg dar. Adriano Roccucci zeigt in „Russian Observers at Vatican II“ (45–69), wie – angesichts der zunehmenden Kirchenverfolgung in der späteren Chruschtschow-Zeit – durch das besonnene Engagement von Erzbischof Nikodim der Boden dafür bereitet wurde, daß sich der Staat mit der Entscheidung der Beobachter nach Rom einverstanden erklärte. Von großem Interesse sind etwa auch die Betrachtungen „Il significato del Concilio Vaticano II per la Chiesa Ortodossa Russa“ (73–89) von Erzpriester Vitalij Borovoj, seinerzeit einer der russischen Beobachter auf dem Konzil, der nicht nur an den Verlauf des Konzils erinnert, sondern in seinen zusammenfassenden Thesen auch von „nostro aggrionamento“ spricht, das die ROK noch vor sich habe. Außer Borovoj kommen noch einige andere Akteure der Zeit (etwa Dom Emmanuel Lange, Kardinal Willebrands oder Botschafter Jurij E. Karlov, der erste Vertreter der UdSSR beim Heiligen Stuhl) mit persönlichen Erinnerungen und Analysen zu Wort.

Insgesamt handelt es sich um einen lesenswerten Bd, der durch die Kombination von Archivstudien, persönlichen Erinnerungen und Analysen ein gutes Bild dieser schwierigen Fragestellung bietet. Gerade zur aktuellen Diskussion um die Beziehungen der ROK zur Sowjetregierung kann dieser Sbd einen wertvollen Beitrag leisten.

Münster

Thomas Bremer

Liturgiewissenschaft

Meffert, Bernhard: Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000, 126 S. (Praktische Theologie heute, 52), kt DM 39,90 ISBN: 3–17–016693–X.

Die vorliegende Staatsexamensarbeit von 1997 geht von einer 1992 am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Univ. Bonn durchgeführten empirischen Fragebogen-Untersuchung aus, über die es bisher nur einen Zwischenbericht gibt (vgl. M. Böke / A. GERHARDS: *Forschungszwischenbericht zum Forschungsprojekt „Akzeptanz der erneuerten Meßliturgie“*. Bonn 1992). Meffert (= M.), der an der Untersuchung selbst nicht beteiligt war, möchte den dort gewählten methodischen Ansatz wissenschaftstheoretisch untersuchen und ausgewählte Ergebnisse bewerten.

Der Vf. geht im *ersten Teil* auf Voraussetzungen und Hintergründe der Bonner Fragebogen-Untersuchung ein, greift auf die Rolle der Liturgiewissenschaft in der Theologie seit dem Konzil zurück und beschreibt die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Liturgiewissenschaft.

Im *zweiten Teil* „Empirische Theologie“ thematisiert der Vf. die Erkenntnismöglichkeiten der Theologie und speziell der Praktischen Theologie anhand der „Empirical Theology“ in Nordamerika und ihrer europäischen Ausprägung bei Johannes van der Ven (Nijmegen). Er verweist auf die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit einer empirischen Orientierung, nimmt kritisch zur herrschenden Kirchen- und Religionssoziologie Stellung und zieht Folgerungen für die Liturgiewissenschaft. Der *dritte Teil* umreißt die Methodologie der vorliegenden Arbeit.

Der *vierte Teil* bringt eine Auswertung ausgewählter Ergebnisse der Bonner Fragebogen-Untersuchung, deren Schwerpunkt die Teilnahme oder Partizipation der Gemeinde an der Meßfeier war. Als Beispiel werden die erhobenen Daten, die sich aber nur auf die Messe beziehen, zum Komplex der Stille und des Schweigens untersucht, um daraus die Bedeutung des „subjektiven Faktors“ für die Wirkung von Liturgie abzuleiten. Das Phänomen der „Migration“, des Abwanderns von Gemeindegliedern in andere Kirchen, wird als Unzufriedenheit mit „einer nicht gemäßen Praxis“ gedeutet. Aus den Daten der Erhebung wird weiter gefolgert, daß für Frauen eine „sexistische Denk- und Sprechweise“ die Mitfeier hemmt. Die Daten legen auch offen, daß eine mangelhafte Sprache und unverständliche Zeichen und Symbole belastende Faktoren für die Rezeption darstellen. Ein weiteres Ergebnis ist, daß die Partizipation im Sinn der Mitgestaltung der Liturgie in der Praxis unbefriedigend ist, jedoch eine Mitwirkungsbereitschaft bei den Gläubigen durchaus vorhanden ist.

Als Anhang folgen, leider im Kleindruck, 94 Fragen des in der Bonner Studie verwendeten Fragebogens, wobei nicht klar wird, ob sie vollständig sind oder es sich um eine Auswahl handelt. Ein Register fehlt.

Das Anliegen der Arbeit ist zweifellos sehr aktuell, auf empirischem Weg zur Klärung der Liturgierezeption und -fähigkeit beizutragen, dies zugunsten einer entsprechenden Form des Gottesdienstes

einzubringen und das Vorgehen als solches zum Thema der liturgiewissenschaftlichen und theologischen Diskussion zu machen.

Die Problematik der Arbeit besteht zunächst in der Kombination der Themenstellungen. Die diffizile Methodenfrage läßt sich in einem so knappen Rahmen nicht befriedigend angehen. Dies zeigt sich auch darin, daß die Vernetzung des Theorieteils mit dem Praxisteil nicht überzeugt. Es wird jedenfalls deutlich, daß das Verhältnis der Praktischen Theologie und speziell der Liturgiewissenschaft zur Methodik der Sozialwissenschaften der Klärung bedarf, wenn Umfragen sachgerecht durchgeführt und ausgewertet werden sollen. Es bleibt das Verdienst des Autors, dies so deutlich hervorgehoben und die Theologen über neue Forschungsaspekte informiert zu haben, deren Einbeziehung sich lohnt.

Die Problematik des Hauptteils der Arbeit hängt daran, daß die Bonner Fragebogen-Untersuchung noch nicht veröffentlicht ist. Dies macht die Einordnung der einzelnen ausgewählten Daten schwierig, denn nur im Zusammenhang mit dem Untersuchungsmaterial und der Gesamtauswertung könnten Einzelergebnisse gewichtet werden. Hier bleibt nur zu hoffen, daß das Gesamtergebnis bald veröffentlicht wird.

Eine umfassende Rezeptionsforschung im Rahmen der Liturgiewissenschaft, die v. a. für die „liturgia semper reformanda“ von Bedeutung wäre, ist bis jetzt noch ein uneingelöstes Desiderat. M.s Arbeit begründet seine Feststellung, zunächst müsse in der Liturgiewissenschaft der Zusammenhang zwischen „methodisch konsequent erhobener Empirie“ und „theologischer Reflexion“ besser geklärt werden, bevor empirische Untersuchungen zur „richtigen Form“ der Liturgie beitragen könnten.

Bamberg

Franz Kohlschein

Meyer, Hans Bernhard: Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Meßner, Reinhard / Schöpf, Wolfgang. – Münster: Lit-Verlag 2000. VIII, 333 S. (Liturgica Oenipontana, 1) geb. DM 79,80 ISBN: 3-8258-4526-5

H. B. Meyer ist zweifellos einer der bedeutendsten Vertreter nachkonziliarer Liturgiewissenschaft. Zwar gehört der 1924 geborene Jesuit, von 1969–1995 als Nachfolger von Josef A. Jungmann Ordinarius für dieses Fach in Innsbruck, nicht mehr zur Generation jener, die die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ des Zweiten Vatikanums mitgeprägt haben, doch war er an deren Umsetzung nicht nur im deutschen Sprachgebiet maßgeblich beteiligt, u. a. in der Studiengruppe der römischen Kongregation für den Gottesdienst zur Erarbeitung des *Ordo Paenitentiae*. Seine vielfältigen pastoral-liturgischen Bemühungen beruhen auf soliden liturgiehistorischen Forschungen, wobei vornehmlich die Feier der Eucharistie im Mittelpunkt seiner Bemühungen steht. Schon seine Diss. über „Luther und die Messe“ (Paderborn 1965) war dem Meßwesen des späten Mittelalters gewidmet und hat viel zu einem neuen ökumenischen Verständnis auch der Liturgiewissenschaft beigetragen. Als Standardwerk gilt nach wie vor sein in dem von ihm selbst mitherausgegebenen „Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche“ publizierter Bd zu „Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral“ (Teilbd 4, Regensburg 1989), mit dem er das für die Reform der Meßfeier weltweit maßgebende Werk „Missarum sollemnia“ von J. A. Jungmann weiterführte.

So ist es nicht lediglich eine Ehrung wissenschaftlicher Leistung, wenn sein Nachfolger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl hier nun 18 Aufsätze M.s in einem Sbd zusammenfaßt, die einen Bogen von 1959 („Crux, decus es mundi. Alkuins Kreuz- und Osterfrömmigkeit“, 1–12) bis 1998 („Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung“, 290–323) spannen, der auch wichtige Aspekte liturgiewissenschaftlicher Fragen dieser vierzig Jahre kennzeichnet. Dazu gehören u. a. der „Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin“ (77–88), die „Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie“ (89–103), „Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebotes“ (165–185), „Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht“ (186–194), „Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation“ (278–289).

Bedauern mag man, daß das Verzeichnis der Veröffentlichungen M.s (324–326) nur die Arbeiten seit 1995 erfaßt und für die früheren lediglich auf die FS zum 70. Geburtstag verweist: „Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie“, hg. v. R. MESSNER, E. NAGEL u. R. PACIK, Innsbruck/Wien 1995 (Innsbrucker Theologische Studien 42). Ein Personenregister (327–333) beschließt den Bd.

Münster

Klemens Richter

Kirchenrecht

Althaus, Rüdiger: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2000. 1217 S. (Paderborner Theologische Studien, 28), geb. DM 298,00 ISBN: 3-506-76278-8

Das Handbuch des katholischen Kirchenrechts, das (nach dem Tode von Hubert Müller nur noch) von Listl und Schmitz 1999 in der zweiten Auflage herausgegeben wurde, erschien wie eine umfassende und abschließende Informationsquelle über das kanonische Recht auf der Basis des CIC/1983. Wenigen nur trat, v. a. bei der Befassung mit alltäglichen Lebenssituationen, die Frage ins Bewußtsein, ob denn die dort gegebenen Auskünfte deckungsgleich sind mit dem, was in Deutschland nicht nur Praxis, sondern auch geltendes Recht ist. Denn um die Rechts- und Tatsachenlage zutreffend zu beschreiben, reicht die Mitteilung der Partikularnormen der deutschen Bischofskonferenzen (DBK und BBK) nicht aus. Hinter dem langen (und wegen der Nichterwähnung der Dresdner Synode dennoch unvollständigen) Titel der Habil. von Rüdiger Althaus (= A.) verbirgt sich ein „Handbuch des kanonischen Rechts in Deutschland“, jedenfalls für den, dessen Interesse an der Rezeption nicht rein abstrakter Natur ist, sondern der aus dem Status dieser (erfolgten, modifizierten oder defizienten) Rezeption Konsequenzen ziehen will.

Die voluminöse Studie ist in zwei Teile geteilt: Der erste befaßt sich mit den „Grundlagen für eine Analyse der Rezeption des CIC/1983“ (33–171). Hier wird über die Rezeption als kommunikatives Geschehen in allgemeinem Verständnis, v. a. aber in ihren Konsequenzen für die kirchliche Rechtsordnung gehandelt, bevor zur Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils als Voraussetzung einer Rezeption des Gesetzbuches von 1983 die historischen Daten geliefert werden: Es wird über die nachkonziliare gesamt-kirchliche Gesetzgebung ebenso berichtet wie über die Würzburger und Dresdner Synode, über die wissenschaftliche Antwort auf den CIC/1983 durch Übersetzung und Kommentierung, über die ergänzende Normsetzung durch die Bischofskonferenzen und weitere synodale Vorgänge bis hin zum Kirchenvolksbegehren.

Der zweite Teil ist überschrieben: „Zum Stand des Rezeptionsprozesses in ausgewählten Rechtsmaterien“ (175–1056). Eine „Ergebnissicherung“ gewährt einen auswertenden Überblick über den erhobenen Befund unter thesenartig formulierten Aspekten. 46 S. Quellen- und 83 S. Literaturverzeichnis lassen die Menge des verarbeiteten Stoffs errahnen.

Stichwortartig sei aufgelistet, was thematisiert wird: Unter „Rechtsstellung und Rechtsschutz der Christgläubigen“ kommen zur Sprache: die Gleichstellung von Mann und Frau, der Diakonat der Frau, die wiederverheirateten Geschiedenen, Laisierung von Priestern, Rechtsstellung nichtehelicher Nachkommen, Rechtsangleichung im kirchlichen Vereinsrecht, Rechtsschutz der Gläubigen außergerichtlich und durch Verwaltungsgerichte. Mit „Der Ständige Diakon und andere Einzelfragen des Klerikerrechts“ sind die Felder Ständiger Diakonat, Zölibat und verschiedene Fragen des Klerikerrechts angesprochen. „Diözesane Gremien und Mitverantwortung“ lautet die Überschrift zur Abhandlung von Diözesansynode, Priesterrat, Diözesanpastoralrat, Konsultorenkollegium und Diözesanvermögensverwaltungsrat. Über „(Neue) Ämter in der Leitung der Teilkirche“ handelt ein Abschnitt, der sich mit der Bischofsbestellung, der diözesanen Verwaltung und den Diözesangerichten befaßt. Neue Formen und Änderungen in der Leitung der Pfarrei, Einrichtungen der kategorialen Seelsorge, pfarrliche Gremien der Mitverantwortung und überpfarrliche Verbünde werden im Abschnitt über „Pfarrei und überpfarrliche Verbünde“ erörtert. „Aspekte des Lehrrechts“ betreffen u. a. die Professio fidei, die Laienpredigt, audio-visuelle Medien und den Religionsunterricht. Im Bereich des Heiligungsdienstes werden jeweils zu Taufe, Firmung, Bußsakrament, Ehe, Spendung von Sakramenten und Sakramentalien durch Laien, Herausgabe liturgischer Bücher und zu den Festzeiten ausgewählte Fragen behandelt. Weitere Abschnitte sind dem „Bemühen um die Einheit der Christen“ und dem Kirchenvermögen gewidmet.

Durch diese ganze Stofffülle hindurch wahrt A. einen hohen Standard: In geradezu enzyklopädischer Übersicht über die substantiell wichtige Literatur stellt er altes Recht, Konzilsimpulse, Desiderate an eine Rechtsreform, Normentwicklung, teilkirchliche Normergänzung, wissenschaftliches Echo und Umsetzung in der pastoralen Praxis (Stichwort: Gewohnheit) als Grundlage einer klugen Bewertung des Rezeptionsstatus dar. Darin läßt er den Leser wissen, ob er die Reform des Rechtes und/oder ihre Annahme durch die Gläubigen – A. versteht die Rezeption als wichtige Äußerung des *sensus fidelium* – für gelungen oder für fortschreibungsbedürftig hält.

Die Überprüfung einiger Sachthemen – ich habe die Ausführungen genauer studiert zu den Themen der wiederverheirateten Geschiedenen, der Meßdienerinnen, des Rechtsschutzes (Verwaltungsgerichtsbarkeit, Arbeitsgerichtsbarkeit einschließlich Exkurs über das kirchliche Arbeitsrecht) sowie zu den eherechtlichen Feldern (psychisch bedingte Eheunfähigkeit, Täuschung, Stellung der Zivil-

ehe) – zeigt stets denselben Befund: zuverlässige Information, repräsentative Literaturauswahl (auch unveröffentlichter Titel), ausgewogene Wertung ohne Traditionalismus oder Progressismus vor dem Hintergrund theologischer Kriterien. Hervorgehoben sei paradigmatisch die Behandlung der psychischen Eheunfähigkeit durch A., der, die Risiken einer unsachlichen Überstrapazierung einerseits und einer Rechtsschutzverweigerung andererseits nüchtern benennend, eine volle Rezeption dieses Ehenichtigkeitsgrundes zugleich ermutigt und abgrenzt.

Das alles geschieht in einem sehr konzentrierten, alle *superflua* vermeidenden und dennoch flüssig lesbaren Stil. Die Darlegungen überzeugen, weil sie erkennbar auf nicht nur angelesenen Wissen beruhen, sondern auf einer intensiven Durchdringung und umfassenden Wahrnehmung der erörterten Problemlagen. A. erweist sich schlicht als sachkundig.

Die Auswahl der behandelten Themenfelder anhand der Arbeiten der beiden deutschen Synoden aus den 70er-Jahren ist sinnvoll, weil sie die in unserem Lande drängenden Fragen wieder aufgreift. Daß dabei eine bessere Wahrnehmung der Dresdner Synode stimuliert wird, kann man als positive Nebenwirkung verbuchen.

Damit es nicht ganz ohne Kritik abgeht: Luigi Chiappetta schreibt man nicht nur im Literaturverzeichnis mit zwei p. Und der Verkaufspreis ist zwar dem Wert des Werkes angemessen, aber ein Verbreitungshindernis, das den Abnehmerkreis des Buches auf Rezensenten und finanzkräftige Bibliotheken beschränkt.

Fazit: Wer das o.g. Handbuch des katholischen Kirchenrechts benutzt (das durch die Neuauflage das nötige *aggiornamento* geleistet hat), braucht A.'s „*alluogamento*“ ganz sicher auch. Und zwei *Desiderata*, die A. benennt, ist schon abgeholfen: Dominicus Meiers Buch über die Verwaltungsgerichtsbarkeit ist erschienen (Beiheft 28 zum Münsterischen Kommentar, Essen 2000) und die Sammlung des Paderborner Diözesanrechts ebenfalls – zusammengestellt von A.

Münster

Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Häring, Bernhard: *Moraltheologie für das dritte Jahrtausend*. – Graz / Wien / Köln: Styria 1999. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-222-12680-1

Pünktlich zur Jahrtausendwende hat der Styria-Verlag, Graz, die schon Anfang der 90er Jahre erschienene italienische Arbeit Bernhard Häring's (= H.) „*Teologia morale verso il terzo millennio*“ in deutscher Sprache herausgebracht. Das kleine Buch, das in verständlicher Sprache und zum Teil assoziativ-aufzählend die Struktur einer biblisch und personal gefaßten Moraltheologie auf einen Blick darzustellen versucht, kann auch für den Laien als Einführung in das Denken H.s fungieren. Die Reflexion auf die Bezüge, in welchen theologische Ethik mit ihrer Arbeit stehen muß (das Hören auf das Wort Gottes, auf die menschliche Überlieferung, auf den Ruf der Armen, auf die Zeichen der Zeit), und die Rechenschaft über die Zielgruppe des eigenen moraltheologischen Arbeitens stehen für H. am Anfang. Von dieser hermeneutischen Stellung aus skizziert er die Elemente, die für eine fruchtbare Synthese der moraltheologischen Visionen wichtig sind: der Blick auf den Bund, vom Gott der Heilsgeschichte angeboten, die Bindung an die Dynamik des Reiches Gottes, an das österliche Geheimnis, an die Nachfolge Christi. Sie alle ermöglichen eine Balance zwischen Barmherzigkeit und Nächstenliebe, eine Kreativität in Freiheit, die an der Wurzel moderner Moraltheologie stehen. In diesem Sinne mahnt H. im zweiten Kap., daß Moraltheologie als Wissenschaft alle Vorurteile, die aus den Prägungen der persönlichen Biographie, aus der Konformität mit den Tendenzen kirchlichen Lebens usw. herrühren, überwinden muß. Nur im Horizont einer biblischen Hermeneutik, der kritischen Betrachtung der Dokumente des Lehramts und nach dem Maß an dem Leiden der konkreten Menschen gelingt fruchtbare moraltheologische Reflexion. Zwei Kap. sind auf diesem Hintergrund dem neuen Verständnis von Sünde in der Moraltheologie gewidmet, das seit dem Zweiten Vatikanum immer stärker das theologische Denken in der Ethik prägt. Nicht die kausistische Fixierung und Taxierung, sondern die Frage nach der Grundentscheidung und der personalen Ausrichtung des Menschen werden zum Ansatzpunkt der Deutung von Schuld. So kann H. in den letzten Kap.n die Aufgaben einer Moraltheologie für das dritte Jahrtausend andeuten: eine unbedingte spirituelle Grundlegung, die sich auf die Erfahrung des Geistes begründet, der Rückbezug aller normativen Ethik auf die Lebendigkeit der dynamischen Erfahrung

des Gewissens, die Orientierung an den Aussagen des Dekalogs als immer neue Aufforderung, menschliche Handlungsfelder auf konkrete moralische Herausforderungen hin zu reflektieren, die Wahrung der Dialektik zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, in der Heilsethos und Weltethos ihren Raum finden. In diesem Sinne benennt H. als entscheidende ethische Probleme der Zukunft die Bewältigung der komplizierten Fragen in der Sozialmoral, der Bioethik, der Sozialhilfe, der nuklearen Bedrohung und der ökologischen Konflikte. Der ungebrochene Optimismus des Autors strahlt auch angesichts solcher harter Konflikte moralischer Orientierung durch dieses Buch durch.

Erfurt

Josef Römelt

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. – Tübingen: A. Francke 2000. XI, 338 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 1966), kt DM 36,80 ISBN: 3-8252-1966-6 (UTB) / 3-7720-2252-9 (Francke)

Das kleine Werkbuch „Theologische Ethik“ in der Reihe UTB für Wissenschaft, das am Lehrstuhl für theologische Ethik der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen erarbeitet worden ist, ist ein fachlich und didaktisch gelungenes Werk zur Einführung in die Problemstellungen der Moraltheologie.

Formal gesehen werden an Grundbegriffen der Ethik entlang in klarer und verständlicher Sprache die Grundstrukturen wissenschaftlicher Reflexion moralischer Probleme im Kontext des christlichen Glaubens dargestellt. Dabei geht die Konzeption von dem aus Interpretationstheorien zur Moderne stammenden Gedanken aus, die moralische Reflexion als Bedürfnis im Kontext der immer stärkeren Ausdifferenzierung der neuzeitlichen, der modernen und schließlich komplexen, pluralistischen Gesellschaft zu verstehen (1. Ausgangspunkt. Das Ethische der theologischen Ethik). Die Entwicklungen der ethischen Wissenschaft aus Phasen der Krise in der Geistesgeschichte, wie sie in der Antike, v. a. aber in der Aufklärung und schließlich in der Moderne zu verzeichnen sind, werden als eigentliche Quelle notwendiger methodisch-rationaler Besinnung in bezug auf die ethischen Konfliktfelder interpretiert. Der Glaube wird in einer sehr formalen Weise diesen gleichsam, anthropologischen Bedürfnissen nach Ethik' zugeordnet: als Auslegungsperspektive ethischer Gedankenführung aus der Erfahrung des Glaubens heraus (2. Sinnhorizont. Das Theologische der theologischen Ethik). Schade ist, daß schon hier die Chance verpaßt wird, die Glaubensperspektive als entscheidende Hoffungsstruktur der Ethik in den Konflikten moderner Unübersichtlichkeit zu verstehen.

So werden die Bezüge moralischer Argumentation in verschiedenen Gedankenkreisen aufgeschlüsselt. Es geht um die Unterscheidung zwischen dem objektiven Moralbewußtsein und dem subjektiven Moralbewußtsein (3. Kontexte. Die Lebenszusammenhänge menschlichen Handelns), um die Beziehung zwischen Freiheit, Vernunft, Natur und Erfahrung im Strukturfeld moralischer Entscheidung (4. Grundbedingungen. Die Voraussetzungen sittlicher Kompetenz), um die Beziehung zwischen Normen, öffentlicher Moral und individuellem Gewissen (5. Ansprüche. Die Vermittlungsweisen moralischer Überzeugungen; 6. Handlungspraxis. Die Bewährungen sittlicher Kompetenz). Dabei werden die Begriffe der Verantwortung, des Gewissens, der speziellen Ethik als Theorie der Entscheidung in konkreten Anwendungsfällen und der Schuld geklärt. Ein kurzer Abschnitt unter Punkt 5 widmet sich auch der Frage nach der Lehrautorität der Kirche und ihrer Weisungskompetenz in sittlichen Fragen.

In diesem Rahmen wird gekonnt und unbedingt sachgerecht die Kompetenz von Studenten der Theologie für die ethische Reflexion im Kontext heutiger Wirklichkeit angeleitet. Die Unterscheidung zwischen gefühlsmäßigem und reflektiertem Zugang zu Problemen der Ethik, die Beziehung zwischen Vernunft, Natur und Erfahrung in ihren verschiedenen, die moralische Erfahrung strukturierenden Dimensionen, die Komplexität eines modernen Verständnisses von Freiheit zwischen determinierender Eingebundenheit, transzendenter Disposition und individueller Autonomie werden vorgestellt. Verantwortung als ethische Grundkategorie im Sinne von Aufgaben- und Verursacherverantwortung, Rechenschaftsverantwortung, Haftungs- oder Haftbarkeitsverantwortung und ihre theologische Rückbindung, das Verhältnis von Recht und Moral sowie Institution und individueller Sittlichkeit innerhalb differenzierter Gesellschaft und Wirklichkeitserfahrung, schließlich der Aufbau konkreter ethischer Entscheidungsfindung im Zirkel von Problem- und Sachanalyse, Analyse geltender Regelungen und faktischen Verhaltens sowie normativer Analyse als kritischer Auseinandersetzung mit Argumenten und Abwägung bzw. Entwicklung von Handlungsalternativen usw. werden so stringent und überzeugend dargelegt, daß man hier tatsächlich von einem modernen Ansatz der Übersetzung der rationalen Tradition theologischer Ethik in heutige komplexe Theorieelemente sprechen kann. Das zeigt sich z. B. auch an der Idee für eine integrative Gewissenstheorie, die den psychologischen Ergebnissen nicht nur

der klassischen Tiefenpsychologie und der humanistisch-psychologischen Ansätze (Gewissen als soziale Konstruktion bzw. ganzheitliche Instanz menschlicher Selbsterfahrung), sondern der gesamten Frage von Identität, emotionalem Selbstverhältnis und kognitiver Kompetenz, wie sie die moderne empirische Psychologie untersucht, gerecht zu werden versucht.

Schön ist an dem Buch auch die Aufbereitung, die immer wieder das Behandelte in graphischen Konzentrationen vor Augen führt und am Ende in Zusammenfassungen didaktisch verarbeitet. Texte aus theologischer, philosophischer und literarischer Annäherung an die jeweiligen Problemfelder ergänzen die Auseinandersetzung und geben ganz konkrete hilfreiche Mittel an die Hand, um Studenten mit den Problemen zu konfrontieren.

Schade ist lediglich, daß das Werk die theologische Dimension gemäß der Fragestellung der siebziger und achtziger Jahre immer ein wenig verlegen den detaillierten und kundigen Analysen der Funktion der Ethik beifügt. Hier scheint das Werk eher in die Vergangenheit zu weisen, insofern immer wieder der theologische Anspruch beschränkt, eine lediglich stimulierende und integrierende Funktion beschworen wird. Gemäß der Autonomien Moral im christlichen Kontext bleibt dieser Hinweis auf die Funktion der Theologie für die Ethik eher formal. Das wirkt im Kontrast zu den lebendigen und mit vielen konkreten Beispielen dargestellten Anliegen moralischer Reflexion blaß und unsicher. Ist nicht heute schon die Entwicklung wieder einen Schritt über die Fragestellung der Autonomien Moral hinaus? Zeigt sich nicht gerade in der Erfahrung der Moral „als Preis der Moderne“ auch die Notwendigkeit, daß moderne, komplexe Gesellschaft in ihrer Mühe um ethische Orientierung und Bewältigung der komplizierten und risikoreichen Situation der Gegenwart auf Hoffnungspotentiale angewiesen bleibt, die theologische Qualität gewinnen. Die Funktion der Theologie für die Ethik erscheint hier gewichtiger als lediglich im Sinne einer äußerlichen Motivation, sondern als entscheidender Impuls, um die Moralfähigkeit des Menschen im Komplexen heutiger Gesellschaft zu verstehen. Man könnte in diesem Sinne geradezu von einer notwendigen weltanschaulichen Auseinandersetzung heutiger Entwicklung sprechen: Weltanschauliche Auseinandersetzung und Theologie als Konsequenz der Moderne, damit humane Zukunft möglich wird. Zu pessimistisch wirken auf diesem Hintergrund die zahlreichen Hinweise auf eine notwendige Begrenzung der lehramtlichen Kompetenz der Kirche in ethischen Fragen. In Analogie zum bekannten Wort Luhmanns könnte man nach diesem Buch die Aufgabe der theologischen Ethik so kennzeichnen: Es sei ihre vorrangige Aufgabe, vor kirchlicher moralischer Weisung zu warnen. Die Frage ist, ob nicht aus einer gewandelten Notwendigkeit weltanschaulicher Klärung angesichts moralischer Orientierungsdefizite gegenwärtiger Kultur auch die Kompetenz der Kirche zur Weisung aus ihrem eigenen Glaubenshorizont heraus immer stärker nachgefragt wird (freilich unter der Bedingung, daß sie sich auch der im ganzen Buch beschriebenen Komplexität ethischer Klärung im Kontext differenzierter und pluralistischer Gesellschaft stellt). Wahrscheinlich werden in Zukunft Theologen benötigt, die den Anspruch der Glaubenserfahrung in ihren ethischen Implikationen etwa für die Lösung der Konflikte um Euthanasie, Verwendung von Embryonen, ökologische Nachhaltigkeit usw. – bei aller auch notwendigen Kritik binnenkirchlicher Verengungen – selbstbewußt und argumentativ vortragen und nicht immer schon im Ansatz relativieren. Die positive Darstellung eines hermeneutischen Ganzen zwischen dem Glauben und ethischer Konsequenz wird komplexe Gesellschaft brauchen, um in den Optionen für eine Gestaltung der Zukunft tatsächlich Entscheidungen treffen zu können. Dem entspricht im Blick auf das hier besprochene Werk die auch recht wesentliche Frage, ob den biblischen Texten für eine wirklich *theologische* Einführung in die Ethik nicht viel mehr Gewicht gegeben werden müßte, damit die Bedeutung biblischer Grundlegungen für eine Sinnorientierung der Ethik deutlich wird.

Nur am Rande ein Hinweis eher nachgeordneter Art: Es ist ärgerlich, daß auf S. 325 der berühmte Moraltheologe BERNHARD HÄRING mit seinem Werk „*Das Gesetz Christi*“ unter einem falschen Vornamen angegeben ist. Vielleicht wird an diesem Umstand auch eine weitere Schwäche des Buches deutlich, daß es in Wahl der sprachlichen Kategorien und inhaltlichen Deutungen nur relativ schwach eine Verbindung mit großen geistesgeschichtlichen Traditionen moraltheologischer Arbeit sucht, auch wenn am Ende der Arbeit ein sehr hilfreiches Glossar, ein kurzer Abriss der Geschichte der Moraltheologie und ein Hinweis auf weiterführende Literatur steht.

Erfurt

Josef Römelt

Religionspädagogik

Rothgangel, Martin: Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 320 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 15), kt DM 88,00 ISBN: 3-525-61465-9

Die Leitfrage dieser Regensburger Habil. (Philosophie Fak. I) lautet: Wie beziehen Kinder, Jugendliche und Erwachsene Theologie und Naturwissenschaften in ihren Alltagstheorien aufeinander! Diese Frage wird im Blick auf das einzelne Subjekt bzw. vom einzelnen Subjekt her gestellt und von daher, d. h. von dessen empirischen Erfahrungsgrad seiner Lebenswirklichkeit her, beantwortet. Die Frage nach dem Verhältnis von Religiosität und naturwissenschaftlichem Gottesbild ist noch einmal auf das jeweilige Gottesbild hin fokussiert. Dementsprechend gibt es Kapitelüberschriften wie: „Gottesvorstellungen von Kindern und Jugendlichen und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft. Eine empirische Untersuchung an Evangelischen Erwachsenenbildungsinstituten in Bayern“. Die Ergebnisse sind im Detail hochinteressant, belegen aber (doch nur) die Vermutung, die man immer schon haben konnte, daß nämlich Naturwissenschaften „nicht beziehungslos bzw. konkurrenzlos nebeneinanderstehen“, daß sie andererseits „sehr unterschiedlich aufeinander bezogen werden, wobei im Extremfall eine Perspektive weitgehend von der anderen verdrängt werden kann“ (98).

Nach diesem *ersten Hauptteil* („Theologie und Naturwissenschaft im Horizont empirischer Religionspädagogik“) geht es im *zweiten Hauptteil* um die systematisch-theologische Perspektive („Theologie und Naturwissenschaft im Horizont wissenschaftstheoretischer Überlegungen“). Dieser Teil, der fast vierzig Prozent der Gesamtarbeit ausmacht (103–211), lohnt schon die Lektüre und den Gebrauch des Buches. Es ist eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung zum Verhältnis Theologie – Naturwissenschaft, durchgeführt an vier Verhältnismodellen: Konfliktmodell, Unabhängigkeitsmodell, Dialogmodell, Integrationsmodell (die Typologie ist einer Arbeit von I. Barbour aus dem Jahre 1990 entnommen). Studierende und Dozenten aller theologischer Disziplinen können sich hier einen guten Überblick über den Gesprächsstand zwischen Naturwissenschaften und Theologie verschaffen, wenn der Überblick auch mehr paradigmatisch – wie es für „Typologien“ charakteristisch ist – als lückenlos ist.

Schließlich wird im *dritten Hauptteil* („Wissenschaftstheorie im Horizont religionspädagogischer Bildungsverantwortung“) versucht, unter Berücksichtigung der Ergebnisse der beiden ersten Teile „bisher nur unzureichend wahrgenommene Schwierigkeiten und Chancen darzulegen, die hinsichtlich einer religionspädagogischen Thematisierung von Wissenschaftstheorie bestehen (...)“. Dementsprechend liegt der Schwerpunkt dieses Hauptteils darin, ob und wie eine Behandlung von Wissenschaftstheorie im Religionsunterricht begründet werden kann“ (25). Es geht konkret darum, warum und wie fachwissenschaftliche Aspekte pädagogisch-didaktisch vermittelt werden sollen. Auch dieser Teil „steht“ in sich, was in erster Linie natürlich ein positives Urteil sein soll, in zweiter Linie aber mindestens die Frage offenläßt, ob die angestrebte Integration der drei Hauptteile wirklich optimal geglückt ist.

Diese Arbeit, die auch formal stimmig und durch ein ausgezeichnetes Literaturverzeichnis abgerundet ist, kann als Beispiel für gelücktes interdisziplinäres Gespräch, aber auch als reflektierter, überzeugender Überblick über das zur Diskussion stehende Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie nur empfohlen werden.

Münster

Harald Wagner

Missionswissenschaft / Missionsgeschichte

Lazcano, Rafael: Bibliographia Missionalia Augustiniana – América Latina – (1533–1993). – Madrid: Revista Augustiniana 1993. 646 S. (Colección Guía Bibliográfica, 3), kt ISBN: 84-86898-18-8

Zu den für die Forschung nützlichen und haltbarsten Früchten, die die 500-Jahr-Feier der Evangelisation in Spanisch-Amerika 1992 und in Brasilien 2000 hervorgebracht haben, gehören Werke wie dieses: eine klar gegliederte, durch mehrere Register vorzüglich erschlossene Bibliographie mit insgesamt 4427 Einträgen. Ihr Thema ist das Wirken des Augustinerordens in seinen verschiedenen Zweigen (OSA, OAR, OAD) unter Einschluss auch der Augustinerinnen auf dem amerikanischen Erdteil seit der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1533 in Mexiko. In spanischen und römischen Bibliotheken

entstanden, enthält diese Bibliographie vor allem spanischsprachige Referenzen; neben dem Lateinischen kommen vereinzelt auch portugiesische, italienische, englische, deutsche u. a. Quellen- und Literaturhinweise vor.

Auf viele Fragestellungen kann dieses Werk weiterführende Auskünfte geben. Dies gilt neben der Missionsgeschichte im engeren Sinn besonders für die philosophische und theologische Wissenschaftsgeschichte, in welcher die Augustiner traditionell in Lateinamerika eine bedeutende Rolle gespielt haben. Aber auch Themen der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, der Predigt und Katechese, des caritativen Wirkens und der Verteidigung bzw. des Schutzes der indianischen Völker kommen häufig vor. Die lokale Kirchengeschichte und die kirchliche Kunstgeschichte sind für jene Regionen erfaßt, in denen Augustiner gewirkt haben. Nicht zuletzt werden inner-augustinische Wahrnehmungs- und Rezeptionsprozesse sichtbar; ein Beispiel: P. IGNACIO MONASTERIO ESPINA (1863–1944), ein fruchtbarer Schriftsteller, der lange Zeit in Peru tätig war, nahm die münsterländische Mystikerin Anna Katharina Emmerick in sein 1929 zu El Escorial erschienen zweibändiges Handbuch auf: „*Místicos Agustinos Españoles*“ (3918).

Mainz

Johannes Meier

„... *usque ad ultimum terrae*“. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, hg. v. Johannes Meier. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 211 S. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika], 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–525–55962–3

Die frühneuzeitliche Mission der Jesuiten in Übersee hat seit ihren Anfängen eine große, freilich nicht immer um Objektivität bemühte Aufmerksamkeit erhalten. Der vorliegende Bd vereinigt elf Aufsätze, von denen acht an einem im Juni 1998 in der Katholischen Akademie *Die Wolfsburg* zu Mülheim an der Ruhr abgehaltenen Kolloquium vorgestellt wurden. Neun der Beiträge widmen sich verschiedenen Missionsunternehmen in Asien, Amerika und Afrika, einer hat die Bedeutung der außereuropäischen Mission in den Schriften des deutschen Jesuiten Friedrich Spee zum Gegenstand, der selbst nie in die Mission gelangte, und ein letzter schließlich behandelt in einer vergleichenden Studie das Katechismustheater in Brasilien, Japan und Deutschland. Die Vielfalt der behandelten Regionen und Themen erleichtert nicht unbedingt die Arbeit des Rez.en, bildet aber ohne Zweifel das Verdienst und den besonderen Reiz des Bdes. Er bietet einen breiten Überblick über die jesuitische Mission in Übersee, ohne Bezüge zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung in Europa außer acht zu lassen. Damit steht das Buch in einer Strömung, die versucht, der Mission ihren exotischen Anstrich zu nehmen und sie als Teil eines breiten, auch Europa umfassenden historischen Prozesses zu sehen. Eine explizite Einordnung der Mission in die Debatte um die Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung der frühen Neuzeit, wie sie in jüngerer Zeit mehrfach versucht wurde, unternimmt freilich nur die vergleichende Studie von Fernando Amado Aymoré zum jesuitischen Katechismustheater. Insgesamt wird in den Texten jedoch deutlich, daß die Jesuiten selbst ihre Arbeit in den verschiedensten Teilen der Welt, die Rekatholisierung Deutschlands wie die Bekehrung Indiens, immer als Einheit verstanden. Sie verwendeten auch überall ähnliche Methoden, die an die örtlichen Umstände angepaßt wurden. Der Aufbau von Schulen und die besondere Erziehung der Jugend waren überall ein bevorzugtes Mittel der Jesuiten, um ihre Lehre in der Bevölkerung zu verankern; der Einsatz von Bildern und eines stark theatralesierten Rituals bzw. eines sakralisierten Theaters waren ein allgemeines Mittel des barocken Katholizismus zum Transport ihrer Inhalte, auch die Volksmissionen in Europa fanden etwa auf der chilenischen Insel Chiloé ihre Entsprechung. Wo es solche gab, suchten die Jesuiten auch stets den Kontakt zu den einheimischen Obrigkeiten, in der Hoffnung, daß deren Konversion die ihrer Untertanen nach sich ziehen würde. Eine solche Mission von oben nach unten gelang jedoch nie, nicht einmal in Äthiopien, wo es tatsächlich zur Bekehrung eines Herrschers kam. Wie Verena Böll in ihrem Beitrag anführt, ließ sich dort König Susenyos 1621/22 nach römischem Ritus taufen und proklamierte 1628 den Katholizismus zur offiziellen Religion seines Landes. Sein Volk folgte ihm aber nicht. Statt dessen kam es zu massivem Widerstand, der besonders von den Klöstern organisiert wurde. Schon 1632 mußte der König zugunsten seines Sohnes abdanken, und die traditionellen religiösen Verhältnisse wurden umgehend wiederhergestellt. Schließlich verglichen sich die Äthiopier sogar mit den Türken, um

die nach einer langen Kollaboration unbeliebten portugiesischen Jesuiten fernzuhalten. Die streng hierarchisierten Jesuiten überschätzten den Einfluß des Kopfes auf die Basis völlig. Freilich scheiterte in China oder Japan, wo nur die Bekehrung von Angehörigen der unteren Ränge der Gesellschaften gelang, die Mission schließlich am Widerstand von oben. Insgesamt erfährt der berühmte jesuitische Missionsstil durch die vorgelegten Beiträge eine gewisse Entmythisierung. Eine Inkulturation des Christentums in die vorgefundenen Kulturen versuchten die Missionare in der frühen Neuzeit nirgendwo, nur verschiedene Grade der Akkomodation. Dazu sind besonders die beiden Texte von Arnulf Camps und Claudia von Collani über China und Japan aufschlußreich. Aber immer bleibt deutlich, daß selbst diese Anpassung als Taktik gedacht war, etwa um Vertrauen zu schaffen, um die argwöhnischen einheimischen Obrigkeiten ruhigzustellen oder einfach weil man wußte, daß ein zu radikales Vorgehen gegen die indigene Kultur und Geisteswelt nicht durchzusetzen war. Überall wurde vom Weg der Akkomodation früher oder später abgegangen, in China, in Japan, in Äthiopien, und stets hatte das fatale Folgen für die Mission, wenngleich es auch in der Zeit davor nirgendwo zu wirklich massiven Bekehrungen gekommen war. Man könnte hinzufügen, daß letztlich nur die Christianisierung Lateinamerikas breiten Erfolg und Bestand hatte, wo die Christen auch die politische Herrschaft übernommen hatten und die Bekehrung daher durchsetzen konnten.

Mehrere Beiträge des Bdes widmen sich mehr oder weniger ausführlich der Frage nach der Motivierung europäischer Jesuiten zur Arbeit in Übersee und der Auswahl der schließlich entsandten Missionare durch die Ordensleitung. Dafür spielten die Berichte aus dem Missionsgebiet und ihre Verarbeitung in verschiedenen Schriften, wie z.B. des von Frank Pohle behandelten Friedrich Spee, oder im jesuitischen Theater eine wichtige Rolle. Sie sollten einerseits zur Mission anregen und auch das Selbstbewußtsein der Geistlichen in ihrer Tätigkeit in Europa stärken. Durch eine relativ ernüchternde Darstellung und die Hervorhebung der Mühsale der Mission sollte aber auch die große Zahl der von falschen Erwartungen ausgehenden Bewerber ferngehalten werden, wie Klaus Schatz in seinem Beitrag feststellt und aus der Behandlung eines Textes des italienischen Missionars Gerónimo Pallas durch José Jesús Hernández Palomo ganz deutlich wird. Tatsächlich fanden besonders überschwengliche Bewerbungsschreiben, wie das von Friedrich Spee, oft keine Berücksichtigung. Die Sehnsucht nach dem Martyrium galt als kein ausreichendes Motiv für den Gang in die Missionen, ja letztlich als eine verwerfliche Eitelkeit. Die Mission war immer ein zielgerichtetes und erfolgsorientiertes Unternehmen, das von einer ausgeprägten Pragmatik geprägt war. Mystizismus und Utopien, die in Worten von Klaus Schatz „im Grunde immer eine Projektion europäischer Ideale oder Nostalgie“ darstellten, hatten darin keinen bestimmenden Platz. Nur nach außen, besonders in den Schriften, die nach der Ausweisung der Jesuiten aus Amerika verfaßt wurden, begannen die Jesuiten in ihrer Selbstrechtfertigung auf sie zurückzugreifen.

Welche Folgen hatte die Mission aber für die betroffenen Gesellschaften? Hier scheint eine Antwort nur von Fall zu Fall möglich. In der Regel hatte das Auftauchen der Missionare eine desintegrierende Wirkung, da sich Teile der indigenen Gruppen zu bekehren begannen und dann nahezu unweigerlich in Konflikt mit den „Traditionalisten“ traten. Franz-Joseph Post beschreibt in seinem Beitrag über Kanada, wie der Zusammenhalt der Huronen in einer Zeit wachsender Feindschaft mit dem mächtigen Irokesenbund demaskiert wurde, daß das Volk seinen Feinden nicht mehr standhalten konnte und als Gruppe verschwand. Es gab aber auch andere Entwicklungen. Die christlichen Gemeinden in Ostasien wurden nach einer Zeit des konstanten Wachstums von den neu erstarkten Zentralregierungen von China und Japan gewaltsam eliminiert, ohne weitreichendere Spuren in ihren Gesellschaften zu hinterlassen. Auch in Äthiopien konnte sich die Mission nicht halten. Doch endeten, so betont Verena Böll, die Versuche der Katholisierung hier mit einer Verstärkung der einheimischen Identität; die religiösen Schriften der Äthiopier wurden jetzt aus dem Geez ins Amharische übersetzt, um die Kommunikation zwischen Volk und Kirche zu verstärken. In Kanada schließlich taten sich in Caughnawaga versprengte Indianer verschiedener Herkunft zusammen und bauten auf der Basis der gemeinsamen christlichen Religion eine eigene und neue Gruppenidentität auf. Ähnliche Prozesse ließen sich ohne Zweifel auch aus Lateinamerika anführen, wo die anfängliche Spaltung zwar die Widerstandskraft der Völker schwächte und zu ihrem teilweisen Verschwinden beitrug, andererseits ein assimiliertes Christentum bis heute zum Erhalt der ethnischen Identitäten beitrug. Natürlich müssen Mission und Christentum immer im Kontext von anderen historischen Kräften – Kolonisation, wirtschaftlichen Interessen, Seuchen – gesehen werden. Dabei unterstreicht Frank-Joseph Post zu Recht, daß die neue Religion von den Betroffenen teils als Auslöser der durch die europäische Expansion bewirkten Krise, teils als möglicher Ausweg aus ihr begriffen wurde, wobei diese verschiedenen Auslegungen sowohl gleichzeitig wie auch hintereinander auftraten.

Diese Einordnung der Mission in die allgemeine historische Entwicklung der außereuropäischen Gesellschaften erfolgt in den meisten Beiträgen des Buches aber nur ungenügend. Besonders die Be-

ziehung zwischen Mission und Kolonialismus ist kaum näher behandelt und wird etwa von Fernando Amado Aymoré in seinem Beitrag zum Katechismustheater der Jesuiten nur als abschließende Frage seines Textes thematisiert. Einzig Verena Böll beschreibt in ihrem sehr lesenswerten Aufsatz die Missionsversuche in Äthiopien im Zusammenhang mit den portugiesischen Interessen in Asien. Und auch Franz-Joseph Post untersucht die Folgen der Mission auf die Ethnizität von Huronen und Irokesen vor dem Hintergrund des französischen und englischen Vordringens in Nordamerika. Besonders schmerzhaft erscheint aber, daß gerade in den Beiträgen über das spanische Amerika, wo das Bündnis zwischen Kolonialismus und Mission enger als überall sonst war, dieses Thema in den ansonsten durchaus informativen Beiträgen von Klaus Schatz, Johannes Meier und José Jesús Hernández Palomo fast völlig ausgeklammert ist. Genannt werden könnte in diesem Zusammenhang höchstens noch die Untersuchung von Norbert Brieskorn über P. Luis de Molinas Beurteilung der Sklaverei. Dieser kritisierte die Sklaverei hart, ohne sich jedoch zu einer generellen Ablehnung der Institution an und für sich durchringen zu können. Damit zeigen sich hier die Grenzen des Menschenrechtsdiskurses der Jesuiten: Abgesehen von punktuelltem Widerspruch gelang es ihnen (wie der Kirche des kolonialen Lateinamerikas überhaupt) nie, sich vom Bündnis mit dem Kolonialismus freizumachen. Ein weiteres Defizit des Bdes scheint die ungenügende Berücksichtigung nicht-jesuitischer Perspektiven und nichtjesuitischer Quellen, die etwa Arnulf Camps in seinem Beitrag „Das Christentum aus chinesischem und japanischem Blickwinkel während der ‚Jesuitischen Epoche‘ der Missionsgeschichte Asiens (1549–1773)“ ausdrücklich als Ausgangspunkt einer modernen Missionsforschung einfordert und diesen Anspruch selbst auch einlöst. Natürlich gibt es etwa von den Indianern Amerikas kaum direkte Quellen, aber schon die stärkere Einbeziehung weltlicher oder einfach weniger „offizieller“ Dokumente könnte die Ergebnisse der vorgestellten Arbeiten an einigen Stellen erweitern. So behandelt etwa Reinhard Wendt die jesuitische Sprachpolitik ausschließlich vom Standpunkt des jesuitischen Ideals aus und kommt damit zu den allseits bekannten Ergebnissen. Dagegen zeigen Quellen aus den Missionen selbst, daß zumindest im nordwestlichen Mexiko die Jesuiten ihren selbst gestellten Anforderungen nur ganz bedingt gerecht wurden, wie ich mit meinen eigenen Arbeiten zeigen konnte. Es erscheint mir zur Beurteilung der Mission aber nun von ganz entscheidender Bedeutung, ob die Missionare die einheimischen Sprachen nun tatsächlich beherrschten oder nur beherrschen hätten sollen.

Diese Kritikpunkte sollten aber die Verdienste des Buches nicht schmälern. Es bietet eine breite Information für jeden, der einen Einstieg in die vielfältigen Aspekte der Mission der Jesuiten in der frühen Neuzeit sucht. Zwar schöpfen die Beiträge deren Problematik nicht völlig aus, das wäre aber von einem Bd dieser Art auch eindeutig zuviel verlangt.

Berlin

Bernd Hausberger

Philosophie

Grube, Dirk-Martin: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie. – Marburg: N. G. Elwert 1998. IX, 278 S. (Marburger theologische Studien, 51), kt DM 58,00 ISBN: 3-7708-1108-9

Diese Untersuchung ist eine erweiterte Fassung einer von der Kierker Theol. Fak. im WS 1998/99 angenommenen Habil. In den Teilen A (16–90) und B (91–161) werden die Erkenntnistheorien Paul Tillichs und Karl Barths analysiert. Dies geschieht unter dem Blickwinkel des epistemologischen Konzepts gegenwärtiger anglo-amerikanischer postmodernistischer philosophischer Strömungen. In Teil C wird zunächst (I = 162/172–209) das epistemologisch-ontologische Programm des „kohärentistischen Holismus“ entwickelt, dann (II = 210–257) theologisch reflektiert.

Der Vf. ist dem anglo-amerikanischen epistemologischen Denken verpflichtet. So steht er dem kontinentalen klassischen Aufklärungsgedanken, seinen transzendentalen Argumentationen und Letztbegründungsansprüchen und darum auch dem vom apologetischen Interesse gesteuerten transzendentalen Charakter der Tillichschen Argumentation ablehnend gegenüber. Er sieht allerdings gewisse Verschiebungen in Tillichs Denken. Stelle die transzendente Argumentation in Tillichs deutscher Zeit einen Grundzug seines Denkens dar, so

spiele sie in seiner US-amerikanischen Zeit „eine wesentlich geringere Rolle“ (31). Die Nicht-Fixierbarkeit Gottes werde nun nicht mehr in allgemein-methodischen Überlegungen (ähnlich denen des „frühen“ Barth), sondern in konkret-ontologischen gesucht. Tillichs spätere Korrelationsmethode im Frage-/Antwort-Schema löse auch nicht das Legitimations-, sondern nur das Anknüpfungsproblem (86). Tillichs Letztbegründungsdenken bleibe freilich problematisch. Grube (= G.) schließt mit der These: „Wenn Tillich nach universalen Begründungsressourcen in Gestalt unumstößlicher Letztbegründungen sucht, setzt er eine foundationalist Position voraus, die wie alle derartigen Positionen zum Scheitern verurteilt ist“ (87). Tillichs Ansatz soll in einem theoretischen Rahmen ausgearbeitet werden, das ohne alle Letztbegründungsansprüche auskommt und lediglich zwischen „plausibleren und weniger plausiblen Überzeugungssystemen“ unterscheidet (87).

Karl Barth wird bezeichnenderweise weniger von Heinrich Barths Ursprungsphilosophie und dem Marburger Neukantianismus, sozusagen vom foundationalism, als von Kierkegaards Paradox her interpretiert. Barths Epistemologie ist „ein Korollar einer spezifischen Ontologie“ (119). Ab dem „Unterricht in der christlichen Religion“ von 1924 wird die theologische Ontologie der Epistemologie systematisch vorgeordnet. In seiner Anselm-Interpretation von 1931 vollziehe Barth einen „Transfer von der ontologischen Notwendigkeit des Glaubensgegenstandes auf die epistemologische Ebene“ (148). Mit anderen Worten: die christlich-binnenperspektivischen Aussagen haben auch universal-außenperspektivische Gültigkeit. Barths ausschließlich theologisch motivierte Ablehnung aller Letztbegründungsversuche ist „unter den Parametern gegenwärtigen philosophischen Denkens überhaupt plausibel“ (159). Freilich führe eine Absehung an alle apologetischen Bemühungen zu schwerwiegenden Abgrenzungsproblemen des Christentums gegenüber konkurrierenden Ansprüchen. G. sieht die Problematik der Barthschen Theologie also nicht in ihrem Begründungsdefizit, sondern in der Schwierigkeit der Abgrenzung, besonders angesichts des in der westlichen Welt herrschenden religiösen Pluralismus.

G. will nun Tillichs wie Barths fundamentale Anliegen, das Festhalten an Wahrheitsansprüchen bzw. die „methodische Revolution“ (d. h. die Vorordnung der Ontologie vor der Epistemologie), bewahren und weiterdenken. Dies impliziert aber den Verzicht auf die Suche nach Letztbegründungen. Eben dieser Verzicht sei mit dem antifoundationalism Richard Rortys und Nicholas Reschers strukturell „vergleichbar“ (65).

In Teil C I gibt G. einen instruktiven Einblick in die Probleme der Erkenntnisbegründung und -kritik in der gegenwärtigen anglo-amerikanischen Philosophie, insbes. des Kohärentismus und Holismus. Der Vf. weist sich als einen intimen Kenner der einzelnen Richtungen der US-amerikanischen Philosophie aus und bringt sie ins Gespräch mit Tillich, Barth, Pannenberg u. a. Er will einen Mittelweg gehen zwischen Letztbegründungsdenken und prinzipiellem Falsifikationismus, will also wegen der besagten Abgrenzungsprobleme der Barthschen Theologie ein Begründen nicht aufgeben. Den Mittelweg sieht er in Gestalt des Kohärentismus. Begründet ist eine Überzeugung, wenn sie sich in ein Überzeugungssystem „einbauen“ läßt, ohne dessen Balance zu stören, d. h. wenn sie gegenüber einem Kontext „kohärent“ ist. Pragmatisches Zentralkriterium in Hinsicht auf realistische Ansprüche ist das der „Bewährung“ (193). Erlaubt ein Wissenschaftsparadigma, erfolgreich eine Sonde zum Mars zu schicken, legt sich die Annahme nahe, „daß mit diesem Paradigma Wirklichkeit eingefangen worden ist“ (193f). Der Begriff des Holismus hebt auf das Ganze des Überzeugungssystems ab, nicht auf einzelne Elemente desselben. So unterscheidet G. zwischen Wahrheitsansprüchen auf der Systemebene und solchen auf der Satzebene. Nicht einzelne Sätze, sondern ganze Überzeugungssysteme können Wirklichkeit einfangen oder nicht.

Bezogen auf die christliche Theologie (C II), bedeutet dies: „Nicht die einzelne christliche Aussage bzw. ein bestimmtes Dogma, sondern die *christliche Dogmatik en bloc* hat Wirklichkeitsbezug (...) Wie nicht angegeben werden kann, mit welcher bestimmten Masche der Fischfang gemacht worden ist, kann auch nicht angegeben werden, daß mit der christlichen Aussage x bzw. dem Dogma y überprüfbar Wirklichkeit abgebildet wird. Aber wie am Ende des Fischfangs, insofern dieser erfolgreich war, ausgesagt werden kann, daß mit dem Netz als ganzem ein Fang gemacht worden ist, so kann auch im Fall der christlichen Dogmatik, insofern diese ‚erfolgreich‘ ist, sich also (...) pragmatisch bewährt, sinnvoll ausgesagt werden, daß mit dem christlich-dogmatischen Netz als ganzem Wirklichkeit eingefangen worden ist“ (238). Auf diese Weise sollen realistische Ansprüche „in einem zumindest halbwegs robusten Sinn“ festgehalten werden können (238).

Entsprechend werden statt der Alternative wahr – falsch im Komparativ formulierte Werte wie „plausibler“ bzw. „weniger plausibel“ zur Geltung gebracht (228, 237). Welche Konsequenzen der kohärentistische Holismus für die Theorie der Offenbarung besitzt, zeigt G. im Gespräch mit den Offenbarungskonzeptionen von Pannenberg und Hermans (241–252).

Die Untersuchung von G. zeigt auf eindruckliche Weise die wechselseitige Verschränkung fundamentaler philosophischer und theologischer Probleme. Ob theologische Systeme wie die von Tillich und Barth sich im Horizont der als „kohärentistischer Holismus“ beschriebenen besonderen Spielart des anglo-amerikanischen Pragmatismus kritisch-konstruktiv „weiterentwickeln“ lassen, ohne sie in ihrem ihnen eigenen Wahrheitsanspruch zu relativieren, bleibt zu fragen.

Münster

Erdmann Sturm

Köhler, Theodor W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. – Leiden: E. J. Brill 2000. X, 745 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 71), Ln US-\$ 205,00 ISSN: 0169-8125 ISBN: 90-04-11623-0

Um es gleich vorweg zu sagen: Die vorliegende Publikation ist, im Hinblick auf Themenstellung, Durchführung und Ergebnisse gleichermaßen, in vielfältiger Hinsicht eine Pionierleistung. Dank der intensivierten mediävistischen Forschungsarbeit seit nun mehr als einem halben Jh. gilt es als ausgemacht, daß in der Begründung und Entfaltung eines neuen Verständnisses vom Menschen einer der wichtigsten Beiträge der mittelalterlichen Philosophie besteht. Trotz zahlreicher Untersuchungen zu anthropologischen Positionen im einzelnen, wurde bisher noch nie in umfassendem Rahmen geklärt, wie der wissenschaftstheoretische Standort dieser Aussagen im Kontext der mittelalterlichen Quellen näherhin zu bestimmen sei, d. h. in welchen übergeordneten Zusammenhängen mittelalterliche Vf. Aussagen über den Menschen machen, ob sie den systematischen Standort dieser Aussagen in ausdrücklicher Reflexion begründen, und inwiefern diese umfassenderen Strukturen sich auf die Inhalte ihrerseits auswirken. Diese Lücke wird nun durch die Forschungen von Theodor Köhler und seinen Mitarbeitern umfassend geschlossen.

Der Bd beinhaltet die Ergebnisse der ersten Phase eines mehrteiligen Forschungsprojektes zur Hochscholastischen Anthropologie, dessen Förderung durch den staatlichen österreichischen Wissenschaftsfond (FWF) sich schon im Hinblick auf den ersten Veröffentlichungsbd als ertragreiche Investition erwiesen hat. Insbesondere durch den Einfluß der sprachanalytischen Philosophie sind derzeit die wissenschaftstheoretischen Standards auf einem hohen und differenzierten Niveau, besonders was die Bestimmung des Formalobjektes einer wissenschaftlichen Untersuchung betrifft. Die Veröffentlichung hat zunächst insofern einen international relevanten Fortschritt für die philosophi-

sche Mediävistik gebracht, als hier eine den heutigen Kategorien der Wissenschaft entsprechende Klärung des Anthropologieverständnisses der Vf. des 13. Jh.s erreicht worden ist. Was die Einzelergebnisse betrifft, so beeindruckt zunächst die Fülle des herangezogenen Quellenmaterials, insbesondere die Einbeziehung zahlreicher ungedruckter Quellen (vgl. das Verzeichnis 645–648), deren Bedeutung für die Thematik überzeugend erschlossen werden kann. Wer die mühevollen Arbeit mit Hss. kennt, kann nur mit höchstem Respekt zur Kenntnis nehmen, wie viel qualitativ hochwertiges Quellenmaterial nun durch das abgeschlossene Projekt in die internationale Forschungsdiskussion mit eingebracht werden kann.

Von den Ergebnissen des umfangreichen Bdes können hier nur schlaglichtartig einige zentrale hervorgehoben werden: In wissenschaftssystematischer Hinsicht ist der anthropologische Diskurs des 13. Jh.s zunächst davon geprägt, daß es eigentlich keine eigenständigen Traktate *De homine* gibt. Unter diesen Voraussetzungen führt das bereits seit dem 12. Jh. verstärkte Interesse am Menschen dazu, daß in nahezu allen zentralen Bereichen des Wissens über den Menschen gehandelt wird (v. a. auch in Naturphilosophie und Medizin), und so die Philosophie als Ganze in den Dienst menschlicher Selbsterkenntnis gestellt wird. Diese wissenschaftssystematische Vorentscheidung trifft sich mit einer anderen Tendenz des 13. Jh., die Chenu mit dem Schlagwort *'découverte de la nature'* zusammengefaßt hat: Seit der durch die Aristotelesrezeption mit-inspirierten Hinwendung zur konkret-faktischen Wirklichkeit, steht auch in der Anthropologie nicht mehr die theologisch geprägte Betrachtungsweise von der erbsündlichen Schwächung der menschlichen Natur im Mittelpunkt. Die insbesondere in den konkreten Handlungsweisen und Lebensformen sich zeigende menschliche Natur als solche wird zum Gegenstand einer nun im engeren Sinn als philosophisch (weil nicht mehr theologiegebunden) zu bezeichnenden Anthropologie. Aus diesem gewandelten Interesse am Menschen kommt es, beispielsweise bei Albertus Magnus, zur Herausbildung neuer philosophischer Methoden (*'modus narrativus'*) zur Erfassung jener konkreten Dimensionen des Menschseins, die sich nicht durch platonisierende Allgemeinbestimmungen erfassen lassen. Diese neue Betrachtungsweise des Menschen aus seiner natürlichen Konkretheit hat freilich auch ihre Kehrseite: Köhler sieht darin auch die Tendenz gegeben, den Menschen nach der Weise von Naturdingen zu betrachten, was zur Konsequenz hat, daß der Mensch vorwiegend als Erkenntnisobjekt gesehen wird. Neben diesem im 13. Jh. insgesamt dominanten objektivierenden Ansatz gibt es aber auch Versuche, im anthropologischen Diskurs bei der Bestimmung des Menschen als ‚Subjekt‘ anzusetzen. So beispielsweise in der Intellekttheorie des Dietrich von Freiberg oder im Gedanken des Isaak Israeli, wonach der Mensch selbst das Erkenntnisprinzip auch für die äußere Weltwirklichkeit sei und nicht umgekehrt.

Im Gesamtergebnis der Studie wird deutlich, daß im 13. Jh. Weichenstellungen vollzogen worden sind, die für die weitere philosophiegeschichtliche Entwicklung in der Frage des Menschen nach sich selbst bestimmend wurden: Der philosophische Diskurs über den Menschen wurde in der Hochscholastik überhaupt erst als solcher ausgebildet und es zeigen sich bereits in dieser Phase die konträren Richtungen der folgenden Diskussion.

Abschließend sei noch auf die zahlreichen von Jan Prelog erstellten Register verwiesen, die eine optimale Handhabung des inhaltsreichen Bdes ermöglichen.

München

Richard Heinzmann

Kurzrezensionen

Studer, Basil: *Mysterium Caritatis*. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1999. 479 S. (Studia Anselmiana, 127), kt ISBN: 88-8139-087-6

Der bekannte Schweizer Benediktiner, Altmeister patrologischer Forschung, legt hier eine Reihe von Aufsätzen vor, die in den Jahren 1991 bis 1999 einzeln publiziert worden waren. Geschrieben auf Deutsch, Englisch, Französisch und Hebräisch, kreisen sie einerseits um die Väterexegese, andererseits um die Trinitätstheologie. So kommt es zur Aufteilung des Buches in zwei Teile.

Sechs von zehn Beiträgen des ersten Teiles sind Problemen des Schriftgebrauchs bzw. des Schriftverständnisses von Augustinus gewidmet, zwei dem Origenes. Dazu kommt ein sehr grundsätzlicher Beitrag zur Väterexegese („Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Schriftauslegung“), ein weiterer – nur beschränkt in diesen Teil passend – über die „Schola Christi in der Regel des heiligen Benedikt“. Nach Ausweis des Vorwortes schlägt das Herz des Vf.s noch mehr für den zweiten Teil des Buches, wo Gottes Dreifaltigkeit der „rote Faden“ ist. Auch hier sind mehrere Beiträge dem Augustinus und seinem Lehrer Ambrosius gewidmet, einer dem Origenes. Ein sehr grundsätzlicher Beitrag befaßt sich mit Ephesus, einer mit der Pneumatologie der Alten Kirche.

Wie von Studer gewohnt, bieten auch diese Beiträge nicht nur eine Menge von Informationen, sondern auch und v. a. eine kundige Einordnung und Auslegung dieses Materials.

H. E. W.

Gutmann, Hans-Martin / Mette, Norbert: *Orientierung Theologie*. Was sie kann, was sie will. – Reinbek: Rowohlt Verlag 2000. 217 S. (Rowohlt's Enzyklopädie, 55613), kt DM 18,90 ISBN: 3-499-55613-8

Studierenden wie Lehrenden sehr zu empfehlen ist diese originell konzipierte Einführung, in der die Theologie konsequent von den lebensgeschichtlichen Kontexten ihrer ‚Subjekte‘ aus erschlossen und der unersetzliche Eigenwert ihres Studiums, das als speziell profilierte und in gewissem Sinn privilegierte Etappe in der eigenen religiösen Biographie viel mehr ist als bloß theoretische Hürde auf dem Weg in die verschiedenen Berufsfelder, in ebenso gebührender wie überzeugender Weise herausgestellt wird. In den Partien, in denen Studieninhalte angesprochen werden, fällt – neben den religions-, human- und sozialwissenschaftlichen Aspekten – die Dominanz der exegetisch-historischen Disziplinen auf, während im engeren Sinn systematische Sachverhalte meist ebenfalls in historischer Brechung präsentiert werden. Schlagworte aus dem aktuellen wissenschaftlich-gesellschaftlichen Diskurs (Identität, Das Eigene und das Andere, Das Fremde etc.) werden in anregender Weise mit klassischen theologischen Themen verbunden (Orthodoxie und Häresie, Mission, Christentum und Judentum u. a.). In zeitgemäßer Form gibt das Buch Orientierung in der historisch gewachsenen Vielfalt der

theologischen Einzeldisziplinen und informiert über die spezifische Fragestellung der Theologie im Kontext moderner Wissenschaft und Lebenswelt. A. F.

Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, hg. v. Markus Vinzent unter Mitarbeit von Ulrich Volp / Ulrike Lange. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2000. X, 821 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-476-01706-0

Dieses Lexikon möchte von seinem Grundkonzept her aufzeigen, welche Herausforderungen „christliche Kategorien an überkommenes Denken stellen, und umgekehrt die Anfragen aufzeigen, die der ewig kritische Geist an das Christentum heranträgt“ (VI). Methodisch folgt es der *game theory* (Spieltheorie), „die Denken und Glauben, Philosophien, Konfessionen und Religionen (darunter auch das Christentum) als grundlegende (...) Regeln menschlichen Denkens und (Zusammen-)Lebens begreift“ (VIII). Die 700 Artikel wurden von ca. 200 Vf.n konzipiert, unter denen sich eine Reihe von ausgewiesenen Fachleuten befinden (u.a. Wolfgang Bienert, Vittorio Hösle, Ulrich Köpf, Jörg Splett), aber auch viele, viele Unbekannte. Insgesamt ist ein nützliches Lexikon, gerade auch zu Händen von Studierenden der Theologie und Nichttheologen, entstanden. Die Schwächen liegen (a) in der Selektion der „christlichen Denker“, (b) in der „Schwäche“ mancher Artikel, die offensichtlich nur aus vorliegendem Material „zusammengeschrieben“ wurden. H. E. W.

Schwarz, Hans: Christology. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1998. XII, 352 S., pb. US-\$ 25,00 ISBN: 0-8028-4463-4

Das vorliegende Einleitungswerk über die Christologie stammt vom evangelischen Theologen Schwarz. Sein Anliegen ist es, in einen kritischen Dialog mit neuen und vermeintlich neuen Deutungen eines wieder erwachten Interesses am „historischen Jesus“ in der säkularen, insbesondere religionswissenschaftlichen Öffentlichkeit über Jesus Christus zu treten. Dazu gliedert er sein Buch in drei Teile: Der erste Teil beschäftigt sich mit den zahlreichen kirchengeschichtlichen Stationen in der exegetischen und theologischen Suche nach dem „historischen Jesus“. Der zweite Teil beleuchtet das biblische Zeugnis über Jesus aus kirchengeschichtlicher und systematischer Perspektive. Im dritten Teil kommt der Vf. auf die Relevanz des Christusglaubens für das Heute angesichts religiöser Pluralisierungen

und Polarisierungen zu sprechen. Das Werk ist gut geeignet als eine Einführung in die christologische Problematik. P. L.

Kraus, Georg: Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 298 S. (Bamberger Theologische Studien, 10), brosch. DM 78,00 ISBN: 3-631-34285-3

Diese FS zum Jubiläum „350 Jahre Theologie in Bamberg“ (1998) enthält eine Reihe von Beiträgen der Mitglieder der Kath.-Theol. Fak. Bamberg, die allesamt eben um das im Titel angesagte Themenfeld kreisen: „Theologie in der Universität“ – Wie ist das Spannungsfeld von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft zu interpretieren? Inwiefern ist Theologie überhaupt eine universitäre Wissenschaft? Wie lassen sich die einzelnen theologischen Fächer vor solchem Hintergrund einordnen? Was sind Sinn und Bedeutung von interdisziplinärer Kooperation? Damit geht die FS eine ebenso aktuelle wie zentrale Problematik an. H. E. W.

Breidecker, Volker: Rom. Ein kulturgeschichtlicher Reiseführer. – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 2000. 326 S., 60 Abb., geb. DM 49,80 ISBN: 3-15-010466-1

Waiblinger, Franz Peter: Rom. Ein literarischer Reiseführer. Mit Fotos von Gertrud Leutenegger. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XI, 290 S., 20 Abb., geb. DM 49,90 ISBN: 3-534-14994-7

Zwei Romführer, die aus dem Rahmen fallen. Jeder Romfahrer, der an Christentum und seiner Geschichte interessiert ist, findet Reiseführer zuhauf, die ihn informieren über die Anfänge der römischen Ortskirche, die Katakomben, die Päpste und ihre Geschichte usw. *F. Waiblinger* versammelt in seinem Buch ca. 200 literarische Texte, geordnet nach topographischen Gesichtspunkten (Kapitol, Pantheon, Vatikan usw.). Unter den Texten, die aus der Zeit 200 v. Chr. bis zur Gegenwart stammen, sind viele von Deutschen (Goethe, Eichendorff, L. Kaschnitz usw.). Gute Fotos bereichern den Bd, der eine hervorragende Ergänzung zur gängigen Romliteratur ist. – *V. Breidecker* möchte einladen zum „Schlendern“ durch Rom (Bummeln, Lustwandeln, Spaziergehen ...). Es werden Wege durch historische Stadlandschaften beschrieben, Brücken als Orte des Übergangs usw. – und dazu wird vieles erzählt. Das Buch erschließt, durchaus auf hohem Niveau, neue Perspektiven der Ewigen Stadt. H. E. W.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Festschriften

Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag, hg. von Adrian Holderegger / Jean-Pierre Wils. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg / Wien: Herder 2001. 490 S. (Studien zur theologischen Ethik, 89), brosch. DM 90,00 ISBN: 3-7278-1323-7: 11-31: WILS, Jean-Pierre: Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext; 32-52: WIMMER, Reiner: Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; 53-74: GAZIAUX, Eric: Le débat sur l'autonomie en morale: approche philosophique et théologique; 75-100: HÜBENTHAL, Christoph: Prolegomena zur christlichen Sozialethik. Theologische Vorbereitung und anthropologische Grundlegung; 101-123: FREIGLEDER, Klaus: Kants Konzeption der Moralphilosophie als «Metaphysik der Sitten»; 124-147: MANDRY, Christof: Von Liebesgebot und Goldener Regel zur Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik? Überlegungen im Anschluß an die Ethik von Paul Ricur; 149-164: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: Unterscheidung der Geister: Schriftauslegung als Ideologiekritik, Theologische Rhetorik und Interpretationsethik; 165-184: DÜWELL, Marcus: Angewandte Ethik – Skizze eines wissenschaftlichen Profils; 185-212: JUNKER-KENNY, Maureen: Ethik und Praxis; 213-242: HAKER, Hille: Wahlverwandtschaften – Liebe, Sexualität und Fortpflanzung im Zeitalter der Reproduktionsmedizin; 243-268: HAUG, Walter: Das Böse und die Moral. Erzählen unter dem Aspekt einer narrativen Ethik; 269-287: AMMICH-QUINN, Regina: Versuch über die Blindheit. José Saramagos *Stadt der Blinden* und die Situierung der Literaturethik im gesamtethischen Diskurs; 288-308: VAN TONGEREN, Paul: Über die (Un-)Möglichkeit der Vergebung. Eine hermeneutisch-ethische Erkundung anhand von Bernhard Schlinks «Der Vorleser»; 309-339: SCHILLEBEECKX, Edward: Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben; 340-360: LESCH, Walter: Spannungsfelder einer ökologischen Wirtschaftsethik. Sozialethik, Ökologie und Ökonomie im Gespräch; 361-377: ENGELS, Eve-Marie: Ist Ethik denn teilbar? Zur Frage der Möglichkeit und Standortbestimmung einer Bioethik; 378-392: CAHILL, Lisa: Genetics, Individualism, and the Common Good; 393-403: BONDOLFI, Alberto: Medizinethik in sozialer Perspektive. Eine Betrachtung anhand des Problems der Sterilisation geistig behinderter

Menschen; 404-431: REICH, Warren T.: Die Bedeutung und die moralische Herausforderung des Konzepts «Sorge» in Sudermanns *Frau Sorge*; 432-444: HOLDEREGGER, Adrian: Neurobiologie und Ethik. Ethische Probleme im Zusammenhang mit Hirngewebetransplantationen; 445-457: VIRT, Günter: Theologische Ethik – in der Politikberatung gefragt?

Religionswissenschaft

Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen, hg. v. Paul M. Zulehner / Miklós Tomka / Niko Toš. – Ostfildern: Schwaben 2001. 388 S. (Gott nach dem Kommunismus, 2), pb. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0989-9: 13: ZULEHNER, Paul M.: Vorwort; 15-122: PRUDKÝ, Libor: Die Kirche in der Tschechischen Republik – ihre Situation und Entwicklung; 123-221: ARAČIČ, Pero / NIKODEM, Krunoslav / ŠANJEK, Franjo: Kroatien – Eine religiöse Kultur; 224-238: CIECIELAG, Paweł: Informationen über Polen und die katholische Kirche in Polen; 239-241: ADAMCZUK, Lucjan: Einleitung; 242-246: GUDASZEWSKI, Grzegorz: Einstellung zur Welt, zum Leben und zu Werten; 247-250: CIECIELAG, Paweł: Mit dem Erziehungsprozeß verbundene Probleme; 251-254: KACZOROWSKI, Paweł: Einstellungen zur Vergangenheit und den gegenwärtigen Lebensbedingungen; 255-273: ŁANKOWSKI, Arkadiusz: Die Meinungen über die katholische Kirche; 274-285: ZDANIEWICZ, Witold: Modell eines Christen; 286-309: JARMOCH, Edward: Individuelle Religiosität von Polen; 310-332: MARIAŃSKI, Janusz: Religion und Gesellschaft; 333-338: ZEMBRZUSKI, Tadeusz: Zusammenfassung; 339-343: ZDANIEWICZ, Witold: Nachwort; 345-381: TOMKA, Miklós: Die Religion im Leben der Tschechen, Kroaten und Polen.

Bibelwissenschaft

Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, hg. v. R. Bieringer / D. Pollefeyt / F. Vandecasteele-Vanneuville. – Assen: Royal Van Gorcum 2001. 612 S. (Jewish and Christian Heritage Series, 1), gb. f 230,00 ISBN: 90-232-3712-9: 3-44: BIERINGER, Reimund / POLLEFEYT, Didier / VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, Frederique: Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate; DUNN, James D. G.: 47-67: The Embarrassment of History: Reflections on the Problem of 'Anti-Judaism' in the Fourth Gospel; 68-91: CULPEPPER, R. Alan: Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters; 92-110: MOTYER, Stephen: The Fourth Gospel and the Salvation of Israel: An Appeal for a New Start; 111-125: VAN HENTEN, Judith: Anti-Judaism in Revelation? A Response to

Peter Tomson; 126–143: LIEU, Judith M.: Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Explanation and Hermeneutics; 144–158: SCHOON; Simon: Escape Routes as Dead Ends: On Hatred towards Jews and the New Testament, Especially in the Gospel of John; 159–186: KLAPPERT, Bertold: The Coming Son of Man Became Flesh: High Christology and Anti-Judaism in the Gospel of John; 187–201: BURGGRAEVE, Roger: Biblical Thinking as the Wisdom of Love; 229–238: BEUTLER, Johannes: The Identity of the 'Jews' for the Readers of John; 239–259: DE JONGE, Henk Jan: The 'Jews' in the Gospel of John, 260–280: DE BOER, M. C.: The Secopion of the 'Jews' in John's Gospel: Matters of Behavior and Identity; 281–300: COLLINS, Raymon F.: 'Jews' in the Discourse Material of the Fourth Gospel; 301–340: TOMSON, Peter J.: 'Jews' in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics and Some New Testament Apocrypha; 341–356: REINHARTZ, Adele: Jews' and Jews in the Fourth Gospel; 357–369: SEVRIN, Jean Marie: The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel; 370–400: VON BELLE, Gilbert: „Salvation is from the Jews“: The Parenthesis in John 4:22b; 401–417: BARRET, C. K.: John and Judaism; 418–444: VON WALDE, Urban C.: „You Are of Your Father the Devil“ in Its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47; 445–460: MENKEN, Maarten J. J.: Scriptural Dispute between Jews and Christians in John: Literary Fiction or Historical Reality? John 9:13–17, 24–34 as a Test Case; 461–478: ZUMSTEIN, Jean: The Farewell Discourses (John 13:31–16:33) and the Problem of Anti-Judaism; 479–513: CHARLESWORTH, James H.: The Gospel of John: Exclusivism Cause by a Social Setting Different form That of Jesus (John 11:54 and 14:6); 514–530: LAMBRECHT, Jan: „Synagogues of Satan“ (Rec 2:9 and 3:9): Anti-Judaism in the Book of Revelation; 533–548: HENRIX, Hans Hermann: Canon-Revelation-Reception: Problems of a Biblically Oriented Theology in the Face of Israel.

Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Religion, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 177 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie, 1), kt DM 42,00 ISBN: 3-8252-8170-1. 1–12: KANCZKOWSKI, Günter: Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte; 13–32: ANTES, Peter: Religion in den Theorien der Religionswissenschaft; 33–46: SCHAEFFLER, Richard: Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion; 47–65: MÖLLER, Joseph: Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte; 67–84: WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl / FIGL, Johann: Der Atheismus; 85–99: SCHAEFFLER, Richard: Die Kritik der Religion; 101–116: SPLETT, Jörg: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken; 117–130: HALDER, Alois: Religion als Grundakt des menschlichen Daseins; 131–148: SECKLER, Max: Der theologische Begriff der Religion; 149–167: KERN, Walter: Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung.

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Offenbarung, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 263 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie, 2), kt DM 48,00 ISBN: 3-8252-8171-X. 1–12: SCHMITZ, Josef: Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis; 13–39: SECKLER, Max / KESSLER, Michael: Die Kritik der Offenbarung; 41–61: SECKLER, Max: Der Begriff der Offenbarung; 64–82: PANNENBERG, Wolfhart: Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte; 83–93: LÖSER, Werner: „Universale concretum“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis; 95–114: LEHMANN, Karl: Die Frage nach Jesus von Nazareth; 115–139: MERKLEIN, Helmut: Jesus, Kunder des Reiches Gottes; 141–159: KREMER, Jacob: Die Auferstehung Christi; 161–182: KERN, Walter: Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes; 183–197: BISER, Eugen: Jesus Christus – Anspruch und Ausweis; 199–219: WALDENFELS, Hans: Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit; 222–250: KERN, Walter: Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt.

Kirchengeschichte

„Tausend Jahre wie ein Tag...“. Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen, hg. v. Bernd H. Stappert. – Würzburg: Religion & Kultur Verlag 2001. 232 S., kt DM 29,90 ISBN: 3-933891-08-6. 10–32: SCHELLENBERGER, Bernardin: Die Utopie der einen Welt. Visionen des geeinten Europa von König Heinrich III. im 11. Jahrhundert; 34–52: HERMES, Helmut: Die Welt der drei Ringe. Europas Prägung durch den Islam des 12. Jahrhunderts; 54–73: FELD, Helmut: Ketzer, Kaiser, Kirchen – Zeichen einer neuen Zeit. Aufbrüche und Umbrüche von visionärer Kraft bei Kaiser Friedrich II. und Franz von Assisi im 13. Jahrhundert; 74–94: KAMBER, Peter: Im Zeichen des schwarzen Todes. Das europäische Erbe von Judenhass und Judenmord aus dem 14. Jahrhundert; 96–113: LOCHMANN, Jan Milic: „Gönnt jedermann die Wahrheit“. Das kostbare Gut der Glaubens- und Meinungsfreiheit bei Jan Hus im 15. Jahrhundert; 114–135: HUBER, Wolfgang: „Mit außerordentlicher Leidenschaft“. Luthers Heils- und Freiheitsverständnis als Wurzel des modernen Pluralismus; 136–157: LEISTIKOW, Klaus Ulrich: Der hochbetagte Tag oder: Die Unendlichkeit kommt in Sicht. Zur Integration von exakter Wissenschaft und Mystik bei Blaise Pascal im 17. Jahrhundert; 158–178: KRONAUER, Ulrich: „Le désastre de Lisbonne“ oder die Frage. Ist alles gut? Die Erschütterung der Aufklärung durch menschliches Leid bei Denkern des 18. Jahrhunderts; 180–201: WINTER, Michael: Deutsche Umwege in die Demokratie. Die andauernde Hypothek der gescheiterten Demokratisierung Deutschlands im 19. Jahrhundert; 202–226: STEINBACH, Peter: „Wenn jemand wartet, bis der andere anfängt...“ – Widerstehen im Jahrhundert der Diktaturen. Der Widerstand der Geschwister Scholl als prägendes Erbe für das 21. Jahrhundert.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Ludwig Abmeier, Bonhoefferstr. 22, D-49477 Ibbenbüren;
Andrzej Anderwald, Oppeln, Polen
PD Dr. Uwe Becker, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Günter Biemer, Mitteltal 23, D-79252 Stegen-Eschbach;
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstr. 5, D-35043 Marburg-Cappell;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Edgar Früchtel, Mauerkircherstr. 84, D-81925 München;
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstr. 35, D-54296 Trier;
Dr. Bernd Hausberger, Rüdesheimer Str. 54–56, D-14197 Berlin;
Prof. Dr. Richard Heinemann, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Georg Hentschel, Geibelstr. 41, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg;
Dr. Michael Hüttenhoff, Beckmannstr. 84, D-42659 Solingen;
Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
PD Dr. Wassilios Klein, Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn;
Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
DDR. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, D-48165 Münster;
Dr. phil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Römel, Waldstr. 9, D-53773 Hennef/Sieg;
Dr. Johannes Schnocks, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
PD Dr. Klaus Scholtissek, Dormition Abbey, P.O.B. 22, Jerusalem 91000, Israel;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Woschitz, Attemsgasse 8, A-8010 Graz

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheierrmann, Norbert Wenderdel
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 2001

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

© 2001 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 Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X