

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 € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 1

2003

99. Jahrgang

LA Exegese und Theologie – Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive (Thomas Söding) Sp. 3

Allgemeines / Festschriften / Universalexika Sp. 19

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried HÄRLE / Heinz SCHMIDT / Michael WELKER (Wolfgang Beinert)
Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas LEINHÄUPL-WILKE / Magnus STRIET (Wolfgang Beinert)
ROTERMANN, Stefanie: Wozu (noch) Theologie an Universitäten? (Wolfgang Beinert)
Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antwort der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage. Im Auftrag des Missionswissenschaftlichen Instituts e.V., hg. v. Raúl FORNET-BETANCOURT (Wolfgang Beinert)

Exegese AT Sp. 24

BECK, Martin: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben (Norbert Clemens Baumgart)
BRUCKSTEIN, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik (Joachim Valentin)
Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlt, hg. v. Reinhard G. KRATZ / Hermann SPIEKERMANN (Christoph Dohmen)

Exegese NT Sp. 29

AVEMARIE, Friedrich: Die Tauferzählung der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (Rudolf Pesch)
BERGER, Klaus: Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel (Detlev Dormeyer)
HENGEL, Martin / SCHWEMER, Anna Maria: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien (Jens Schröter)
MARGUERAT, Daniel: Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (Thomas Söding)
Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, hg. v. Udo SCHNELLE / Thomas SÖDING in Verbindung mit Michael LABAHN (Rudolf Hoppe)
REISER, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung (Detlev Dormeyer)
SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Tobit. Übersetzt und ausgelegt von Helen Schüngel-Straumann (Armin Schmitt)

THURÉN, Lauri: Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law (Thomas Söding)

WENHAM, David: Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill (Rainer Kampling)

Kirchengeschichte / Neuzeit Sp. 44

SCHICKETANZ, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Martin Friedrich)

Fundamentaltheologie Sp. 45

ORTH, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie (Knut Wenzel)
WERBICK, Jürgen: Gebetsglaube und Gotteszweifel (Jörg Splett)

Dogmatik Sp. 50

HAIGHT, Roger: Jesus. Symbol of God (Peter Lüning)
FABER, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre (Harald Wagner)
TENHOLT, Gerhard: Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (Wolfgang Beinert)

Ökumene Sp. 57

LÜCHINGER, Adrian: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Wolfgang Klausnitzer)
OELDEMANN, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche (Reinhard Thöle)
Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Heinz DUCHARDT / Gerhard MAY (Friedhelm Jürgensmeier)

Liturgiewissenschaft Sp. 63

BRAGA, Carlo / BUGNINI, Annibale: Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963 (Klemens Richter)
Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert GERHARDS / Klemens RICHTER (Roman A. Siebenrock)

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, hg. v. Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (Manfred Probst)

MALCHEREK, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“ (Theodor Maas-Ewerdt)

Kirchenrecht Sp. 70

Codice di diritto canonico Commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti, Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento A cura della Redazione di Quaderni di diritto Ecclesiale (Klaus Lüdicke)
LÖFFLER, René: Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des can. 517 § 1 CIC / 1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage (Michael Böhneke)

Religionswissenschaften Sp. 74

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf WETH (Christoph Elsas)
Concise Encyclopedia of Language and Religion, hg. v. John A. SAWYER / J. M. Y. SIMPSON. Consulting Editor R. E. Asher (Marco Frenschkowski)

Philosophie / Philosophiegeschichte Sp. 79

BEIERWALTES, Werner: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen (Norbert Fischer)
STRIET, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ulrich Willers)

Beitrag Sp. 85

Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft (Klemens Richter)

Kurzrezensionen Sp. 85

Bibliographie Sp. 87

BS: theol A010

Gd 128. 4°

ZID

Exegese und Theologie

Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive

Thomas Söding, Wuppertal

1. Exegese ohne Theologie?

1961 richtet Karl Rahner ein „Wort des Dogmatikers“ an die Exegeten¹. Es ist kollegial freundlich, humorvoll polemisch, nicht frei von Selbstironie und nicht ohne deutliche Kritik. Was ihn an der Arbeit der „Brüder“ beeindruckt, ist die Akribie der Philologen, verbunden mit der Kritikfähigkeit der Historiker. Was ihn ärgert, ist die Attitüde vieler Exegeten, die heißen Eisen der Theologie gar nicht erst anzufassen, sondern „munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers“ zu arbeiten (86), die Lösung der theologischen und hermeneutischen Probleme aber, die sich aus Spannungen zum Dogma ergeben, allein den Systematikern zu überlassen: „... das geht uns nichts an“ (ebd.), zitiert er sie dem Geiste nach – um sie zu mahnen: „Ihr seid katholische Theologen“ (ebd.); es müsse „grundsätzlich zur Aufgabe des Exegeten“ gehören, „die Harmonie zwischen euren Ergebnissen und der kirchlichen Lehre“ aufzuweisen (87); sie hätten es sich zur Pflicht zu machen, den Nachweis zu führen, wie ein „durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz (...) implizit in der Lehre der Schrift enthalten“ sei (88).

Rahners Wort ist kennzeichnend für die katholische Theologie seiner Zeit. Es ist die schwierige Phase zwischen der Bibelenzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ von 1943, die eine vorsichtige Öffnung der katholischen Theologie für die „historisch-kritische Exegese“ möglich macht, und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das ihr mit „*Dei Verbum*“ eine ganze Zimmerflucht im Haus der Theologie einräumt. Nach wie vor dominiert die Dogmatik; trotz starker Spannungen haben die lehramtlichen Definitionen – das zweite Mariendogma hatte viel Staub aufgewirbelt – großes Gewicht für die ganze Theologie, auch für die Exegese; wie selbstverständlich geht Rahner von einer prästabilisierten Harmonie zwischen Schrift und Lehramt aus²; nicht mehr ganz so selbstverständlich scheint ihm die gängige Praxis, mit Hilfe der Exegese eine Art *magnus consensus* zwischen Schrift und Tradition nachzuweisen. Hier muß dem Dogmatiker die Paränese helfen. Deutlich zeigt sich der Einfluß von „*Providentissimus Deus*“, da Leo XIII. 1893 in den Turbulenzen der Modernismus-Debatten³ mit Hilfe einer (kontrollierten) Bibelwissenschaft die Übereinstimmung nicht nur zwischen Exegese und Dogmatik, sondern auch zwischen Theologie, Physik und Historik nachzuweisen den Auftrag gab. Auch *Divino afflante Spiritu* muß in einem Zusammenhang mit *Humani Generis* gesehen werden, wo Pius XII. die selbstverständliche Erwartung ausspricht, die Exegese habe dem Lehramt zuzuarbeiten und dessen Äußerungen als wahr zu erweisen. Das Ergebnis der römischen Initiativen war allerdings komplex. Einerseits haben sie durchaus die katholische Bibelwissenschaft gefördert, die sich dann immer schwerer bändigen ließ. Andererseits haben sie weniger eine katholisch-theologisch definierte Einheit der Wissenschaft gefördert, als vielmehr zur Differenzierung sowohl zwischen Theologie und Natur- wie Geschichtswissenschaft als auch zwischen Exegese und Dogmatik beigetragen.

Was Rahner kritisiert, beschreibt ein Problem von außen, das sich in der Innenperspektive der damaligen Exegese wohl etwas anders darstellte: Nachdem in der ersten Hälfte des 20. Jh. zahlreiche Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission exegetisches Grundwissen zur Entstehungsgeschichte der Bibel wie zu einzelnen Interpretationsfragen in Frage gestellt und katholische Exegeten mit Disziplinarmaßnahmen überzogen hatten, schien sich die Bibelwissenschaft von den Fesseln des Lehramtes und aus den Klauen einer übermächtigen Dogmatik befreien zu müssen, um überhaupt Luft

zum Atmen zu bekommen.⁴ Aus dieser Zeit stammen alte Aversionen, die nicht selten auf die akademischen Nachkommen vererbt zu werden scheinen. Wer sich auf dogmatische Fragestellungen einlasse, habe schon verloren, wer „systematisiere“, seine exegetische Profession verraten, wer als Exeget theologisch arbeiten wolle, büße seine Unparteilichkeit ein. Exegese sei „Literaturwissenschaft“, heißt es in einem verdienten Methodenbuch⁵, das mancherorts immer noch als *non plus ultra* gilt.

Die Zurückhaltung gegenüber der herrschenden Theologie war nicht ohne Erfolg. Die Konzentration auf Historisches und Philologisches trug zur Reputation der kritischen Bibelwissenschaft bei, nicht nur bei „progressiven“ Katholiken. Den verkrusteten Boden des traditionell katholischen Schriftverständnisses aufzupflügen, war die mühsame und fruchtbare Arbeit einer ganzen Wissenschaftlergeneration; die Zeitgenossen vor frommen Illusionen zu bewahren, ist nach Ernst Käsemann eine zentrale theologische Aufgabe der Exegese;⁶ gerade weil die Erwartungen an die theologische Orientierungsfunktion der Schriftauslegung so groß sind, ist die Exegese gut beraten, sich eher spröde zu zeigen. Rahners Mahnung war schon damals und ist mehr noch heute eine Zumutung. Das macht sie nach wie vor interessant. Sie trägt eher zur Distanzierung als zur Kooperation zwischen Exegese und Dogmatik bei. Ist damit ausgemacht, daß Exegese und Theologie zwei Paar Schuh sind?⁷

2. Die „Seele der ganzen Theologie“?

Rahners „Wort“ an die Exegeten ist nicht nur das Dokument einer bewegten Zeit, sondern auch eines bestimmten Theologie- und Kirchenverständnisses. Nur in der katholischen Theologie und Kirche ist jene Problemstellung möglich; die evangelische hat ihre eigenen Schwierigkeiten und Chancen. Eine vergleichbar programmatische Dominanz der Dogmatik kennt sie nicht, geschweige eine (wie immer geartete) Verpflichtung der Schriftauslegung auf das Wort des kirchlichen Lehramtes. Gerhard Ebeling, leicht irritiert von der Enzyklika Pius XII. und ihren ersten Folgen, vermochte sich 1950 die „Erlaubnis“ (mehr oder weniger) freier Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche nur mit der Überlegung zu erklären, die Hierarchie sei ihrer

⁴ Die Geschichte ist schlecht aufgearbeitet. Die katholische Exegese wird in den Standardwerken von H.-J. Kraus (Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 31982 [1958]) und W. G. Kümmel (Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme [Orbis Academicus] Freiburg / München 21970 [1956]) unterbelichtet. Eine Ausnahme für die atl. Exegese bildet Seidel, H.-W.: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende (1962), hg. u. eingel. v. Ch. Dohmen (BBB 86), Frankfurt/M. 1993. Auf wichtige hermeneutische Fragen bei R. E. Brown, L. Alonso Schökel und N. Lohfink kommt (der Childs-Schüler) R. B. Robinson: Roman Catholic Exegesis since *Divino afflante Spiritu*. Hermeneutical Implications (SBL-DS 111), Atlanta 1988. Ein herausragender Spezialfall ist der Konvertit Heinrich Schlier; zu ihm jetzt aus dezidiert protestantischer Perspektive R. von Bendemann: Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (BEvTh 115), Gütersloh 1995.

⁵ Richter, W.: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

⁶ Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese: ZThK 64 (1967) 259–281.

⁷ Im Folgenden steht die deutschsprachige Forschung im Vordergrund. Im internationalen Gespräch scheint es so zu sein, daß „die Deutschen“ unter den Exegeten am ehesten für die Relationen zur Theologie, besonders zur Dogmatik, „zuständig“ sind. Das hängt zweifellos mit der Nähe zu den in Deutschland gepflegten Philosophien des Idealismus, der Phänomenologie, des Existentialismus und der Hermeneutik zusammen; paradigmatisch beschrieben im Rückblick auf das 19. Jh. von K. Berger: Exegese und Philosophie (SBS 123/124), Stuttgart 1986. Im englischen Sprachraum scheint hingegen die Beziehung zur analytischen Philosophie prägender und damit eine gewisse Reserve gegenüber philosophischen Systemen, während soziologische Groß-Theorien letztlich offensichtlich eine starke Anziehungskraft ausüben. In Frankreich ist der Dialog mit den Sprachwissenschaften intensiver, woraus sich ein starkes Interesse für strukturanalytische Forschungen erklären dürfte, die im Gespräch mit den französischen Formen der Phänomenologie, nicht zuletzt denen Paul Ricoeurs, erheblichen Tiefgang gewinnen und für eine heutige Theologie des Wortes Gottes wie der „Schrift“ in Deutschland noch ausgewertet werden muß.

¹ Exegese und Dogmatik, in: ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln / Zürich / Köln 31968, 82–111. Auf diesen Aufsatz verweisen die folgenden Seitenzahlen im Text.

² Wie schnell sich hier die hermeneutische Landschaft verändert hat und wie produktiv der Verlust unbefragter Plausibilitäten ist, zeigt dagegen die Studie des amerikanischen Jesuiten, lange Jahre Doyen der katholischen Neutestamentler in den USA Brown, R.E.: Biblical Exegesis and Church Doctrine, New York 1985.

³ Eine Dokumentation wichtiger Aspekte bei: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. H. Wolf, Paderborn 1998.

Sache so sicher, daß sie den Exegeten gefahrlos ihr Arbeitsfeld als Spielwiese überlassen könne.⁸ Das hat sich zwar im nachhinein als optische Täuschung erwiesen. Aber solange katholische Identität wesentlich als „dogmatisch“ bestimmt gilt (wie auch bei Rahner), kann die Exegese meinen, sich darauf beschränken zu können, die Differenzen zwischen dem „realen“ Geschehen, dem „ursprünglichen“ Schriftsinn und der späteren Glaubensüberzeugung herauszuarbeiten, um so die Dogmatik zu provozieren, zu irritieren, zu kritisieren – an der es dann aber ist, mit den neuen Schwierigkeiten fertig zu werden. Die Dogmatik rechnet bei der Exegese stets „mit dem Schlimmsten“, die Exegese aber delegiert die theologische Erklärung an die Dogmatik und trägt dadurch selbst am meisten zu ihrer – vielfach beklagten – Marginalisierung bei.

Die Alternative wird – in ersten Umrissen – durch das Zweite Vatikanische Konzil angedeutet, wenn es, ein Bildwort Leos XIII. aufgreifend (Prov. Deus [EB 114]), die Exegese (*Sacrae Paginae studium*) „gleichsam die Seele der ganzen Theologie“ nennt (DV 24; OT 16). Nach Josef Ratzinger besitzt dieses Wort „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionisierende Bedeutung“.⁹ Worin sie bestehen soll, bleibt allerdings bislang weithin offen. Wird also ein hochgestochenes Bild an den Himmel projiziert, das auf dem Boden der Tatsachen keine Spuren hinterläßt? Muß man befürchten, daß es ein subtiler Versuch ist, die Exegese zu korrumpieren? Es ist wohl mehr als nur ein Ausdruck offizieller Wertschätzung, die keine weitere Folgen zu haben braucht¹⁰, beschreibt aber nicht die – damalige oder gegenwärtige – Wirklichkeit, sondern ist ein Postulat, das ein doppeltes Problem anzeigt: Wie sähe Exegese aus, wenn sie nicht nur theologisch irgendwie nützlich wäre, sondern die ganze Theologie „beseelen“ würde? Und welche Konsequenzen hätte es für die gesamte Theologie, wenn die Exegese ihre „Seele“ wäre? Anders gesagt: Was macht die Exegese zur Theologie? Und was die Theologie mit der Exegese?

a) Exegese als Theologie?

Die erste Frage wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil durchaus angesprochen. Einerseits empfiehlt es – auf dem seinerzeitigen Stand des Methodenbewußtseins, aber in prinzipieller Offenheit für weitere Entwicklungen – den Gebrauch historisch-philologischer Methoden (damals besonders der Form- und Gattungskritik); andererseits fordert es die Exegeten aber auch auf, mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Gesamtsinn der Schrift zu achten und die Bibel so auszulegen, wie sie selbst sich verstanden hat.¹¹ Keine Frage, daß nach dem Konzil jenes Studium der Heiligen Schrift, welches die ganze Theologie beseelen soll, gerade auch die Exegese ist, die nicht nur die Frage beantwortet, „was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte“, sondern auch die, was die Einheit und den Gesamtsinn der ganzen Heiligen Schrift ausmacht (DV 12). Nur löst diese hermeneutische Forderung nicht das Problem. Im Gegenteil: Norbert Lohfink hat genau hier den „weißen Fleck“ von *Dei Verbum* ausgemacht.¹² Er breitet sich nicht nur dort aus, wo die nachkonziliare Exegese zu nächst kaum explizit die Herausforderung angenommen hat, eine Gesamtsicht der Bibel auf den hermeneutischen Spuren zu verfolgen, die von den biblischen Schriften selbst gelegt worden sind (und deshalb mit dem konvergieren, was das Zweite Vatikanum im Unterschied zu den zahlreichen *traditiones* die *traditio* nennt); dies schien eher das Programm jener „vorkritischen“ Exegese zu sein, die man ja

gerade hinter sich lassen wollte. Der weiße Fleck entsteht auch dadurch, daß *Dei Verbum* das Verhältnis zwischen einerseits der historisch-kritischen und andererseits der (noch nicht so genannten) „kanonischen“ Exegese unbestimmt läßt. Damit aber bleibt zweierlei unklar: Zum einen wird nicht deutlich, ob die historische und philologische Exegese selbst bereits theologischen Rang hat (und wenn ja, welchen); in den Worten des Konzils: Entspricht erst die Exegese „unter der Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“ dem „Geist (), in dem sie geschrieben wurde“ (DV 12) oder bereits die historische Kritik und philologische Analyse (DV 11)? Zum anderen fragt sich, ob die theologische Gesamtschau der Bibel historisch-kritisch, d.h. geschichts- und literaturwissenschaftlich verantwortlich werden kann. Der Eindruck könnte aufkommen, beide Arbeitsfelder lägen nebeneinander; der Weg vom einen zum anderen sei eine Sache der persönlichen Entscheidung und kirchlichen Erwartung, nicht aber der wissenschaftlichen Konsequenz. Auf dem Konzil ist die Diskussion lebhaft über das Verhältnis zwischen dem *sensus hagiographi* und dem *sensus plenior* geführt worden.¹³ Dies weist aber weniger schon den Weg einer Lösung, als daß es dem Problem einen bestimmten Namen gibt. Man mag zwar eine Analogie zur antiken Theorie des mehrfachen Schriftsinnes erkennen, wird aber dann zu berücksichtigen haben, daß zum einen die Relation zwischen dem Literalsinn und dem allegorischen Sinn von den Vätern nicht ganz geklärt, sondern etwas in der – durchaus nicht unproduktiven – Schwebe gelassen worden ist und daß zum anderen der antike Literalsinn und der im Zweiten Vatikanum affirmierte Ursprungssinn eines Textes, verstanden als *intentio auctoris* (vgl. DV 11), nicht deckungsgleich sind. Die entscheidende Frage, wie theologisch die historisch-philologische Exegese als solche ist und weshalb, wird zwar gestellt, aber nicht beantwortet – nicht anders als die Kehrseite, wie „historisch“ und „kritisch“ eine „theologische“ Schriftauslegung nicht eigentlich sein dürfte, sondern sein müßte.

b) Theologie als Schriftauslegung?

Die zweite Frage, was die Theologie ausmacht, wenn sie sich von der Exegese beseelen läßt, wird vom Zweiten Vatikanum noch weniger und eher indirekt beantwortet. Der wesentliche Impuls geht, wie Peter Hünemann analysiert hat¹⁴, von der Denkform und Sprachgestalt der Offenbarungskonstitution aus: Das Erste Vatikanum beschreibt, der Theologie seiner Zeit verpflichtet, in *Dei Filius* die Wahrheit des Evangeliums noch in theologischen Formeln. *Dei Verbum* hingegen wählt den Weg der erzählenden Erinnerung an das biblische Ursprungszeugnis. Damit wird die Arbeit an den Begriffen nicht relativiert. Aber es wird elementar vergegenwärtigt, was der entscheidende Gegenstand der Theologie ist: das Heilshandeln Gottes in der Geschichte Israels, der Geschichte Jesu und der Geschichte der Kirche, so wie es „in Christus“ die Liebe Gottes eschatologisch offenbart.

Dieser entscheidende Gegenstand der Theologie ist aber nicht mit dem überlieferten Wort, dem Text der Bibel identisch. Insofern ist ein Programm, das Theologie als Schriftauslegung versteht, nicht nur im Paradigma katholischer, sondern auch evangelischer Theologie¹⁵ problematisch. Die Schrift muß zwar – evangelisch und katholisch, wie *Communio Sanctorum* jüngst erklärt hat¹⁶ – als *norma normans non normata* angesprochen werden, aber nur dann, wenn zugleich deutlich wird, daß die „Schrift“ ihrerseits wesentlich nicht in sich

⁸ Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., Wort und Glaube (I), Tübingen 1962, 1–49.

⁹ Kommentar zu *Dei Verbum*: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581: 577.

¹⁰ Auf differenzierte Weise und in Öffnung für ein breites Methodenspektrum ausgeführt im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von L. Ruppert (SBS 161), Stuttgart 1995. Zur Weiterführung vgl. L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

¹¹ *Dei Verbum* 12: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinns der Heiligen Schrift, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe des Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift.“

¹² Lohfink, N.: Der weiße Fleck in *Dei Verbum*, Artikel 12: TThZ 101 (1992) 20–35.

¹³ Vgl. Grillmeier, A.: Kommentar zum 3. Kap. der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: LThK.E 2 (1967) 528–558: 539–543.551–558.

¹⁴ Vgl. Hünemann, P.: Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche (QD 133), Freiburg / Basel / Wien 1991, 45–68: 47–57.

¹⁵ Paradigmatische Bedeutung gewann die kirchengeschichtliche Debatte nach der Programmschrift von G. Ebeling: Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift (1946), in: ders., Wort Gottes und Tradition, Tübingen 1964, 9–24. Eine kritische Rekonstruktion unternimmt A. M. Ritter: Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Daßmann (JAC.E 23), hg. v. G. Schöllgen / C. Scholten, Münster 1996, 1–17. Zugänge zu einem neuen Verstehen aus evangelischer Sicht bahnen Ch. Landmesser u. a.: Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung (ZThK.B 9), Tübingen 1995.

¹⁶ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn / Frankfurt a. M. 2000, 34.

selbst ruht, sondern Zeugnis jenes von Gott gewirkten und geoffenbarten Geschehens ist, dem sie sich verdankt, auf das sie verweist und von dem her sie zu interpretieren ist.¹⁷ Das, was die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten bezeugt und was selbst noch einmal der *viva vox evangelii* vorausgeht, die sie umfängt, bestimmt essentially das theologische Verständnis all der Gegenstände, die der Theologie zu denken geben: von der Welt der Religionen und dem Gang der Geschichte über das Leben der Menschen und die Beschaffenheit der Natur bis zu Philosophie und Ethos, Liturgie und Bildung. Da die Theologie zum Evangelium, das sie zur Theologie macht, abseits vom Zeugnis der Heiligen Schrift keinen Zugang gewinnen kann, ist sie in allen ihren Disziplinen wesentlich durch den Bezug auf die Schrift und *insofern* als Schriftauslegung bestimmt; auch wo die Dogmatik sich nur mit Dogmen befassen wollte, begegnete sie in ihnen dem Anspruch, die Lehre der Kirche schriftgemäß zu entfalten.¹⁸ Da umgekehrt die Bibel, besonders im Neuen Testament und dort im Kern der Christologie begründet, einen universalen Anspruch des Evangeliums manifestiert, sprengt das denkbar weite Feld theologischer Fragestellungen nicht den Horizont der Heiligen Schrift, sondern zeichnet ihn nach, wie er durch den Gang der Geschichte je neu sich öffnet.

3. Exegese in Konzepten systematischer Theologie

Offensichtlich fällt es nicht allen Theologietypen leicht, dem hermeneutischen Anspruch der Schriftgemäßheit methodisch gerecht zu werden.¹⁹ Das zeigt sich besonders im Westen. Die Väter-Theologie wußte sich zweifellos in stärkster Weise auf die Heilige Schrift verwiesen und ist zu großen Teilen auch *in concreto* als Schriftauslegung getrieben worden.²⁰ In der Orthodoxie ist jene Weise der Exegese nach wie vor dominierend.²¹ Allerdings werden in diesem Theologiemodell Problemkonstellationen, die für den lateinischen Westen prägend geworden sind, nicht aufgearbeitet. Dazu gehören nicht nur das Aufkommen der historischen Kritik, der Aufklärung und des Historismus, jüngst der Systemtheorie und des Konstruktivismus, sondern auch schon die weit früher sich abzeichnenden Differenzierungen sowohl zwischen Schrift und Tradition als auch zwischen Glaube und Vernunft.

a) Das Problemfeld der Transzendentaltheologie

Die Transzendentaltheologie in der von Karl Rahner geprägten Form²², aus der Kritik der Neuscholastik erwachsen, ist ungleich stärker als jene für *Exegetica* geöffnet und geht an einer hermeneutischen Schlüsselstelle sogar eine strategische Partnerschaft mit der historischen Bibelkritik ein, wie sie sich in den 60er Jahren auch auf katholischer Seite öffentlich Gehör verschaffen konnte. Der anthropologischen Wende, die Rahner in der katholischen Theologie nachgeholt hatte, entspricht sein Ansatz bei einer – auch von vielen Exegeten und Religionspädagogen begrüßten – Christologie „von unten“. *De facto* den Forschungsstand der späten 60er und frühen 70er zur „Rückfrage“ nach Jesus rezipierend, setzt Rahner bei der Frage, wie der Grund des Glaubens erkannt werden kann, prinzipiell auf die Kompetenz der historischen Vernunft. Das fundamentaltheologische Interesse apologetischer Herkunft ist unübersehbar, gleichzeitig wird aber an einer entscheidenden Stelle mit dem Bau einer tragfähigen Brücke für eine Zusammenarbeit zwischen Exegese und Dogmatik aus der jeweiligen Mitte der Disziplinen begonnen. Aus heutiger Sicht würden manche Exegeten nicht nur einwenden, die Rahnerschen Formeln vom „absoluten Heilsmittler“ seien merkwürdig abstrakt, sondern auch, die Zurückhaltung gegenüber dem messianischen „Selbstbewußtsein“, dem Todesverständnis und der Auferstehungshoffnung Jesu sei unnötig groß. Rahner scheint nicht ganz unbeflüßt von der Kerygma-Theologie, so daß er mit vergleichsweise wenig geschichtlich geerdeter Christologie auskommen kann, um „hohe“ Christologie zu treiben. Genau dort liegt freilich der Kern der Kommunikationsprobleme zwischen der Exegese und der Rahnerschen Dogmatik.

Das zeigt sich noch erheblich klarer bei einem Blick auf die zweite Säule der Rahnerschen Christologie, die Auferweckung Jesu. Deren Sinngehalt wird im „Grundkurs“ aus einer rein systematischen Überlegung gewonnen. Daß sie auch aus neutestamentlicher Sicht eine außergewöhnliche Weite und Tiefe gewinnt, kann das hermeneutische Problem nicht verschleiern: Es bleibt unklar, wie Rahner sein Konzept ins Verhältnis zu einer methodischen Schriftrezeption setzt. Im „Grundkurs“ werden die neutestamentlichen Theologien von vornherein dadurch relativiert, daß sie – die vorpaulinischen Traditionen wie selbst 1Kor 15,3–5 nicht ausgenommen – als „spät“ klassifiziert (Grundkurs 275f) und dem Grundgeschehen des Wirkens wie des Todes und der Auferweckung Jesu gegenüber gestellt werden. Damit kann zwar der Zeugnischarakter der Schrift herausgearbeitet und der Primat des Offenbarungsgeschehens vor dem Offenbarungszeugnis gewahrt werden; deshalb geht Rahner auf die apostolische Auferstehungserfahrung unter dem Aspekt der *Glaubwürdigkeit* ein (Grundkurs 269–273), wobei eine transzendentaltheologische Wesensbestimmung der Auferstehung immer schon vorausgesetzt ist. Dadurch bleibt aber zum einen offen, wie sich die „späten“ Zeugnisse des Neuen Testaments zu den noch späteren der kirchlichen Tradition verhalten; die Gefahr einer faktischen Relativierung des Schriftzeugnisses scheint nicht gebannt. Zum anderen wird das Zeugnis des Alten Testaments nicht eingeholt, ohne das aber Jesu Tod und Auferstehung, die nach 1Kor 15,3–5 „gemäß den Schriften“ geschehen, schlechterdings nicht verstanden werden kann. Ob dieses Defizit nur zeitbedingt oder doch systembedingt ist, bleibt zu diskutieren. Das Problem einer essentiellen Verbindung von Transzendentaltheologie und Offenbarungsgeschichte ist nicht gelöst. Bei Rahner geht die Öffnung für die historische Jesusforschung nicht mit einer systematischen Rezeption des *Schriftzeugnisses* einher. Was er rezipiert, ordnet er bruchlos in sein Theologiekonzept ein, das er aus einer produktiven Kritik der idealistischen Subjektphilosophie gewonnen hat und insofern mit der neutestamentlichen Soteriologie verbindet, als er sie auf den Kern der eschatologisch geoffenbarten Liebe Gottes und der darin begründeten geschaffenen Freiheit des Menschen fokussiert, ohne allerdings jenen biblisch-theologischen Kontext einzuholen, innerhalb dessen sich der johanneische Satz: „Gott ist der Liebe“ (1Joh 4,8.16), und der paulinische: „Christus hat euch zur Freiheit befreit“ (Gal 5,13), überhaupt nur erklären.²³

¹⁷ Präzis benennt dies, den zweiten Teil der christlichen Bibel vor Augen, im Titel seines neuesten Sbdes E. Lohse: Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (FRLANT 192), Göttingen 2000.

¹⁸ Prägend ist das älteste Glaubensbekenntnis der Christenheit: 1Kor 15,3–5 bekennt vom Tod Jesu „für unsere Sünden“ und seiner Auferweckung „am dritten Tage“, daß sie „gemäß den Schriften“ sich ereignet hätten; vgl. Dohmen, Ch. / Mußner, F.: Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg / Basel / Wien 1993.

¹⁹ Erforderlich wäre, um dem Thema gerecht zu werden, eine historisch differenzierte und systematisch reflektierte Verbindung von Wissenschaftstheorie und Theologiegeschichte. Dies bleibt ein Desiderat, trotz der herausragenden Studie von W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt a. M. 1987 (1973). Auch zum spezifischen Schriftgebrauch in gegenwärtiger Theologie gibt es nur wenige und ältere Studien; vgl. immerhin Kelley, D. H.: The Use of Scripture in Recent Theology, Philadelphia 1975. Die folgenden Ausführungen haben nur den Charakter verstreuter Anmerkungen. Sie sollen aber andeuten, daß es hintergründige Verbindungen zwischen Exegese und Systematischer Theologie gibt, die weitgehend verborgen und desto effektiver wirksam sind.

²⁰ Dies der lateinischen Kirche im 20. Jh. neu zu erschließen, war das große Verdienst von H. de Lubac (Geist aus der Geschichte [frz. 1950], Einsiedeln 1968; Der geistige Sinn der Schrift, Einsiedeln 1967; Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture [Théologie 41], 4 Bde., Paris 1959–1961; Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer, Freiburg 1999) und J. Danielou (Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950). Vorzüglich erarbeitet und aufbereitet sind Lubacs Studien von R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Freiburg 1988. Vgl. auch Chadwick, H.: Antike Schriftauslegung (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3), Berlin / New York 1998; Fiedrowicz, M.: Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche (Traditio christiana 10), Bern u. a. 1998. Wichtige Einzelstudien sammelt auch die o. in Anm. 15 zitierte Daßmann-FS.

²¹ Jüngst im Vergleich mit der historisch-kritischen Exegese dargestellt von K. Nikolakopoulos: Die unbekannten Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode (Veröffentlichungen des Instituts für Ökumenische Theologie 7), Aachen 2000.

²² Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1976.

²³ Die Möglichkeiten der Kooperation hat v. a. W. Thüsing aufgenommen, grundgelegt in: Rahner, K. / Thüsing, W.: Christologie – systematisch und exegetisch (QD 55), Freiburg / Basel / Wien 1972, ausgeführt in: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferstehung, Münster 1996; II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theo-

b) Geschichtstheologische Problemfelder

Theologische Konzepte, die sich stärker geschichtstheologisch öffnen, gelangen meist zu einer stärkeren Betonung des Exegetischen, zeigen aber meist die hermeneutische Grundproblematik in einem neuen Licht. Auf der einen Seite steht paradigmatisch das *opus magnum*, das Hans Urs von Balthasar vorgelegt hat.²⁴ Seine „Theodramatik“ ist durch einen intensiven und programmatischen Schriftgebrauch geprägt; aber Balthasar verweigert sich letztlich der Hermeneutik historisch-kritischer Exegese, der er eine Fixierung auf das Historische und eine unkritische, nämlich positivistische Kritik vorwirft; er präferiert eine ganzheitliche, am kanonischen Endtext orientierte, stark von den Kirchenvätern inspirierte, „geistliche“, dem Geheimnis der Inkarnation nachdenkende Schriftauslegung, die dann als solche durchaus der systematischen Reflexion ihren entscheidenden Gegenstand und das verbindliche Richtmaß vorgibt. Doch bleibt in diesem Konzept offen, welchen Stellenwert die historische und philologische Differenzierungsarbeit der Bibelwissenschaft hat, ihre religionsgeschichtlichen Forschungen und formgeschichtlichen Analysen: Bleibt diese Exegese auch dann im „Vorhof der Heiden“, wenn sie den Historismus und Positivismus, der sie über lange Strecken des 19. und 20. Jh. zweifellos belastet hat, überwindet? Wäre sie dann nicht mehr historisch und philologisch, religions- und formgeschichtlich orientiert? Wie verhält sich die „geistliche“ und dogmatische Schriftauslegung zur historisch-philologischen Exegese?

Auf der anderen Seite stehen viele Dogmatiken, die nicht nur eine explizite Orientierung am Zeugnis der Schrift als entscheidend ansehen, sondern auch der Exegese gegenüber aufgeschlossen sind.²⁵ Freilich geschieht dies nicht selten in der Form, daß dem Alten und Neuen Testament zwar ein erstes, grundlegendes Kapitel zum Thema eingeräumt, dies aber in die Entwicklung ihrer Thematik so eingebaut wird, daß die Aussagen der Schrift als erste Phase der Theologiegeschichte erscheinen, die bald über die Bibel hinausgeht. Was auf der Strecke bleibt, ist keineswegs notwendig der Dialog mit der Exegese, wohl aber die Normativität der Schrift, von der – inzwischen – auch die katholische Theologie überzeugt ist, wenigstens theoretisch.²⁶ Freilich ist es mit der Forderung, die Ergebnisse der Exegese dogmatisch stärker zu berücksichtigen, nicht getan. Welcher Schriftsinn ist entscheidend, und mit welcher Methodik läßt er sich eruieren?

Würde man schlichtweg auf den historischen Ursprungssinn der biblischen Texte rekurren, wie ihn zu eruieren traditionell als Auf-

logie, Münster 1998; III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), Münster 1999; vgl. *ders.*, Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), Tübingen 1995. Bd I der Theologie, zuerst 1982 publiziert, ist noch stark auf die von Rahner inspirierte Frage konzentriert, inwieweit sich die verschiedenen Theologien „legitimieren“ ließen, wenn ihre jeweiligen Stärken und Schwächen herausgearbeitet werden, das christologische Grundgeschehen zu erschließen. In den Bden II und III wird hingegen die weitere Frage eingearbeitet, wie das Ursprungsgeschehen im Neuen Testament entfaltet wird. Was Thüsing (der Doktorvater des Vf.s) hingegen nicht (mehr) intensiv reflektiert hat, ist die Frage, inwieweit das christologische Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu in seinen essentiellen Dimensionen erst durch diese Entfaltungen erschlossen wird.

²⁴ Seine Sicht des Methodenproblems wird expliziert in: Theodramatik I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 26–29; Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 53–135.

²⁵ Besonders sorgfältig geschieht dies z.B. bei Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979. Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit D. Sattler, Mainz 1998.

²⁶ Kritische Rückfragen provozieren an dieser Stelle selbst herausragende Arbeiten neuerer Dogmatik. Als exzellentes Beispiel eines Konzeptes, das die Vergewisserung über die biblischen Grundlagen an den Anfang stellt und im Gespräch mit der Exegese erarbeitet, aber dann doch die Frage nach der Normativität des Schriftzeugnisses im Vollzug der dogmengeschichtlichen Erhebung und deren dogmatischer Reflexion nur von den Grunddaten des Menschseins, der Gottessohnschaft und der universalen eschatologischen Heilsbedeutung Jesu Christi her zur Geltung kommen läßt, sei verwiesen auf W. Kasper: Jesus der Christus, Mainz 1974 u.ö. Als Beispiel einer ambitioniert offenbarungstheologischen Dogmatik, die konsequent bei der differenzierten Erhebung des Schriftzeugnisses ansetzt, aber dann ebenso konsequent den Gedanken einer Entzweiung der biblischen Grundbotschaft zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hin verfolgt, ohne in dieser Rekonstruktion über den Freiheitsgedanken hinaus das Zeugnis der ganzen Schrift in seiner normativen Kraft noch einmal kritisch einzuholen, sei hingewiesen auf P. Hünermann: Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994; *ders.*, Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989, bes. 144–147.

gabe der Exegese angesehen wird, hätte man zwar eine denkbare Möglichkeit gewonnen, vom buchstäblichen Schriftsinn her die spätere Lehrentwicklung zu messen und von dieser Werte aus das – vom Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht ausdrücklich angesprochene – traditionskritische Potential der Schrift zu nutzen. Aber zum einen würde man dann nicht nur die jeweilige Lehre der Kirche, sondern auch den einfachen Glauben des Kirchenvolkes vom jeweiligen Forschungsstand abhängig machen, der beides – auf Dauer – nicht unbeeinflusst lassen wird, doch um Himmels willen nicht konditionieren darf, wenn der Glaube bleiben soll. Zum anderen bliebe die neuere hermeneutische Einsicht in die Vielschichtigkeit des Schriftsinnes unberücksichtigt, wie sie schon an den innerbiblischen Rezeptionsprozessen exegetisch erarbeitet werden kann²⁷, aber auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht sowohl das Methodenspektrum der Exegese erweitert²⁸ als auch die Prozesse der Schriftauslegung methodisch zu verstehen hilft.

c) Ökumenische Perspektiven

Welche Wege aus der Sackgasse führen, hat insbesondere die Langzeitstudie des Jaeger-Stählin-Kreises gezeigt, die im ökumenischen Diskurs das Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung eruiert hat.²⁹ Sein Ziel ist es, auf der Basis einer ökumenisch differenzierten Neubestimmung des evangelischen und katholischen Schriftverständnisses die „Schriftauslegung im Leben der Kirche“ (333) zu beschreiben. In dieser Perspektive wird nicht nur die „Schriftauslegung als Grundvollzug der Kirche“ (ebd.) in der Fülle ihrer Formen gewürdigt und eingehend auf die Liturgie bezogen (334–343). Es wird auch die „Wissenschaftliche Schriftauslegung in Exegese und Systematischer Theologie“ behandelt (343f). Dies geschieht unter der begründeten Voraussetzung, daß beides für das Schriftverständnis und die Schriftauslegung der Kirche eine unverzichtbare Bedeutung hat (349–357). Als Charakteristikum der Exegese wird beschrieben, daß sie – idealiter – die ganze Bandbreite des geschichtlichen Schriftsinnes herausarbeitet und damit die biblische „Gestalt“ sichtbar macht, „welche die ‚Wahrheit des Evangeliums‘ (Gal 2,5,14) ursprünglich angenommen hatte“ (344). Als Charakteristikum systematischer Schriftauslegung wird hingewiesen angesehen, auf der Basis der exegetischen Rekonstruktion des Literal-sinnes „das in den biblischen Texten literarisch und geschichtlich bezeugte ‚Geheimnis des Glaubens‘ (1Tim 3,9) in seiner fortwährenden und aktuellen Bedeutung für Theologie und Kirche darzulegen und im Dialog mit anderen Wissenschaften reflektierend zu bewahren“ (344). Damit sind die hermeneutischen Grundfragen der Exegese noch nicht beantwortet. Aber für die Fundamentaltheologie und Dogmatik ist die Perspektive eröffnet, jenseits biblizistischer Engführungen die Normativität des Schriftzeugnisses einzuholen, indem der ursprüngliche Schriftsinn als grundlegend für die dogmatische Urteilsbildung zur Geltung kommt. Diesen Schriftsinn zu eruieren, stehen auch der Dogmatik keine anderen Methoden als die exegetischen zu Gebote. Die Aufgabe systematischer Schriftauslegung besteht aber nicht nur darin, diesen Schriftsinn zu paraphrasieren, sondern mit ihm theologisch zu arbeiten, um nicht nur die Geschichte seiner je neuen Applikation zu verstehen, sondern ihn selbst durch die Konfrontation mit seiner Kritik und durch die Korrelation mit der Lehre der Kirche genauer zu Gesicht zu bekommen. Was die Studie des „Ökumenischen Arbeitskreises“ theologisch im Blick auf das „Leben der Kirche“ ausführt, schlägt auf das wissenschaftliche Grundverständnis der Exegese und der ganzen Theologie durch, wenn anders die theologische Wissenschaft für die Kirche und die kirchliche Orientierung für die Theologie auch in ihrem universitären Kontext essentiell sind.

²⁷ Klar herausgearbeitet von Ch. Dohmen: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten, in: Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140), hg. v. Th. Sternberg, Freiburg / Basel / Wien 1992, 13–74.

²⁸ Vgl. – im Gespräch mit der Orthodoxie – U. Luz: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), hg. v. Dunn, J. D. G. / Klein, H. / Luz, U. / Mihoc, V., Tübingen 2000, 29–52.

²⁹ Verbindliches Zeugnis I–III (DiKi 7.9.10), hg. v. Pannenberg, W. / Schneider, T., Göttingen / Freiburg 1992–1998. (Der Vf. spricht an dieser Stelle *pro domo*, da er seit 1993 selbst Mitglied des „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“ ist.)

4. Theologische Dimensionen der Exegese

Die Frage, was die Exegese zur Theologie macht, beantwortet sich auf verschiedenen Ebenen und ihren wechselseitigen Verbindungen.

a) Aspekte theologischer Exegese

Sowohl die Methodik spielt eine Rolle als auch die Intention des Exegeten, sowohl das Verständnis der Wirklichkeit als auch das der Texte und ihrer Umwelt³⁰; alles zusammenfassend ist es die wissenschaftliche Formulierung und Beantwortung der Wahrheitsfrage, welche die Exegese zur Theologie macht. Auf all diesen Gebieten bedarf die Bibelwissenschaft des Dialoges mit der Systematik, um ihrer exegetischen Aufgabe gerecht zu werden; auf keinem Gebiet kann sie sich aus der engen Verbindung mit den benachbarten nicht-theologischen Wissenschaften lösen; auf allen Gebieten steht sie in spannungsgeladenen Diskussionen mit herausragenden Konzepten biblischer Wissenschaft, die dezidiert nicht-theologisch ausgerichtet sind, sondern rein literatur- oder religionswissenschaftlich, soziologisch oder historisch; auf jedem Gebiet ist es ihre Aufgabe als Exegese, die hermeneutischen Grundkategorien – Schrift, Kanon, Text, Geschichte, Methodik, Wahrheit – nicht einfach von außen an die Texte heranzutragen, sondern (im hermeneutischen Zirkel gegenwärtigen Problembewußtseins) aus ihnen selbst heraus zu entwickeln.

Die Methodik theologischer Exegese muß die der historisch-kritischen Exegese resp. biblischen Literaturwissenschaft integrieren, wenn einerseits die Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes und die Text-Form des Kanons theologisch konstitutiv sind und andererseits die wissenschaftliche Vernunft nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zum Glaubenswissen steht (was das Erste Vatikanum in dankenswerter Klarheit definiert hat). Allerdings transzendiert die theologische Exegese die philologisch-historische Methodik³¹, indem sie die Texte im Lichte dessen zu untersuchen trachtet, worauf sie selbst in ihrer Thematik, Intention und Pragmatik verweisen, und legt sie auf diese Weise als Zeugnis der Offenbarung Gottes aus.³² Wenn nach einem alten hermeneutischen Grundsatz die Methoden textgemäß sein sollen, dann gehört die exegetisch-theologische Methodik hinzu, weil sie im Zuge der historisch-philologischen Methodik unabweisbar wird – und umgekehrt.

Die Intention des Exegeten kommt weniger unter dem Aspekt des persönlichen Glaubens ins Spiel. Entscheidend ist die wissenschaftliche, die hermeneutisch reflektierte und methodisch zur Geltung gebrachte Einstellung zum Gegenstand der Exegese, dem Alten und Neuen Testament. Peter Stuhlmacher hat treffend von einer „Hermeneutik des Einverständnisses“ gesprochen.³³ Der häufig geäußerte Einwand, hier werde der historischen Bibelkritik der Stachel gezogen, geht fehl. Ohne analytische und sachliche Kritik würde das Konzept nicht funktionieren. Ebenso wenig geht die Hermeneutik des Einverständnisses in der Haltung der Empathie zum Forschungsgegenstand auf, die (nahezu) jedem Geisteswissenschaftler von Hermeneutikern empfohlen wird. Das „Einverständnis“ bezieht sich vielmehr im Kern darauf, daß die Bibel tatsächlich ist, was sie in wichtigen ihrer Texte zu sein beansprucht: Wort Gottes, das durch Menschen an Menschen in Schriftform ergeht oder in seinem Ergehen beschrieben wird.

Das Wirklichkeitsverständnis der Exegese, das allzu lange vom Historismus und Positivismus, später vom Existentialismus schwer belastet worden ist (und bei sensiblen Stellen wie etwa den Jerusale-

mer Frauentraditionen vom leeren Grab nach wie vor von ihm beherrscht zu werden scheint), kann im Gespräch mit der heutigen Geschichtsphilosophie, der Phänomenologie und der Naturphilosophie sich von zahlreichen Engführungen befreien und in der alles entscheidenden Hinsicht zu einer methodischen Bejahung des biblischen Wirklichkeitsverständnisses finden (dessen Vielschichtigkeit sie herauszuarbeiten hätte)³⁴: Die theologische Exegese nimmt mit den biblischen Texten wahr, daß Gott in der Schöpfung und der Geschichte als er selbst durch die Schöpfung und die Geschichte handelt, die er selbst hervorbringt. Damit ist volle Freiheit der historischen Forschung in *theologicis* garantiert, aber zugleich die Behauptung aufgestellt, daß die Geschichte als Geschichte und die Schöpfung als Schöpfung nur dann richtig betrachtet werden können, wenn sie im Licht des Gottes betrachtet werden, den das Alte und Neue Testament bezeugen (und der sich auf seine Weise auch von den nicht-biblischen Religionen, von der Philosophie, der Geistes- und Naturwissenschaft erkennen läßt, in welchen Ausschnitten und Brechungen auch immer).

Entscheidend ist die Wahrheitsfrage.³⁵ Sie stellt sich nicht allein auf der Ebene sachlicher, historischer, naturwissenschaftlicher Richtigkeit. Sie stellt sich vielmehr so, wie sie im Alten und im Neuen Testament selbst aufgeworfen ist: Ob es wahr ist, daß es nur einen Gott gibt, der die Welt und die Menschen erschaffen hat und fortwährend neu erschafft? Ob es wahr ist, daß Gott sein Volk Israel erwählt hat und fortwährend neu erwählt? Ob es wahr ist, daß Jesus „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6)? Ob es wahr ist, daß sich das Reich Gottes als Vollendung von Friede und Gerechtigkeit im Heiligen Geist (Röm 14,17) allen öffnet, die Gott erwählt hat (Röm 8,28)? Diese Fragen – und unendlich viele mehr in dieser Richtung – zu stellen, folgt dem Duktus der biblischen Texte selbst. Sie exegetisch zu beantworten, besteht nur darin, die biblischen Antworten aufzuzeigen und in ihrer (mehr oder weniger großen) historischen Kohärenz, Relevanz und Plausibilität aufzuweisen. Indem die Exegese aber – nicht mehr und nicht weniger als – dies macht, tritt sie in ein enges Gespräch mit der heutigen, „intrinsizistischen“ Fundamentaltheologie ein, die nach Max Seckler im „Prozeß der inhaltlichen Ermittlung der Sache des Glaubens zugleich auch schon die eigentlich grundlegende Form der Glaubensverantwortung“ zu sehen hat.³⁶

b) Die hermeneutischen Gesprächsebenen

Das Gespräch über die Berechtigung einer theologischen Exegese ist nicht symmetrisch. Denn während die „profan“-wissenschaftlichen Exegese-Konzeptionen dezidiert sich als nicht-theologisch erklären müssen, ist umgekehrt einer theologischen Exegese, wie sie sich heute zu verstehen vermag, das weite Arbeitsfeld religions-, sozial-, geschichts- und literaturwissenschaftlicher Forschung unbegrenzt geöffnet, ohne daß darunter ihr theologischer Anspruch leiden müßte, im Gegenteil: Wenn Augustinus zu Recht das christliche Offenbarungsverständnis so kennzeichnet, daß „Gott durch Menschen nach Menschenart spricht, weil er, so sprechend, uns sucht“ (civ. VII 6,2; vgl. DV 12), kann es nicht prinzipiell gegen den theologischen Offenbarungssinn der Schrift sein, in allen denkbaren Perspektiven ihre geschichtliche Entstehung, ihre soziale Funktion, ihre literarische Gestalt, ihren religiösen Gehalt zu eruieren. Es wäre dann allerdings kontraproduktiv, die Exegese auf jene Arbeitsgänge zu beschränken (was ernst zu nehmen, starke Konsequenzen weniger für die Anwendung und für mögliche Resultate der Analysetechniken, denn für das Gesamtverständnis, die Zielvorstellungen, die Gewichtung und das Arrangement der Untersuchungsverfahren hat).

Die Diskussion krankte bis vor einiger Zeit zuweilen daran, daß nur die theologischen Optionen als ideologieverdächtig, vorurteilsbehaftet und legitimationsbedürftig hingestellt werden sollten, während umgekehrt die Alternativen mit dem Versprechen größerer Ob-

³⁰ Weil sich auf den beiden letztgenannten Gebieten besonders starke Diskussionen abgespielt haben, werden sie in den folgenden Gliederungspunkten eigens etwas ausführlicher behandelt.

³¹ Vgl. Wilckens, U.: Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung; in: Verbindliches Zeugnis (s. Anm. 29) II, 9–71. Problematisch scheint hingegen die Redeweise von einem „Übergang“ bei Riedlinger, H.: Der Übergang von der geschichtlichen zur geistlichen Bibelauslegung in der christlichen Theologie, in: ders. (Hg.), Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München / Zürich 1985.

³² In meinem Methodenbuch habe ich zu zeigen versucht, wie dies geschehen kann, ohne daß die philologisch-historischen Methoden verlassen oder gar verletzt, sondern indem sie ernster als üblich genommen werden: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Ch. Münch, Freiburg / Basel / Wien 1998.

³³ Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTDE 6), Göttingen 1986, 222–256. Differenzierungen in der Hermeneutik des Einverständnisses aus der Sicht katholischer Theologie – was eine Anfrage an Stuhlmachers Verständnis von *sola scriptura* und *sui ipsius interpres* einschloße – haben hier zurückzutreten.

³⁴ Auf diesen Punkt legt besonderes Gewicht J. Ratzinger: Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg / Basel / Wien 1989, 15–44. Der Beitrag ist nicht gegen die historische und philologische Arbeit der Exegese gerichtet, wie von zahlreichen Kritikern behauptet worden ist, sondern ein Plädoyer, das biblische Wirklichkeitsverständnis im Prozeß der Schriftauslegung methodisch in Rechnung zu stellen.

³⁵ Daß und wie sie unschwerfelig und offenkundig eine entscheidende Rolle im Verständnis und im Vollzug der Exegese spielt, zeigt Ch. Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.

³⁶ Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen: HFTh IV (1988) 450–514: 482.

ektivität aufwarteten. Das war hermeneutisch naiv. Die epistemologische Diskussion hat gezeigt, daß es eine vorurteilsfreie, objektive, von philosophisch-theologischen Voraussetzungen freie Wissenschaft prinzipiell nicht gibt, also auch keine Bibelwissenschaft.

Damit ist umgekehrt aber noch nichts über die Angemessenheit verschiedener hermeneutischer Präsuppositionen und Implikationen gesagt. Der Ausweg, den der Konstruktivismus³⁷ zu bieten scheint, ist der Theologie verwehrt.³⁸ Denn es mag zwar faszinierend scheinen, dort, wo prinzipiell das Recht und die Nützlichkeit einer großen Vielzahl diverser Sinn-Konstruktionen behauptet wird, die Chance zu ergreifen, dann auch, ohne viel Widerstand befürchten zu müssen, die theologische Karte auszuspielen. Aber dies geschieht um den sehr hohen Preis, daß die – in der Hermeneutik wesentliche – Interdependenz zwischen Text und Methode ausgehebelt und die Frage nach der Richtigkeit bestimmter Auslegungen als prinzipiell unentscheidbar hingestellt wird. Das aber widerspricht dem Anspruch der biblischen Texte. Deshalb geschieht zugleich ein Bruch mit dem klassischen Verständnis katholischer (und evangelischer wie orthodoxer) Theologie, das beansprucht, *sub specie Dei* nicht eine bestimmte Hinsicht neben anderen interessanten Betrachtungsperspektiven zu eröffnen, sondern den Blick aufs Ganze und fürs Ganze. Setzt sich aber die Auffassung durch, daß die hermeneutische Option für einen bestimmten Exegese-Ansatz in jedem Fall getroffen werden muß und in jedem Fall rechenschaftspflichtig ist, stellt sich die Frage nach den Kriterien einer begründeten Wahl. Für die Exegese können sie unstrittig nur aus dem Anspruch ihrer Wissenschaftlichkeit und der Angemessenheit zu den biblischen Texten abgeleitet werden.

5. Literaturwissenschaftliche und kanonische Exegese

Daß die Exegese von Haus aus Textwissenschaft ist, steht nicht zur Debatte. Die Frage lautet, wie die Texte angesehen werden. Aus exegetisch-theologischer Sicht ist es in jedem Fall erforderlich, sie in der Vielfalt der Gattungen und der sprachlichen Formen, in der Vielschichtigkeit ihrer Entstehungsprozesse (soweit sie zu eruieren sind), in der Vielfarmigkeit ihrer kommunikativen Funktionen zu sehen und zu würdigen. Prinzipiell darf davon in theologischer Perspektive schlechterdings nichts ausgeblendet werden, soll nicht doch ein unterschwelliger Fundamentalismus die Hermeneutik bestimmen. Freilich nimmt eine theologische Exegese wahr, daß die biblischen Texte nicht allein literarische Produkte und historische Dokumente sind, sondern *als solche* Zeugnisse des Wortes Gottes, die für die Selbstdefinition von Judentum und Christentum normative Bedeutung gewonnen haben.

Der Kanon ist seinerseits eine literaturwissenschaftliche Größe, deren überragende Bedeutung spätestens in rezeptionsgeschichtlicher Betrachtung erhellt. Von der historisch-kritischen Exegese wurde er jedoch über lange Zeit vernachlässigt, weil das Interesse mehr auf die literarischen Vorformen als auf die kanonische Endgestalt der Texte und mehr auf die Entdeckung der literarisch-theologischen Vielfalt als auf die Erhellung der kanonisch-theologischen Einheit gerichtet war. Einen Umschwung bahnte die Redaktionsgeschichte an, die der komponierten Endgestalt einzelner Schriften(gruppen) gezielte Aufmerksamkeit schenkte. Der *canonical approach* nimmt darüber hinaus auch diejenigen Kontexte in den Blick, die erst im Prozeß der Kanonisierung entstanden sind.³⁹ Das scheint in literarischer und historischer Hinsicht insofern unproblematisch, als einfach das Spektrum der exegetischen Methoden um eine neue

Facette erweitert wird.⁴⁰ Die Kontroverse beginnt, wo es um Geltungsfragen geht. Hier hängt alles am exegetischen und theologischen Verständnis des Kanons. Sieht man ihn nicht als eine – mehr oder weniger willkürliche – Entscheidung jüdischer resp. christlicher Instanzen, sondern als Kondensat eines kanonischen Prozesses, der mit der Entstehung der Schriften beginnt und auf ihre je neue Lektüre als Heilige Schrift zielt, ergibt sich, daß er (zum einen) nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachronische Gestalt hat und (zum anderen) seine Autorität nicht aus sich selbst, nicht aus den gesammelten Texten oder dem Prozeß der Sammlung gewinnt, sondern aus dem, was er in seinen Schriften bezeugt. Dann aber würde zur kanonischen Exegese (zum einen) nicht nur gehören, durch Quervergleiche das jeweilige Proprium der biblischen Bücher zu erkunden, sondern auch die kanonische Endgestalt aus der in sie eingeschriebenen Entstehungsgeschichte heraus zu erhellen⁴¹, während umgekehrt die exegetische Literar- und Traditionsanalyse im Konzept kanonischer Exegese weder ein Selbstzweck wäre noch gar gegen den kanonischen Text theologisch ausgespielt werden könnte, wohl aber seine historische Tiefenschärfe und literarische Blüte vor Augen treten läßt.⁴² V. a. würde eine kanonische Exegese (zum anderen) nur dann dem selbstgesteckten Anspruch gerecht, wenn sie nicht nur auf der Ebene der Text-Exegese verbliebe, sondern die Texte sowohl in ihren spezifischen Aussagen, Intentionen und Perspektiven als auch in ihren kanonischen Zusammenhängen von dem her interpretiert, was die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten als geschichtlich sich manifestierendes Heilshandeln Gottes bezeugt.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage nach der kanonischen Text-Grundlage beim Alten Testament. Die Bedeutung der Biblia Hebraica ist unbestreitbar. Aus urchristlicher Sicht aber ist zu fordern, daß mit nicht geringerer Aufmerksamkeit auch die Septuaginta beachtet wird, die maßgebende Form, in der das Alte Testament im Neuen rezipiert worden ist. Historisch betrachtet, war sie die Mehrheitsbibel des Judentums in späthellenistischer Zeit. Literarisch betrachtet, war sie noch in der Ausformung begriffen, als das Neue Testament zu entstehen begann; dadurch wird deutlich, daß zwischen den beiden Testamenten kein tiefer Graben verläuft, sondern ein differenzierter Traditionsprozeß vermittelt.⁴³ Theologisch betrachtet, ist die Septuaginta nicht nur ein bemerkenswerter Beweis, daß und wie es möglich ist, den einen Gott Israels auf griechisch zu Gehör zu bringen, sondern auch das Dokument einer elaborierten Weisheitstheologie, die überhaupt erst die Möglichkeit verschafft hat, in der Christologie von Präexistenz und Inkarnation zu sprechen.⁴⁴

Ihre wissenschaftliche Berechtigung gewinnt die kanonische Exegese daher, daß sie methodisch den theologischen Anspruch wahrnimmt, den die biblischen Texte selbst zum Ausdruck bringen. Aus neutestamentlicher Sicht steht die „Schrift“ als eine differenzierte literarische Größe, als Dokument der Glaubensgeschichte Israels und darin als das normative Zeugnis des Wortes Gottes vor Augen, auf das Jesus selbst verweist und in dessen Horizont das Christusgeschehen sich versteht. Aus neutestamentlicher Sicht wird aber auch das Christusgeschehen als ein eschatologisches Ereignis sichtbar, das nach einer mündlichen und schriftlichen Bezeugung ruft, die wegen ihrer christologischen Thematik nicht diejenigen „Heiligen Schriften“ fortschreiben kann, in denen Gott durch seine Propheten sein

³⁷ In ziemlich radikaler Form entwickelt ihn P. Watzlawick (vgl. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, hg. v. S. J. Schmidt, Frankfurt a. M. 1991 [1987]). In moderaterer Form Berger, P. / Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1999 (1969).

³⁸ Anders sieht dies allerdings P. Lampe: Wissenssoziologische Annäherungen an das Neue Testament: NTS 43 (1997) 347–366. Seine Beispiele demonstrieren – jenseits aller prinzipiellen Kritik – allerdings durchaus, daß die Analysetechniken des Konstruktivismus, welche zeigen, wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen eine bestimmte Überzeugung entsteht, bei einer Untersuchung der Genese von Glaubensansichten gute Dienste leisten.

³⁹ In Deutschland sind v. a. die einschlägigen Arbeiten von B. S. Childs rezipiert worden: Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970; Old Testament Theology in a Canonical Context, Philadelphia / London 1985; The New Testament as Canon, Philadelphia / London 1985. Das ekklesiale Moment sowohl der Entstehung als auch der Rezeption des Kanon betont stärker J. A. Sanders, Torah and Canon, Philadelphia 1984; ders., Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia 1984; ders., From Sacred Story to Sacred Text, Philadelphia 1987.

⁴⁰ Was im AT besonders fruchtbar am Beispiel der Psalmen als „kanonische“ Exegese u. a. von Norbert Lohfink, Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld erarbeitet wird, fällt freilich, sofern die Komposition des Psalters im Blick steht, in den Augen eines Neutestamentlers eher auf das Feld der Redaktionsanalyse.

⁴¹ Das setzt eine Koalition mit der Einleitungswissenschaft voraus. Wegweisend auf atl. Gebiet ist Zenger, E. u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1/1), Stuttgart u. a. 2001. Auf ntl. Gebiet verfolgt diese Spur: Niebuhr, K. W. u. a.: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung (UTB 2108), Göttingen 2000.

⁴² Bei Childs kommt dies nicht klar genug heraus. Differenzierter war – ohne daß das Stichwort kanonische Exegese fiel – die Hermeneutik von Heinrich Schlier: Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments (1957), in: ders.: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg / Basel / Wien 1964, 7–24.

⁴³ Vgl. Hengel, M.: Die Septuaginta als „christliche“ Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), hg. v. ders. / A. M. Schwemer, Tübingen 1994, 182–284.

⁴⁴ Die Notwendigkeit einer Theologie des Alten Testaments unter programmatischer Berücksichtigung der Septuaginta, begründet weit differenzierter H. Spieckermann: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), Tübingen 2001.

Evangelium bereits im voraus verkündet hat (Röm 1,2), sondern sich nur als dessen Gegenüber zu konstituieren vermag, das die Bibel Israels neu verstehen läßt und ihrerseits nur von ihr her verstanden werden kann. Aus alttestamentlicher Sicht kommt nicht nur die Verwurzelung des Neuen Testaments in der Glaubensgeschichte Israels vor Augen, sondern im Blick auf die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als Messias und Gottessohn auch die Neuheit des Neuen Testaments.

Der gesamten Theologie gibt die kanonische Exegese – zumal wenn sie sich als Biblische Theologie ausarbeitet – die zentrale Frage auf, wie sie die Zweiheit der Testamente mit der Einheit der Schrift vermitteln soll, welche Bedeutung das jüdisch interpretierte Alte Testament für die christliche Theologie hat und wie eine *interpretatio Christiana* des Alten Testaments unter den heutigen Bedingungen geschichtlichen Denkens und jüdisch-christlicher Dialoge aussehen könnte. Während sich in der Exegese an dieser Stelle einige Klärungen angebahnt haben⁴⁵ und sich auch die Päpstliche Bibelkommission erfreulich differenziert geäußert hat⁴⁶, scheint in fundamental-theologischer und dogmatischer Hinsicht noch einiger Klärungsbedarf zu bestehen.

6. Religionsgeschichtliche Exegese und Biblische Theologie

Eine alte Konfliktlinie im Streit um die theologischen Dimensionen der biblischen Exegese läuft entlang der Grundsatzdiskussionen über eine religionsgeschichtliche und eine theologische Orientierung, ob sie nun dezidiert gesamt-biblisch oder alttestamentlich oder neutestamentlich gesucht wird.⁴⁷ Der gegenwärtige Eindruck ist widersprüchlich. Einerseits erscheinen zahlreiche ausgearbeitete „Theologien“ des Alten und besonders des Neuen Testaments, begleitet von theoretischen Reflexionen, die das wissenschaftliche Recht dieser Konzepte begründen.⁴⁸ Auf der anderen Seite liegt neben zahlreichen Erkundungen des religionsgeschichtlichen Umfeldes der Bibel eine ganze Anzahl theoretischer Abhandlungen vor, die das wissenschaftliche Recht einer exegetischen Theologie bezweifeln oder eine religionsgeschichtliche Alternative favorisieren.⁴⁹

Als Charakteristika religionsgeschichtlicher Exegese dürfen die programmatische Überschreitung der Kanon-Grenzen, der erklärte Verzicht auf die Diskussion der Normativität, der Appell an eine nicht nur kirchliche, sondern allgemein an Wissenschaft interessierte Öffentlichkeit, die Beschränkung auf die historische Methode, die gesuchte Anschlußfähigkeit an die nicht-theologischen Nachbardisziplinen, die bewußte Fairneß gegenüber „apokryphen“ Texten, „hätetischen“ Gruppen und nicht-jüdischen wie nicht-christlichen Religionen gelten. Umgekehrt darf als Charakteristikum der „Alttestamentlichen“, „Neutestamentlichen“ resp. „Biblischen“ Theologien angesehen werden, daß die Aufmerksamkeit besonders auf die kanonisierten Texte gerichtet, die Frage nach dem normativen Anspruch jener Schriften gestellt, die Kirche als Adressatin und Tradentin der alt- und neutestamentlichen Schrift ins Spiel gebracht und das Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen gesucht wird.

⁴⁵ Einen Umschwung in der Diskussion bewirkte E. Zengers Streitschrift: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991 u.ö. Besonders ausgereift ist die Hermeneutik einer doppelten Lektüre des Alten Testaments – nämlich zuerst einer rein alttestamentlichen, dann einer im Lichte des Neuen Testaments – bei Ch. Dohmen; vgl. ders. / Stemmer, G.: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart / Berlin / Köln 1996. Fraglich ist allerdings das Verhältnis beider Lesegänge.

⁴⁶ Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

⁴⁷ Für eine klare Aufgabentrennung und ein wechselseitiges Interesse plädiert J. Barr: The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective, London 1999.

⁴⁸ Vgl. den (auch kritische Stimmen sammelnden) Reader: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (UTB 1893), hg. v. Dohmen, Ch. / Söding, Th., Paderborn 1995; verschiedene Ansätze werden portraitiert und diskutiert in: Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart (BThSt 38), hg. v. Hübner, H. / Jaspert, B., Neukirchen-Vluyn 1999; eine Bestandsaufnahme der heterogenen alttestamentlichen Diskussion liefert: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie (QD 185), hg. v. F.-L. Hossfeld, Freiburg / Basel / Wien 2001.

⁴⁹ Jahrbuch für Biblische Theologie 10: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, Neukirchen-Vluyn 1995, darin bes. Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments – Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung (3–24); Räisänen, H.: Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme, London 1990; ders.: Ntl. Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000.

a) Religionsgeschichtliche Optionen

Der gegenwärtige Streit hat tiefe Wurzeln. Er wiederholt in einigen Grundzügen die Debatten der Religionsgeschichtlichen Schule. *William Wrede* hatte Ende des 19. Jh. aus Sorge um die Wissenschaftlichkeit der Exegese ihre Transformation von einer theologischen zu einer religionswissenschaftlichen Disziplin gefordert, und zwar für den ihn besonders interessierenden Fall des Neuen Testaments mit dem Argument, dessen Kanonisierung gehe auf ein Machtwort von Bischöfen des 4. Jh. zurück, das für eine historische Text-Wissenschaft keinerlei Bedeutung haben könne.⁵⁰ Die Religionsgeschichtliche Schule war ein großartiges wissenschaftliches Projekt, das allein durch seine Quellenstudien zu Judentum und Hellenismus der gesamten Exegese und Theologie unschätzbare Dienste geleistet hat. Allerdings zeigt sich aus dem Abstand eines Jahrhunderts doch deutlich, wie ideologisch befrachtet es in seinen anti-theologischen Tendenzen gewesen ist.⁵¹ Am signifikanten Beispiel der Jesusforschung gilt *Albert Schweitzers* Urteil, daß es nichts Subjektiveres gebe als ein „objektives“ Leben Jesu.⁵² Der Anspruch größerer Objektivität setzt einen vom Positivismus affizierten Historismus voraus, der inzwischen seinerseits historisch geworden ist.⁵³

Um so erstaunlicher ist, daß zahlreiche der im 19. Jh. vorgetragenen Argumente dezidiert Religionsgeschichtler gegen eine exegetische Theologie an der Schwelle des neuen Jahrtausends einfach wiederholt werden. Das gilt entschieden nicht für die neue Religionsgeschichte, die *Gerd Theißen* vorgelegt hat.⁵⁴ Sie ist nicht nur die erste *ausgeführte* Religionsgeschichte des Neuen Testaments seit langem⁵⁵; sie macht auch schon in ihrer Anlage klar, daß sie mit einem klar neuzeitlichen Interesse an die Texte herangeht, indem sie mit „Mythos“, „Ethos“ und „Ritus“ allgemeine Kategorien der Sozialwissenschaften auf das Neue Testament überträgt.⁵⁶ Die Diskussion, ob dies eine stärkere Systematisierung bedeute als z. B. eine der üblichen thematischen Gliederungen in einer „Theologie des Neuen Testaments“, ist müßig. Theißen stellt das Interesse, das ihn bei seiner Darstellung leitet, klar heraus, so daß niemand auf die Idee verfallen dürfte, die religionsgeschichtliche Darstellung sei als solche wissenschaftlicher, objektiver, text- und sachgemäßer als eine exegetisch-theologische.⁵⁷ Theißen differenziert vielmehr nach den Adressaten: Eine „Theologie“ setze Glauben voraus, eine „Religionsgeschichte“ spreche kritische Zeitgenossen an, ohne die Glaubensfrage stellen zu müssen. Darüber läßt sich zwar streiten. Aber der Streit dreht sich nicht um den Grad wissenschaftlicher Legitimität, sondern um den kommunikativer Effektivität.

b) Theologische Optionen

Umgekehrt muß sich die Biblische Theologie von weit zurückliegenden Belastungen befreien, die unterschwellig immer noch wirken können. Im Ursprung aus der Zeit der Aufklärung steht die in der evangelischen Theologie forcierte Unterscheidung zwischen dogmatischer und biblischer Theologie. Während jene der Glaubensverkündigung diene, sei es an dieser, im Bündnis mit der historischen Forschung und der aufgeklärten Philosophie den Wahrheitsgehalt der Bibel zu eruieren. Biblische Theologie würde damit zur besseren,

⁵⁰ Über Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897.

⁵¹ Nüchtern analysiert und klar kritisiert von K. Lehmkuhler: Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 76), Göttingen 1996.

⁵² Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (1906), 4.

⁵³ Vgl. Jaeger, F. / Rüsen, J.: Geschichte des Historismus, München 1992.

⁵⁴ Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

⁵⁵ Für die Umwelt des Neuen Testaments liegt die sehr nützliche Darstellung von H.-J. Klauck vor: Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde. (Studienbücher Theologie 9/1.2), Stuttgart 1995/1996.

⁵⁶ Welche starke systematischen, philosophischen Interessen der Vf. hat, zeigt bereits sein – viel zu wenig diskutiertes – Werk: Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984.

⁵⁷ Nicht ganz so klar wird dies bei Albertz, R.: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II (ATDE 8), Göttingen 1992, I 30–38. Er schließt eine wissenschaftliche „Theologie“ nicht aus, aber will sie weniger in historischen Zusammenhängen situieren, sondern stärker an aktuellen Geltungsfragen orientiert sehen und fordert im universitären Kontext aus Kapazitätsgründen eine Umorientierung von der biblischen Theologie zur biblischen Religionsgeschichte, die aber dann doch im Rahmen der Faken zu treiben seien. Der Streit dreht sich dann nicht um Wissenschaft, sondern um Wissenschaftspolitik.

zur eigentlichen Dogmatik. Dieses Konzept schien zwar vielen in Einklang mit dem *sola scriptura* der Reformation zu stehen, konnte aber letztlich nicht aufgehen. Entscheidend ist, daß erstens ein unhistorischer Vernunftbegriff herrschte, der seine radikale philosophische Kritik inzwischen längst hinter sich hat, und daß zweitens infolgedessen die lange Geschichte der kirchlichen Lehre und Verkündigung sträflich unterschätzt wurde. Die Theologie der Heiligen Schrift aber unter Umgehung der Kirchen- und Dogmengeschichte unmittelbar in der Gegenwart zu applizieren, ist ein hoffnungsloses Unterfangen.

Heute sind freilich evangelische und katholische Theologien des Alten und Neuen Testaments weitgehend von jenen alten – *bona fide* verursachten – Anmaßungen und Beschränkungen frei. (Welche neuen sie aufweisen, werden spätere Generationen leichter erkennen.) Wichtige „Theologien“ sind geschichtlich strukturiert. Das gilt nicht nur für den alttestamentlichen Klassiker Gerhard von Rads, sondern auch für wichtige neue Arbeiten. Im Alten Testament wird die postum edierte „Theologie“ von Antonius H. Gunneweg als „Religionsgeschichte Israels“ vorgestellt.⁵⁸ Im Neuen Testament ist die Traditionsgeschichte das Herzstück der Theologie, die Peter Stuhlmacher im Gespräch mit Hartmut Gese entwickelt hat⁵⁹, während Hans Hübner seine Theologie an der Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments im Neuen Testament festmacht⁶⁰ und Brevard S. Childs jedenfalls im Neuen Testament (anders als beim Alten Testament keineswegs nur mit dem kanonischen Endtext, sondern) mit redaktionsgeschichtlichen Differenzierungen arbeitet⁶¹. Ulrich Wilckens widmet die ersten drei (Teil-)Bände seiner „Theologie“ der Geschichte zuerst des Wirkens, dann des Leidens und der Auferstehung Jesu, schließlich der Urgemeinde.⁶² Klaus Berger geht am weitesten, wenn er seine „Theologiegeschichte des Neuen Testaments“ im Untertitel eine „Theologie des Neuen Testaments“ nennt.⁶³ Aber auch solche Theologien, die sich ihre Gliederung von literar- und redaktionsgeschichtlichen Forschungen vorgeben lassen⁶⁴, erweisen damit, wie stark sie sich auf historische Bibelkritik stützen. Sogar dort, wo heute thematische Gliederungen gesucht werden, um die „Einheit“ der Schrift faßlich zu machen⁶⁵, sind innerhalb der Themenschwerpunkte traditionsgeschichtliche Differenzierungen selbstverständlich.⁶⁶ Selbst Rolf Rendtorff, der seine „Theologie“ des Alten Testaments am konsequentesten auf den kanonisch gewordenen Endtext stützt⁶⁷, schließt diachronische Textanalysen ein, sofern sie ihm hel-

fen, der „geschichtlich gewordenen Dynamik innerhalb des jetzigen Textes“ auf die Spur zu kommen⁶⁸.

Über Einzelheiten und Tendenzen der Literar- und Traditions-Analysen in den „Theologien“ läßt sich immer trefflich streiten. Ob sich der Verdacht bestätigt, „Theologien“ seien im Literarischen und Historischen tendenziell „konservativ“, bleibe dahingestellt. Hermeneutisch entscheidend ist das Prinzip. Grundsätzlich ist von einer „Theologie“ des Alten resp. Neuen Testaments zu erwarten, daß sie nicht nur das selbstverständliche Gebot der Fairneß gegenüber „fremdreligiösen“, „häretischen“ und nicht-kanonischen Texten beachtet, sondern ihnen, die den Kontext der kanonisierten Schriften bilden und deshalb ihre Aussage mehr oder weniger stark mitbestimmen, auch im Rahmen der historisch-philologischen Arbeit ungeteilte Aufmerksamkeit schenkt. Das ist auch weitestgehend dann der Fall, wenn *de facto* sich eine „Theologie“ auf die kanonisierten Schriften begrenzt.

Exegese als Theologie zu treiben, sehen die genannten Entwürfe – mit charakteristischen Unterschieden – nicht eigentlich in bestimmten kirchlichen Erwartungen begründet, sondern im expliziten oder impliziten Anspruch der Texte selbst. Der Theologie-Begriff, der zugrunde liegt, ist im wesentlichen offenbarungstheologisch geprägt. Vorausgesetzt wird nicht mehr und nicht weniger als das, was die biblischen Texte (nicht jeder für sich, aber nicht wenige über einander oder über sich selbst⁶⁹) ihrerseits besagen: daß sie auf ein die Wirklichkeit begründendes und erschließendes Handeln Gottes zurückgehen, das sie zur Sprache bringen.

Die Bedeutung der anregendsten dieser Theologien für die Dogmatik liegt nicht nur darin, daß sie in übersichtlicher Form die wesentlichen „Lehrstücke“ des Alten wie des Neuen Testaments zusammenfassen und historisch situieren, sondern ihrerseits als Exegese Theologie treiben. Die meisten alttestamentlichen Theologien geben der Dogmatik schon dadurch zu denken, daß sie sich als *alttestamentliche* ausarbeiten und damit nach der Bedeutung des ersten Teiles der christlichen Bibel für die kirchliche Lehre, aber auch des Gottesvolkes der Juden für die christliche Kirche fragen. Typisch ist ferner, daß sie die kriterielle Perspektive der Theozentrik, das Gewicht der Schöpfungs- und der Bundestheologie, die aufgeklärte Skepsis der Weisheit in das theologische Denken einspeisen, das sich an diesen Stellen bisweilen schwerhörig gezeigt hat. Im Neuen Testament ist zweifellos alles auf die schlechterdings entscheidende Rolle des Christusgeschehens abgestimmt. Bei Peter Stuhlmacher geschieht dies dadurch, daß das Evangelium der Versöhnung als „Mitte“ der ganzen Schrift markiert, bei Hans Hübner dadurch, daß er Bultmanns Programm einer existentialen Theologie konstruktiv in Richtung einer theologischen Phänomenologie weiterführt, bei Klaus Berger ist es die schier unüberschaubare Vielfalt der Motive, Perspektiven, Einsichten und Reflexionen, welche den überbordenden Reichtum der Schrift an gelebter Frömmigkeit, meditiertem Glauben und reflektierter Vernunft erahnen läßt und weiteste Spielräume der Applikation eröffnet⁷⁰; bei Ulrich Wilckens wird die implizite Trinitätstheologie als das herausgearbeitet werden, was die Schrift im Innersten zusammenhält.

c) Dialoge zwischen Religionsgeschichte und Theologie

Welchen Stellenwert die „Theologien“ im Alten und Neuen Testament für eine Religionsgeschichte haben, läßt sich in etwa ermesen: Sie sind – mindestens – Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Analyse, die für die intendierte und faktische Wirkung der Texte eine herausragende Bedeutung haben und umgekehrt auch die religiösen Kulturen kennzeichnen, die sie hervorgebracht haben. Welchen Stellenwert genau die Religionsgeschichte in exegetischen „Theologien“ hat, ist von Konzept zu Konzept verschieden. Es kann an zwei Stellen theologisch virulent werden:

Zum einen ist – bislang v. a. im Alten Testament – die Religionsgeschichte (z. B. auch im Bündnis mit der Archäologie und der Ikonologie)

⁵⁸ Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, hg. v. M. Oeming, Stuttgart / Berlin / Köln 1993.

⁵⁹ Biblische Theologie des Neuen Testaments I-II, Göttingen 1992/1995; vgl. ders.: Wie treibt man Biblische Theologie?, Neukirchen-Vluyn 1995; ders.: Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002.

⁶⁰ Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990–1995; vgl. ders.: Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, hg. von A. u. M. Labahn, Göttingen 1995.

⁶¹ Die Theologie der einen Bibel I-II (amerik. 1992), Freiburg / Basel / Wien 1994/1996.

⁶² Theologie des Neuen Testament I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002 (darin das Programm des gesamten Werks).

⁶³ Berger, K.: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB), Tübingen 1995 (1994).

⁶⁴ Im AT sind aus den letzten zehn Jahren u. a. zu nennen Kaiser, O.: Der Gott des Alten Testaments I-II (UTB 1747/2024), Göttingen 1993/1998; im NT: Weiser, A.: Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart / Berlin / Köln 1993; Gnlika, J.: Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg / Basel / Wien 1994; G. Strecker, Ntl. Theologie, hg. v. F. W. Horn, Berlin 1996.

⁶⁵ Vgl. für das AT Preuß, H. D.: Theologie des Alten Testaments I-II, Stuttgart / Berlin / Köln 1991/1992; Schreiner, J.: Theologie des Alten Testaments (NEB.AT.E 1), Würzburg 1995; für das NT Caird, C.E.B.: New Testament Theology, hg. v. L.D. Hurst, Oxford 1994; Vouga, F. Une théologie du Nouveau Testament (Le monde de la Bible 43); Genève 2001.

⁶⁶ Ferdinand Hahn plant seine Theologie in zwei Teilen, von denen der erste traditionsgeschichtlich, der zweite thematisch ausgerichtet werden soll; vgl. ders.: Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie: BZ 38 (1994) 161–173; über das Konzept seiner (als Monographie angekündigten) Theologie vgl. Breytenbach, C.: Zwischen exegetischer und systematischer Theologie. Ferdinand Hahns Auffassung von der Einheit der „Theologie des Neuen Testaments“, in: „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt.“ Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Müller, P. / Gerber, Ch. / Knöppler, Th., Neukirchen-Vluyn 2001, 204–214. Ähnlich plant auch Ulrich Wilckens einen abschließenden thematischen Bd. Es bleibt abzuwarten, wie beide V. die Kohärenz beider Teile, des historischen und des thematischen, begründen werden.

⁶⁷ Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd I: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.

⁶⁸ Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena: JBTh 19 (1995) 35–44: 38.

⁶⁹ Zur näheren Begründung erlaube ich mir den Hinweis auf meinen Beitrag: Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Ntl. Anmerkungen, in: Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), hg. v. Luz, U., Tübingen 2000, 169–205.

⁷⁰ Angerissen in Berger, K.: Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988.

logie) als ein Weg zu erkennen, die *gelebte* Religiosität zu erforschen, die sich in den Texten spiegelt und von ihnen geprägt werden soll; das ist zweifelsohne ein möglicher Gegenstand auch für eine Theologie des Alten resp. Neuen Testaments, so gewiß in ihr die biblischen Texte kaum nur als Spiegel betrachtet werden würden, um geschichtliche und kulturelle Konstellationen zu eruieren, sondern als Träger spezifischer, theologisch relevanter Aussagen und, all dies integrierend und transzendierend, als inspirierte Zeugnisse des Wortes Gottes. Anders formuliert: Durch Biblische Theologie kommt die Wahrheitsfrage ins Spiel, die von der Religionsgeschichte sistiert wird, die aber von den religiösen Zeugnissen selbst aufgeworfen wird, weil sie untereinander konkurrieren.

Zum anderen ist die Religionsgeschichte auch für die Exegese der biblischen Texte selbst virulent, sofern es ihr nämlich darum zu tun ist, sowohl unter genetischen als auch unter komparatistischen Gesichtspunkten das Verhältnis paganer zu biblischen Texten, Motiven, Ideen, Anschauungen, Gottesvorstellungen, Frömmigkeitstypen, Redeweisen etc. zu bestimmen. Im Neuen Testament hat das große Projekt des „Neuen Wettstein“⁷¹ neu die Augen dafür geöffnet, in wie starkem Maße pagane Motive wenn nicht – durch das Feuer der biblisch-theologischen Kritik hindurch – in die neutestamentlichen

⁷¹ Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. Bd II/1.2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hg. v. Strecker, G. / Schnelle, U. unter Mitarbeit von G. Seelig, Berlin 1996. 1/2: Texte zum Johannesevangelium, hg. v. U. Schnelle unter Mitarbeit von M. Labahn u. M. Lang, Berlin 2001.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000. 256 S., kt € 39,95 ISBN: 3-579-02665-8

Genau ein Jh. nach der berühmten ex-tempore-Vorlesung Adolf von Harnacks über das „Wesen des Christentums“, welche nach der Niederschrift 31 Auflagen allein in deutscher Sprache erreicht hat (nebst 15 Übersetzungen), hielten die Prof.en der Theologischen Fak. in Heidelberg zum WS 1999/2000 eine wohl vorbereitete Ringvorlesung zum nämlichen Thema – in notwendig kritischer Abhebung vom großen Vorbild, die bedingt ist durch die andere Situation und auch durch die andere Grundeinstellung der 15 Vf. Vielleicht am wichtigsten im ganzen Sammelwerk ist der einleitende Vortrag von *Winfried Härle*, der der höchst komplizierten Frage nachgeht, was das eigentlich sei, das Wesen des Christentums. Wenn man es nicht mehr im Sinne Platons als Essenz hinter und über den Phänomenen sehen kann, dann muß in der Perspektive des geschichtlichen Denkens in den Phänomenen selbst das Wesen gesucht werden – und da darf man Unerfreuliches (Juden- und Hexenverfolgungen z.B.) nicht ausklammern. Schon dieser Hinweis zeigt, daß damit nicht die Gleichwertigkeit der Erscheinungen des Christentums in der Geschichte behauptet werden soll, vielmehr in ihnen zwar nicht ein abstraktes Wesen, wohl aber DAS WESENTLICHE erspürt werden soll.

Damit ist das Programm gegeben, welches den Tenor wie die vielen und materialreichen Einzelreferate des Werkes bestimmt. Nachdem zuerst zwei Kontext (*G. Besier*) und Text (*A. M. Ritter*) des Buches von Harnack vorgestellt haben, versuchen vier systematische Vorträge in einem zweiten Teil „theologische Perspektiven im Wesentlichen“ zu erörtern. Solche Essentials sind demnach die Gotteslehre (*D. Ritschi*), der Geschichtsbezug des Glaubens (*K. Schmid*) und das Osterereignis (*M. Welker*). *Hans-Joachim Eckstein* untersucht aus exegetischer Sicht, was im biblisch-christlichen Verständnis „Glauben“ meint und fordert.

Im dritten Teil vermitteln vier Vf. die Konkretionen des Christlichen „in lebensweltlichen Kontexten“. Gemeint ist mit diesem Rubrum v.a. die christliche Ethik der Nächstenliebe, die in engem Zusammenhang mit der Demut und dem Gehorsam gedeutet wird (*G. Theißen*). *Christian Möller* liefert eine lesenswerte Erwägung zum einem „In“-Thema dieser Jahre: „Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Glaubens“. Er sieht in diesem Boom den Hunger nach ganzheitlicher Erfahrung in einer als zerrissen erlebten Welt. „Bildung, die ihrem eigenen Anspruch auf Selbstbestimmung, Sinnhaftigkeit, kulturelle und politische Partizipation und kritische Wissenschaftsorientierung nicht verlieren will, ist (...) ohne eine gründliche

Schriften integriert, so doch von ihnen direkt oder indirekt wahrgenommen und berücksichtigt worden sind. Nur ein Aspekt, den die religionsgeschichtliche Forschung zur exegetischen Theologie beisteuern kann, ist der kommunikative: Wie ist z.B. die Inkulturation des Evangeliums Jesu in die Welt des Hellenismus gelungen? Ein anderer ist der ästhetische: Welche Möglichkeiten haben das Alte und das Neue Testament durch die Auseinandersetzung mit paganer Religiosität *gewonnen*, die Sache des Biblischer Glaubens tiefer zu verstehen und besser auszudrücken? Gerade an dieser Stelle dürfte der größte Reformbedarf in den gegenwärtigen Konzepten Biblischer Theologie bestehen.

Antworten auf diese Fragen zu geben, setzte voraus, einen biblisch-theologischen Begriff der Religionen zu gewinnen. Während die pluralistische Religionstheorie unweigerlich mit dem Wahrheitsanspruch der biblischen Schriften, dem Hauptgebot Israels und dem Doppelgebot Jesu kollidiert, wäre zu fragen, ob sich (erstens) auf den Spuren der alt- und neutestamentlichen Weisheits-, besonders der johanneischen Logos-theologie nicht Zugänge eröffneten, sowohl die signifikante Differenz der Welt der Religionen zu den Biblischen Theologien zu würdigen, die im Kern des – christologischen – Gottesglaubens wurzeln, als auch die Fähigkeit des Evangeliums, aufzunehmen und zu erfüllen, was in den Weltreligionen als Wahrheit zu finden ist, und ob sich (zweitens) tatsächlich das Pathos der Dialektischen Theologie durchhalten läßt, (Judentum und) Christentum seien keine Religionen. Diese Diskussion auf dem Felde und mit den Methoden der Exegese zu führen, könnte künftig ein wichtiger Beitrag für eine schriftgemäße Theologie evangelischer wie katholischer Konfession und ökumenischer Ausrichtung sein.

Beschäftigung mit den Grundlagen und der Entwicklung des Christentums und der Aktualisierung seines identitätsstiftenden und orientierenden Potentials kaum vorstellbar“, lautet das Ergebnis der Studie von *Heinz Schmid* (174) über den Nexus zwischen Christentum und Bildung, womit angedeutet wird, daß ersteres auch wesentlich für unsere Kultur ist. Ausdrücklich mit dem von Härle apostrophierten „Unerfreulichen“ beschäftigt sich der Essay „Ohnmacht und Macht im Wesen des Christentums“ (*G. Ran*).

Die letzte Sektion zeigt schon in der Überschrift („Relationalität und Pluralität“) den Wandel des Christentumsverständnisses, der im 20. Jh. sich vollzogen hat. Für Harnack war die Konfessionalität seiner Religion und erst recht die Vielfalt der Religionen (worüber er sich im Referenzwerk nicht ausließ) Teil des „Unerfreulichen“ schlechthin. Daß man das so unbeschadet der Verpflichtung gegenüber der eigenen Konfession (ohne die man de facto Christ nicht sein kann) an der Schwelle des 21. Jh.s nicht mehr denken kann, ist weithin ein christlicher Konsens. Die Treue zur eigenen Bekenntnisgemeinschaft zeigt das Unternehmen mit dem Beitrag von *Gottfried Seebaß* mit der Frage: „Was bedeutet die Reformation für das Christentum?“ Daß Gott nicht unseren, sondern wir seinen Dienst nötig haben, antwortet er vom Fundament lutherischen Rechtfertigungsglaubens aus. Mit glänzender Argumentation zeigt *Christoph Schwöbel* die Erscheinung des Wesentlichen in der Pluralität der Konfessionen. Erst dadurch und durch den damit gegebenen Antagonismus kann das Versprechen des Buchtitels, „Das“ sei christlich, inhaltlich aufgefüllt werden. Der Vf. nennt an erster Stelle die dem Christentum eigene unablässige Referenz auf Jesus Christus: „Das Wesen des Christentums besteht darin, daß das Christentum in sich selbst kein Wesen hat, sondern nur im Rückverweis auf Jesus Christus“ (213). In der wesentlichen Ausfaltung dieser Relationalität ist die Gotteslehre als Trinitätstheologie und die Rechtfertigungslehre zu entwickeln. Das wird sehr betont, aber merkwürdigerweise hat es im Ring der Heidelberger Vorlesungen eine eigene Thematisierung des spezifisch christlichen Gottesbildes nicht gegeben. Die beiden abschließenden Vorlesungen greifen ein hochinteressantes Thema auf: Wie sieht das Christentum im Spiegel der anderen Religionen aus? *M. Oeming* befaßt sich aus jüdischer, *T. Sundermeier* aus der Sicht der übrigen Großreligionen mit diesem nur selten bedachten Problemkomplex. Er macht als gemeinsamen Nenner der „Anderen“ den Wunsch aus, nicht Missionsobjekt der Christen zu werden...

Die notgedrungen gedrängte Übersicht über den Inhalt des Bdes, den ein Register zweifellos wesentlich bereichert hätte, mag die Neugier auf die eigene Lektüre wecken; wer ihr nachgibt, wird es nicht bereuen. Die zweieinhalbhundert S.n spiegeln eindrucksvoll die Schwierigkeiten wider, die sich heute einer wertenden und konzen-

trierenden Bestandsaufnahme der eigenen Religion entgegenstellen. Der Berliner Großgelehrte von 1900 – später Ghostwriter des Kriegsaufzugs Kaiser Wilhelms II. (1914) – konnte sich schon aufgrund seines Nationalismus und Chauvinismus einer beneidenswerten Selbstsicherheit erfreuen – und ganz allein und des Beifalls sicher niederlegen, was christlich ist. Ein Saeculum danach braucht es viele Gelehrte und keiner wagt es, naiv durch die Klippen von Pluralismus, Multikulturalität, theologischer Vielstimmigkeit, Ökumene und Religionenvielfalt zu rudern. Doch wird dadurch nicht auch der Blick für die Fülle der Erscheinungen geschärft wie einst bei den frühen Theologen, die die „spermata logiká“ überall wahr und für wahr genommen haben? Auch das scheint mir wesentlich fürs Christliche zu sein; auch das ist eine Antwort der Heidelberger Unternehmung.

Pentling

Wolfgang Beinert

Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet – Münster: Lit-Verlag 2000. XI, 418 S. (Münsteraner Einführungen. Theologie, 1), brosch. € 25,90 ISBN: 3-8258-4381-5

Der theologische Schulbetrieb sei, so urteilte schon 1922 Ernst Troeltsch, „ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Haus“ (Ges. Schriften 11/2, 238). Er stünde mit dem harschen Verdikt heute weniger allein als damals. Dieses umfängliche Werk – ganz münsteranisch, ganz assistentenverdankt beinahe (unter 25 Beiträgern ist nur jeder fünfte ein Ordinarius) – möchte dem widersprechen, indem es „das Theologische der einzelnen Disziplinen der Theologie“ (Vorwort VII) sucht, um die heutzutage brennende Frage, so immer noch das Vorwort, nach der Einheit der Theologie zu beantworten. Ist das gelungen?

Das Buch gliedert sich entsprechend der klassischen Grundeinteilung der Universitätstheologie in die Sektionen „Biblich-hermeneutische Beiträge“ (4 Artikel), „Kirchengeschichtliche Beiträge“ (2), „Systematisch-theologische Beiträge“ (13) und endlich in die Abteilung „Praktisch-theologische Beiträge“, deren sich sechs Vf. annehmen. Mit über 50 Prozent hat also die Systematik den Löwenanteil. Natürlich ist es außerordentlich schwierig, ein so kompendiöses und auf so viele Schultern verteiltes Opus recht zu würdigen, will man nicht monoton die jeweiligen Aufsätze rezensieren. Diese sind wie in allen derartigen Büchern sehr unterschiedlich in Ansatz, Gewichtung und Verständlichkeit. Sie kommen darin überein, aus meist sehr profunder Sachkenntnis den Kern der jeweiligen Disziplin herauszuarbeiten. Auf dem Umschlag steht als eine Art Reihentitel „Theologie – Orientierungen für Studium und Beruf“; daraus geht außerdem hervor, daß noch drei weitere Bde zu diesem Oberbegriff zu erwarten sind über evangelische Theologie, Sozialethik und philosophische Propädeutik. Erwartet man aufgrund dieser Verheißung eine Einführung entsprechend dem (Vor-)Verständnis der Studierenden, so ist man in etwa enttäuscht: Die Mehrzahl der Artikel ergeht sich in sehr gescheiterten und tief gründenden Erörterungen, die der Fachmann gewiß mit Interesse zur Kenntnis nimmt, ob der Adept der Theologie von heute sie aber immer auch versteht, darf bezweifelt werden. Ihm werden auch viele Probleme, die das Studium mit sich bringt, kaum erschlossen, da nur wenige Vf. sich die Mühe machen, die Systematik ihres Faches zu erschließen (wie z. B. C. Uhrig für die Alte Kirchengeschichte). Versteht man das Buch aber als Diskussionsbeitrag in der heutigen Fachauseinandersetzung, dann kann man es als wesentliche Stimme der Debatte ansehen. Dazu trägt schon einmal die teilweise (im systematisch-theologischen Teil) sehr differenzierte Themenstellung bei, die über das Gewöhnliche hinausgeht. So legt Magnus Striet eine (ziemlich lang geratene) Lanze ein für die Notwendigkeit der Dogmengeschichte, Claudia Gärtner öffnet die Augen für die Bedeutung der Kunst als locus theologicus. Selbstredend darf ein feministisches Plädoyer nicht fehlen (Anwältin: Stefanie Rieger). Sogar die Ostkirchenkunde hat ihren Platz (Thomas Bremer). Im Finale werden wir an die Bedeutung der Mission und Missionswissenschaft für die Kirche und ihre Theologie erinnert von Arnd Bünker. Sofern tatsächlich deutlich wird, daß das Denken aus so vielen Perspektiven dennoch immer beim Heilshandeln des liebenden Gottes mündet, kann man auch durchaus die Frage nach der Einheit der Theologie mit Ja einlösen.

Vieles aber fehlt, was wenigstens historisch oder aus aktuellen Gründen theologierelevant in hohem Maße wäre: Kein Wort über die anthropologische, die pneumatologische, die mariologische Dimension – auch nicht in den „Überlegungen zu Selbstverständnis und Aufgabenstellung dogmatischer Theologie“ (Georg Essen); sie bleiben bei den Prolegomena stehen. Welches immer die Gründe für diese Lacunen waren, unverzeihlich ist für ein derartiges Werk die Absenz jeglicher Register, das Verzeichnis der Vf.innen und Vf. ausgenommen. Deutlich zeigt sich hier, daß man offenbar doch nicht so überaus an die Studierenden der Fak. und die durch den Druck erreichten Leserinnen und Leser gedacht hat.

Alles in allem genommen: Ein respektabler Versuch, sich theologisch über Theologie Rechenschaft zu geben. Ob aber mit solchen Versuchen das brennende Haus gelöscht wird, darüber sollten die Vf.innen und Vf. nochmals befinden dürfen.

Pentling

Wolfgang Beinert

Rotermann, Stefanie: Wozu (noch) Theologie an Universitäten? – Münster: Lit-Verlag 2001. 155 S. (Theologie und Praxis, Abt. B, 9), brosch. € 12,90 ISBN: 3-8258-5386-1

In den Zeiten des christlichen Mittelalters galt die Theologie der Kirche als Königin in der Univ., dem Haus der Wissenschaften. Heute ist sie nur mehr eine – nein nicht Magd: da wäre sie arbeitsrechtlich besser abgesichert – Art Asylantin, der die Bewohner jenes Hauses nicht recht trauen, weil sie zu kirchlich, die Kirchenleute, weil sie zu wissenschaftlich sei. Letztere machen in ihrer Güte gelegentlich jene noch darauf aufmerksam, daß Theologie Geld koste, was sie selber, obwohl auch ärmer werdend, schon zusammenbrächten, um die Arbeiten zu tun, die die akademische Theologie bisher (für die Kirche freilich nur) geleistet habe.

So etwa ist, nur leicht karikiert, die Lage der römisch-katholischen Universitätstheologie in Deutschland, wie sie sich aus der Situationsbeschreibung der hier anzuzeigenden Schrift der jungen Münsteraner Diplomtheologin und Pressereferentin abzeichnet. In drei Teilen wird die (immerhin ein leichtes Opiat enthaltende) Titelfrage einer Antwort zugeführt.

Der erste legt in einem systematisch-historischen Längsschnitt die Wurzeln rationalen Denkens im Christentum dar, das seit den biblischen Anfängen sich der Rechenschaftsablage über den „Grund (logos) der Hoffnung“ der Christinnen und Christen verpflichtet wußte (vgl. 1 Petr 3,15) und damit auch auf sich nehmen mußte, den Kontexten der jeweiligen Fragesteller gerecht zu werden. Von vornherein und von Anbeginn (an) waren damit Probleme aufgeworfen, die die christliche Religion bis zur Stunde begleiten. Im zweiten Teil wird das für die gegenwärtige Lage der akademischen Theologie „im Spannungsfeld von Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft“ (45) aufgezeigt. In einer umfassenden Analyse nahezu aller relevanten Dokumente aus dem Streit, der virulent seit dem Ende des Vaticanum II angelegt ist, aber im deutschen Raum mit der „Kölner Erklärung“ von 1989 offen zwischen traditionellem Katholizismus (einschließlich der obersten Kirchenleitung) und kontextbedachten Vertretern der wissenschaftlichen Theologie ausgebrochen ist, weist die Vf.in nach, daß das Bestreben des erstgenannten deutlich darauf zielt, die zweite zur „Hilfs-Wissenschaft für das kirchliche Lehramt“ (J. Werbeck) zu machen. Das wurde auch noch dem letzten deutschen Katholiken klar auf dem Hintergrund der Debatten um die (inzwischen vollzogene) Einbeziehung des renommierten Erfurter „Studiums“ in die neu gegründete Univ., deren Kosten zu tragen der Freistaat Thüringen großzügig angeboten hatte. Unübersehbar wurden hier die Bestrebungen, die Theologie aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in die „Geborgenheit“ kirchlicher Anstalten retirieren zu lassen. Inzwischen ist insofern eine Zuspitzung der Sachproblematik eingetreten, als die Akzeptanz von Kirche und kirchlicher Theologie in der immensen Säkularisierungsschübe ausgesetzten Gesellschaft rasch und wohl auch nachhaltig schwindet. Rotermann macht auf diese meist übersehene oder in ihren gravierenden Folgen nicht recht bedachte Tatsache mit Nachdruck aufmerksam und resümiert: „Um Theologie unplausibel an Universitäten werden zu lassen, reicht es schon, daß sie niemanden mehr interessiert“ (77). Jeder Beobachter der Szene weiß: Das ist der Fall und wird mehr und mehr der Fall sein!

„Wieviele Öffentlichkeit vertritt die Theologie? – Wieviel Theologie vertritt die Öffentlichkeit?“ (94) – darauf fokussiert sich die Fragestellung unter solchen Umständen. Im letzten Teil der Arbeit sucht die Vf.in nachzuweisen, daß Theologie die Pflicht zur Öffentlichkeit besitzt aufgrund ihres Selbstverständnisses, ihres öffentlichen Charakters wie wegen ihres konstitutiven Weltauftrages. Seit Paulus hat sich die christliche Kirche dazu bekannt, ihren Glauben in der offenen Auseinandersetzung mit den jeweiligen geistigen Strömungen der Zeit als rational und damit als human zu erweisen. Das hat die selbstverständliche Folge, daß sie (und die Theologie als die entsprechende christliche Denkanstrengung) dort präsent zu sein hat, wo die Diskussionen stattfinden. Nur so kann die Zeitaktualität des Katholischen vermittelt und der missionarische Grundauftrag der Christenheit (Mt 28,18ff) wahrgenommen werden. Aber nicht nur vom Wesen des Christlichen, sondern auch von der Problematik des weltanschaulich neutralen Staates her ist die Anwesenheit der Theologie in der Univ. höchst angemessen und wertvoll. Das haben gerade die engagierten Plädoyers von Politikerinnen und Politikern aus allen Fraktionen für die Theologie im Casus „Erfurt“ gezeigt. Die gegenwärtigen Herausforderungen (Erinnerungswort: Biotechnik) zeigen einerseits das Unvermögen des Staates, ethische Normen und Werte zu definieren, andererseits seine Angewiesenheit eben darauf. Hier aber hat Theologie eine Aufgabe, die sie nur in der steten Diskussion mit den anderen relevanten Disziplinen rational verantwortet wahrnehmen kann – also faktisch innerhalb des Hauses der Wissenschaften. Mit Recht macht die Vf.in auf die Gefahren eines fundamentalistischen Fanatismus aufmerksam, wo diese Notwendigkeit nicht mehr besteht (141).

Ein paar kleine Korrekturen wären anzubringen: Statt „Jesuitenpatern“ muß es heißen: Jesuitenpatres (37). Die Gesellschaft Jesu

wurde nicht 1872, sondern 1773 aufgelöst (38). Der von Rom vorgeschriebene Treueeid ist entgegen den Angaben des im September 2000 geschriebenen Buches (72) auch für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz seit dem 14. 3. 2000 vorgeschrieben (66). 1 Petr stammt gewiß nicht von Paulus (95)!

Die Bedeutung der Arbeit von Frau Roterhann liegt darin, daß sie Geschichte und Status quaestionis wie auch die argumentativen Hintergründe einer immer noch nicht erledigten Frage darlegt, deren Schwierigkeit sie so beschreibt: „Fast scheint es leichter, einer nicht-kirchlichen Öffentlichkeit den Sinn einer universitären Theologie zu erklären als dem eigenen Lehramt“ (141). Sie hat es versucht, ohne die Contenance zu verlieren. Das verdient gewiß Respekt, v.a. aber die Lektüre so gearteten Bemühens.

Pentling

Wolfgang Beinert

Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage. Im Auftrag des Missionswissenschaftlichen Instituts e.V. hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Frankfurt: IKO 2000. 308 S. (Denktraditionen im Dialog, 7), kt € 24,00 ISBN: 3-88939-517-1

Ein überaus anregendes Buch ist vorzustellen: Das dem interkulturellen theologischen Dialog besonders verpflichtete Missionswissenschaftliche Institut wandte sich Ende der neunziger Jahre an bekannte Theologinnen und (v. a.) Theologen mit fünf Fragen, deren beide erste dem Rückblick auf das vergehende 20. Jh. galten. Die beiden nächsten wollten wissen, was an Bleibendem daraus ins neue Millennium hinübergerettet werden solle oder könne. „Welche Aufgaben würden Sie als prioritär für die theologische Reflexion zu Beginn des 21. Jh.s betrachten?“, suchten die Initiatoren endlich noch herauszubekommen. Insgesamt 77 Antworten aus aller Welt liegen in dem Werk in der Originalsprache (neben dem Deutschen Spanisch, Französisch und Englisch) vor, alphabetisch nach Vf.n geordnet, deren Anschriften man am Schluß erfährt.

Während die ersten vier Fragestellungen v. a. für zeitgeschichtliche Untersuchungen von Interesse sind, waren die Adressaten bei der fünften veranlaßt, natürlich im Rückblick auf die Geschehnisse des 20. Jh.s. sich intensiv über die Zukunft ihrer Disziplin Gedanken zu machen. In dieser Besprechung möchte ich mich daher auf diesen letzten Teil der Statements konzentrieren. Fast alle haben sich an das Quaestionarium gehalten; eine Ausnahme ist Hans Küng, der sein Ceterum censeo gegen die päpstliche Unfehlbarkeit stereotyp wiederholt und allem Anschein nach sonst nichts beachtet, was man von ihm erfahren wollte.

Die ausgewählten Fachleute gehören in überwiegender Zahl der römisch-katholischen Kirche an (soweit ersichtlich); sie sind fast alle dem eher liberalen Flügel im theologischen Spektrum zuzuzählen. Ein großer Teil entstammt dem spanischen Sprachbereich. Die Antworten sind unterschiedlich lang, aber normalerweise knapp und präzise.

Welches sind nun die Desiderate für die Theologie und damit auch für die Kirche, die sie wenigstens insoweit trägt, als die Wissenschaftler allesamt aus dem Innern einer Glaubensgemeinschaft heraus arbeiten und nachdenken? Materialiter sind sie ziemlich disparat und – wenig verwunderlich – stark von den unterschiedlichen Kontexten und „Welt-Zugehörigkeiten“ der Vf. bestimmt. Aber schaut man näher hin, so zeichnet sich doch eine eher erstaunliche einheitliche Tendenz ab. Als entscheidende Herausforderung erscheint mehrfach die Globalisierung als Grundphänomen des anbrechenden Jh.s. Ihm korrespondiert in großen Teilen der Kirche eine fundamentalistische Versuchung. Sie bedeutet die akute Gefahr der Verengung und Isolierung des Christentums. Dementsprechend setzen sich die meisten Theologinnen und Theologen unter verschiedenen Stichworten für eine entschiedene Katholizität ekklesialen Denkens und Handelns ein, diese begriffen als „unity-in-diversity“ (C.G. Arevalo, Manila: 32). Was das en detail bedeutet, führen viele Voten mehr oder minder umfänglich aus, die vom Einsatz für eine neue Ökologie bis zum Plädoyer für eine neue Ekklesiologie reichen – an dieser Stelle herrscht unverkennbar ein Defizit der Tatsachen vor der Verantwortung vor den Quellen des Glaubens, wie mehrfach herausgestellt wird. Die Südamerikaner kommen aus den Reihen der Befreiungstheologen und erinnern daran, daß deren Anliegen, die Option für die Armen, noch lange nicht erfüllt worden ist. Gleiches gilt von der Frauenfrage, die selbstverständlich v. a. von den Theologinnen beachtet und nach wie vor als unerledigt betrachtet und als brennendes Desiderat angemahnt wird. Ein charakteristisches Produkt des fin de siècle ist die Aufmerksamkeit für den interreligiösen Dialog und Disput, der immer wichtiger wird.

Die Anliegen der Vf.innen und Vf. für die Zukunft sind im allgemeinen alles andere als neu. Fast alles hat man schon einmal gehört. Aber das ist gerade kein Vorwurf an sie, sondern zeigt besser als viele andere Erwägungen, wie dringend es für die Kirche als Communio fidelium wäre, endlich den Problemstau der letzten Jahrzehnte abzubauen. Seit Joh 17,21 sollte der Nexus zwischen Glauben (einschl. Glaubensverwirklichung) und Mission klar sein. Das Verdunsten des Christentums, besser: des Kirchenchristentums steht im

Kontext der unerledigten Gravamina, wie sie in fast allen Voten des Buches anschaulich gemacht werden. Aber die Kirche bringt nicht sich selber. Vielleicht am besten auf den Punkt gebracht werden die tatsächlichen Schwerpunkte im Beitrag von Rübén R. Dri (Buenos Aires): „Profundizar una Cristología profundamente enraizada en la práctica y el mensaje del Jesús histórico, comprometido con los pobres de su pueblo“ (81). Ausgangspunkt muß Jesus Christus sein für die Menschen, die sich nach ihm nennen.

Pentling

Wolfgang Beinert

Exegese des AT

Beck, Martin: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschrittprophetischen Jahwe-Glauben. – Berlin: W. de Gruyter 1999. X, 322 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 281), Ln € 98,00 ISBN: 3-11-016455-8

Die Diss., die 1998 von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen wurde, hat das erklärte Ziel, nach dem „schwer zugänglichen“ vorschrittprophetischen Jahwe-Glauben in Israel, seinen „monolatrischen Strukturen“ und seinem „Fremdgötterverbot“ zu fragen. Ausgangsbasis bilden die Texte I Reg 17–19.21; II Reg 1. Bei ihrer Analyse strebt der Vf. neben einer Gesamtsicht, wie sich die Elia-Überlieferung entwickelt hat, v. a. die Ermittlung der ältesten Elia-Texte an, um über sie und weitere biblische sowie außerbiblische Befunde Aspekte der israelitischen Religionsgeschichte im 9. Jh. zu eruieren.

Gegen einen Trend, biblischen Quellen für die Religionsgeschichte nur eine nachgeordnete Aussagekraft zuzugestehen und primär auf außerbiblische zu setzen (erwähnt werden u.a. E. A. Knauf, JSOT.S 127 [1991] 26–64; H. Niehr, BBB 98 [1995] 33–55), plädiert der Vf. dafür, „sowohl die kritisch analysierte biblische Überlieferung als auch die archäologischen Befunde grundsätzlich als mögliches Quellenmaterial anzuerkennen“. Die in Teilen der Literatur vertretene, als pauschalisierend eingeordnete Sicht, daß die vorexilische Religion Israels einfachförmig generell polytheistisch gewesen wäre (genannt werden v.a. E. A. Knauf, Bib 69 [1988] 153–169; B. Lang, Jahwe-allein-Bewegung 1981; M. Weippert, FAT 18 [1997] 1–24), lehnt der Vf. ab. Er wolle differenzieren und habe die Annahme einer frühen Monolatrie einzubeziehen, womit die „dauerhafte“ (Gegensatz zur „Henolatrie“) alleinige Verehrung eines Gottes gemeint sei, ohne „innerhalb eines polytheistischen Rahmens“ „die Existenz anderer Götter und deren Relevanz für andere Völker bzw. Gruppen zu leugnen“. Zwar gab es „einerseits ... polytheistisch orientierte Kreise ... die eine Verehrung alternativ anderer oder zusätzlicher weiterer Gottheiten neben Jahwe praktiziert haben“. „Andererseits aber wird man sich in jahwistisch orientierten Gruppen wohl weitgehend an Jahwe allein gehalten haben.“ Damit ist die generelle Linie der Studie angegeben (Kap. I, S. 1–29).

Die Literar- und Redaktionskritik (Kap. II, S. 30–162) unterscheidet bei den Erzählungen deutlich:

I Reg 17,5b–6; 17,10aba.11bß.12–13.14aß.15 und 18,41–45.46aß seien drei einzelne „Personensagen“. In dieser „volkstümlichen Überlieferung“ trete Elia mit „paranormalen“ Fähigkeiten auf, und sie spiegle noch keinen Konflikt zwischen Elia und Ahab (und Isebel, S. 156!) wider. Eine „kompositorische Hand“ habe im ausgehenden 8. Jh. die Sagen mittels 17,1; 17,7; 17,10bß.11aba und 18,1aa.2a zum „Erzählzusammenhang“ verknüpft und unter das Leitthema „Dürre“ gestellt.

Die „Prophetenerzählung“ II Reg 1,2.5–8.17aa gehe frühestens auf das ausgehende 8. Jh. zurück. Ihre klassisch aufgebaute Unheilsverkündigung verrate die Herkunft aus prophetischen Kreisen, die Elia „die Propagierung der Alleinverehrung Jahwes“ zusprechen.

Die älteste „Erzählung vom Fall Nabot“ liege in I Reg 21,1aß–16 vor und stamme ebenfalls aus vorexilischer Zeit (eventuell 7. Jh.). Sie erwähne kein Auftreten Elias. Erzählerisch werde nur Sozialkritik geübt; die Kritik an Ahab und Isebel beziehe sich nicht auf religiöse Verfehlungen.

Die bis dahin vorliegende Elia-Überlieferung habe in der Exilszeit DtrH ins DtrG aufgenommen. DtrH setze in der Dürre-Überlieferung mittels seines Formelgutes Akzente, die eine fortgeschrittene theologische Reflexion anzeigen: I Reg 17,2–5a.8–9.14aab.16; 18,1aßb.46aa; nun werde Elia zum von Jahwe versorgten und geleiteten Propheten, und Jahwe trete jetzt ausdrücklich als Geber des Regens auf; der vorausgehende Rahmenteil zum König Ahab (I Reg 16,29–33*) mache die Dürreeinheit I Reg 17–18* zur polemischen Auseinandersetzung mit dem „Baal-Glauben“. Unverändert füge DtrH II Reg 1,2.5–8.17aa in das DtrG ein, da die Erzählung auch so dem Ziel des DtrH zupaß komme, die „Alleinverehrung Jahwes und seine Alleinwirksamkeit“ mittels seines ankündigenden und eintreffenden Wortes darzustellen. Bei der Aufnahme von I Reg 21,1aß–16 in das DtrG verknüpft DtrH den Fall Nabot mit Elia:

I Reg 21,1a.17–19,20b.24.27–29. DtrH habe Elia zum „exemplarischen Propheten des dtr. Kreises“ gemacht.

Die beiden nachexilischen „Lehrerzählungen“ I Reg 18,21–30,33–35a,36a. 37,38a.39–40 und 19,3a.18 seien – unabhängig vom DtrG – in Kreisen verfaßt worden, die „prophetisch orientiert“ waren und die die „dtr. Terminologie“ aufgriffen. Sie machen Elia zum „Vorkämpfer“ des Monotheismus und zu einem an seinem Auftrag verzweifelnden, aber von JHWH wieder gestärkten Propheten.

Eine weitere Schicht füge die Lehrerzählungen durch Überleitungen (I Reg 18,17–20 und 19,1–3a) in das DtrG ein und baue die Elia-Überlieferung aus: I Reg 17,17–24; 18,2b–16; 21,20a; II Reg 1,9–14,15b–16. Da diese Schicht eine Feindschaft zwischen Elia und Ahab/Isebel und von letzteren eine Gegnerschaft zu allen Jahwe-Propheten darstelle, spricht der Vf. von einer „Feindschafts-Bearbeitung“.

Im 4. Jh. bearbeitete/n die „spät.-dtr. Redaktion(en)“ (sic!), die sich auf den gesamten Enneateuch erstreckte/n, auch die Elia-Überlieferung: I Reg 18,31–32,35b,36a.38a.38b richtet die Opferprobe auf ganz Israel aus und verbindet sie mit Israels Anfängen. In I Reg 21,25–26 kämen Ahabs Sünden dem Verhalten der Völker gleich, die Jahwe vor Israel vertrieben hat. In II Reg 1,3–4,15a veranlasse der „Strafengel“ Elia, gegen die Verletzung des Fremdgottverbotes einzuschreiten.

Den ältesten Texten ließe sich noch entnehmen, daß mit Elia „dezipierter“ und „bewußt Vertreter Jahwe-Verehrung“ ein „historisches Element“ vorliege; auch sei anzunehmen, daß Elia „gegen den Baal-Kult eingetreten ist“ (Bekenntnisname „[Mein] Gott ist Jahwe“; Elia Bezug zu Jahwe in 17,1,12; die II Reg 1,2,5–8,17a vorausgehende Überlieferung, die eine „gewisse Erinnerung“ bezeuge). Elia Beziehung zu König Ahab sei konfliktlos gewesen (18,41–46*). Tatsächlich habe Elia paranormale Fähigkeiten gehabt (I Reg 17,5b–6; 17,10–13,14a.15; 18,41–46*).

Ferner seien Elias Herkunft aus Tischbe, sein Wirken auf dem Karmel und die in II Reg 1,8 beschriebene Art seiner Kleidung als historisch anzusehen.

Die Religionsgeschichte (Kap. III, S. 163–281) beleuchtet zuerst die Verknüpfung von Magie und Jahwe-Glauben beim historischen Elia. Die klassischen Definitionen von „Magie“ als „Automatik von Kräften“, auf die jemand manipulierend einzuwirken vermag, oder als nur vorreligiöses und vorwissenschaftliches Weltbild seien ungenügend. Magie „sei allein als eine spezifische Art von Weltauffassung zu verstehen.“ In der „unio magica“ (vgl. C. H. Ratschow, TRE 21 [1991] 686–691), im Einheitsbewußtsein, sei der einzelne mit Lebenden und Toten, Räumen, Pflanzen, Tieren und Dingen verbunden. Einerseits vermittele der magische Akt Gewißheit, Vertrauen, Hoffnung oder Einstellungen, andererseits bewirke er Phänomene, die vom heutigen wissenschaftlichen Verständnis her nicht erklärbar sind. Für das Verhältnis von Magie und Religion sei das Gottesverständnis der jeweiligen Religion ausschlaggebend. Israel habe Magie unterschiedlich bewertet: Dem magischen Weltbild entsprechende Praktiken konnten positiv in den Jahwe-Glauben aufgenommen werden. Ab der Schriftprophetie hätten reflektierende Kreise einzelne magische Praktiken dann abgelehnt, wenn diese Jahwes Alleinwirksamkeit zu widersprechen schienen.

In den alten „volkstümlichen“ Elia-Texten sei Magie ohne Reflexion mit dem Glauben an Jahwe als personale Gottheit verbunden. Magisch Handelnde wie Elia hätten gewußt, daß sie auf Jahwe angewiesen sind. Solchem „Jahwe-Glauben“ könne vielleicht das „Moment des Alleinverehrungsanspruchs bzw. der Alleinwirksamkeit Jahwes inhärent gewesen“ sein.

In 17,1 liege ein Schadenzauber mittels eines Schwurs zur „Beeinträchtigung des Volksganzen“ vor, der auf Jahwes Machtbegabung beruhe („vor dem ich stehe“). 17,(13).14a.15 sei ein Zauberspruch begleitet von konkreten Handlungsanweisungen, damit der Zauber gelinge. Innerhalb von 18,41–46* stelle 18,42 einen Akt der Konzentration Elia und eine Ähnlichkeitsmagie dar, wobei Elia mit letzterer eine Regenwolke körperlich imitiere, und 18,41 bilde mit Ahabs Essen und Trinken das Wohlergehen nach dem Regen vorab. In der Tradition, die II Reg 1,2,5–8,17a verarbeite, sei Elia mit einem Schadenzauber gegen Ahasjas Verfehlung aufgetreten.

Die Annahmen zur „Monolatrie-Forderung“ des historischen Elia und zu dessen Eintreten gegen den Baal-Kult sollen durch Analyse der Texte zur Jehu-Revolution (II Reg 9–10) weiter plausibel gemacht werden:

Die Einzelszenen unterschiedlichen Charakters II Reg 9,1–6a,6b*.10b.10b–13,14a.15b–21b.22a.24,27,30–35; 10,1–6a,7–9,12–14a.17a.18a.19a.20a*.23a*.24,25a.26* seien („gegen Ende des Nord-Reichs“) durch 9,21b.9d.22b.25–26; 10,15–16,23a* zu einer ersten Komposition gefügt worden.

Bei der Revolution im Jahr 841 habe Religionspolitik nur eine untergeordnete Rolle gespielt, und die Ermordung der Baal-Propheten und -Priester stelle nur eine lokal begrenzte Aktion dar.

Ferner belegen Archäologie und Bibeltexte, daß vor dem 9. Jh. Jahwe und Baal unproblematisch nebeneinander existiert haben und daß nach der Revolution der Einfluß der Baal-Religion weiterging. Der Jahwe-Glaube habe weit-

gehend in „monolatrischer Toleranz“ den Baal-Kult zugelassen. Zudem seien die gestürzten Omriden Jahwe-Verehrer gewesen.

So ergebe sich folgendes Bild: Infolge guter Beziehungen der Omriden zu Phönizien (Ahabs Ehe mit Isebel) eröffnete der Königshof in seinem nahen Umfeld auch dem Baal-Kult einen „legitimen Spielraum“. Jedoch stärkte das die Kreise in der Bevölkerung, die Baal verehrten. Solche „vom Königshaus ausgehende Verletzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes“ hätten „Jahwe-Anhänger“ nicht hingenommen und so im Kontext der Jehu-Revolution im Umfeld von Samarias Königshof agiert (II Reg 10,18–27*). In diese – zudem noch zeitlich begrenzten – Tendenzen sei auch Elia Auftreten in II Reg 1* gegen Ahasjas Orakelbefragung bei Baal Zebub einzuordnen, weil sie die Zuständigkeit Jahwes für Israels König umginge.

Die bisher vorgeschlagenen Identifizierungen des Baal, der im 9. Jh. in Israel verehrt worden sei (A. Alt: „Baal-Karmel“; F. C. Fensham: „Baal aus Ugarit“; O. Eißfeldt: „Baalschamen“; R. de Vaux, C. Bonnet: „Melqart“), werden vom Vf. abgelehnt. Ausgehend von der Herkunft Isebels, die ihre Baal-Vorstellung nach Israel mitgebracht hätte, wird die Identifizierung mit „Eschmun“, dem Stadt-Baal von Sidon, für möglich erachtet. Da traditionelle ugaritische Baal-Vorstellungen Eschmun mitprägten, seien diese so nach Israel gelangt. Wie Baal von Ugarit sei Eschmun von Sidon für das Wohlergehen des Kollektivs, die Ahnen und die Fruchtbarkeit zuständig. Zudem habe Eschmun als Heilgott gegolten und sei für jeden Menschen jederzeit zugänglich gewesen. Zwar werde „Baal“ im Hosea- und Jeremiabuch chiffriert als Typ des fremden Gottes verstanden, doch sei die einst ursprünglich dahinter stehende Gottheit auch mit Heilung und Fruchtbarkeit verbunden gewesen. II Reg 1,2,5–8,17a belege Israels Vertrautheit mit der Auffassung, daß Baal ein Heilgott sei.

Der Vf. erörtert abschließend die theologische Relevanz seiner Ergebnisse (Kap. IV, S. 282–288).

An der Studie sind einzelne Punkte problematisch: (1) Die Vermutung, daß der historische Elia gegen die Baal-Verehrung eingetreten ist, stützt sich auf sehr spärliche Indizien und wird dennoch im Verlauf der Studie als breite Arbeitsgrundlage behandelt. (2) Zwar wird die Diskussion zu Polytheismus und Monolatrie im frühen Israel geschickt präsentiert, doch kommt dabei der Forschungsstand etwas vereinfachend zu Wort (vgl. R. K. Gnuse, JSOT.SS. 241 [1997] 62–128). (3) Die Literarkritik ist – wie so oft bei dieser Methode – nicht immer nachvollziehbar. Kann I Reg 17,5b–6 tatsächlich eine einst eigenständige Elia-Szene sein, obwohl dessen Name hier fehlt? Wie ist der nicht angebundene Name Elia in I Reg 18,46a zu erklären (73)? Leiten nicht theologische Vorentscheidungen die Abtrennungen in II Reg 9,6? Uf. (4) Eine maßgebliche „Feindschafts-Bearbeitung“ kann – wie der Vf. selbst andeuten muß (153) – als eine Schicht letztendlich nur postuliert werden. Spiegelt diese Bezeichnung wirklich Textinhalte wie 17,17–24 wider? (5) Die Studie übergeht einige Monographien (u. a. zu Elia A. J. Hauser, G. Russell, JSOT.S 19 [1990]; zu I Reg 9–10 W. Gugler, Jehu 1996).

U. a. aufgrund folgender Ergebnisse wird man eine forschungsgeschichtliche Wirkung der Studie erwarten bzw. erhoffen dürfen: (1) Mit den Thesen zu vorschriftprophetischer Monolatrie und vorschriftprophetischem Alleinverehrungsanspruch Jahwes, wobei letzterer bisweilen doch für relativ breit und zumindest punktuell als massiv angesehen wird, hat die Studie Akzente in der Debatte um Israels Religionsgeschichte gesetzt. Das befördert die klärende Diskussion. (2) Der historische Elia erscheint weniger denn je als ein traditioneller „Prophet“. (3) Was zur Magie unterbreitet wird, setzt Maßstäbe, an denen sich Textauslegungen, die das Verhältnis „Religion – Magie – Gottesvorstellung“ berühren, messen müssen.

Einige Ergebnisse der Studien sollten weiterführend behandelt werden: (1) Was spricht noch für Sidon und sein Umfeld als religionsgeschichtliche Brücke zwischen Ugarit und Teilen Israels? (2) Ausgehend vom Endtext I Reg 17–19 und seiner komplexen Darstellung Jahwes, die auf dem Hintergrund der Baal-Vorstellungen (17,1–24 u.ö. / 110f mit Anm. 419) und scheinbar traditioneller Aussagen (18,30–38 u.ö. / 87–90; vgl. N. C. Baumgart, EthSt 80 [2000] 23–41) erfolgt, ist nach analogen Durchdringungen des Gottesbildes zu suchen (vgl. S. Grätz, BBB 114 [1998]). (3) Erneut müßte systematisch die Verknüpfung der Elia-Überlieferung mit Elisa und dessen Tradition (116ff, 129f, 154f) untersucht werden.

Die gut lesbare Arbeit sollte nicht zuletzt auch aufgrund der Fülle an Textbeobachtungen und übersichtlichen Materialaufarbeitungen beachtet werden.

Bruckstein, Almut Sh.: Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik. – Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2001. 200 S., brosch. € 19,50 ISBN: 3-8257-0230-8

Über den spezifischen Modus und die aktuelle philosophische Relevanz des jüdischen Textverständnisses und der talmudischen Auslegungsregeln wird vornehmlich außerhalb Deutschlands nachgedacht. Der Bd hebt mit einer eindrücklichen Fußnote an (21f), die auf fast zwei Buchseiten eine Auswahl jener (meist US-amerikanischen) Literatur nennt, die seit fast zwanzig Jahren die literarischen Gattungen *Midrasch* und *Talmud* mit neueren literaturwissenschaftlichen und philosophischen Instrumenten bearbeitet. Hier sind Namen wie Susan A. Handelman, Michael Fishbane, Elliot Wolfson und Daniel Boyarin, aber auch Moshe Idel und Geoffrey H. Hartman zu nennen. Die Judaistin und Philosophin Almut Sh. Bruckstein (z.Zt. Berlin) will diese Lücke füllen, indem sie in fünf auch unabhängig voneinander lesbaren Abteilungen nicht etwa eine historische Darstellung der jüdischen Methoden der Textauslegung bietet – hier liegen, meist aus der Feder des Wiener Judaisten Günter Stemberger, einige äußerst hilfreiche deutschsprachige Kompendien vor –, sondern der Frage nachgeht „in welcher Weise innere Figuren jüdischer Textauslegung die philosophische Arbeit selbst bestimmen oder zu verwandeln beginnen“ (11f).

Insgesamt erstaunt dabei, wie ertragreich die philosophische Valenz jüdischer Texttraditionen und ihrer nach dem Jahre 70 christlicher Zeitrechnung entstandenen Interpretationsregeln entwickelt wird, die sich ursprünglich einmal in einem durchaus antiphilosophisch zu nennenden Affekt von der Liaison aus Christentum und heidnischer Philosophie abgesetzt hatten. Die grundlegende methodische Operation dieses Bdes steht jedoch den Kulturwissenschaften weit näher als der Philosophie: So wie beim Wechsel vom 19. zum 20. Jh. die (u. a. neukantianisch geprägte) *Wissenschaft des Judentums*, so sei heute die *Kulturwissenschaft* ein adäquates Gewand für eine kontemporäre Relektüre der jüdischen Quellen. Angesichts von so viel Zeitgenossenschaft darf der Verlust der von der Vf.in selbst genannten Aufgabe der Wissenschaft des Judentums unter den Bedingungen der *cultural studies* immerhin beklagt werden: Vor etwa einhundert Jahren ging es noch um einen „Rechenschaftsbericht über die Bedeutung der gesamten jüdischen Traditionsliteratur vor dem Forum der ‚ethischen Vernunft‘, d. h. vor dem Forum der anderen Menschen, also in der Öffentlichkeit“ (19).

Gleichwohl wird der Leser auf den folgenden S. des ersten Beitrages [„Topographie einer (zukünftigen) Philosophie der jüdischen Hermeneutik“ (17–50)] für diesen Verlust mit einer Fülle von Verweisen auf die dezidiert philosophischen Arbeiten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhs. sowie einer kundigen Einordnung dieses ‚Meeres aus Texten‘ belohnt. Nach wie vor stellen sie das „ausgeschlossene ‚Andere‘“ der ‚offiziellen‘ abendländischen Hermeneutik als Wissenschaft dar. Eine Entwicklung, die in Deutschland seit 1945 durch die Abwesenheit von jüdischen Schriftkundigen, die sich zugleich der abendländischen Tradition zugehörig fühlten, noch einmal verschärft wurde. Ohne falsches Pathos plädiert die Vf.in im Anschluß an Überlegungen Levinas' und Derridas für ein Modell der ‚Gleichzeitigkeit traditioneller Narrative‘, um eine erneute Hierarchisierung kultureller Paradigmen zu verhindern. Wenn die Vf.in die Linien eines alternativen Hermeneutikmodells von Spinoza über Cohen bis hin zu Levinas und Derrida auszieht (43–48), wird nebenbei deutlich, wie engstirnig eine deutsche Debatte war, die allein Schleiermacher als Ahnherren der Dekonstruktion ausmachen konnte.

Im zweiten Text des Bdes [„Der (un)endliche Text. Midrasch in den Marginalien der Philosophie“ (51–80)] erscheint die Konvergenz zwischen Judentum und Philosophie als identitätskritischer Impetus, der dem jüdischen Textverständnis spätestens seit dem Entstehen der talmudischen Texte innewohnte, aber erst unter Bedingungen der Moderne als solcher gelesen werden kann: „Jüdische Philosophie reflektiert das Abenteuer eines unendlichen Textes, wobei sie die Selbstverständlichkeit des Verhältnisses der Tradition zum Buch, des Kommentars zum Text, der mündlichen [Talmud] zur schriftlichen Lehre [Tenach] zerstört, indem sie genau dieses Verhältnis in Frage stellt.“ (62) An dieser Stelle, die zugleich den vielleicht wesentlichsten Unterschied zwischen inkarnatorisch-christlicher und inliberatorisch-jüdischer Tradition markiert, könnte ein im Wort-sinn radikaler christlich-jüdischer Dialog ansetzen. Dabei erscheint der selbstverständliche Umgang mit dem Kantschen Heteronomievorwurf gegen die jüdische Religion als bis heute in der Philosophie (und christlichen Theologie) unausgewiesen. Dies gilt, zumal Kant sein Wissen über das Judentum wohl allein der Spinoza-Lektüre verdankt, die Debatte um die angebliche jüdische Heteronomie aber nicht ohne Kenntnis des jüdischen Textbegriffs geführt werden sollte.

Der dritte Beitrag [„Rosenzweig über Heimkehr und Entfremdung. Exil als hermeneutischer Topos in jüdischer Überlieferung“ (81–114)] entwickelt eine Philosophie des Sprechens vor dem Hintergrund Franz Rosenzweigs kleinerer Schriften zu Religion und Philosophie. Diese stärkt das Recht des anderen Sprechers im Dialog, aber auch der Minderheitenmeinung, die im Talmud in der Regel bewahrt wird, damit, „wenn einem [zukünftigen] Gericht die Ansicht des Einzelnen einleuchte, es sich darauf stützen könne“ (92). Darüber hinaus be-

wahrt die jüdische Texttradition mit ihrem Verbot der Übersetzung, ja der Vokalisierung der Konsonantenschrift ein weiteres, sogar rituell abgesichertes Reservoir der Pluralität: Wer vokalisiert oder gar übersetzt, „löst die 70 Gesichter der Tora aus“ (99f). Der in diesem Kontext aufgerufene Satz des großen Talmudkommentators Raschi, „daß dort, wo die jüdische Sehnsucht nach der Heimkehr, die in der Fremde geschürt wird, erlischt, das Jüdische stirbt.“ (Traktat Ta'anit 5b, zit. 104), läßt die politische Brisanz solcher Spekulationen erahnen.

Das Aufscheinen der göttlichen Wahrheit im Text kann als ein je singuläres Geschehen der Ver- und Entschleierung begriffen werden. Damit kommt aber nicht nur die biblisch bezeugte „Maske des Moses“ des Buchtitels (Ex 34, 29–34) in den Blick, sondern auch eine implizite Ontologie der sexuellen Differenz, die im vierten Beitrag des Bdes bearbeitet wird [„Prinzessin Tora, Schwester Braut. Zur Ontologie des Geschlechts im jüngsten Diskurs über die kabbalistische Literatur“ (115–138)]. In der jüdischen Tradition oszillieren hier die metaphorische, ja phantasmatische Besetzung der rituellen und hermeneutischen Objekte des Begehrens (*Gott, der Text, der Shabbat*) mit weiblichen Figuren (*Schechina/Malkut, Tora, Prinzessin Shabbat*) durch die männlichen Sprecher mit einer Sanktionierung des unvermittelten Eindringens: Wer durch einen willkürlichen Akt der festlegenden Interpretation ins Innerste des Textes eindringen will, findet „nur“ den Literalsinn, wer sich der Präsenz Gottes zu weit nähert, wird gar mit dem Tode bestraft. Die scharfe Kritik der Vf.in an der Verbannung „der Kreativität und Autonomie des Weiblichen in die lichtlose Nacht einer unerlösten, sprachlosen Gegenwart“ (125) wird bis zu den bekannten Passagen in Levinas' *Totalité et Infini* ausgezogen, die vergessen machen, daß im kabbalistischen Judentum „die Erhabenheit Gottes selbst im Körper der Geliebten auftreten muß, um [gut platonisch!] mittels des weiblichen Eros den Menschen zur Höhe der Sprache, zur Lehre, zur Tora zu erheben“ (131). Nach wie vor scheint jedoch ‚bei aller Liebe‘ für das Judentum wie für alle monotheistischen Religionen zu gelten „Die Geliebte muß schon selber sprechen lernen (...)“ (134).

In der letzten Abteilung des Bdes [„Lachen und Weinen. Jüdische Kritik am Mythos bei Cohen, Lévinas und Maimonides“ (139–178)] findet sich zunächst eine Darstellung der Religionstheorie Hermann Cohens, der im deutschsprachigen religionsphilosophischen Diskurs noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Allerdings macht Bruckstein auch zu wenig deutlich, daß Cohen viele seiner Positionen eben nicht nur der jüdischen Tradition (v. a. Moses Maimonides), sondern tatsächlich Kant verdankt. Besonders auffällig wird dieser ‚blinde Fleck‘ der Vf.in im Beharren Cohens auf dem Messiasgeschehen als ‚Metahistoire‘, das weit mehr an die ‚regulative Idee‘ vom Zusammenfall von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit im Jenseits (vgl. etwa Kants Schrift *Das Ende aller Dinge*) als an die Historizität der Messiaserwartung in der jüdischen Tradition erinnert, wie sie zumindest von Gershom Scholem gegen die christliche Innerlichkeit hervorgehoben wurde. In – gerade angesichts aktueller christlich-theologischer Debatten – äußerst lesenswerten Passagen kommt die Vf.in anschließend zum eigentlichen Thema dieses Abschnittes, der Theodizeefrage: Für die Proklamation der Unmöglichkeit einer (metaphysischen) „Theologie nach Auschwitz“ treten mehrere jüdische Zeugen mit unterschiedlichen Argumenten auf: Maimonides plädiert im Namen Rabbi Meirs für die Unerkennbarkeit Gottes und seines Ratschlusses, Cohen (und mit ihm Levinas) dagegen spricht antidualistisch und in der Tradition der *Schechina*, der (nachexilisch entstandenen) Vorstellung von der mitleidenden Einwohnung Gottes bei den Menschen, und wiederum nahe an Kant (aber implizit gegen Maimonides) für einen Bruch der „mythischen Kette zwischen Leid und Schuld“ (167) wie ihn bereits das Hiobbuch nahelegte. Ein Bruch, der sowohl den Fatalismus wie den Immanentismus vermeiden hilft, und zu einer unbedingten ethisch-politischen Verpflichtung des Denkenden führt gegenüber einer Zukunft, die eine neue Erde und einen neuen Himmel (Jes 66,22) schafft.

Insgesamt kann v. a. in diesem Kap. der Eindruck nicht ganz vermindert werden, der verdienstvollen Arbeit Brucksteins sei an der Insinuation einer seit der Antike ungebrochenen Linie jüdischen Denkens gelegen, das zudem keine Inspiration von außen – wie etwa durch Elemente platonischer Philosophie (Kabbala!) oder eben die Kantsche Erkenntnis-kritik – erfahren hätte. Eine Position, die einer genaueren ideengeschichtlichen Überprüfung kaum standhalten dürfte, jedoch angesichts der bis heute wirksamen Verdrängung jüdischer Wurzeln aus dem abendländischen Diskurs der Vf.in nicht angelastet werden soll.

B.s außergewöhnliche, für manchen Orthodoxen sicher provozierende Lektüre der jüdischen Tradition hat eine breite Debatte ausgewiesener Fachleute in den USA auf ihrer Seite. Insgesamt ist ihre Studie ein perspektivenreicher Beleg dafür, daß Texte der Tradition, gelesen durch die Brille zeitgenössischer Philosophen, nicht einfach zerstört, sondern im Gegenteil auch neu zum Leuchten gebracht werden können.

Freiburg

Joachim Valentin

Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 231 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 190) Ln € 42,00 ISBN: 3-525-53874-X

Nicht Quantität, sondern Qualität macht die Ehrung aus, die die vorliegende Aufsatzsammlung als FS zum 70. Geburtstag des bekannt-

ten Göttinger Alttestamentlers Lothar Perltt ausgezeichnet. Qualität nicht nur dadurch, daß die 13 Einzelbeiträge renommierter evangelischer, katholischer und jüdischer Bibelwissenschaftler (*E. Aurelius, J. C. Gertz, F.-L. Hossfeld, O. Kaiser, M. Köckert, R. G. Kratz, C. Levin, N. Lohfink, G. Minette de Tillesse, A. Rofé, R. Smend, H. Spieckermann, T. Veijola*), je für sich gehaltvoll und instruktiv sind, sondern dadurch, daß jeder auf eigene Weise Forschungsschwerpunkte aus dem Werk von Lothar Perltt aufnimmt und weiterführt. Da das Buch Deuteronomium im Mittelpunkt des Forschungsinteresses des mit dieser FS Geehrten stand und steht, liegt es nahe, daß sich die Beiträge als „Studien zum Deuteronomium“, wie es der Untertitel notiert, verstehen. Nicht wenige Beiträge greifen nochmals Fragen aus Perltts Diss. aus dem Jahre 1969 (Bundestheologie im Alten Testament) auf, andere nehmen aber auch die von Perltt immer wieder behandelten Zentralfragen nach dem Dekalog, den literarischen Verhältnissen im Blick auf die Vorgeschichte des Deuteronomiums, die redaktionelle Zusammengehörigkeit von Deuteronomium und Deuteronomistischem Geschichtswerk sowie die literarische und theologische Nachgeschichte dieses Buches und nicht zuletzt auch die (Göttinger) Wissenschaftsgeschichte, so im Beitrag von Smend zum Deuteronomiumkommentar von A. Bertholet, in den Blick.

Mit diesem Bd liegt ein wahrhaft repräsentativer Querschnitt durch die heutige Deuteronomiumforschung vor, der gleichzeitig die Bedeutung Lothar Perltts erkennen läßt, weil – nicht nur in dieser FS – viele aktuelle Positionen im Umfeld des Deuteronomium aus Gespräch und Diskussion mit Perltt entstanden sind. Insofern trägt das vorliegende Buch auch nicht nur zur größeren Ehre Lothar Perltts bei, sondern vor allen Dingen führt es zum Buch Deuteronomium selbst und mit ihm kann es die Liebe zum Wort Gottes in der Schrift neu wecken.

Regensburg

Christoph Dohmen

Exegese des NT

Avemarie, Friedrich: Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XI, 546 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 139), Ln € 104,00 ISBN: 3-16-146639-5

Die in den Jahren 1997–1999 erarbeitete und im Oktober 2000 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil., die insbesondere von Martin Hengel und Hermann Lichtenberger begleitet wurde, ist einem Thema gewidmet, das auch gegenwärtig seine kontroverstheologische Bedeutung behalten hat, weil nicht nur die Frage nach der Theologie der Taufe, des Geistes und kirchlicher Gemeinschaft davon berührt sind, sondern insbesondere auch die nach der Schriftbegründung des Sakramentes der Firmung. „Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte“ sind vom Vf. im Blick auf deren „Theologie und Geschichte“ in einer die bisherige Forschung überbietenden Breite und Ausführlichkeit behandelt.

Nach einer forschungs- und problemgeschichtlichen „Einführung“ (1–19) sind zwei Hauptteile vorgelegt: „Das Taufverständnis des Lukas“ (20–174) und „Überlieferung und Geschichte“ (175–440), bevor der „Ertrag“ (441–455) zusammengefaßt wird. In einem „Anhang“ (456–478) werden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) „Die Lukanismen der Taufferzählungen“ aufgelistet, bevor der (voluminöse und entsprechend teure) Bd mit dem Verzeichnis der „Literatur“ (479–515), dem „Stellenregister“ (517–534), dem Forscher seit 1800 verzeichnenden „Autorenregister“ (535–542) sowie einem „Namen- und Sachregister“ (543–546) schließt.

Der erste Hauptteil behandelt in sechs Kap.n: „1.1 Der Ritus und seine Begrifflichkeit“ (23–25), „1.2 Taufe auf den Namen Jesu“ (26–43), „1.3 Anlässe und Personen“ (44–81), „1.4 Die Vorbereitung der Taufe“ (82–103), „1.5 Sündenvergebung und Rettung“ (104–128), „1.6 Taufe und Geist“ (129–174). Der Leser wird in Forschungsgeschichte, aktuelle Diskussion und Textproblematik eingeführt. Beispiel: Unter 1.6 wird die Zusammengehörigkeit von Taufe und Geist befragt und zunächst unter 1.6.1 als „Ein klassischer Streitpunkt konfessioneller Exegese“ eingeführt: „Daß das exegetische Problem eine Fülle kontroverser Stellungnahmen provoziert hat, hängt nicht zuletzt mit dem zusammen, was theologisch auf dem Spiel steht. Ein der Tradition verpflichteter Katholik wie N. Adler konnte in der Samaria-Perikope den ‚locus classicus für das Sakrament der Firmung‘ sehen (...) Von dieser konfirmationistischen Sicht läßt sich eine charismatische unterscheiden (...). Zu den konfessionellen Interessen, die bei der Debatte zweifellos eine starke Rolle spielen, tritt komplizierend ein hermeneutisches, das dem Bemühen um eine kohärente Sicht der Taufausagen des Neuen Testaments insgesamt entspricht“ (129f, 135).

Insgesamt bereitet der erste Hauptteil die detaillierte Untersuchung der lukanischen Texte im zweiten vor; er schließt mit der Feststellung, „daß es eine Stelle in der Apostelgeschichte gibt, an der die Grundbegriffe des lukanischen

Taufverständnisses in ihrer klarsten und für Lukas charakteristischsten Form zusammentreffen und damit so etwas wie ein kleines tauftheologisches Kompendium liefert. Es ist der Taufappell des Petrus zu Pfingsten, Act 2, 38–40. Mit ihm beginnen wir den zweiten Hauptteil.“

Der zweite Hauptteil behandelt in sieben Kap.n die einschlägigen Taufperikopen der Apostelgeschichte: „2.1 Taubericht und Taufverständnis des PfingstKap.s: Act 2, 1–47“ (177–213), „2.2 Taufe und Geistempfang in Samarien: Act 8, 4–25“ (214–266), „2.3 Bekehrung und Taufe des äthiopischen Staatsbeamten: Act 8, 26–40 (267–294), „2.4 Die Taufe des Saulus in Damaskus: Act 9, 18 und 22, 16“ (295–339), „2.5 Die Bekehrung und Taufe des Kornelius: Act 10, 1–11, 18“ (340–398), „2.6 Die Bekehrungstufen der Paulusmission: Act 16, 14–15; 16, 0–34; 18, 8“ (399–412), „2.7 Die Nachtaufe in Ephesus: Act 19, 1–7“ (413–440).

Der aufwendigste Teil der Untersuchung ist dabei jeweils, „die historiographische Zuverlässigkeit der lukanischen Darstellung auszuloten“ (399), wobei der Vf. entgegen einer langen protestantischen Forschungstradition (in den Fußstapfen Martin Hengels) davon ausgeht, „daß auch der Stoff der Apostelgeschichte im allgemeinen nicht auf lukanischer Erfindung beruht“ (8), daß der Vf. der Apostelgeschichte „die Absicht hatte, Dinge zu berichten, die er für Tatsachen hielt“ (9): „Lukas hat sich um eine sachlich zuverlässige Berichterstattung nicht nur bemüht, sondern dieses Ziel wenigstens stellenweise auch erreicht. Diesen Eindruck vermittelt eine Reihe von Untersuchungen, die in den letzten zehn Jahren mit so unterschiedlichen Zielsetzungen wie der Rekonstruktion der Paulusbiographie, der Nachzeichnung urchristlicher Lokalgeschichte oder einfach der Überprüfung des Quellenwerts der Apostelgeschichte sich deren historischer Seite zugewandt haben“ (9). Daß der Vf. seine umfassende und gründliche Untersuchung der Taufferzählungen auf diesem neuen forschungsgeschichtlichen Boden ansiedelt und dies bewußt tut – „Der Einwand, je nach Interesse und Geschick könne ein Exeget seinem Text ja doch alles Beliebige entlocken, würde bei dieser neuen Generation von Arbeiten nicht verfangen; im Gegenteil“ (9) –, gibt seinem Werk in dieser Hinsicht die Qualität eines neuen Standards. Obwohl er die Autorenfrage offen läßt, gibt der Vf. deutlich zu erkennen, daß „die traditionelle Zuschreibung des Werkes an Lukas, den Reisebegleiter des Paulus“ die größere Wahrscheinlichkeit gegenüber allen Forschungshypothesen hat; denn zu deren Gunsten sprechen „die Wir-Berichte sowie der sonst nur schwer erklärbare Umstand, daß hier eine unbedeutende Randfigur des Neuen Testaments als Autor identifiziert wird“ (19).

Der Ertrag, den der Vf. seinen Untersuchungen entnimmt, bedarf trotz aller Anerkennung seiner Leistung kritischer Sichtung, v.a., wenn man bedenkt, daß er sich von der protestantischen Vorliebe oder Vorentscheidung, Paulus zum kritischen Maßstab für Lukas zu machen, nicht ganz lösen konnte, wie er am Ende seiner Darstellung deutlich mitteilt, wenn er sagt, der christliche „Weg“ nehme sich in der Sicht „bei Lukas so atl.-jüdisch aus wie nur möglich, und Paulus und dessen Verständnis von Taufe mit ihr.“ Der Heilige Geist, die Sündenvergebung und Rettung sowie die onoma-Formeln (taufen auf den / im Namen Jesu) seien „in der biblizistischen Welt des Lukas mit aller Selbstverständlichkeit zu Hause“, doch seien es „nicht das Angekleidetwerden mit Christus und die Gleichgestaltung mit seinem Heilstod“: „Gerade das Kreative, Progressive der paulinischen Theologie ist es, das auf diese Weise abhanden kommt“ (455). Der Vf. möchte zwar einräumen, daß „uns die theologischen Lücken der beiden Bücher *ad Theophilum* kein Recht zum Naserümpfen“ (455) geben, aber es bleibt eben zu fragen, ob der Exeget bei einer Bindung an den Kanon, in dem alle Bücher und alle Theologien zusammengehören, sich überhaupt ein solches Recht nehmen kann. Ist die Kontinuität mit dem atl.-jüdischen Weg ein Negativum – wieso? Führt das Progressive paulinischer Theologie davon weg – inwiefern?

Zustimmen kann man ohne Bedenken der „Hypothese, daß die christliche Taufe ihrer Herkunft nach eine Fortführung und Weiterentwicklung der Johannaufstei sei“ (447; dargelegt in Abs. 2.2.5). Ob die Anfänge der christlichen Taufpraxis nicht uniform waren, ob es „eine Entwicklung“ gegeben hat, „die, grob gesprochen, von einem der Johannaufstei sehr ähnlichen Bekehrungsritual der frühen nachösterlichen Zeit hin zu den Tauftheologien des Paulus, des Lukas und weiterer neutestamentlicher Autoren führte“, eine Entwicklung, die auch „nicht einlinig“ war (451), bedarf wohl weiterer differenzierender Kritik des vorausgesetzten Bildes urchristlicher Geschichte und Theologiegeschichte. Daß „in der Ausdehnung der Mission auf die jüdische Diaspora und die Völkerwelt manche Veränderungen im frühchristlichen Taufverständnis eine durchaus naheliegende, plausible Erklärung“ (452) finden, dürfte eine heuristisch fruchtbare, aber auch weiter zu bedenkende Hypothese sein. Die Sichtung dessen, was nach Lukas „christliche Taufe ist und sein soll“ (452), ist von dem Vf. jetzt am umfassendsten dargelegt: „der sichtbare Ausdruck individueller Umkehr, das erste, was Christen und Christinnen tun, wenn sie zum Glauben gekommen sind, zugleich eine Gabe Gottes, die die Kirche denen, die Gott ausersehen hat, nicht verweigern kann; sie wird vollzogen auf den Namen des Herrn Jesus Christus, geschieht in

der Gewißheit, daß dem Täufling durch diesen Vergebung und Heil widerfährt, ist verbunden mit einer Ausgießung des heiligen Geistes, die rituell durch Handauflegung dargestellt wird, und bewirkt die uneingeschränkte Aufnahme des Täuflings in die Gemeinschaft aller Gläubigen, mit entsprechenden Konsequenzen für die alltägliche persönliche Lebensgestaltung“ (452).

Was sich in den Täuferzählungen der Apostelgeschichte „als historische oder zumindest vorlukanische Substanz erheben“ (441) läßt, hat der Vf. m. E. im wesentlichen überzeugend dargelegt; daraus geht auch hervor, „daß die Ausbildung der Vorstellung eines allgemeinen Geistbesitzes von Anfang an par excellence mit der Bekehrungstaufe verknüpft war“ (444). Freilich bedarf wohl die Frage, wie dieser „Geistbesitz“ angemessen verstanden und beschrieben werden kann, weiterer nicht nur religionsgeschichtlich-historischer, sondern auch exegetisch-bibeltheologischer und auch systematischer Erörterung.

Bad Tölz

Rudolf Pesch

Berger, Klaus: Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 2002. 213 S., kt € 19,95 ISBN: 3-579-05193-8

4 Kap. gehen von unterschiedlichen Seiten den Wahrheitsbegriff der Bibel an („Einleitung: Was ist Wahrheit“ 9–13) und weisen die Spiritualität als einen „Weg zum Verstehen der Bibel“ auf (9). „Teil I: Zweifeln an der Wahrheit“ stellt die liberale Exegese ab D. F. Strauß über Wrede und Bousset bis E. Troeltsch vor und kritisiert deren Kritik. „Teil II: Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit“ geht auf die gegenwärtige Diskussion um die Echtheitskriterien der Worte und Taten Jesu ein und führt in das neue Verständnis von Geschichtskonstruktion ein. „Teil III: Der Wahrheitsbegriff der Bibel“ entwickelt die biblische Innenperspektive von Wahrheit (87–103). „Teil IV: Die Wahrheit der besonderen Fakten“ bespricht besonders die mythologischen Texte: Verkörperung, Engel, Erscheinungen, Jungfrauengeburt, Totenerweckungen. Dieser Teil nimmt die zweite Hälfte des Buches ein (107–205).

Der Stil ist leserfreundlich. Ein kleiner Anmerkungsapparat stellt die wichtigsten Positionen vor. Ansonsten bevorzugt B. eine kreisende Darstellungsweise. Immer wieder wird der Gegensatz von experimentell überprüfbarer Wahrheit im modernen Sinne und biblisch erzeugtem Wirklichkeitsverständnis vorgestellt und diskutiert. Der Weg, den B. den Leser durch das Buch führt, ist überzeugend. Die europäische Denkgeschichte prägt notwendigerweise unser gegenwärtiges Verstehen. Der Gegensatz moderne gegen biblische Wahrheit muß daher von der Aufklärung an vergegenwärtigt werden. B. bespricht in Teil I die Positionen, die noch immer die gegenwärtige, liberale Exegese prägen. Dabei übertreibt er aber zuweilen. Die Kritik an Bultmanns Formgeschichte (18–19) überzeugt nicht; denn sie arbeitet primär an der Tradition literarischer Formen und erst sekundär im Wahrheitsbegriff. Die „Grenzen der kritischen Analyse“ werden dagegen zutreffend beschrieben: 1. Die Reduzierung der „echten“ Jesus-Worte und Wunder auf eine kleine Zahl; 2. das exegetische „Machtgefühl“ aufgrund der Korrektur von falschem Glauben; 3. Der Satz, „nichts gegen den Verstand glauben zu wollen“ (35f.).

Tatsächlich zeigen liberale Exegeten im Verteidigen dieser drei Kriterien bisweilen eine Illiberalität, die die Zuspitzung von B. rechtfertigt. Nun weist B. zu Recht auf, daß solche Diskussionen bereits Nachhutgefechte sind. Die ntl. Texte entsprechen durchaus dem antiken und modernen Verständnis von Geschichtlichkeit und sind nicht eine singuläre theologische Ausdrucksform fiktiver Texte (Bultmann u. a.). In der Diskussion der erweiterten Echtheitskriterien nach Hengel und Theissen geht B. aber dann wieder zu weit. In dem Punkt „Erklärung aus dem oder gegen das Judentum“ (52–54) wendet er sich dagegen, das Jude-Sein Jesu „negativ“ als Differenz- und Individualitätskriterium zu gebrauchen; es kann „nur positiv verstanden (werden): Wenn die ganze Geschichte des Urchristentums ohne ein bestimmtes Element nicht vorstellbar ist, dann ist das ein Argument für die grundlegende anfängliche Bedeutung dieses Elements“ (53 f.). Dieser Definition des Kohärenzkriteriums kann zugestimmt werden, nicht aber der Verschiebung der Differenz vom historischen Jesus weg zur späteren Urgemeinde. Gerade wenn der Graben zur vorösterlichen Zeit nicht tief ist, geht doch die spätere Differenz der Urgemeinde vom Judentum auf den vorösterlichen Jesus zurück. Daher ist es mit B. zutreffend, daß die JüngerInnen bereits „mystische Erfahrungen mit dem Gottessohn“ gemacht haben parallel zu den späteren, mystischen Erfahrungen von Paulus (162f). Doch welcher jüdische

Zeitgenosse Jesu war zu solcher Offenbarung göttlicher Herrlichkeit fähig? In dem Vermitteln hoheitlicher, mystischer Erfahrungen hob sich der Freudebote der angebrochenen Königsherrschaft Gottes doch unbestreitbar vom damaligen Judentum ab. Auch von der modernen Persönlichkeitsforschung her läßt sich nachweisen, daß zum Aufbau von Ich-Identität die Differenzierung von anderen Identitäten grundlegend erforderlich ist. Auf das negative Differenzierungskriterium kann nicht verzichtet werden.

Dieses Kriterium trifft erneut zu, wenn B. Schröters Geschichts- und Wahrheitskonstruktion diskutiert. Mit Schröter ist gegen B. die Differenz von damaliger und heutiger Geschichtsrekonstruktion festzuhalten (84). Die Differenz und Gemeinsamkeit Jesu mit seinen Zeitgenossen läßt sich nur in Annäherung und bleibender Fremdheit erfassen.

Die knappe Skizzierung des Wahrheitsbegriffs der Bibel ist B. vorzüglich gelungen (87–107), doch für die Anwendung in Teil IV gibt es eine Fülle von Fragen, die hier nur angedeutet werden können. Zweifellos haben die Zeitgenossen Jesus von Nazaret die Auferweckung seines Freundes Lazarus zugebraut; hat er ihn aber so geheilt, wie es Joh 11,38–44 erzählt? Ich habe keine Antwort gefunden, wie der heutige Leser diese mystische Geschichte, die dem „Vorstellungsmodell A“ von Kausalität (189) widerspricht, das ja weit stärker als in der Antike unser Denken bestimmt, heute im Rahmen von Modell A verstehen soll. Für den „Leib des Auferstandenen“ läßt B. „Erfahrungen konvergieren“, und zwar auf die übliche (existentielle) Erfahrung von Personalität und Epiphanie, vermittelt durch biblische Textgattungen (159–161). Entsprechend müßte auch die Lazarusgeschichte mit heute möglichen Erfahrungen konvergieren.

B. ist es gelungen, die Innenperspektive vieler schwieriger ntl. Texte anschaulich zu erschließen. Spirituelle Mystik ist sicherlich ein Weg, die Bibel angemessen zu verstehen; sie ist aber auch nach B. nicht der alleinige Weg. Die anderen Wege und die offenen Fragen werden daher von B. ständig bedacht, manchmal zu polemisch, und umkreist. Jedem, der einen mystischen Weg des Verstehens ausprobieren will, sei dieses Buch empfohlen. Und dieser mystische Weg ist nicht eine beliebige Möglichkeit, sondern der bevorzugte, biblische Weg, Gottes Wahrheit zu erfahren.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XV. 267 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 138), Ln € 89,00 ISBN: 3-16-147669-7

Die Frage, in welchem Verhältnis das Wirken Jesu zur Entstehung des christlichen Glaubens steht, gehört zu den wohl wichtigsten Themen der gegenwärtigen Christologiediskussion. Bekanntlich hatte William Wrede in seiner Studie „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ die Möglichkeit eines messianischen Selbstbewußtseins Jesu skeptisch beurteilt. Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die dann v. a. von Rudolf Bultmann und seiner Schule fortgesetzt wurde, die nicht mehr mit einem messianischen Anspruch Jesu rechneten.

Der hier vorgelegte Bd greift an dieser Stelle in die Christologiediskussion ein. Er enthält je zwei Studien der beiden Vf., die die Frage der Entstehung der Christologie aus dem Anspruch Jesu heraus verständlich machen wollen. Ausweislich des Vorwortes handelt es sich um „Vorarbeiten zu einer Geschichte des Urchristentums, an der die Vf. zur Zeit arbeiten und deren erster Bd vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum sog. Apostelkonzil reichen soll“ (XV). Drei der Beiträge wurden bereits zuvor an anderen Orten, jedoch in kürzeren Fassungen und z. T. in englischer Sprache, veröffentlicht. Einer der beiden Beiträge von Anna Maria Schwemer wird hier zum ersten Mal publiziert und basiert auf der Tübinger Antrittsvorlesung der Vf. in vom 18.1.2001. Das in dem Bd verarbeitete umfangreiche Quellenmaterial sowie die intensive Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur sind über detaillierte Register zu Stellen, Autoren sowie Sachen und Personen gut erschließbar.

Bereits der erste Satz des Vorwortes zeigt den Kontext an, in dem sich die Studien bewegen. Es handelt sich um ein Zitat aus einem Brief Wredes an Adolf von Harnack vom 2.1.1905, der – gemeinsam mit weiteren Briefen Wredes – durch eine von Hans Rollmann und Werner Zager besorgte Publikation (ZNTG 8 [2001]) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Das Zitat lautet: „Ich bin geneigter als früher zu glauben, daß Jesus selbst sich als zum Messias ausersehen betrachtet hat.“ Wrede kehrte damit zu einer Position zurück, die er bereits vor seinem forschungsgeschichtlich überaus einflußreichen Buch erwogen hatte – wobei nicht übersehen werden sollte, daß er auch in diesem ein messianisches Selbstbewußtsein Jesu nicht grundsätzlich in Abrede gestellt hatte.

In der Äußerung Wredes sehen die Vf. eine Konvergenz mit Entwicklungen der neueren Christologiediskussion. Vornehmlich die Erforschung des jüdischen Materials in den zurückliegenden Jahrzehnten habe aufgezeigt, daß im Judentum Erwartungen einer messianischen Gestalt lebendig waren und sich mit denjenigen des eschatologischen Propheten verbinden konnten. Im Blick auf den in den vorgelegten Studien vertretenen Ansatz ist dabei wichtig, daß bereits im Vorwort eine weite Definition des Gesalbentitels eingeführt wird, die nicht an den entsprechenden hebräischen, aramäischen bzw. griechischen Äquivalenten orientiert ist. Statt dessen wird unter dem Gesalbten der „*eschatologische Heilbringer und Erlöser*“ (XIII, dort kursiv) verstanden, der die Verheißungen der Schrift erfüllt, das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott in Ordnung bringt und durch den Gott auf diese Weise Heil schafft.

Man kann fragen, ob eine solche Definition die mit den verschiedenen Bezeichnungen und Funktionen endzeitlicher Gestalten je gesondert verbundenen Charakteristika nicht zu wenig gewichtet und notwendige Differenzierungen zu rasch einebnet. Angesichts der Tatsache, daß in bezug auf Jesus eine geradezu erstaunliche Kulmination derartiger Bezeichnungen und jüdischer Endzeiterwartungen festzustellen ist, dürfte es im Blick auf die Entstehung der Christologie wichtig sein, genau danach zu fragen, welche Deutung seines Wirkens und Geschicks in den aufgegriffenen Traditionen und Bezeichnungen zum Ausdruck kommt. Das Postulat, Bezeichnungen wie Messias und Menschensohn dürften nicht grundsätzlich getrennt werden (so v. a. Hengel in beiden Beiträgen), dürfte im Blick auf ihre gegenseitige Beeinflussung und semantische Annäherung bei ihrer Anwendung auf Jesus zutreffend sein. Daß sie im Blick auf ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu differenzieren sind, darf indes nicht unberücksichtigt bleiben, wenn ihr jeweiliger Beitrag zur Deutung Jesu im Urchristentum präzise bestimmt werden soll.

Der erste Beitrag von Martin Hengel, „Jesus der Messias Israels“, stellt die Frage, wie es zur Anwendung der Christusbezeichnung auf Jesus gekommen ist. Ausgehend von dem Befund, daß der Ausdruck bereits bei Paulus als cognomen Jesu verwendet wird, Paulus also wie selbstverständlich davon ausgeht, daß es nur einen Gesalbten – nämlich Jesus – gibt, fragt Hengel danach, wie dieser geradezu erstaunlich anmutende Befund zu erklären ist. Die historische Rückfrage führt über Antiochia (Bezeichnung „Christiano“) zur Jerusalemer Gemeinde, wo das Bekenntnis „Jesus ist (der) Christus“ bereits grundlegend gewesen sei. Dieses Bekenntnis muß Hengel zufolge somit von Beginn an neben der Auferweckungsaussage gestanden haben, die für sich genommen die Entstehung der Überzeugung von der Messianität Jesu keineswegs erklären könne.

Auf dieser Basis wird der bereits angedeuteten Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu nachgegangen, dessen Bestreitung in der neueren Forschung (noch nicht bei Wrede und Bousset!) er für ein historisch nicht zu rechtfertigendes dogmatisches Vorurteil betrachtet. Sei schon das sog. „Messiasgeheimnis“ in der von Wrede formulierten Gestalt ein nicht aufrechtzuerhaltendes Konstrukt (eine Auffassung, die heute von vielen Exegeten geteilt wird), so müsse auch die Frage, inwieweit die Evangelien als historische Berichte auswertbar seien, neu aufgenommen werden. In einem ausführlichen religionsgeschichtlichen Abschnitt stellt Hengel sodann die These auf, daß sich von dem jüdischen Belegmaterial her eine Identifizierung von Messias- und Menschensohnvorstellung nahelege. Angesichts der durchaus unterschiedlich ausgerichteten Aussagen über den Gesalbten und den Menschensohn in vielen jüdischen Texten sowie der je eigenen Rezeption dieser Ausdrücke im Urchristentum erscheint diese Annahme jedoch problematisch. Der Verweis auf 1 Hen (so etwa S. 36 u. ö.) ist dabei aufgrund der bekannten Datierungsprobleme der Bilderreden kein zwingender Beleg.

Die drei letzten Abschnitte nehmen den historischen Faden wieder auf und führen über die Kreuzigung zurück zur Wirksamkeit Jesu. Aus der Kreuzesschrift sei die historisch ernst zu nehmende *causa poenae* abzuleiten, was zeige, daß die Messianität Jesu beim Prozeß die entscheidende Rolle gespielt habe. Dies wiederum sei nur verständlich, wenn Jesus auch mit messianischem Anspruch aufgetreten sei. Hier stellt sich freilich wieder die Frage ein, was genau man darunter verstehen soll. Daß Jesus mit dem Anspruch aufgetreten ist, der für die Gottesherrschaft entscheidende Repräsentant zu sein, läßt sich kaum bestreiten. Dies kann an verschiedenen Merkmalen (Menschensohnbezeichnung, Bindung des Eintritts in die Gottesherrschaft an die Nachfolge, Ansage des Gerichtes bei Ablehnung seiner Person und Botschaft) abgelesen werden. Die pauschale Bezeichnung „messianischer Anspruch“ ist dagegen wenig dazu angetan, zwischen dem Wirken Jesu selbst und dessen späteren Deutungen zu differenzieren.

Im zweiten Beitrag, „Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit“, geht Hengel Spuren der Weisheit in der Jesusüberlieferung nach. Einsetzend bei der Spruchüberlieferung wird herausgestellt, daß diese bereits in ihren frühesten erkennbaren Stadien Jesus zugleich als Weisheitslehrer und Propheten zeichne, die israelitisch-jüdische Weisheitstradition also aus einer spezifischen Perspektive aufgreife. Den Beitrag der jüdischen Weisheitsvorstellungen für die Entstehung der Christologie sieht Hengel deshalb darin, daß Jesus in den oft polemischen, traditionellen Weisheit in Frage stellenden Aussprüchen als Erfüller der Schriftverheißungen und Ankündiger der Gottesherrschaft dargestellt werde. An dieser Stelle sei eine Verbindung zwischen Jesus als Weisheitslehrer und seiner Begabung mit dem Geist Gottes festzustellen, denn der messianische Herrscher sei im Judentum zugleich Geisträger. Lukas habe diesen Zusammenhang gut erfaßt, wenn er Jesus mit dem Zitat aus Jes 61,1–3 vorstelle, denn der endzeitliche Geistgesalbte sei zugleich „Lehrer mit messianischer Vollmacht und eschatologischer Repräsentant der Weisheit“ (124).

Daß sich die weisheitlichen Aspekte der Jesusüberlieferung auf diese Weise christologisch auswerten lassen, erscheint jedoch fraglich. Jesus wird in den

Evangelien gerade nicht mit der Weisheit identifiziert, und die weisheitlichen Dimensionen der Christologie dürften eher auf die Vorstellungen von Präexistenz- und Schöpfungsmittlerschaft in frühen Bekenntnistexten zurückzuführen sein als auf die Jesusüberlieferung.

Anna Maria Schwemer setzt sich in ihrem ersten Beitrag, „Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus“, kritisch mit der jüngst wieder erneuerten These auseinander, die Behauptung der Beteiligung von Juden an der Kreuzigung Jesu verdanke sich ausschließlich christlicher Judenfeindschaft und entbehre einer historischen Grundlage. Zunächst weist sie das Argument ab, der Tacitusbericht (Ann. 15,44,2ff) belege, daß die Beteiligung der Juden spätere Erfindung sei. Tacitus lasse eine andere Tendenz erkennen, zudem wird in anderen außerchristlichen (auch jüdischen) Quellen Jesu Kreuzigung des öfteren auf die Juden zurückgeführt. Eine historische Analyse der Passionserzählung des Markus führt sodann zu dem Resultat, daß Markus hier – wie auch sonst in seinem Evangelium – nicht „die Juden“ pauschal anklagt, sondern den Hohenpriester und das Synhedrium als an Prozeß und Auslieferung beteiligt darstellt. Dies sei historisch durchaus ernst zu nehmen und werde mit der groben Chiffre des „Antijudaismus“ (bzw. dessen Bestreitung) nur unzureichend erfaßt.

Schwemers zweiter Beitrag, „Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie“, befaßt sich mit der Frage nach den historischen Wurzeln des dogmatischen Topos vom dreifachen Amt Jesu. Sie sieht alle drei Funktionen – die herrscherlich-königliche, die prophetische sowie die priesterliche – im Judentum vorbereitet (Nebeneinander von König und Priester; Elia als prophetisches Gegenüber zu Mose; Philos Mose-Darstellung) und durch das Urchristentum auf Jesus übertragen: königlicher und priesterlicher Aspekt bei Paulus; Jesus als Hohepriester im Hebräerbrief; alle drei Funktionen in den Evangelien, wo sie schließlich in der Passionsgeschichte miteinander vereinigt würden.

Daß die drei Funktionen Jesu in den neutestamentlichen Schriften begegnen, ist unzweifelhaft. Weniger überzeugend sind dagegen die Annahmen einer priesterlichen Funktion Christi bei Paulus (aus der *intercessio* geht dies nicht notwendig hervor) sowie einer Verknüpfung der drei Aspekte in den Evangelien. Die Vorstellung einer „Ämtertrias“ ist wohl doch erst ein Produkt reformatorischer Dogmatik, wo sie zum ersten Mal ausgeführt wird, und läßt sich nicht in das Urchristentum zurückprojizieren (wiewohl, wie erwähnt, die entsprechenden Vorstellungen hier durchaus begegnen, aber eben noch nicht miteinander kombiniert werden, sondern nebeneinander stehen können).

Die Studien stellen einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Christologiediskussion dar. Die historische Skepsis, die durch Strauß, Wrede sowie die Formgeschichte den Evangelien entgegengebracht wurde, hat das kritische Bewußtsein im Umgang mit diesen Schriften zwar geschärft, dabei aber mitunter einen zu starken Keil zwischen das Wirken Jesu und seine Repräsentation in den Evangelien getrieben. Wenn in der neueren Forschung dagegen wieder verstärkt nach historischen Plausibilitäten gefragt wird, so bedeutet dies keine Rückkehr zu einem naiven Historismus. Es ist vielmehr deutlich, daß die Vergangenheit niemals so geschaut wird, wie sie „wirklich“ war, sondern in vorläufigen, stetiger Veränderung unterworfenen Modellen als Geschichte angeeignet wird (vgl. dazu Schwemers Bemerkung im vorliegenden Bd S. 162 mit Anm. 138). Im Blick auf die Anfänge des christlichen Glaubens ist die Rolle, die das Wirken Jesu hierbei gespielt hat, eine wichtige, in der Forschung jedoch oft eher am Rande verhandelte Frage. Dies wird durch die hier vorgelegten Beiträge in Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen, die Deutlichkeit durchaus nicht vermissen läßt, nachdrücklich ins Bewußtsein gerufen.

Kritische Rückfragen ergeben sich v. a. bzgl. der oftmals sehr weitreichenden historischen Hypothesen sowie einer mitunter unzureichenden Differenzierung zwischen Aspekten der frühen Christologie, die sich mit Wirken und Geschick Jesu in Verbindung bringen lassen, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Daß Phantasie beim Intendieren der Vergangenheit unverzichtbar ist, hat Paul Ricur zu Recht betont. Darüber, wie weit sich diese Phantasie über das von den Quellen Bezeugte hinauswagen sollte, kann man unterschiedlich urteilen. Bei einigen der in dem Bd aufgestellten historischen Vermutungen scheint mir indes der Textbefund eher in eine andere als die vorgeschlagene Richtung zu weisen.

Berlin

Jens Schröter

Marguerat, Daniel: *Introduction au Nouveau Testament*. Son histoire, son écriture, sa théologie – Genève: Labor et Fides 2001. 511 S. (Le Monde de la Bible, 41), kt € 35,06 ISBN: 2-8309-1028-1

Viel zu wenig werden gemeinhin in Deutschland die außerordentlich intensiven und fruchtbaren Arbeiten protestantischer Exegeten aus der frankophonen Schweiz beachtet, die unter aktiver Beteiligung anderer französischsprachiger Exegeten in der Reihe „Le Monde de la Bible“ erscheinen. Nachdem zunächst v. a. Übersetzungen und Detailstudien erschienen sind, liegt inzwischen eine stattliche Reihe ex-

egesischer Handbücher und Standardwerke vor. Die „Einleitung“ ist unter der Ägide von D. Marguerat (Lausanne) erstellt worden und liegt nach kurzer Zeit bereits in 2. Auflage vor. Sie stellt eine glückliche Verbindung zwischen historischer Hintergrundinformation, literarischer Grundorientierung und theologischer Einführung dar. Einerseits belegt der Bd, wie breit der internationale (und interkonfessionelle) Forschungskonsens in der Einleitungswissenschaft ist, jedenfalls was die Zielsetzung, die Fragestellung, die Methodik und eine nicht zu geringe Spannweite der Ergebnisse anbelangt. Andererseits werden die Stärken französischer Exegese, die aus der Nachbarschaft zum Strukturalismus und zur Hermeneutik resultieren, deutlich sichtbar; erfreulicherweise geschieht dies nicht im abschreckenden Jargon der Linguisten und philosophischen Hermeten, sondern in studienfreundlicher, nutzerorientierter Aufarbeitung und Anwendung. Wie in anderen „Einleitungen“ üblich, konzentriert sich das vorliegende Werk auf die Entstehungsgeschichte und die Strukturanalysen der ntl. Schriften. Kleinere Kap. besprechen aber auch die beiden anderen klassischen Einleitungsfragen: die Geschichte des Kanons (J.-D. Kaestli) und (neu in der 2. Auflage) die Textkritik (R. Dupont-Roc).

Ein Grundproblem jeder Einleitung ist die Gliederung des Stoffes. Orientiert man sich an der kanonischen Folge oder an der (vermuteten) Entstehungsgeschichte oder an Traditionszusammenhängen? Ohne Kompromisse kommt kaum ein Werk aus. Die „Introduction“ geht einen Mittelweg. Zuerst werden (von D. Marguerat, C. Combet-Galland und E. Cuvillier) die synoptischen Evangelien samt Apostelgeschichte vorgestellt (11–130), sodann (von F. Vouga), in kanonischer Folge, die echten Paulusbrieфе (131–261) und (von A. Dettwiler) die Deuteropaulinen Kol, Eph und 2Thess sowie (von Y. Redaelli) die Pastoralbriefe (307–326) und (wieder von F. Vouga) der Hebr (329–341). Es folgt das Corpus Johanneum, in dem zuerst (von J. Zumstein) das Evangelium und die Briefe (345–386), sodann (von E. Cuvillier) die Offenbarung porträtiert werden (387–403). In der letzten Abteilung, die den katholischen Briefen gewidmet ist, finden sich dann (von F. Vouga) die Beschreibung des Jak (407–418) sowie (von J. Schlosser) der Petrusbriefe (419–438) und des Judasbriefes (439–445). Alle Kap. folgen einem klaren Aufbauschema, das nicht zu schematisch ist, aber eine gute Vergleichbarkeit begründet. Es herrscht der Primat der Synchronie ohne Scheu vor Diachronie und Historie. Das ist methodisch vorbildlich. Regelmäßig werden der Aufbauplan des Buches, die Entstehungsverhältnisse, die Quellen und theologische Schwerpunkte beschrieben. Ein knappes, gut gegliedertes Literaturverzeichnis (bei dem zuweilen einige neuere deutschsprachige Publikationen vermisst werden) rundet jeweils den Paragraphen ab. Ein Glossar und Register runden den Bd ab.

Das Buch braucht den Vergleich mit den neuesten deutschen Einleitungen von U. Schnelle und I. Broer nicht zu scheuen. Dieser widmet sich ausführlich den seit langem bekannten Problemen der Entstehungsgeschichte und traditionellen Vf.-angaben, jener hat mehr Raum für die kontroversen Forschungsdebatten und neueste Forschungstendenzen. Die französische Einleitung konzentriert sich in der Regel auf die argumentative Darlegung des eigenen Standpunktes, beantwortet die klassischen Einleitungsfragen „Wer, wann, wem, wo?“ auf überschaubarem Raum und besticht durch gute (nur selten zu ausführliche) Inhaltsangaben, übersichtliche Schaubilder und ausgewogene Urteile.

Die Evangelienexegese wird von einer leicht modifizierten (m. E. durch die Annahme eines Deutero-Markus und zweier verschiedener Q-Rezensionen unnötig verkomplizierten) Zwei-Quellen-Theorie getragen (11–27), denen die vorsichtige These einer Bekanntheit synoptischen Materials bei Johannes zur Seite steht (353ff.). Die Differenzierung zwischen den paulinischen Homologoumena und Antilegomena entspricht einer starken Forschungsmehrheit. Das gesamte Buch profitiert vom Konzept der *lecture*, das Zumstein und seine Schüler in der Johannesexegese profiliert haben und auf die Pauluschule anwenden. Ebenso weiterführend (wenngleich in der Durchführung diskussionswürdig) ist die Aufmerksamkeit, die F. Vouga dem Phänomen der Briefsammlungen widmet (147–154).

Sicher kann jeder Rez. in bestimmten Fragen anderer Meinung als die Vf. sein. Aber das sollte an dieser Stelle zurücktreten. Der Bd vermittelt, obgleich von verschiedenen Vf. verfaßt, ein erstaunlich homogenes Bild. Er zeigt nicht nur, wie stark die deutschsprachige Exegese, die bisweilen den Eindruck erweckt, gern eigene Wege zu gehen, in der internationalen Forschungsdiskussion verwurzelt ist; er ist zugleich nicht nur für die romanische, sondern auch für die englisch- und deutschsprachige Forschungswelt eine klare, starke und

wichtige Stimme, die besonders dort weiterträgt, wo sie eine neue Symbiose historisch-kritischer, literaturwissenschaftlicher und kanonischer Exegese anbahnt.

Münster

Thomas Söding

Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, hg. v. Udo Schnelle / Thomas Söding in Verbindung mit Michael Labahn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 272 S., kt € 49,00 ISBN: 3-525-53521-X

Hans Hübner ist fraglos einer der engagiertesten und profiliertesten Vertreter einer „Biblichen Theologie“, ein Theologe, der in seinem wissenschaftlichen Werk immer auch den Dialog mit der systematischen Theologie sucht. Es ist deshalb nur konsequent, wenn eine ihm zugeordnete FS ein zentrales biblisches Thema exegetisch, aber mit „systematischen“ Verknüpfungen durcharbeitet. Daß die Hg. die paulinische Christologie als Schwerpunkt gewählt haben, drängt sich im Blick auf den zu ehrenden Forscher geradezu auf, verdankt die Exegese Hans Hübner doch mustergültige Arbeiten zur paulinischen Theologie. Das ökumenische Engagement des Jubilars spiegelt sich erfreulicherweise auch im Spektrum des international besetzten Autorentams.

K. Backhaus („Evangelium als Lebensraum“ [9–31]) versucht das Verhältnis von Christologie und Ethik nicht als ein *Nacheinander* (mit den Stichworten „Indikativ“ und „Imperativ“), sondern vielmehr als ein *Ineinander* zu beschreiben. Dabei setzt er die pneumatische Ebene (κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν Röm 8,4), die κοινονία mit Christus und das zielgerichtete προῶν des Menschen in eine aktive Beziehung zueinander, die jeweils die Ethik treffend als Lebensraum christlicher Existenz auslegen, wobei dieser nur dann ein *Lebensraum* sein kann, wenn die drei Komponenten im gegenseitigen Austausch stehen.

Mit der jüdischen Identität des Paulus beschäftigt sich ein engagierter Beitrag von J. Dunn („The Jew Paul and his Meaning for Israel“ [32–46]). Nachdrücklich vertritt D. die These, Paulus selbst sei ein Teil der Pluralität des Judentums (mit einem instruktiven Blick auf Philo und Josephus) und wertet konsequent das prophetische Selbstverständnis des Apostels für seine Position einer innerjüdischen Einordnung des Pauli aus.

In seinem Beitrag „Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler“ (47–58) fragt O. Hofius nach Inhalt und Bestimmung von 1 Kor 8,6, näherhin nach der Beziehung zwischen dem Kyrios Jesus zu Gott und der Schöpfung; der Status Christi sei nicht als der eines „Werkzeuges“ zu sehen, sondern in der schon bei Paulus angelegten und später dogmatisch definierten Wesenseinheit (52f.). Die Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung realisiere sich in der Gemeinde als Ziel des in der Menschwerdung Christi neuschaffenden Handelns Gottes. Daß freilich der erste Satz des Bekenntnisses 1 Kor 8,6 mit dem ὁ πατήρ den Vater *Jesu Christi* im Blick habe (51), scheint mir mehr als fraglich zu sein, wenn man bedenkt, wie subtil Paulus hier theologisch im Blick auf die hellenistische Religiosität argumentiert und am Schöpfer sein Gottesbild festmacht.

F. W. Horn greift in einem begriffsgeschichtlichen Beitrag erneut das Thema „Kyrios und Pneuma bei Paulus“ auf (59–75) und interpretiert das gegenseitige Verhältnis konsequent personal: es gehe nicht um seinsmäßige Aussagen, sondern Paulus „christologisiere“ vorsichtig eine weitgehend theologische Pneuma-Vorstellung, ohne Kyrios und Pneuma völlig ineins zu setzen; vielmehr gehe es Paulus um das Wirken des Geistes, das sich vom Wirken des Kyrios herleite und sich als lebensschaffende Kraft konkret auswirke.

In einer instruktiven Untersuchung befaßt sich B. Kollmann mit „Paulus als Wundertäter“ (76–96). Mit der Christologie ist die Fragestellung insofern verbunden, als für die Gegner des Paulus in 2 Kor die Wundertaten geradezu zum Ausweis des Apostolats gehören und sie diese zur Grundlage ihrer Herrlichkeitschristologie machen, bei Paulus aber treten sie bezeichnenderweise im Kontext der theologia crucis doch spürbar zurück. Dieser in der Dialektik von Schwachheit und Kraft des Paulus selbst liegende Ansatz weicht, so K., in der in Apg greifbaren lukanischen Paulusdeutung einer unübersehbaren Verherrlichungstendenz, die das paulinisch intendierte christologische Paradoxon tendenziell aufhebt.

A. Labahn / M. Labahn beschreiben in ihrem Aufsatz „Jesus als Sohn Gottes bei Paulus“ (97–120) den Zusammenhang von Soteriologie und Christologie: Die Aussage „Gottes Sohn“ verstehe Jesus als Gottes eschatologische Gabe zum Heil der Menschen und – mit ethischer Perspektive – zur Ermöglichung einer gottessprechenden Lebensausrichtung.

In einer das Werk Hans Hübners konsequent aufnehmenden Studie versucht M. Müller die interpretatio christiana der Bibel im Lichte der Christologie qualitativ zu bestimmen: „Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus“ (121–139). Ausgehend von der Einsicht des Jubilars, daß aufgenommene Tradition immer neu verstanden werden muß, sieht sie für Paulus in der Christologie das Bedeutungspotential der Schrift, Christus eben auch als Inhalt der biblischen Verheißungen.

Auf die Thematik „Indikativ und Imperativ“ geht im Rahmen des Galaterbriefes J. Riekes ein: „Gerechtigkeit–Gesetz–Christus“ (140–158), die er in den Horizont des kosmologischen Weltbildes des Paulus stellt, in dem es keine konstruktive Funktion des Gesetzes für die Ethik mehr gibt, in dem aber der Glaube den Menschen in eine neue Verantwortlichkeit und Freiheit führt.

D. Sänger befaßt sich mit der paulinischen Kreuzestheologie: „Der gekreuzigte Christus – Gottes Kraft und Weisheit (1 Kor 1,23f)“ (159–177) und weist

1 Kor 1,18–2,5 als theologische Erkenntnislehre unter dem Proprium als theologia crucis auf. Dem Postulat, daß diese vom gegenwärtig vermittelten christlichen Gottesbild neu gelernt werden müsse, wird man nur zustimmen können.

U. Schnelle widmet sich den christologischen Hoheitstiteln bei Paulus („Heilsgegenwart“ [178–193]). In ihnen sieht Sch. zu Recht die Nahtstelle paulinischer Christologie und Theologie, aber auch die Artikulation der ekklesialen Heilswirklichkeit und den Ausdruck der Beziehung zwischen Gott, dem Kyrios Jesus, dem Apostel und der Gemeinde.

Der immer noch klärungsbedürftigen Frage der Bedeutung des irdischen Jesus für Paulus stellt sich K. Scholtissek: „Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus (194–219). Er versucht, dieses Problem mit Hilfe der Kategorie der „partizipatorische(n) Christologie“ (217) v. a. auf der Ebene der Ethik zu lösen. Inwieweit dieser Ansatz die sachliche Bedeutung des irdischen Jesus für die paulinische Christologie beschreiben kann, wäre noch weiter zu bedenken. Offen bleibt – aber darin besteht gerade die Anregung des Beitrages – der summarische Ertrag der vorgelegten Studie: „So zielt die paulinische Ethik auf die Partizipation an der Proexistenz Jesu Christi als Irdischem und Erhöhtem, durch dessen Wirken alles christliche Leben unterfangen ist und bleibt“ (219).

T. Söding („Christologie und Rechtfertigungslehre“ [220–245]), betont in seinem auch forschungsgeschichtlich weit ausholenden und übersichtlich angelegten Beitrag die Singularität Christi in der eschatologischen Heilsvermittlung und die Rechtfertigungslehre des Paulus als Ausfaltung seiner Christologie.

Mit einem instruktiven Beitrag zum Thema „Atl. Bezüge in christologischen Ausführungen des Paulus“ (246–271) befaßt sich N. Walter mit christologischen Aussagen der paulinischen Briefe, die erkennen lassen, wie Paulus den Zusammenhang von Christologie und AT reflektiert. Damit hat W. ein ganz entscheidendes Problem aufgegriffen, dem Hans Hübner entscheidende forschungsgeschichtliche und hermeneutische Arbeiten gewidmet hat.

Die vorliegende FS zeichnet sich durch ihre thematische Geschlossenheit aus. Die einzelnen Beiträge setzen systematisch bei Themen der paulinischen Theologie und Christologie an und sind geeignet, dem Dialog mit der Fundamentaltheologie weiterführende Anstöße zu geben. Damit entspricht das Sammelwerk sicher den Intentionen jenes Neutestamentlers, der sich um eine Hermeneutik der biblischen Theologie und eine theologisch fundierte Exegese hohe Verdienste erworben hat.

Köln

Rudolf Hoppe

Reiser, Marius: **Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments**. Eine Einführung. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. XIV, 257 S. (UTB für Wissenschaft, 2197) kt € 14,90 ISBN: 3–506–99451–4

Diese Einführung enthält 3 Teile:

1. „Sprache und Stil“, 2. „Literarische Formen“, 3. „Beispieltexte mit Kommentar“.

Teil 1 stellt die Mehrsprachigkeit im römischen Reich und in Palästina knapp vor. In Palästina wurde Griechisch und Aramäisch umgangssprachlich gesprochen, Hebräisch im Gottesdienst und in der schriftgelehrten Diskussion. Jesus beherrschte daher drei Sprachen (12). Es schließt sich eine informative Charakterisierung der „Koine“ an. Dann wird „das Griechisch des Neuen Testaments“ beschrieben. Der verfängliche, erst von Auerbach (1946) aufgewertete Begriff „sermo humilis“ wird mit „genus subtile“ richtiggestellt. Der „mittlere“ Stil ist eine künstliche Bildung der Spätantike. In der Antike unterschied man den hohen vom schlichten Stil. Hier hätte schon die Stillehre von Ps-Longinus, die erst am Schluß genannt wird (192), herangezogen werden können. Die Rede der Kirchenväter vom „sermo humilis“ meint dementsprechend nicht die Stilhöhe, sondern die Gesinnung. Sie erkennt auch in den Barbarismen des NT die göttliche Führung. Die Barbarismen wiederum gehen hauptsächlich auf die Septuagintismen und die Neubildungen zurück. Listen der Bedeutungsverschiebungen, Neubildungen und spezifischen Redewendungen veranschaulichen den Befund. Eine Stilbezeichnung der einzelnen ntl. Schriftgruppen schließt das Kap. ab. Reiser kann auf seine Diss. zum Markusstil und weitere Aufsätze zur ntl. Stilkunde zurückgreifen. Allerdings trifft die Klage über die Vernachlässigung stilistischer Beobachtungen in der gegenwärtigen Exegese m. E. nicht so allgemein zu (64).

Teil 2 bietet einen knappen Überblick über die ntl. Gattungen (92–196). Allerdings wird nicht klar, weshalb der Begriff „literarische Form“ (so auch der Buchtitel) den t.t. „Gattungen“ ersetzen soll (97). Die „Form“ ist die individuelle Ausformung einer Gattung. Wie soll denn nun sprachlich eine individuelle Form von der (Muster-) Form unterschieden werden? Die Definition der Gattungen/Formen sind bemüht, den neuesten Stand wiederzugeben. Die Evangelien werden zu Recht als „biographische Erzählung“, die Apostelgeschichte als „Geschichtsschreibung“ klassifiziert. Über die Zuordnung der Evangelien zur historiographischen Memoirenliteratur (102) oder zur historischen Biographie (Plutarch u. a.) wird weiter zu streiten sein. Der Brief wird nach antiker Vorlage in amtliche Herrscherbriefe, Privatbriefe und Brief mit „höheren“ Absichten unterteilt. Präskript, Episkript und Korpus zeigen inhaltliche Typik. Zu Unrecht wird die rhetorische Analyse als formale Gliederung abgelehnt (124f). Auch der „Apokalypse“ wird zu Unrecht eine literarische Gattung abgesprochen (126f). Die aufgeführten Gemeinsamkeiten, bei denen

leider die Himmelsreise fehlt, reichen völlig aus, von einer eigenen Gattung zu reden.

Die „Kleinformen“ (-gattungen) richten sich nach dem gegenwärtigen formgeschichtlichen Konsens. Statt Apophthegma / Chreia spricht R. von „Anekdote“. Angeblich sind die griechischen Anekdoten strenger als die 44 Beispiele der synoptischen Evangelien aufgebaut. Diesem Urteil stehen u. a. die komplexen Apophthegmen in Plutarchs Biographien, in Lukians Gesprächen und in den Progyrnasmata entgegen. Auch das Fehlen „echter Schulgespräche“ im NT läßt sich nicht bestätigen (132–136). Wundergeschichten werden prägnant nach Bultmann in Heilungen, Exorzismen, Totenerweckungen und Naturwunder unterschieden und mit der antiken Literatur abgesichert; ähnlich wird auch für die Gleichnisse verfahren. Die spezifischen mythischen Geschichten werden als „Erzählmuster“ bezeichnet. Die „Redeformen“ (-gattungen) bieten „Vorwort, Spruch (= Gnome/Sentenz), Abschiedsrede, Katalog, Haustafel, Hymnus, Liturgische Formeln und Gebetswendungen, Akklamation, Bekenntnisformeln“. Durchgängig wird die Nähe zu den hellenistischen Gattungen erarbeitet. Die in Briefen vertretenen „Stiltypen: Diatribe, Paränese“ schließen den Teil „Kleinformen“ ab. Die Beispieltex te in Teil 3 arbeiten überzeugend mit den stilistischen und gattungsgeschichtlichen Kriterien.

Das Schlußwort rechnet zutreffend die ntl. Literatur der „jüdischen Literaturgeschichte“ zu, und zwar der griechischsprachigen. Die Forderung ist daher zwingend: „In einer griechischen Literaturgeschichte dürften die frühchristlichen Schriften deshalb nicht, wie dies noch bei A. Dähle geschieht, von den frühjüdischen getrennt behandelt werden“ (190f). Bei A. Leskys Literaturgeschichte kommt es sogar zur Nichtbehandlung. Diese setzt sich fort im „Neuen Pauly“. Die rühmliche Ausnahme in der Reihe „Neues Handbuch der Literaturwissenschaft“ fehlt leider. Denn dort gibt es die Beiträge „Die Bibel als Textkorpus“ und „Literarische Aspekte zur Bibel“, und zwar vom Rez.en, allerdings nicht im Bd 2 „Griechische Literatur“, sondern erst verspätet im Bd 4 „Spätantike“. Dem Protest von R. schließt sich der Rez. uneingeschränkt an. Sprache ist nicht ein äußerliches Gewand, sondern eine literarische und theologische Perspektive von Weltverstehen. Der Judenhellenismus hatte das israelitische Weltverständnis in die hellenistische Sprachwelt bereits eingebracht, das NT hatte ihm eine neue Ausrichtung gegeben. R. führt prägnant in diese Neuausrichtung ein. Wer sich von der Sprache des NT leiten lassen will, dem sei das Buch sehr empfohlen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Schüngel-Straumann, Helen: **Tobit**. Übersetzt und ausgelegt von Helen Schüngel-Straumann. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2000. 198 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 45,00 ISBN: 3–451–26819–1

Nach Inhaltsverzeichnis, Vorwort, dem allgemeinen Abkürzungsverzeichnis für alle Bde des Kommentarwerks sowie dem allgemeinen Literaturverzeichnis zum Buch Tobit (5–33) folgt eine Einleitung (35–49). Letztere berührt Fragen der inhaltlichen und literarischen Struktur von Tob, der Entstehung, der Stellung im jüdischen und christlichen Kanon, der theologischen Bedeutung im nachbiblischen Judentum und im Christentum, der theologischen Grundgedanken und Fragestellungen der Auslegung. Die Kommentierung samt elf Exkursen (61–66; 74–76; 82–85; 101–102; 129–131; 135–136; 139–141; 159–160; 170–172) sowie drei Abb. (115.150.158) finden sich auf den S. 52–182. Ein Anhang mit dem Vulgatatext, einer Karte des Vorderen Orients (8./7. Jh. v. Chr.) und ein Bibelstellenregister (183–198) bilden den Abschluß.

Bereits das Vorwort (9) provoziert bei einem wissenschaftlich orientierten Leser Befremden. Statt nämlich die große Göttinger Tobit-Ausgabe von R. Hanhart aus dem Jahr 1983 heranzuziehen, die alles verfügbare Textmaterial (Unzialen, Minuskelhss., Papyri, alte Übersetzungen sowie die indirekte Überlieferung durch griechische und lateinische Kirchenschriftsteller) berücksichtigt, stützt sich die Vf.in laut Vorwort auf den Text von A. Rahlfs aus dem Jahr 1935. Trotz der hebräischen und aramäischen Textfragmente aus Qumran bleiben nämlich nach wie vor die griechischen Textformen zu Tobit Grundlage jeder Kommentierung dieses Buches. Die Handausgabe von Rahlfs gründet sich hauptsächlich auf die drei Unzialcodices BSA und stellt damit eine nur *kleine* kritische Ausgabe des griechischen Alten Testaments dar. Bis zum Abschluß der großen Göttinger Edition bedeutet der Rahlfsche Text zwar ein unverzichtbares Arbeitsinstrument für die biblischen Bücher, die noch nicht in der großen Ausgabe vorliegen. Sobald jedoch ein Buch in der großen Edition erschienen ist, gilt diese Ausgabe als Standardtext. Das schließt keineswegs aus, den Text nach Rahlfs – besonders bei schwierigen linguistischen Problemen – auch weiterhin zu befragen.

Die Edition von Hanhart wird nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt; ebenso vermißt man dort Vulgata (= V) und Vetus Latina (= altlateinische Übersetzung = La). Selbst der dem Kommentar zugrunde liegende Text GII nach Rahlfs (codex Sinaiticus = S) bleibt im

Literaturverzeichnis unerwähnt. Die Vf.in nimmt auf S. 39–42 zur Textgrundlage von Tob Stellung. Allerdings werden dabei die schwierigsten Fragen, nämlich das Textproblem, die Text- und Überlieferungsgeschichte, der hermeneutisch sinnvolle Textzugriff unbefriedigend entfaltet, geschweige denn Lösungsvorschläge oder gar Lösungswege unterbreitet. Die Vf.in entscheidet sich zu Recht für GII als Textbasis. Bei 4,7–18 und 13,6–10 zeigt jedoch der Codex Sinaiticus, der als einziger griechischer Textzeuge GII insgesamt überliefert, Auslassungen durch Homoioteleuton. Diese Lücke wird überraschenderweise von der Vf.in nach GI übersetzt (S. 40). GI gehört aber einer anderen Textform als GII an, während die in ihrer textkritischen Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzende La mit GII eng verwandt ist. Daher hätten die beiden Lakunen im Anschluß an La übersetzt werden müssen. Auch eine Wiedergabe von 4,7–18 nach 319 wäre vertretbar; denn besagte Minuskel, die 3,6–6,16 bietet, ist ebenfalls GII zuzurechnen. Infolge der engen Relation zwischen GII und La wäre es ferner sinnvoller gewesen, anstelle des im Anhang abgedruckten Vulgatatextes (S. 184–194) La aufzunehmen, die als Abdruck des Sabatier-Textes von 1732 nach wie vor nur in der unvollendet gebliebenen Cambriger Septuaginta Ausgabe (OTG III/1) greifbar ist. Hanhart hat bei seiner Publikation von Tob die altlateinischen Hss. neu kollationiert. Trotz dieses Fortschritts vermißt man jedoch bis heute eine kritische Ausgabe von La, die allerdings nun durch Prof. J.-M. Auwers, Löwen, vorbereitet wird; für junge Exegeten böte sich hier eine Möglichkeit, textkritische Kompetenz unter Beweis zu stellen. Die interessante Version des Hieronymus zu Tob, die in deutscher Übersetzung bis zum heutigen Tag in der Lutherbibel steht, bezeugt auf weite Strecken eine Tobit-Tradition, die weder mit der griechischen noch mit der nun teilweise vorhandenen hebräisch-aramäischen Überlieferung in Einklang zu bringen ist. Hinsichtlich der genannten Textfunde zu Tobit aus Qumran zeigt der Kommentar ein auffälliges Desinteresse; darauf wird nur vereinzelt und eher beiläufig Bezug genommen. Erstmals hat K. Beyer die aramäischen und hebräischen Teile vorgelegt: Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband, Göttingen 1994, 134–147. Kurz darauf erfolgte die Publikation der hebräischen und aramäischen Partien durch J. Fitzmyer, Qumran Cave 4 XIV (DJD XIX), Oxford 1995, 1–76. Für einen im Jahr 2000 erschienenen Kommentar kann also nicht gelten, was auf S. 39 zu lesen ist: „Da die Qumrantexte noch nicht alle ediert und übersetzt sind, wird nicht immer im einzelnen auf sie eingegangen.“ Anschließend wird allerdings eingeräumt: „Sie machen zur Zeit fast die Hälfte des gesamten Textes aus.“ Der letzte Satz trifft freilich bei strengem Vergleich mit dem Umfang des griechischen Textes so nicht zu. Die bisherigen Ausführungen zeigen, daß die Textlage bei Tob nicht einfach ist und deshalb höchste Aufmerksamkeit verdient. Darum ist es zu begrüßen, daß in Kürze eine polyglotte Tobit-Synopse von Christian Wagner erscheinen wird, in der neben GI, GII, GIII, V, La und altsyrischer Übersetzung auch die hebräischen und aramäischen Tobitfragmente in parallelen Spalten zusammengestellt sind.

Ein alter und bewährter Grundsatz in der Philologie lautet: Eine gute Übersetzung ist besser als ein schlechter Kommentar. Daher verdient die Übersetzung in einem Kommentar besondere Beachtung. GII nach Rahlfs (S) ist laut S. 40 der Text, nach dem die Übersetzung angefertigt wurde. Im Folgenden wird jeweils zunächst die Version des Kommentars zitiert; im Anschluß daran – abgesetzt durch Gedankenstrich – werden Ergänzungen und Korrekturen im Sperrsatz angeführt:

1. Auslassungen:

- „Den zweiten Zehnten“ (= GI!) – „den z. Z. von sechs Jahren“ (1,7);
- „und verwendete den Erlös für meine Reise nach Jerusalem“ – „und ich ging und gab ihn in jedem Jahr in Jerusalem aus“ (1,7);
- „um Einkäufe für ihn zu machen“ – „und ich machte von dort Einkäufe für ihn“ (1,14);
- „und wenn ein Toter...“ – „und wenn ich einen Toten sah“ (1,17);
- „ich habe einen aus unserem Volk gesehen“ – „einer aus unserem Volk ist ermordet“ (2,3);
- „zum Gespött und zur üblen Nachrede“ – „zum Vorwurf, zum Gerede und zum Spott“ (3,4);
- „von dem gib“ – „entsprechend der Menge von dem gib“ (4,8);
- „bis in den Hades“ – „bis in den Hades tief unten“ (4,19);
- „es liegt nämlich im Gebirge“ – „es liegt... und Ekbatana (liegt) inmitten der Ebene“ (5,6);
- „und er sprach“ – „und er sprach zu ihm“ (5,7);
- „ich möchte wissen“ (= GI!) – „ich möchte wahrheitsgemäß wissen“ (5,12);
- „in den Hochzeitskammern“ – „in ihren Hochzeitskammern des Nachts“ (6,14);

„begann er sie zu lieben“ (= GI!) – „begann er sie sehr zu lieben“ (6,19 nach Rahlfs; 6,18 nach Hanhart);

„ich werde nichts mehr essen“ – „ich werde von jetzt an nichts mehr essen“ (7,12 nach Rahlfs; 7,11 nach Hanhart);

„und sie soll nachsehen“ – „und sie soll hineingehen und nachsehen“ (8,12);

„und in wie vielen er zurückkehren werde. Und als die Tage vergangen waren und sein Sohn nicht erschien sagte er: Vielleicht...“ (10,1). Dieser letztzitierte gesamte Passus bleibt unübersetzt und unkommentiert.

2. Hinzufügungen

Korrekturweise werden bei der Version in vielen Fällen Hinzufügungen gegenüber GII in runde Klammern gesetzt; so 5,2.4.5.7.9.10 (106); 7,11 (125); 8,11 (136); 10,13 (145); 12,6 (154) usw. Bei manchen Ergänzungen vermißt man allerdings eine entsprechende Kennzeichnung: „gebührend“ (4,3 – S. 95); „eile“ (9,5 – S. 142); „rasch“ (11,4 – S. 148); „wieder“ (11,8 – S. 148); „gern“ (11,9 – S. 148). Zu diesen nicht markierten Additamenta zählen auch die jeweils zu „Brüdern“ hinzugesetzten „Schwestern“ (1,3 – S. 55; 1,10 – S. 59 usw.) sowie die bei „Söhnen“ angefügten „Töchter“ (13,3 – S. 163; 13,15 – S. 166; 14,7 – S. 177). Es erübrigt sich, über den Wert dieser übersetzungstechnischen Anachronismen zu diskutieren. Wenn der Vf.in tatsächlich so viel an der Erwähnung der Frauen im Text gelegen ist, dann hätte sie folgerichtig z. B. auch ἑθνή mit „Heiden (und Heidinnen)“ übersetzen müssen; dort beläßt sie es aber bei der konventionellen Wiedergabe mit „Heiden“ (1,3 – S. 55; 1,10 – S. 59 usw.).

3. Fehlerhafte Übersetzungen

„... Sanherib einen tötete, der...“ – „S. e. t., als er...“ (1,18). [Hier steht die temporale Konjunktion ὅτε und kein Relativpronomen; durch das Relativpronomen stellt die Vf.in außerdem einen falschen, zumindest ambivalenten Bezug her.];

„so höre nun meine Klage“ – „so höre nun meine Schmähung“ (3,15). Es handelt sich um eine Vorzugsvokabel; sowohl Tobit als auch Sara erfahren „Schmähungen“ von seiten ihrer Umgebung; vgl. 3,4.6.7.10.13; 8,13 (jeweils ὀνειδισμός/οί);

„von der Herrlichkeit“ (= La!) – „vor der Herrlichkeit“ (3,16);

„vor dir“ – „von dir“ (4,7);

„und du wirst nicht in die Finsternis geraten“ – „und es“ (gemeint ist das „Almosen“), „läßt nicht in die Finsternis hineingehen“ (4,10);

„wer bist du?“ – „woher bist du?“ (5,5);

„ob du vertrauenswürdig bist“ – „wessen du bist, Bruder“ τίςος, εἰ, ἄδελφε – 5,12);

„keine Sorge habe ich, keine Furcht seinetwegen“ – „mach dir keine Sorge, hab keine Angst ihretwegen“ (Imperativ! 5,22 nach Rahlfs, 5,21 nach Hanhart);

„verbrennt man“ – „verbrenne“ (Imperativ! 6,8);

„und wie sie... hineinkamen und sich... näherten“ – „und als er hineinkam und sich näherte“ (6,10);

„und den Dämon vertreiben“ – „und der Dämon wird (ihn, den Geruch) riechen“ (nach Rahlfs 6,17; nach Hanhart 6,18);

„der Jhwh... gibt“ – „der Herr gebe“ (Optativ! 7,17);

„und nahmen den Leuchter“ – „und zündeten den Leuchter an“ (8,13);

„und er pries... und sagte“ (= GI!) – „und sie priesen... und sagten“ (8,15);

„wegen dieser Werke, wie sie ihnen erschienen waren in dem Engel Gottes“ – „und wegen dieser... Werke, da ihnen ein/der Engel Gottes erschienen war“ (12,22).

Auf S. 136 erfährt man, daß ἄνθρωπος in spätgriechischer Zeit „Mann“ bedeutet. Trotzdem wird diese Vokabel in 10,6 und 11,6 fälschlich mit „Mensch“ wiedergegeben; in 12,1 hingegen wählt die Vf.in dann die zutreffende Version „Mann“.

4. Weitere Unstimmigkeiten und Schwächen

Laut S. 97 wird 4,1–21 nach GI übersetzt. Bei Nachprüfung stellt man jedoch fest, daß nur das in GII fehlende Stück (4,7–18) nach GI wiedergegeben wird, während für 4,1–6.19–21 die Übersetzung wie gewohnt nach GII erfolgt. Auf S. 176 heißt es, daß der Text des Epilogs (14,2–15) nach GII „kürzer“ und „straffer“ als in der Fassung von GI sei. Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall; GII bietet auch hier die gewohnte längere Form, die um nicht wenige Details gegenüber GI ausgeschmückt ist. Nicht unwidersprochen dürfen die Ausführungen zu Kyrios als Übersetzung des Gottesnamens Jahwe (171) bleiben. Es ist nämlich die theologische Großtat der Septuagintaübersetzer gewesen, Jahwe, den Gott des kleinen Volkes Israel, als den großen Gott der griechisch-hellenistischen Welt, ja als Gott alles Geschehens in Geschichte und Natur durch die Wiedergabe mit Kyrios zu verkünden. Man kann der Vf.in nur raten, sich zunächst bei den „Klassikern“ dieser Thematik kundig zu machen, bevor sie sich vielleicht dazu erneut äußert: A. Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, in: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik XI, Leipzig 1903, 161–177 sowie W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Gießen 1926–29 (4 Bde).

Positiv bleibt zu vermerken, daß die Vf.in nicht nach Art von Deselaers mit Erweiterungsschichten operiert; denn das Überlieferte ist und bleibt das Maßgebende. Verstehen, nicht Zerteilen muß der Leitsatz für die Interpretation

sein. Die Auslegung des Tobitbuches selbst ist über weite Strecken durch paraphrasierende Partien gekennzeichnet; dies deutet sich schon aufgrund der wenigen Fußnoten mit geringem disputierendem Anteil an. Besser gelungen sind die elf Exkurse, die sich über den Kommentar hin verteilen; diese bieten teilweise interessante und anregende Perspektiven (so z.B. S. 61–64; 74–76; 129–131).

Formalia: Beim Zitat eines Nomens sollte der Nominativ gebraucht werden: Nicht *ὁναιδισμοῦς*, sondern *ὁναιδισμοί* ... (78; korrekte Zitation auf S. 82 und 89). Bei Anführung eines Verbums muß der Infinitiv oder die syntaktische Formation erscheinen: Nicht *ἀπολυθῶ* (richtig: *ἀπολυθῶν*), sondern *ἀπολύεσθαι* bzw. *ὅπως ἀπολυθῶ* (89).

Orthographica: Verschiedene typographische Fehler bei hebräischen und griechischen Wortzitationen durchziehen das gesamte Werk. Hier seien in Auswahl nur einige Versehen bei hebräischen Vokabeln angeführt: תוביט statt תוביח (52); אנוכי (54 – warum Pleneschreibung?); פני ה' statt פני ה' (78); מלך statt מלך (93 2mal; 159 2mal). Die Vf.in meint in den zitierten Fällen jeweils nicht den „König“, sondern den „Boten“. וימר statt וימר (135); יקה statt יקה (130).

Wertung: Der Text des Buches Tobit ist mit vielen Problemen behaftet. Deshalb muß jede Auslegung sich eingehend der textkritischen Diskussion stellen. Bei vorliegendem Kommentar fällt jedoch auf, daß der textkritische Aspekt weithin ausgespart wird. So benutzt die Vf.in die heutige Standardedition zu Tobit von Hanhart nicht; man fragt sich, ob sie diese überhaupt kennt, da besagte Ausgabe nicht einmal im Literaturverzeichnis erscheint. Nachdem die richtige Entscheidung für eine Übersetzung nach GII getroffen worden war, hätte unbedingt die altlateinische Übersetzung stärker berücksichtigt werden müssen, zumal in den bei GII fehlenden Stücken (4,7–18 und 13,6–10). Auch die hebräischen und aramäischen Partien finden eine viel zu geringe Beachtung. Besonders schlimm steht es bei der Übersetzung. Hier häufen sich zahlreiche Auslassungen und Fehler; letztgenannte verstoßen nicht selten gegen den Elementarbereich der griechischen Sprache (Nichterkennen des Subjekts, der Modi; Verwechslung der Personen, Präpositionen usw.). Die oben angeführte Mängeliste ließe sich beliebig fortsetzen. Außerdem bietet die Einleitung kaum Neues; auch die Kommentierung bleibt meist der Paraphrase verhaftet. Lediglich einige Exkurse verdienen Anerkennung. Resümee: Die Arbeit ist mit gravierenden Fehlern und Mängeln behaftet; in diesem Zustand hätte der Kommentar nicht publiziert werden dürfen. Um so mehr ist man daher über die Aufnahme in Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament verwundert. Eine so schwache Leistung dient nicht dem Ansehen der noch jungen Reihe.

Regensburg

Armin Schmitt

Thurén, Lauri: Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law. – Tübingen: J.C.B. Mohr 2000. IX, 213 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 124), Ln € 69,00 ISBN: 3-16-147290-X

Die Rhetorik-Forschung zu den Paulinen durchläuft eine fruchtbare Krise. Nach der Entdeckerfreude des Anfangs mehren sich skeptische Stimmen, wie eng die Verbindungen zwischen der Kunst, Briefe zu schreiben, und der Kunst, eine Rede zu halten, tatsächlich sind. Inzwischen hat die Forschung für nahezu jeden Paulusbrief jede der drei rhetorischen Genera in die Diskussion gebracht. Andererseits wächst die Belastbarkeit detaillierter Beobachtungen zum Gebrauch rhetorischer Stilmittel in zahlreichen Briefpassagen. Wohin der Diskussionsweg führt, ist derzeit schwer absehbar.

Hinter der Formanalyse der Paulinen steht aber ein schwerwiegendes Problem der Hermeneutik. Die große Koalition zwischen Textpragmatik und Rhetorikforschung hat zu einer wichtigen Ausweitung des Interpretationsspektrums von der Vf.intention auf den Textsinn und die Leserrezption geführt. Gleichzeitig wirft sie aber die Frage nach dem Verhältnis von Pragmatik und Semantik auf, zwischen Aussage und Wirkung, Sachgehalt und Überzeugung (hochgestochen: zwischen Wahrheit und Mission). Das hat der Vf. der neuen Studie über die paulinische Gesetzestheologie erkannt und unter dem provokativen Vorzeichen „Derhetorizing“ angesprochen. Freilich muß er das Stichwort im Vorwort sogleich vor Mißverständnissen schützen. Weder sieht er sich in der Nachbarschaft postmoderner Dekonstruktions-, „Exegese“ noch will er eine Attacke gegen Rhetorikforschung reiten. Sein Ziel formuliert er präzise im Vorwort: „Derhetorization means identifying the persuasive devices in the text in order to filter out their effect on the theological ideas expressed“.

Diese Absicht des Autors ist kaum ohne den starken Eindruck zu erklären, den sein finnischer Nachbar Heikki Räisänen mit seiner These gemacht hat, die paulinische Gesetzestheologie sei im Kern inkohärent und deshalb als theologischer Maßstab wenig brauchbar.

Spannungen zwischen verschiedenen Aussagen des Paulus über den Nomos sind gar nicht zu leugnen. Wie sind sie zu erklären? Der Vf. schließt sich nicht der These Räisäns an. Er geht auch nicht den von Ulrich Wilckens, Georg Strecker und Hans Hübner – unterschiedlich – gebahnten Weg, eine Entwicklung der paulinischen Gesetzestheologie zu rekonstruieren. Er erklärt sich die Spitzensätze paulinischer Gesetzeskritik vielmehr aus einer Neigung des Apostels zu hyperbolischen Aussagen, während er umgekehrt die – gar nicht so seltenen – Aussagen einer ausgesprochen positiven Gesetzesaffirmation (Gal 6,2: „Gesetz Christi“ [vgl. 1Kor 9,21]; Röm 3,27: „Gesetz des Glaubens“; Röm 8,2: „Gesetz des Geistes“) konsequent als Metaphern erklären will.

Teil I führt in die Forschungslage ein (1–50), kritisiert die meisten der bislang vorgetragenen Interpretationen, weil sie die paulinische Theologie zu „statisch“ sähen, und favorisiert eine „Dynamik“, für die sein Programm der „Derhetorisierung“ stehen soll. Hauptteil II (53–178) untersucht v.a. die Gesetzesaussagen im Galaterbrief (58–94), um ihnen unter der eindrucksvollen Überschrift „The Law strikes back“ die einschlägigen Stellen im Ersten Korintherbrief und Römerbrief gegenüberzustellen (95–137). Sodann (138–178) sollen die konstatierten Spannungen einerseits auf die paulinische Hyperbolik zurückgeführt werden, die ihm in Galaterbrief den gegnerischen Christus-Nomismus zu einer Karikatur geraten lasse (143–148), andererseits auf Spannungen zwischen unterschiedlichen Gesetzesverständnissen innerhalb des „Alten Testaments“ selbst, die ihm schon als Pharisäer keine Ruhe gelassen hätten und die er erst „in Christus“ habe verstehen können. Der Schlußteil (179–185) verbindet ein Summary (181ff) mit einem Ausblick (184f), weshalb bislang die von Th. vertretene „Dynamik“ so selten Beachtung gefunden habe. Ein Literaturverzeichnis und Register beschließen den Bd gemäß dem vorbildlichen Ausstattungsstandard der Reihe.

Der Vf. hat mit seiner Themenstellung auf ein zentrales Problem der Paulusforschung aufmerksam gemacht. Er nimmt die Herausforderung der traditionellen (evangelischen wie katholischen) Paulusforschungen sowohl durch Räisäns Dekonstruktion als auch durch die exegetischen Rhetoriker ernst. Er stellt die Christologie als bestimmenden Faktor auch der Gesetzestheologie ans Licht. Er weist eine psychologisierende Auflösung der pointierten Gesetzeskritik ab. Er spaltet das Gesetz nicht in „Ritual-“ und „Sittengesetz“ auf. Das alles sind gute Ansätze.

Dennoch überzeugt die Ausführung nicht. Wichtige Themenfelder der Gesetzestheologie werden kaum sondiert: Weder der Philipper- noch der Zweite Korintherbrief werden eingehend exegisiert. Überdies ist grundlegende Literatur ausweislich der Register nicht rezipiert: Weder Schürmann, Schnackenburg, Kertelge, Merkley, Klauk und Theobald tauchen auf noch Bornkamm, Lohse, Stuhlmann, Hahn, Weder, Breytenbach und Schnelle, weder Lyonnet noch Reumann. Allzu häufig liest man Wendungen wie: „The answer is very simple“. Ob Bultmann und Käsemann, aber auch Dunn und Sanders, um nur sie zu nennen, wirklich ein „statisches“ Paulusverständnis hatten, bleibt wohl eine Geschmacksfrage.

V. a. aber ist der methodische Ansatz fraglich: So gewiß die Paulusbriefe gerade an den zentralen Stellen, die vom Gesetz und der Rechtfertigung handeln, Aussagen über das Christusgeschehen machen, so fragwürdig ist es, durch das Herausfiltern rhetorischer Aussageelemente zu der eigentlichen, „hinter“ dem Text stehenden Theologie zu gelangen. Damit wird erstens die (anderenorts durchaus angesprochene) missionarische und aufbauende Wesensfunktion der paulinischen Theologie nicht gewürdigt: Es entspricht dem Evangelium, daß Paulus nicht nur Zeugnis ablegt, sondern für die Einsicht und den Gehorsam des Glaubens wirbt. Zweitens aber ist das Ergebnis der Auslegungen an vielen Stellen fragwürdig. Darüber, ob Nomos in 1Kor 9,21, Gal 6,2; Röm 3,27 und Röm 8,2 „nur“ symbolisch gebraucht wird (was katholische Exegeten mehrheitlich, aber auch eine stattliche Anzahl namhafter protestantischer Exegeten anders sehen), mag weiter gestritten werden. Ob Röm 7, wie der Vf. meint, nun doch wieder auf den Christenmenschen zu beziehen ist, wird Gegenstand einer Diskussion bleiben, die aber die Pro- und Contra-Argumente nennen und gewichten muß. Entscheidend ist etwas anderes: Was der Vf. als theologische Substanz der Gesetzestheologie markiert (92ff zum Gal; 130 zum 1Kor und Röm; 182ff zu allen Paulinen), ist, wie er selbst notiert, „even too clear“ (93), so daß er sich fragen muß, weshalb andere Vf. so viele Probleme sehen. Um jedoch nur das Ergebnis zum Galaterbrief herauszugreifen (92): „Nobody can fulfil the law“ – Wie kann Paulus dann von Sünde sprechen? „The new substitute for the law (promise, faith, Spirit) is superior in many respects, concernig how and when these blessings are given“ – Wie können Verheißung, Glaube und Geist das Gesetz „substituieren“, da doch dem Galaterbrief zufolge die Verheißung dem Gesetz vorangeht,

die Schrift vom Glauben handelt und der Geist wirkt, daß der Nomos in der Agape erfüllt wird? Wie hat man es sich zu erklären, daß das Gesetz „in many respects“ soteriologisch substituiert werde? Unter welchen Aspekten kann es (noch?) den Segen Gottes spenden? Die Liste läßt sich fortsetzen. Das „Filtern“ der Texte führt zu einer so starken Verdünnung der Gesetzestheologie, daß sie ihre Anstößigkeit und Vitalität, ihre Substanz und Wirkung zum großen Teil verliert. Die Diskussion über das Verhältnis von Rhetorik und Theologie bei Paulus muß und wird weitergehen.

Wuppertal

Thomas Söding

Wenham, David: Paulus. Jünger Jesu oder Begründer des Christentums? Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid Proß-Gill. – Paderborn: F. Schöningh 1999. XVIII, 408 S., kt € 48,40 ISBN: 3-506-79725-5

Dem deutschen Wort „Stifter“ in Verbindung mit Religion ist vor dem technischen Begriff Begründer bzw. Gründer sicherlich der Vorzug zu geben. Denn „Stifter“ konnotiert den Mythos des Anfangs, während Begründer sich sachlicher gibt, als es das Gemeinte zuläßt. Die Vorstellung, eine Religion gehe auf einen einzigen Menschen zurück, ist selbst Bestandteil des Mythos. Denn die Berufung auf einen einzelnen als Anfang einer Religion ist noch kein religionshistorischer Ausweis dafür, daß derjenige überhaupt eine Religion gründen wollte oder tatsächlich begründete. Das Werden einer Religion ist ein überaus komplizierter Prozeß, der keineswegs geradlinig verläuft, sondern mancherlei Brüche und Sprünge aufweist. Die Annahme eines einzelnen Religionsstifters wird dem gewiß nicht gerecht. Sie gehört in den Bereich der religiösen Selbstwahrnehmung, aber nicht in den der Beschreibung historischer Abläufe, wobei vielleicht Mani eine Ausnahme darstellen könnte.

Daher könnte man den langanhaltenden Streit, ob Jesus oder Paulus der Gründer des Christentums war, wegen falscher Fragestellung ad acta legen. Von Interesse wäre eher, aus welchen Gründen diese Debatte immer wieder aufs neue verhandelt wird. Daß der behauptete Gegensatz jedenfalls der Kirche des Anfangs nicht bekannt war, belegt der Kanon des Neuen Testaments, in dem Evangelien und paulinische Briefe sich sehr wohl zueinander fügen.

Für David Wenham ist die im Untertitel seiner Untersuchung angezeigte Fragestellung offensichtlich eher ein „Aufhänger“ für seine Untersuchungen. Denn näherhin ist es ihm um die Frage nach der Jesustradition und der Kenntnis des Paulus davon zu tun. Ihn interessiert die Frage nach einem breiten Strom der Jesusüberlieferung, der am Anfang jeder Verkündigung stand. Damit greift er eine Frage auf, die die angelsächsische Forschung bereits an die deutschsprachige Formgeschichte richtete, ob nicht doch an Stelle der anonymen Gemeindefradition eher ein Kontinuum der Jesustradition angenommen werden sollte, das durch mündliche Tradierung und spätere Verschriftung eine Vorstufe der Evangelien darstellte.

Außer Frage steht, daß W. ein großes Zutrauen zur Genauigkeit der Jesustradition hat. Genauerhin ermöglicht diese Annahme überhaupt erst die Überprüfung der Frage, ob Paulus an der Jesustradition partizipierte. Damit stellt sich freilich die Vermutung ein, daß hier bewiesen werden soll, was dem Vf. als gewiß gilt.

Das Werk ist in mehrere übersichtliche Teile gegliedert. Im ersten Kap. werden die Interessen und Prämissen benannt, wobei man erfährt, daß der Vf. die Existenz der Logienquelle für unwahrscheinlich hält. Diese in einer Fußnote versteckte Äußerung (20 Anm. 44) hat freilich einiges Gewicht; fällt Q weg, muß man zwangsläufig eine breit gestreute Jesustradition neben Markus annehmen. Bei der Überprüfung der Abhängigkeit des Paulus von der Jesustradition unterscheidet W. Traditionszitate, sprachliche und formale Ähnlichkeiten und gedankliche Ähnlichkeiten. Er führt als Bewertungskriterien verschiedene Wahrscheinlichkeitsgrade ein; die Abstufung heißt dann: eindeutig, plausibel, weniger plausibel (vgl. 22–28; hier scheint das englische Original doch präziser als die ansonsten sehr lesbare Übersetzung).

Die Entfaltung findet sich dann in Kap.n, die an zentralen Themen orientiert sind: Das Reich Gottes; Jesu (Selbst-)Wahrnehmung unter der Überschrift: Wer ist Jesus?; Das Kreuz; Jesus und die Gemeinde; In Liebe leben; Das zukünftige Kommen des Herrn; Leben und Amt Jesu. In einem abschließenden Kap. werden nochmals die Ergebnisse zusammengefaßt. Der Aufbau der Kap. ist konsequent an der Fragestellung orientiert: Zunächst wird die Jesustradition erhoben. Dann folgt ein Vergleich mit den Positionen der paulinischen Briefe, wobei der Vf. auch 2. Thess.; Kol.; Eph und die Pastoralbriefe für paulinisch erachtet, sie aber nur im eingeschränkten Maße als Belege heranzieht. Der letzte Schritt ist dann der Frage gewidmet, ob Paulus die jeweiligen Traditionen kannte.

Ohne Vollständigkeit zu behaupten, sei hier eine kleine Liste angefügt: Für eindeutige Kenntnis plädiert David W. bei der Abendmahlüberlieferung, den Ostererzählungen, der Frage der Ehescheidung, der Reinheitsdebatte. Wahrscheinliche Kenntnis des Paulus veranschlagt er für die Taufferzählung, die Ver-

klärung, die Basileia-Theologie Jesu und die positive Haltung Jesu gegenüber Sündern. Für möglich hält er ein Wissen um Elemente der Geburtsgeschichte und der Bergpredigt; daß Paulus das Gleichnis vom verlorenen Sohn kannte, hält er für erwägenswert. Daß Paulus damit als treuer Jünger Jesu erwiesen ist, steht für W. außer Frage.

Nun würde man es sich zu einfach machen, wenn man auf einige Zumutungen in der Argumentation hinwiese, etwa die Behauptung, aus Gal 4,4 führe ein Weg zu Lk 1–2, und so den Wert des Buches generell in Frage stellte. Das Buch ist gewiß auch eine Provokation, die dann gelungen ist, wenn sie zu einer Diskussion über die Traditionsbildung in der frühen Kirche führen würde.

Die Schwäche des Buches liegt n. m. M. eher darin begründet, daß es Probleme vermehrt, statt verringert. Denn spätestens dann, wenn W. erklären muß, aus welchen Gründen Paulus „so selten vom Leben und Wirken spricht“ (362), wird das methodische Problem offensichtlich. Denn die angeführten Begründungen sprechen implizit auch gegen eine notwendige Kenntnis der Jesustradition. Nolens volens kommt es dabei auch zur Verringerung der Bedeutung von Kreuz und Auferstehung zunächst für die paulinische, dann für die ganze nachösterliche Theologie. Die kreative Kraft der Ostererfahrung verliert in diesem Konzept ihre zentrale Bedeutung und wird zu einem Movens der Traditionsbewahrung; das ist dann doch ein wenig zu wenig. Ungeklärt bleibt auch eine andere Frage, nämlich die, warum Paulus keine Tradenten der Jesustradition nennt. Daß Gal 1,12 nur in einer Fußnote vorkommt, ist wohl kein Zufall. Die Bedeutung des Buches von W. liegt darin, Fragen an vertraute Konzeptionen aufgeworfen zu haben und zu einer erneuten Diskussion einzuladen. Daß diese auch eine über die Kriterienfrage bei der Traditionserhebung sein muß, ist fraglos.

Berlin

Rainer Kampling

Kirchengeschichte / Neuzeit

Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. 196 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, 3/1), Ln € 19,80 ISBN: 3-374-01858-0

Die schon in DDR-Zeiten begonnene und inzwischen auf 25 von geplanten 39 Bden angewachsene Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ wird wegen ihres soliden Informationsgehalts allgemein geschätzt. Einzelne Bde bleiben aber deutlich unter dem Standard. Dazu ist leider auch der vorliegende zu rechnen.

Mißlich ist es schon, wenn ein Vf. sich im Vorwort für Zuschnitt und Anlage seines Werkes entschuldigen muß. Schicketanz konstatiert, daß der Pietismus keineswegs eine rein deutsche Erscheinung sei und daß er auch in der zeitlichen Erstreckung weit über die Grenzen 1675 und 1800 hinausgehe. Die Planungen hätten aber vorgegeben, daß er sich auf Deutschland und auf die „klassische Zeit“ des Pietismus habe beschränken müssen. Die Beschränkung auf Deutschland ist in der Tat problematisch. Allerdings wird der Anfang des Pietismus keineswegs so allgemein schon bei Johann Arndt angesetzt, wie S. es glauben machen will. Die Hg. hätten durchaus auch einen Bearbeiter finden können, der an der seit Jahrzehnten gültigen Bestimmung des Pietismus festgehalten hätte, anstatt wie S. die Entscheidung für einen Bd über den „klassischen“ Pietismus zu desavouieren. Freilich hält S. schon rein begrifflich die v.a. von Martin Brecht betriebene Ausweitung des Pietismusbegriffs nicht durch, dazu gleich noch mehr.

Ein weiteres Problem der Reihe nennt S. nicht. Es gibt nicht nur separate Bde über die englische, nordamerikanische und skandinavische Kirchengeschichte in der Frühen Neuzeit, es gibt auch einen über den Katholizismus von 1648 bis 1870, und es gibt v.a. einen Bd über „Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung“ (Wolfgang Gericke, 1990). Er behandelt ebenfalls die deutsche protestantische Kirchengeschichte im ausgehenden 17. und im 18. Jh.. Diese Doppelbearbeitung führt nicht nur dazu, daß kein klares Bild der Epoche entsteht, sondern v.a. auch dazu, daß Personen und Erscheinungen, die sich weder dem Pietismus noch der Aufklärung zurechnen lassen, unbeachtet bleiben. So wird der bedeutende preußische Hofprediger und Unionstheologe Daniel Ernst Jablonski bei Gericke gar nicht erwähnt, bei S. nur als Ordinator Zinzendorfs. Mit Jablonski ist auch die gesamte Bewegung der Union vor der Union weitgehend ausgeblendet. Schwer einzusehen ist auch, warum S. wie Gericke 1800 endet, während der anschließende Bd von Martin Jung erst 1815 einsetzt. S., der doch den Pietismus bis ins 19., ja 20. Jh. andauern lassen

will, hätte ohne weiteres die Lücke schließen und bei Jung gar nicht oder sehr knapp behandelte Gestalten wie Johann Peter Hebel, Johann Ludwig Ewald oder Gottfried Menken aufnehmen können.

S. klärt im Kap. 1 einige Voraussetzungen: den allgemeingeschichtlichen Rahmen (13f; die Überschrift „A Grundzüge des Pietismus zwischen 1648 und 1789“ ist irreführend, weil es hier überhaupt noch nicht um den Pietismus geht, es bliebe ja auch völlig rätselhaft, was nun schon wieder diese neue zeitliche Begrenzung soll), das Verhältnis zu Orthodoxie und Aufklärung (15f), schließlich – unter Verzicht auf eine Definition – „einige Charakteristika“ des Pietismus (16–18). Dieser Abschnitt ist besonders enttäuschend, er markiert den Verzicht auf einen eigenständigen Beitrag zur Debatte über den Pietismus. S. bietet ein Sammelsurium von Aussagen und versucht nicht einmal, den im Vorwort noch für allgemein erklärten neuen Pietismusbegriff zu stärken. Als Kennzeichen des Pietismus nennt er die Rückbindung an die Bibel und die Ergänzung der Rechtfertigung durch die Heiligung unter dem Stichwort des heiligen Lebens, das zur Lehre hinzutreten müsse (18) – nachdem er noch drei S. zuvor auch der Orthodoxie ein Bemühen um das christliche Leben zugestanden hatte. Schicketanz, dessen häufig geradezu verquaster Stil schon nicht zu klaren Formulierungen kommt, hält auch seine begrifflichen Entscheidungen nicht durch, sondern stößt sie selbst immer wieder um.

Das zeigt sich wiederum im Kap. 2 (19–26), wo S. v. a. Johann Arndt und Jacob Böhme und ihre Schüler sowie den Puritanismus behandelt – also Strömungen, die nach seinem Vorwort selbst zum Pietismus gehören, die aber ausführlich schon in einem früheren Bd der Reihe durch Ernst Koch behandelt wurden. So weit, so gut. Aber warum kennzeichnet S. die erste Hälfte des 17. Jh.s als „Vorfeld des Pietismus“, warum ist für ihn Johann Arndt nicht selbst Pietist, sondern ein Theologe, der „den Pietismus beeinflusst“ (22) hat? Offenbar deshalb, weil er seine Pietismusdefinition selbst schon wieder vergessen hat.

In den Kap.n 3–8 stellt S. die sechs klassischen Gestalten bzw. Strömungen des Pietismus dar: den reformierten Pietismus (er polemisiert zwar auf S. 27 und 45 gegen diesen Begriff, um ihn dann aber z. B. auf S. 36 selbst zu gebrauchen!); Philipp Jakob Spener (46–67); den radikalen Pietismus (68–87; S. ist sich der Problematik dieses Begriffs durchaus bewußt, kapituliert aber wieder vor einer eigenen Begriffsklärung, zur völligen Verunklärung dient vielmehr der Satz auf S. 24: „Da Gichtels Wirkung in die ersten Jahrzehnte des 18. Jh.s fällt, spricht manches dafür, ihn mehr zu den radikalen Pietisten zu zählen“); August Hermann Francke und den Hallischen Pietismus (88–113); Zinzendorf und die Brüdergemeinde (114–139) und den württembergischen Pietismus (140–158). Diese Einteilung ist gängig und wurde z. B. kürzlich noch von Wolf-Dieter Hauschild in seinem Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (Bd 2, 1999) genauso vorgenommen, an dessen Aufriß sich S. vermutlich orientiert hat. Hauschild informiert auf gut 30 S. allerdings erheblich tiefergehend als S. auf 130, der natürlich mehr Einzelheiten ergänzt (weitgehend aus den Bänden 1 und 2 der „Geschichte des Pietismus“ entnommen), die Präzision aber häufig vermissen läßt.

Das abschließende Kap. behandelt den „Übergang zur Erweckungsbewegung“, wobei wiederum nicht deutlich wird, warum oder ob überhaupt die Deutsche Christentumsgesellschaft und die vier „frommen Außenseiter“ Lavater, Oberlin, Jung-Stilling und Claudius selbst zum Pietismus gehören.

Insgesamt kann das Buch kaum empfohlen werden. Die reine Information ist zwar – wenn auch nicht fehlerfrei – so doch weitgehend solide, wird aber anderswo knapper (Hauschild, Wallmann) oder ausführlicher (Geschichte des Pietismus) geboten. Die Bestimmung dessen, was Pietismus ist und was seine Bedeutung für den neuzeitlichen Protestantismus ausmacht, wird jedoch keinen Schritt weitergebracht. Und eine Zumutung ist wirklich – es wurde schon mehrfach gesagt – der Stil. Hat die Evangelische Verlagsanstalt keinen Lektor, der wenigstens die verunglückten Bezüge, die doppelten „sich“ in einem Satz oder Stilblüten wie „Der Dreißigjährige Krieg hatte äußerlich natürlich vieles verhindert, aber für die Überlebenden waren fromme Lebensformen ein starkes Bedürfnis“ (22) ausmerzen könnte? Das Buch fällt sprachlich wie inhaltlich weit hinter die anderen Bücher der Reihe wie gegen die vorliegenden Darstellungen des Pietismus zurück.

Berlin

Martin Friedrich

Fundamentaltheologie

Orth, Stefan: *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie. – Freiburg: Herder 1999. 507 S. (Freiburger theologische Studien, 162), kt € 50,00 ISBN: 3-451-26918-X

Steht das Denken Paul Ricœurs vor (oder bereits in) einer neuen Phase der Rezeption durch die deutschsprachige Theologie, näherhin so, daß diese nicht bei seinen Arbeiten über das Böse bzw. die Schuld ansetzt, sondern seine z. T. in Chicago entstandenen Forschungen zur Hermeneutik, zur Metapher und Erzähltheorie, zur Philosophie des Selbst aufnimmt? – Noch muß die Frage als nicht entschieden gelten;

belastend wirkt sich gewiß die große Zahl unübersetzter Texte aus. Übersetzungen erleichtern nicht nur die Rezeption, sie dokumentieren sie auch. Daran also, daß seit Ricœurs Diss. über das Willentliche und das Unwillentliche eine kontinuierliche Geschichte der Nicht-Übersetzung bis heute zu konstatieren ist, läßt sich wohl eher eine generelle Nicht-Rezeption ablesen – die freilich von der deutsch-französischen Vermittlungsarbeit durch Bernhard Waldenfels und seine Schule konterkariert wird. Es ist allerdings blamabel, daß bislang kein deutschsprachiger theologischer Verlag die Aufgabe auf sich genommen hat, wenigstens die religionsphilosophischen und theologischen (zur Adäquatheit dieser Bezeichnungen im Fall Ricœurs, s.u.) Arbeiten Ricœurs – angefangen von seiner Hermeneutik der Offenbarung über die in dem englischen Bd *Figuring the Sacred* (Minneapolis 1995) versammelten Texte bis hin zu seiner bibeltheologischen Kooperation mit André LaCocque (*Penser la Bible*, Paris 1998) – in deutscher Übersetzung herauszubringen. Zudem scheint die irenisch-vermittelnde Sprache Ricœurs leicht übertönt zu werden von anderen, sprachlich hochtouriger agierenden Stimmen aus Frankreich. Man wird sehen, was bleibt. Jedoch, womöglich handelt es sich bei dem festen Ton, mit welchem hierzulande jene anderen französischen Stimmen wahrgenommen werden, am Ende um einen Hörfehler; womöglich sind die Stimmen Foucaults, Lyotards, Derridas, Levinas' – aber eben auch Ricœurs – eher dazu angetan, Irritationen im ruhigen Fluß des theologischen Diskurses zu provozieren als daß sie Blaupausen für neue Sprechweisen produzieren würden. Angesichts betrieblicher theologischer Rezeptionen insbesondere von Levinas, aber etwa auch von Derrida, wäre eine theologische Stille um Ricœur freilich wiederum angemessen. Wer weiß, was aus solcher Stille sich ergeben mag, ist sie nur aufmerksam.

Die umfangreiche und eine enzyklopädische Vertrautheit des Autors mit dem Werk Ricœurs bezeugende Diss. Stefan Orths, 1998 an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster angenommen, versucht, einen markanten Akzent in dieser nicht unprekären Rezeptionssituation zu setzen. Ihr Untertitel signalisiert andere Proportionen, sie ist aber in ihren wesentlichen Teilen ein Dokument theologischer Rezeption der Philosophie Paul Ricœurs, was sich allein quantitativ in dem Umstand niederschlägt, daß etwa die Hälfte des Umfangs der Arbeit von einer werkgenealogischen Darstellung des Denkwegs Ricœurs beansprucht wird (in der Gliederung entspricht dies den Teilen zwei bis vier). Wer diese S. liest (59–311), erhält eine relativ solide Einführung in die Philosophie Ricœurs. Man kann sich natürlich fragen, ob es solche Einführungen nicht schon gibt und ob ihr Genus unbedingt von einer Diss. aufgenommen werden muß. Daß bei aller Bemühung, in der Darstellung des Denkwegs Ricœurs die Verbindung zur These der Arbeit nicht aus den Augen zu verlieren, hier dennoch eine gewisse Spannung in der Architektur der Arbeit vorliegt, zeigt sich etwa darin, daß manche Partien aus der genealogischen Darstellung herausgebrochen und der wesentlich stärker theologisch verwobenen Reflexion der beiden letzten Teile der Arbeit eingefügt worden sind; dies gilt namentlich für Ricœurs Hermeneutik der Offenbarung und seine Reflexion auf die Thematik des Zeugnisses.

Insgesamt geht O. so vor, daß er (nach einer problemaufreißenden Einleitung; 15–27) in einem ersten Teil die fundamentaltheologisch relevante Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarung anhand einer Darstellung der Ansätze Hansjürgen Verweyens und Thomas Pröppers entfaltet (27–58), während in einem fünften Teil die Erörterung der religionsphilosophischen Arbeiten Ricœurs gewissermaßen nachgeliefert wird (313–422), um in einem abschließenden sechsten Teil aus dem ausgebreiteten Material des Denkens Paul Ricœurs Schlüsse für eine mögliche Fundamentaltheologie in Auseinandersetzung mit Verweyen und Pröpper zu ziehen (423–466). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (467–501), das im Fall Ricœurs (26 S.) und Jean Naberts (zweieinhalb S.), nicht aber für Verweyen und Pröpper, Primär- und Sekundärliteratur in differenzierter Gliederung aufführt, sowie ein Personenregister schließen die Arbeit ab.

O. läßt sich den Frageansatz seiner Arbeit von Verweyen und Pröpper vorgeben: Die von der Theologie, vermittelt zunächst durch die Exegese und befördert durch die Aufbrechung des neuscholastischen Systemkorsetts im Kontext des II. Vatikanischen Konzils, vollzogene Wende zur Hermeneutik, welche darin bestehe, daß die Theologie ihre Aussagen als in der Interpretation der Dokumente der Überlieferung gebildet auffasse, werfe die Frage nach dem Geltungscharakter so gewonnener Aussagen auf, die angesichts des Unbedingtheitsanspruchs der christlichen Botschaft virulent sei und

nur in einer subjektphilosophisch orientierten, im Fall Pröppers freiheitsanalytisch durchgeführten Letztbegründung beantwortet werden könne. Die Hermeneutik in theologischer Anwendung bedürfe dieser erstphilosophischen (Verweyen) Fundierung ihres Tuns, die sie selbst nicht erbringen könne (vgl. 15–18). O. möchte nun angesichts dieser Anfragen die „umfassende fundamentaltheologische Relevanz des Ricœurschen Ansatzes“ (21) aufweisen. ‚Umfassend‘ bedeutet hier eine Kritik an der bisherigen oder gängigen theologischen Rezeption Ricœurs, die ihn nur oder zu dominant als Hermeneutiker wahrnehme, wohingegen doch gerade sein subjektphilosophisches Frühwerk samt der Rückkehr des Spätwerks zu diesen Anfängen (vgl. 61 zu dieser Rückkehrthese) in den Vordergrund zu rücken sei (vgl. 423–26). O. scheint also über das Themenfeld der Hermeneutik das Werk Ricœurs an den (fundamental-)theologischen Diskurs anschließen zu wollen, um dann freilich die Bedeutung der Hermeneutik in dem und für das Werk Ricœurs massiv zu minimieren. Ricœur wäre demnach, so könnte vielleicht seine Grundoption zusammengefaßt werden, der ideale Gesprächspartner, weil er eben beides sei, Hermeneutiker und (v.a.) Subjektphilosoph (vgl. etwa 465).

Ist aber Ricœur ein Subjektphilosoph? Bei der Beantwortung dieser Frage muß der zweite im Untertitel der vorliegenden Arbeit genannte Name ins Spiel kommen: Jean Nabert. Nabert, in Deutschland kaum bekannter, nicht-zünftiger Philosoph der französischen Spielart der Subjektphilosophie, der Reflexionsphilosophie (ihre werden etwa Malebranche, Maine de Biran und Léon Brunschvicg zugerechnet, auch Maurice Blondel wäre hier zu nennen; vgl. 60f; 85f), wird von dem frühen Ricœur der *Philosophie des Willens* und der *Fehlbarkeit des Menschen* rezipiert und bleibt auch darüber hinaus im Werk Ricœurs präsent. O. mißt nun dem Einfluß Naberts auf Ricœur einen immensen Stellenwert bei; letztlich teilt er die These Pierre Colins, die er zunächst noch fragend zitiert: „In den Augen Ricœurs kann seine eigene Arbeit nur durch die Treue zu den richtungsweisenden Spuren, die von Nabert gezogen wurden, authentisch *philosophisch* bleiben“ (84). Entsprechend wird nicht nur in eigenen Kap. n das (religions-)philosophische Denken Naberts vorgestellt, was aufgrund seiner mangelnden Präsenz im deutschsprachigen Kontext verdienstvoll ist (84–103; 330–360; 448–450; 455–460). Darüber hinaus wird nun aber die gesamte Erörterung des Denkwegs Ricœurs mit einem Verweisungsnetz durchzogen, das alles, was zu Ricœur gesagt wird, wiederum auf Nabert rückbezieht. So heißt es z.B. und wird gar als „These der vorliegenden Untersuchung“ apostrophiert, daß auch die (von ihm so gesehene) Verbindung von Subjektphilosophie und Hermeneutik, derentwegen O. Ricœur ja überhaupt als für die s. E. von Verweyen und Pröpper aufgeworfene Problematik geeigneten Gesprächspartner auswählt, „bereits in der Philosophie Naberts vorgezeichnet ist“ (134). Das textstrategische Kompositionsmedium des Verweisungsnetzes läßt auf das Ganze der Lektüre bezogen den Eindruck entstehen, Ricœur sei durchgängig Schüler Naberts geblieben und habe die Bewegungen seines Denkens stets an der Hand des Meisters geführt vollzogen. Wie stünde es dann aber noch um seine Bedeutung als Gesprächspartner? Gott sei Dank verhält es sich anders; Ricœur ist ein höchst eigenständiger Denker, wie wenige in hohem Maß gesprächs- und einflußoffen; er ist freilich auch ein kultivierter Denker, der es nicht verabsäumt, die Namen seiner Lehrer zu nennen und ihnen Dank abzustatten bis heute. Warum sollte also nicht Nabert immer wieder genannt werden – ohne daß deswegen sein Einfluß zu überschätzen wäre. Zumal Ricœur auch anderen die Treue hält. Allzu wenig Bedeutung mißt deswegen die Darstellung Ricœurs Herkunft aus der Phänomenologie bei; der prägende, auch wiederum durch eine intellektuelle Praxis der Treue beantwortete Einfluß Husserls und Heideggers und später die nicht nur kritische, sondern durchaus auch lernende Auseinandersetzung mit Levinas wird nicht hinreichend zur Geltung gebracht. Insbesondere in der Darstellung des Begriffskomplexes Zeugnis/Bezeugung hätte die Aufnahme des Gesprächs mit Levinas die allzu einseitige Rückbeziehung von Ricœurs Zeugnisbegriff auf Nabert korrigieren können (vgl. v.a. 303–311). O. entgeht andererseits nicht die bleibende Bedeutung, die Ricœur Kant für sein Denken zuschreibt. Aber ist er deswegen ein Subjektphilosoph (vgl. 427)? Ricœurs Auseinandersetzung etwa mit den Stärken und Aporien der Kantischen Handlungstheorie weist in eine andere Richtung als die der Subjektphilosophie, wie sie in der theologischen Rezeption, auf die O. sich bezieht, präsent ist, nämlich in die Richtung einer Hermeneutik des Selbst. Die bruchlose Bedeutung der Hermeneutik ausgerechnet im Zusammenhang mit Ricœurs Reflexionen zur Thematik des Subjekts kann eigentlich nicht über-

schätzt werden (O. sieht dies andererseits auch selbst; vgl. etwa 65). Es ist deswegen Zurückhaltung angeraten, Ricœurs Werk dergestalt in einander ablösende Etappen einzuteilen, daß eine hermeneutische Phase als vergangen bewertet werden kann (so, im Ansatz, 365, Anm. 192). Wenn die Ausarbeitung einer Hermeneutik in ihren Grundlagen eine gewisse Zeit währte, so heißt dies doch nicht, daß sie nach einer solchen Ausarbeitungszeit nicht mehr gelten würde. Ricœur hat die Bedeutung der Hermeneutik für sein Denken nie widerrufen, aber er muß ja nicht stets wiederholen, was schon gesagt ist (und bei den weiteren Bewegungen seines Denkens mitgedacht werden muß).

Es ist für die Einordnung eines Theoriekonzepts nicht ganz unerheblich, in welchen Konstellationen es entsteht und wie es diese aufgreift und integriert. Wenn etwa Ricœur Ende der 60er Jahre sich wieder der Subjektthematik zuwendet, so kann dies keineswegs als Abkehr von der Hermeneutik gelesen werden (die zu diesem Zeitpunkt ihre eigentliche Entfaltung noch vor sich hat), sondern wäre als Explikation einer genuin hermeneutischen Fragestellung zu begreifen. Die „Hermeneutik des ‚Ich bin‘“, die Ricœur hier entwirft, ist von ihm ausdrücklich als Antwort auf Psychoanalyse und Strukturalismus gekennzeichnet (als Antwort, die von diesen Herausforderungen des Subjektgedankens zu lernen hat!); sie ist zudem als Aktualisierung der Heideggerschen Prävalenz des „Ich bin“ vor dem „Ich denke“ konzipiert. Hier ist also gewiß keine bruchlose Fortschreibung früher reflexionsphilosophischer Anfänge identifizierbar. Ähnliches gilt für die Hermeneutik des Selbst 27 Jahre später. Im Zusammenhang mit *Das Selbst als ein Anderer*, Ricœurs „Hermeneutik des Selbst“, wiederum wird die Frage nach den Grenzen der Hermeneutik virulent. O. widmet ihr einen eigenen Abschnitt (427–429), um zu argumentieren, daß in Ricœurs Eingeständnis dieser Grenzen sein Ansatz sich als für eine subjektphilosophische Heilung offen zeigt. Wie aber spricht Ricœur von den Grenzen der Hermeneutik? Eine der zentralen Reflexionsmetaphern der Ricœurschen Hermeneutik ist die des Umwegs: Die hermeneutische Reflexion selbst ist ein Umweg, etwa so, daß die Reflexion auf sich selbst nur auf dem (hermeneutischen) Umweg über die Interpretation der Lebenszeugnisse dieses Selbst möglich ist. In einer Reflexion zweiten Grads ist die Hermeneutik in dem Sinn umwegig, daß sie auf die Analysen anderer geisteswissenschaftlicher (und im weitesten Sinn philosophischer) Ansätze und Disziplinen (Psychoanalyse, Literaturwissenschaft, Strukturalismus, Analytische Philosophie, Moralphilosophie etc.) angewiesen ist, um ihr eigenes Geschäft zu betreiben. Ricœur führt dies in seiner Freudinterpretation genauso vor, wie in *Zeit und Erzählung* oder in *Das Selbst als ein Anderer*. Als diese Umwege sind die Grenzen der Hermeneutik zu verstehen, von denen Ricœur im letztgenannten Werk spricht; sie regionalisieren also die Hermeneutik nicht, sondern gehen sozusagen durch sie hindurch und öffnen sie auf andere Reflexionsformen. In gewisser Weise wird mit dieser (nicht sophistisch getönten, sondern redlichen) Geste der Bescheidung ein durchaus umfassender Anspruch der Hermeneutik formuliert, insofern diese nämlich nicht-hermeneutische Reflexionen und Analysen sich zu eigen macht. Das aber könnte die Hermeneutik Ricœurs in eine Position direkter Konfrontation zu Verweyens Kritik eben des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik bringen, wenn Verweyen auch eher Heidegger und Gadamer im Visier haben mag und weniger Ricœur.

Das Gespräch zwischen der Hermeneutik und Verweyen bzw. Pröpper, das O. vermitteln möchte, wird sicher nicht durch ein Unterschätzen der Bedeutung der Hermeneutik bei Ricœur befördert. Es ist in diesem Zusammenhang die Frage nicht ganz von der Hand zu weisen, welchen konzeptionellen oder systematischen Stellenwert Verweyen und Pröpper der Hermeneutik für ihren jeweiligen Ansatz überhaupt zubilligen. Abgesehen von der Kritik an ihr: Könnte es sein, daß beide ein solches Gespräch mit der Hermeneutik gar nicht suchen? Dann freilich dürfte der von O. angebahnte Weg der Vermittlung (was ja der Inbegriff der hermeneutischen Aufgabe wäre) ein steiniger werden. Zumal andererseits Ricœur, wie O. selbst vermerkt (429–433), unmißverständlich klarstellt, daß mit seinem Subjektdenken keine Erstphilosophie in der Tradition Descartes' zu machen ist.

Nun will O. von Ricœur (und Nabert) her einen Weg zu einem Modell fundamentaler Theologie aufzeigen. Damit steht das Verhältnis Ricœurs zur Theologie zur Frage. Es stellt sich von ihm selbst her als äußerst prekär dar; O. kommt darauf zu sprechen (vgl. etwa 313f; 444f): Zwar scheint Ricœur als Philosoph, der praktizierender Christ ist und das Themenfeld der Religion als Philosoph nie gemieden hat, der Theologie nahezustehen. Dabei kann allerdings der Befund irritieren, daß er entgegen einem ersten Eindruck eigentlich kaum ein-

mal religionsphilosophisch sich geäußert hat, in dem Sinn, daß er kaum einmal ‚die‘ Religion oder ‚die‘ Gottesfrage als solche thematisiert hat. Vielmehr hat er diese Fragen stets oder vorrangig an konkreten Erscheinungsformen der biblischen Überlieferung bearbeitet. Spricht er aber dann nicht in solchen Fällen als Theologe? Eine Antwort auf diese Frage kann nicht eindeutig ausfallen. Man wird hier Ricœur Selbsterklärung zu respektieren haben und akzeptieren, daß es stets der Philosoph ist, der spricht. Dennoch bleibt festzuhalten, daß für ihn die Grenzen zwischen philosophischem und theologischem Diskurs offensichtlich nicht von vornherein festliegen, sondern stets neu zu bestimmen sind. Grundsätzlich gilt aber, daß, wer die jüdisch-christliche Überlieferung zum Thema seines Denkens macht, nicht allein durch diese Gegenstandswahl zum Theologen wird. Ricœur kann also eine Hermeneutik der Offenbarung entwerfen, ohne deswegen schon – daß nämlich ‚Offenbarung‘ Gegenstand seines hermeneutischen Bemühens ist und daß Hermeneutik prinzipiell auf ihr Vorausliegendes reflektiert – „von einer Offenbarung her“ (460), mithin theologisch (bzw. entsprechend eines bestimmten theologischen Ansatzes), zu argumentieren. Die Theologie ihrerseits wird sich eingehender mit dem Faktum auseinanderzusetzen haben, daß Nichttheologen, die gleichwohl ‚professionelle Denker‘ sind (nicht alle von ihnen sind Philosophen), konzentriert an der Auslegung von Texten und Themen der biblisch-jüdisch-christlichen Überlieferung gearbeitet haben und arbeiten: Walter Benjamin, Hannah Arendt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben, Michel de Certeau, Pierre Legendre, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Ivan Illich, Mieke Bal, Paul Ricœur. ... Die Frage nach dem Diskursstatus solcher Arbeiten ist also keineswegs allein Ricœur aufzubürden. Soll ein Gemeinsames in diesen heterogenen Stimmen identifiziert werden, findet es sich möglicherweise in einer gemeinsamen Distanz oder Stummheit gegenüber der systematischen Theologie und ihren Lehrbildungen. Orth benennt dies für Ricœur (314f). Eine Konzeption fundamentaler Theologie könnte sich auch von diesen vielstimmigen nichttheologischen Arbeiten im theologischen Feld herausgefordert sehen, durch die nämlich die Geschlossenheit und Selbstidentität des theologischen Diskurses in Frage gestellt wird.

Regensburg

Knut Wenzel

Werbeck, Jürgen: Gebetsglaube und Gotteszweifel. – Münster: Lit-Verlag 2001. 287 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 20), geb. € 20,90 ISBN: 3-8258-5379-9

Angesichts einer Situation allgemeinen Verdachts sammelt der Münsteraner Fundamentaltheologe (teilweise in Überarbeitung von separat Publiziertem) zwölf Essays, in denen er (12) „sich vom Gebet [v.a. von den Einwänden dagegen] zu denken geben läßt“. Die Kap. sind zu vier Teilen gebündelt.

Erster Teil: Gewißheit? Kap. 1 (Im Glauben zweifeln, im Zweifel glauben) beschreibt die neuzeitliche Situation des Interpretationskonflikts, Kap. 2 gilt explizit einem der Hauptgesprächspartner des Bdes, F. Nietzsche.

Zweiter Teil: Was das Beten der Theologie zu denken gibt. 3. Gebet als Gottsuche (zur Schwierigkeit des Jasagens), 4. (am Vaterunser erwogen) Gebet um das Kommen der Gottesherrschaft und Sehnsucht nach Verlässlichkeit. Das führt 5. konsequent zur gegenwärtigen (Anti-)Theodizee-Diskussion, 6. schließlich eigens zum heutigen Unverständnis für ein Gebet um Sündenvergebung und Erlösung.

Dritter Teil: Gebetswege – Gebetsaporien (ebenso ein möglicher Gesamtittel wie der zum vorigen Teil). 7. das Problem scheiternder Freiheit (im Gegenüber zu Schelling); 8. Lebenssuche in den Spuren Jesu („Dionysos oder das Weizenkorn?“); Lobpreis des Dreieinigen – vor dem „neue[n] Unbehagen über die kirchliche Trinitätslehre“.

Vierter Teil: Kirche und Schule. 10. Dogma – Symbol – Gebet (mit Antworten zu Drewermann), 11. Gemeinsam beten? (Individualisierung, Entprivatisierung, Kirche als Gebetsgemeinschaft) 12. Was der Religionsunterricht „leisten“ solle (was in ihm „kennenzulernen“ wäre).

In gewohnter Einläßlichkeit sucht Werbeck die Zeitgenossen in ihrer Wegverlorenheit auf und geleitet sie mit Umsicht und Behutsamkeit dorthin, wo im Gestrüpp sich immerhin ein Durchgang zeigt – oder zumindest der Blick auf die Möglichkeit eines solchen. Wobei man statt von Geleit (gar Leitung) richtiger wohl von Begleitung und gemeinsamer Suche spräche, um den Respekt und pastorale Geduld des akademischen Seelsorgers zu würdigen.

Den Preis solcher Vorsicht spricht W. selbst an (10): die Gefahr, „daß man sich die Außenperspektiven aufnötigen und so zur Relati-

vierung der Binnenperspektive verführen (...) daß man sich auf die Logik des Zweifels einläßt (...)“ – In der Tat scheint der Bd durchgängig von Nietzsches psychologisierender Sichtweise geprägt, nicht bloß in den langen Anläufen, sondern auch des längeren in den Erörterungen. (Wie oft begegnet allein das Wort „immunisieren“? Und tritt nicht auch im Positiven zu Kapitelschluß das Argument hinter anfragender Rhetorik zurück?)

So gerade zu einem Kernpunkt, dem Abweis der Unterscheidung von Anfechtung und Zweifel (der Name Newmans fehlt im Buch ebenso wie etwa der R. Schaefflers): Sie „könne der Neigung geschuldet sein, den Zweifel theologisch zu vereinnahmen“ (29) – als wäre nicht schon zwischen Menschen zu wünschen, daß wir bei befremdlichem Verhalten von Freund oder Partner – angefochten – nicht gleich deren Kompetenz und Redlichkeit in Zweifel zögen. Wie erst Gott gegenüber? Und zu Nietzsches Selbst-Lob seiner „Verwegenheit“ im Verdacht (23) sei ein Wort Dunin Borkowskis erinnert: „Mißtrauen wird bei edlen Menschen durch Mangel an geschenktem Vertrauen wach, bei minder edlen durch Liebe, bei unedlen durch Wohltaten.“ (Ähnlich wäre zu „Excelsior“ [93] auf die Haltlosigkeit seines Bildes vom [aus sich selber?] steigenden See hinzuweisen.)

Nicht den geringsten Kostenpunkt solchen Entgegenkommens bildet der Verzicht auf eine unverkürzte Darstellung der Wirklichkeit, um die es geht. Ist es nicht schade, daß der Leser erst S. 183 (in einem Schlußsatz) auf die „in die liturgische Sonderwelt abgedrängten Gebetsweisen des Danks und des Lobpreises“ trifft, – während sich auch und gerade zum Bittgebet manches anders darstellen würde, sähe man es als Dank und Lob des Schöpfers seitens des auf ihn verwiesenen = angewiesenen Geschöpfes. (Das würde freilich auch deutlichere Anfragen an den Vf. wie Bernet und Sölle bedingen, denen hier eine ganz un-nietzschesche Schonung zuteil wird, sei es [für beide] bzgl. echter Gott-Anrede [statt daß Gebet in Meditation, hätte diese in jenes zu münden], sei es [für letztere] bzgl. „direktiver Geschwätzigkeit“ [die es doch auch als politische gibt – 243].)

Damit hat sich zum Hauptpunkt bereits ein zweiter gesellt („ein zweites ihm gleich“): der Ausfall heilsamer Provokation (= Herausruf) des angesprochenen Lesers. Aber das scheint ein Problem pastoraler Theologie überhaupt; und wieder muß der Rez. dazu nicht von außen argumentieren, sondern findet, worum es ihm geht, bei W. selbst: „um angenommen zu werden, dazu muß man angenehm sein“ (252 – Solowjew). Das betrifft alle Probleme des Gebets, von Dank und Lob über die Bitte (Verständnis [und Mißverständnis] des Aquinaten dazu wären – über die knappen Andeutungen hinaus – eigens zu diskutieren) bis hin zum prinzipiellen Verhältnis von Theo- und Anthropozentrik – des Gebets in allen seinen Gestalten wie des (schon philosophischen, erst recht des theologischen) Disputes darüber: im Blick auf die einzelnen wie auf Gesellschaft und Schule, von Christi Kirche, mit ihrem „dogmatischen“ Kerygma wie ihrer dogologischen Leiturgia, zu schweigen.

Was in der Tat bliebe ein Reden von Gott, das nicht aus der Rede zu ihm stammte (womit – gerade bei „Worten ins Schweigen“ [K. Rahner] – auch vorchristlich anderes gemeint ist als die Suche nach einem möglicherweise nicht bloß für uns [da-]seienden höchsten Betreff)? – Derlei spricht allerdings, wie unschwer zu sehen, Grundstellungnahmen an. Jenseits solcher Positionen (die im übrigen nicht einander „ergänzen“, weil eine jede das Ganze – mitsamt der anderen Perspektive – im Blick hat) sei dankbar ein Buch angezeigt, das Betern wie Nichtbetern, welchen Berufes immer, (mehr als) zu denken gibt.

Offenbach

Jörg Splett

Dogmatik

Haight, Roger: Jesus, Symbol of God. – Maryknoll, New York: Orbis Books 1999. XIV, 505 S., kt US-\$ 24,00 ISBN: 1-57075-311-3

Die vom amerikanischen Jesuiten Roger Haight erstellte christologische Studie ist von zwei Grundanliegen geprägt, die seinen christologischen Ansatz durchgehend bestimmen. Zum einen sieht er die Notwendigkeit für zeitgenössische Theologie, sich den vielfältigen Herausforderungen der (von ihm in einem eigenen Kap. begrifflich erläuterten) „Postmoderne“ zu stellen. Zum anderen versteht er Theologie als christologisch verankerte Soteriologie, die ihre entscheidende historische und theologische Grundlage im ntl. bezeugten Jesus von Nazareth findet (Vorwort, xii). Die gegenseitige Vermittlung beider Grundanliegen – ein häufig geäußertes Desiderat – entfaltet er im Lauf seines Buches.

Die „Postmoderne“ sieht der Vf. durch vier Themenkomplexe gekennzeichnet, die das gegenwärtige westliche intellektuelle „Milieu“ prägen. Dies sind ein radikales historisches, ein kritisch soziales, ein pluralistisches und ein kosmisches Bewußtsein. Will sich der christliche Glaube in diesem Umfeld Gehör verschaffen, so hat er sein kulturelles Umfeld als „Ort“ einer ständigen „Inkulturation“ zu begreifen. Diese „Inkulturation“ bestimmt H. näher als Interrelationalität und Interdependenz zwischen Glauben und Kultur.

Für eine adäquate Theologie bzw. Christologie bedeutet dies, entgegen theologisch-traditionalistischer Abschottungsinteressen als auch entgegen radikaler theologischer Überhöhungen des Bestehenden die Fragestellungen der „Postmoderne“ als reale intellektuelle Herausforderungen zu begreifen. Dies schließt für ihn aber nicht nur das Befragen, sondern auch ein Sich-verändern-lassen der Theologie von seiten des kulturellen Umfeldes ein, ohne dabei von der Treue zur Ursprungsoffenbarung und der genuinen christlichen Überlieferung Abstand nehmen zu müssen.

Um diese Postulate zu erfüllen, optiert H. grundsätzlich für eine „Christologie von unten“ (xii). In einem ersten theologischen Aufriß innerhalb einer längeren methodologischen Vorüberlegung (3–51) skizziert er dazu den Versuch, aus soteriologischer Perspektive sein historisches Interesse an Jesus von Nazareth mit symboltheoretischen Überlegungen so zu verknüpfen, daß dadurch das aktuelle menschliche Bewußtsein auf Gott gerichtet und zugleich Gottes Gegenwart dem menschlichen Geist vermittelt werden kann. Als theologische Voraussetzungen für eine solche „Christologie von unten“ benennt er die Größen Glaube, Offenbarung und Schrift. Der Begriff des Glaubens wird dabei unter Verweis auf Newman einerseits und Blondel andererseits an existentielle menschliche Erfahrung rückgebunden (gegen vermeintliche Letztbegründungsaufweise setzt der Vf. die Einsicht in die Selbstbeglaubigung des Glaubens). Zugleich hält er am kognitiven Anspruch des Glaubensbezuges zu seinem Objekt fest. Wesentlich für H.s weitere Argumentation ist die zuordnende Unterscheidung von existentielltem Glauben als universale Form menschlicher Erfahrung („faith“) und verschiedenen Glaubensausdrücken („beliefs“). „Offenbarung“ versteht der Vf. allgemein und zuerst als Begegnung des Transzendenten im Glauben. Einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell entsprechend, kann er sie als Begegnung der kommunikativen Selbstvergegenwärtigung Gottes im Glauben bezeichnen. Als Korrelat des Glaubens ist für H. auch bei der Offenbarung zwischen (erfahrenem) Offenbarungsereignis und seinem diskursivem Ausdruck zu unterscheiden. Damit wird für den Vf. – hier ist sein katholisches Erbe besonders sichtbar – die existentielle Glaubenserfahrung der Gemeinschaft der Glaubenden als Offenbarungsbegegnung zum Maßstab theologischer Reflexion. Die Heilige Schrift vergegenwärtigt dabei in dieser Glaubensgemeinschaft „in zweiter Ordnung“ die ursprüngliche Vermittlung der göttlichen Offenbarung im Jesus-Ereignis. Die Schrift schafft somit eine gemeinsame Sprache und einen gemeinsamen Rekurspunkt innerhalb des Begegnungsgeschehens mit der göttlichen Transzendenz und für diese Begegnung.

Die vorgenommenen Unterscheidungen zwischen Offenbarung bzw. Glauben und ihren jeweiligen Ausdrucksformen ermöglichen es H., den für seine hermeneutischen und methodologischen Vorüberlegungen zentralen Vermittlungsbegriff in Form des Symbols einzuführen. Der „symbolische“ Charakter der Theologie bzw. Christologie äußert sich für den Vf. darin, daß theologische Reflexionen ein kognitiv-partizipatorisches Erfahrungswissen bereitstellen. Dieses Wissen vollzieht sich in dynamischen Prädikationen von existentiellen Begegnungen mit der göttlichen Transzendenz in Form von Symbolen, die einem symbolischen Realismus eignen und ihn zugleich dialektisch übersteigen.

Hinsichtlich des Symbolbegriffes unterscheidet H. grundsätzlich zwischen begrifflichen (bewußten) und „konkreten“ Symbolen: „Conscious symbols are the words, notions, concepts, ideas, sayings, or texts that mediate a deeper consciousness of a level of reality that goes beyond their overt meaning... A concrete symbol, by contrast, is an object. The term refers to things, places, events, or persons which mediate a presence and consciousness of another reality“ (13). Diese hermeneutisch-methodologische Differenzierung des Vf.s hat für die spätere Prädikation Jesu als „Symbol Gottes“ wesentliche Bedeutung.

In einem weiteren Schritt versucht H. in seiner Einleitung durch Verknüpfung der thomanischen Erkenntnis eines Interdependenzverhältnisses von Gewußtem und „Form“ des Wissenden mit Rahners epistemologischer Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung die Geschichte der Religionen als historisch-narra-

tive Dramatik zu konstruieren. In Aufnahme der hermeneutischen Einsichten von Gadamer und Ricoeur versteht der Vf. die jeweilige Kontextualität der Erkenntnis einer letzten transzendenten Realität als wesentlich für eben diese Erkenntnis. Der Vorgang des Verstehens eines Textes bzw. einer Überlieferung wird zum Vorgang ihres Deutens.

Diese hermeneutisch-methodologischen Prolegomena finden bei H. nun insofern ihre theologische Entsprechung im Sinne einer „kritischen Korrelation“ (45f), als sie den engeren theologischen Rahmen seines christologischen Ansatzes zu errichten helfen. In Abgrenzung zu einer traditionellen Christologie, die ausschließlich an den inneren theologischen Momenten der Person Jesu Christi orientiert ist, viisiert H. eine weitergefaßte, in ihrem Verständnis auf die Welt als ganze Bezug nehmende Christologie an. Einzigartiger Rekurspunkt ist für ihn dabei die geschichtliche Person Jesus von Nazareth. Eine Christologie, die von diesem zentralen geschichtlichen Bezug absähe oder abstrahierte, verlöre an Glaubwürdigkeit und setze sich dem Vorwurf des christologischen Doketismus aus. Allerdings distanziiert sich H. ebenso von einer exegetischen Jesus-Forschung, deren christologisches Interesse durch den Umfang des neutestamentlichen Textmaterials begrenzt zu sein scheint. Eine ausschließlich historisierende Herangehensweise an die neutestamentlichen Textzeugen hält der Vf. für theologisch und existentiell irrelevant. Statt dessen formuliert er eine für seinen christologischen Entwurf grundlegende Methodologie, die unter Aufnahme der aristotelisch-thomanischen Fassung der Seelenkräfte in der Vorstellungskraft die dialektische Verbindung von neuzeitlichem Bewußtsein und geschichtlich-empirischem „Material“ erblickt. In seine Begründung nimmt H. dabei von Ricoeur den Gedanken des durch „Distanzierung“ freigesetzten „Bedeutungsüberschusses“ eines historischen Textes auf. Damit kommt der Vorstellungskraft die entscheidende Vermittlung in der je neuen, nichtsdestotrotz im Text selbst enthaltenen Interpretation dieses Textes (einer Überlieferung im gadamerischen Sinn) zu. In Anknüpfung an Rahners Unterscheidung verschiedener Bewußtseinsebenen in Jesus hält es H. daher für möglich, spätere ntl. oder zeitgenössische christologische Interpretationen Jesu zu konstruieren, die nicht unmittelbar mit Jesu Selbstbewußtsein bzw. Selbstverständnis korrespondieren müssen. Dennoch haben sie in Jesus einen Anhaltspunkt, als sie aus den der Person Jesu selbst innewohnenden „Bedeutungsüberschüssen“ erhoben werden können und dabei zugleich eine größere Relevanz für die Gegenwart haben, insofern sich diese Relevanz anhand der Kriterien einer Intelligibilität (einschließlich innerer Kohärenz) solcher Interpretationen und ihres positiven Bezuges zum christlichen Leben aufweisen läßt.

Die von H. erkannte hermeneutische wie theologisch-formale Dialektik zwischen Treue zur (textlichen) Überlieferung und einer Relevanz für gegenwärtige menschliche Existenz läßt ihn deshalb seinen eigenen christologischen Ansatz von der Befragung des „geschichtlich normativen“ (nicht jedoch inhaltlich bestimmenden) neutestamentlichen Ursprungszeugnisses und – in abgestufter Verbindlichkeit – der christologischen Interpretationen des Jesus-Kerygmas in der klassischen Tradition der Kirche her entfalten. Dementsprechend gliedert sich auch die weitere Argumentation in seinem Buch in einen biblisch-exegetischen (55–184) und einen klassisch-theologischen (187–298) Teil. Dabei kommt er im biblisch-exegetischen Teil zum Schluß, daß trotz oder gerade aufgrund der Vielfalt an neutestamentlichen Christologien nicht eine einzige zum Kriterium der Rechtgläubigkeit gegenüber den anderen erhoben werden dürfe. Deshalb sucht er nach der ihnen gemeinsamen inneren Logik. Diese Logik findet er in der durch die Person Jesu vermittelte, d.h. an ihm verifizierbare existentielle Beziehungsbegegnung zwischen Gott und Menschen, die sich im – von ihm später erläuterten – Heilsbegriff fokussiert.

In dem sich den exegetischen Reflexionen anschließenden Teil „klassische Tradition“, zu der H. auch die Reformatoren rechnet (!), versucht er die christologischen Konzilsentscheidungen bzw. die theologischen Interpretationen der Person Jesu Christi als Ergebnis einer Inkulturation des christlichen Glaubens in die griechisch-römische Welt zu verstehen, bei der auf formale Weise die dialektische Struktur des christlichen Glaubens zum Ausdruck komme: Jesus Christus ist für H. „historisches Symbol“ Gottes, der Gott in der Geschichte vergegenwärtigt, und zugleich den christlichen Glauben konstituierendes „religiöses Symbol“, das Gott in der Welt vergegenwärtigt. Dieser formalen christologischen Dialektik korreliert für Haight die klassische Zwei-Naturen-Lehre, deren tiefere Sinnabsicht

aber (analog zum exegetischen Befund) in der soteriologischen Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses liegt bzw. lag.

Auf der Grundlage dieser biblischen und klassisch-kirchlichen Deutungen beabsichtigt der Vf. eine „konstruktive Christologie“ zu entwickeln (301–491), die auf die Herausforderungen der „Postmoderne“ eingeht und zugleich an den überlieferten christologisch-soteriologischen Strängen der „klassischen Tradition“ anknüpft. Dazu zeichnet er zuerst eine historisch-systematische „Hintergrundfolie“, indem er Schleiermachers geschichts- und bewußtseinstheologische und Barths offenbarungstheologische Christologie als zwei einander entgegengesetzte Pole beschreibt, zwischen denen zahlreiche Christologien des 20. Jh.s zu verorten sind. H. ist sich aber zugleich bewußt, daß die christologische Vielfalt in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s nicht allein von den zwei Polen Schleiermacher und Barth her zu skizzieren ist, die aus einer bestimmten geschichtlichen und theologiegeschichtlichen Situation heraus ihre jeweilige Geltung beanspruchten.

Zu den verschiedenen neueren Christologien, die verstärkt auf „postmoderne“ Herausforderungen zu reagieren versuchen, zählt der Vf. v. a. befreiungstheologische und feministische Christologien, die von einem emanzipatorischen Impuls getragen werden. In ihnen kommen für H. verschiedene, christologisch relevante Fragekomplexe „postmodernen“ Bewußtseins zur Sprache, die v. a. die geschichtlichen und sozialen Dimensionen göttlichen Heils in den unterschiedlichen menschlichen und „weltlichen“ Erfahrungszusammenhängen betreffen. Da der Vf. die mit diesen Fragen verbundenen theologischen Grundanliegen solcher „postmoderner Christologien“ angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen für berechtigt hält, versucht er, diese geschichts- und sozialtheologischen Grundanliegen aufzugreifen und in seinem Entwurf zu integrieren. Daraus ergeben sich fünf wesentliche christologisch relevante Fragekomplexe, die den Heilsbegriff, den individuellen und sozialen Befreiungsaspekt, den religiösen Pluralismus und die Trinitätslehre betreffen (334).

Aus der Beschäftigung mit diesen Fragebereichen schärfen sich insgesamt die Konturen des christologischen Entwurfes von H. So kann der Vf. dabei schlüssig die theologischen Grundanliegen Bultmanns und Sobrinos zu einer ebenso existenz- wie erfahrungs- und befreiungstheologisch bedeutsamen „Begegnungstheologie“ verbinden. Diese zeichnet sich insbesondere dadurch aus, daß H. in Anknüpfung an die symboltheoretischen Ansätze Rahners, Tillichs, Eliades und Ricoeurs die historische Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Person Jesu mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes dialektisch in Form einer seinsgeschichtlich verankerten „Bewußtseinschristologie“ zu vermitteln sucht. Jesus Christus wird darin zum geschichtlich einzigartigen (für H. aber keineswegs einzigen!) Vermittlungs- bzw. Offenbarungssymbol einer ins Licht des menschlichen Bewußtseins gehobenen allgemein wirkenden Gottesgegenwart in Mensch und Welt, die sich dem Einzelnen erst in einer existentiellen Gottesbegegnung in geschichtlich-sozialen Formen erschließt: „By being a symbol of God, Jesus reveals God as already present and active in human existence“ (359).

Zu den entscheidenden theologischen Konsequenzen, die sich aus einem solchen christologischen Ansatz ergeben, rechnet H. aus befreiungstheologischer Perspektive neben der sozial- und geschichtstheologischen Erweiterung des Heilsbegriffes (363–394) eine theologische Neubestimmung des Verhältnisses Jesu zu den Weltreligionen (395–423). Eine solche Neubestimmung, die weder einem christologischen Exklusivismus bzw. Inklusivismus noch einem radikalen religionstheoretischen Pluralismus erliegt, nimmt er mit Hilfe einer die altkirchliche Logos-Christologie substituierbaren „Geist-Christologie“ vor. Diese „Geist-Christologie“ betont die real-symbolische Geistvermitteltheit Gottes in seiner Selbstgegenwart in Jesus Christus. Sie kann zugleich eine Geistvermitteltheit der göttlichen Gegenwart in anderen religiösen Real- bzw. konkreten Symbolen insofern postulieren, als bei H. zum einen das Geistsymbol aufgrund des Ineinsetzens mit dem Logosymbol zur einzigen konzeptionellen (nicht personalen!) Vermittlungsfigur der Selbstausdrücklichkeit göttlicher Gegenwart (allerdings gegen eine bloße Inspirationschristologie) in verschiedenen Formen wird. Zum anderen erfordert für ihn die Vorstellung von der bleibenden göttlichen Transzendierung alles geschichtlich Kontingenten einen Symbolbegriff, der sowohl die Partizipation des Symbols am symbolisierten Göttlichen als auch zugleich seine, das göttliche Unum nicht aufhebende Pluralität und Pluriformität umfaßt. Folgerichtig auf seinen christologischen Ansatz angewendet formuliert H.: „Jesus, (...) is constitutive

and the cause of the salvation of Christians because he is the mediator of Christian awareness of life in the Spirit. But Jesus is not constitutive of salvation universally. Rather, a spirit christology, by recognizing that the Spirit is operative outside the Christian sphere, is open to other mediations of God. The Spirit is spread abroad, and it is not necessary to think that God as Spirit can be incarnated only once in history“ (456). Der Vf. relativiert damit nicht nur einen christologischen Exklusivismus bzw. Inklusivismus rahnerscher Couleur, sondern er sieht aufgrund einer solchen symboltheoretischen Prädikation die innere Notwendigkeit des christlichen Glaubens für eine Öffnung zum interreligiösen Dialog in der Person Jesu selbst grundgelegt. Zugleich versucht H. aber eine ebenso große Distanz zu radikal pluralistischen Religionstheorien zu wahren, indem er auf die von ihm als universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens deklarierte Überzeugung verweist, daß gerade im Symbol Jesus die „über-“ und „außerjesuanische“ und für ihn damit von Jesus letztlich abstrahierbare „universale“ Liebe Gottes zum Ausdruck komme.

Eine weitere Konsequenz seiner „Geist-Christologie“ betrifft die altkirchliche Lehre von der Göttlichkeit Jesu (424–466). Diese sieht er gerade dadurch gewahrt bzw. neu ans Licht gebracht, daß es Gott selbst ist, der in seinem Geist in der Person Jesu gegenwärtig ist und wirkt, ohne dabei das genuin personale Denken und Handeln Jesu zu beeinträchtigen, indem das Wirken Gottes ein Wirken innerhalb des personalen Freiheitsraumes Jesu ist. Deshalb kann für H. dadurch zugleich die volle personale Integrität des Menschen Jesus gewahrt werden.

Als letzte Konsequenz bedenkt der Vf. den inneren Zusammenhang seiner „Geist-Christologie“ mit der Trinitätslehre (467–491). Dabei überträgt er analog zur Erkenntnis einer historischen und theologisch-systematischen Abhängigkeit der altkirchlichen Trinitätslehre von einer soteriologisch ausgerichteten Christologie Nizäas und Chalcedons die Einsicht in die symboltheoretische Verfaßtheit einer „konstruktiven“, geschichts- und existenztheologisch verankerten narrativen Christologie auf die trinitarische Struktur der göttlichen Heilsoökonomie. Dies ermöglicht es ihm, vom „Vater“- „Sohn“- und „Geist-Symbol“ des einen und einzigen Gottes zu sprechen (485), dessen trinitarische Ökonomie sich eben ausschließlich aus der existentiell-geschichtlichen Begegnung mit seinem Heilswillen und -wirken erschließen und bestimmen läßt. Damit richtet sich H. gegen das rahnersche Postulat von der wechselseitig zu geltenden Identität der heilsoökonomischen und der immanenten Trinität (485ff). Der Vf. ist statt dessen der Überzeugung, daß eine innere Differenzierung Gottes nicht logisch zwingend bzw. notwendig für die Annahme von Gottes realer Selbstkommunikation gegenüber Jesus und jedem anderen Menschen ist, ohne dennoch die grundsätzliche Möglichkeit einer innergöttlichen Differenzierung zu leugnen (488). Hierauf aber eine definitive Antwort geben zu wollen, verbietet sich für den Vf. aufgrund der bleibenden göttlichen Transzendenz.

H.s Verdienst ist es damit insgesamt, angesichts der intellektuellen Herausforderungen zeitgenössischer Denkbewegungen und unter Verweis auf den aporetischen Charakter metaphysischer Letztbegründungsversuche eine sozial-, geschichts- und existenztheologisch verankerte, soteriologisch ausgerichtete, narrative Christologie „von unten“ entwickelt und dabei die „theo-logische“ Bedeutung der radikalen Kontingenz und Geschichtlichkeit der Person Jesu neu bedacht sowie die „heutige“ Relevanz Jesu in symboltheoretischer Vermittlung zum allgemeinen Heilswillen des transzendenten Gottes schöpferisch ans Licht gebracht zu haben.

Ungeachtet zahlreicher Nachfragen, die an H.s Argumentation im einzelnen zu richten wären, ist dennoch grundsätzlich zu bemerken, daß die notwendige Radikalität, mit der der Vf. die Geschichtlichkeit der Person Jesu denkt, und seine berechnete Insistenz einer bleibenden, auch christologisch und soteriologisch bedeutsamen Transzendenz Gottes einer hermeneutischen und theologischen Vermittlungsfigur, in diesem Fall des Symbolbegriffes, bedürfen, um nicht als zwei separate bzw. disparate Wirklichkeiten auseinanderzufallen. Diese symboltheoretische Vermittlungsfigur ist aber a priori für die Theologie zu unbestimmt, als daß sie aus sich heraus dem für H.s Ansatz (letztlich jedoch für jede Christologie) entscheidenden Gott-Jesus-Verhältnis theologische Bestimmtheit zu verleihen vermag. Eine gewisse theologische Bestimmtheit erhält der Symbolbegriff bei H. allerdings a posteriori durch seine eindeutige Aufnahme religionspluralistischen Gedankengutes. Die Vorstellung des Vf.s von einer Mehrzahl an pluralen symbolischen Vermittlungen der einen göttlichen Gegenwart legt sich bei einer grundsätzlichen christologischen Inanspruchnahme des Symbolbegriffes eben nicht bereits a priori nahe

(vgl. etwa Kaspers christologischen Ansatz). Die dadurch bei H. auf phänomenaler Ebene gewonnene plurale Bestimmtheit des Symbolbegriffes geht allerdings mit einer Zunahme an theologischer Unbestimmtheit auf der noumenalen Ebene der im Symbol präsenten göttlichen Wirklichkeit einher. Dem entspricht, daß H.s „Geist-Christologie“ in gewisser theologischer Verwandtschaft zu Hicks und Schmidt-Leukels Ansätzen (im Unterschied zu Balthasar, Moltmann und Kasper) Logos und Geist gerade als von ihm denkerisch erwogene Alternativbegriffe letztlich in eins setzt und so den Geist-(Logos) zum begrifflichen (eben nicht zum „konkreten“, personalen) Symbol der verschiedenen geschichtlichen bzw. religiösen Weisen des Selbstausdrucks eines transzendenten Gottes macht (454ff). Wer jedoch so „jesuanisch“ das Christussymbol denkt wie H. und zugleich so „außerjesuanisch“ andere symbolische Geistvermittlungen göttlicher Gegenwart in der Welt zu erkennen glaubt bzw. für möglich hält, der sollte beide Momente nicht in einen einzigen konzeptionellen Vermittlungsbegriff des Geist-Symbols zusammenfallen lassen, will er nicht eine Diastase zwischen einem sich personal-symbolisch offenbarenden Gott und einer konzeptionell grundlegenden nichtpersonalen Vermittlung eben dieser göttlichen Offenbarung heraufbeschwören. Daher sollten – läßt man sich auf eine symboltheoretische Sprache ein – das Jesus-Symbol und das Geist-Symbol als von einander unterschiedene, aber eben durch ihre gemeinsame göttliche Her- und Hinkünftigkeit dennoch mit- und ineinander (perichoretisch) verbundene „konkrete“, und dies bedeutet personale (!) Symbole göttlicher Gegenwart gedacht werden. Daraus folgt eine andere Verhältnisbestimmung zwischen dem Sohn-Symbol Jesus und dem Geist-Symbol als die beim Vf. vorgenommene. Dann läßt sich auch eine wirkliche geschichtliche und religiöse Bestimmtheit eines allgemeinen Gottesbegriffes erzielen, um die es H. ja letztlich geht, insofern auch und gerade die symboltheoretische Einsicht in eine phänomenal-symbolische Prägung des Noumenalen (und nicht bloß umgekehrt!) als Rückschluß von der heilsökonomischen göttlichen Offenbarung auf Gottes (immanentes) Wesen theologisch in Geltung zu bringen ist. Wer einen solchen Weg einschlägt, für den ergibt sich ein anderes Gottesbild als die Vorstellung von einem Gott, der in sich völlig „anders“ ist, als er sich außerhalb seiner selbst in unterschiedlichen Geist-Symbolen zur Darstellung bringt.

Paderborn

Peter Lünig

Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / KNO 2002, 213 S., kt € 19,90 ISBN: 3-534-15147-X

Zwar gibt es mehrere gute Einführungen in die katholische Sakramentenlehre (z.B. das bewährte Buch von THEODOR SCHNEIDER: *Zeichen der Nähe Gottes*), jedoch fehlte mir hier ein in jeder Hinsicht (vom Umfang her, von der Didaktik her, nicht zuletzt von ganz aktuellem Diskussionsstand her) studentengerechtes Opus. Ein solches liegt nunmehr mit der Arbeit der Systematikerin Eva-Maria Faber aus Chur vor.

Ein knappes Drittel des Buches (Erster Teil) ist einer Allgemeinen Sakramentenlehre gewidmet. Bereits hier wird man der theologischen Grundoption für das gesamte Buch ansichtig: Sakramente sind Zeichen der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Schlüssel ist dabei der Gedanke der Vermittlung. Dabei geht die Vf. in selbstverständlich aus von der anthropologischen Wende (auch) in der Sakramententheologie (19–25) – dies im Anschluß v.a. an Karl Rahner. Es folgt der notwendige Blick auf biblische Aspekte (26–30) und auf theologiegeschichtliche Entwicklungen (31–45). Die systematische Entfaltung, umfangreichster Abschnitt in dieser Allgemeinen Sakramentenlehre (46–71), schließt diese ab. Auffällig ist schon hier die durchlaufende ökumenische Perspektive, das Ernstnehmen evangelischer Standpunkte. So berücksichtigt die Autorin z.B. voll die evangelischen (lutherischen) Vorbehalte, wenn sie schreibt: Bei dem allgemeinen Sakramentenbegriff kann es sich (...) nur um einen Hilfsbegriff handeln, der lediglich nachträglich zusammenfaßt und bündelt, was zu den Einzelsakramenten gesagt werden kann, der aber nicht über die Bedeutung der einzelnen Sakramente vorentscheiden darf (18).

Es werden dann – im Sinne einer „Speziellen Sakramentenlehre“ die sieben Sakramente vorgestellt, wobei entsprechend der Position vieler Dogmatiker Taufe und Firmung in einem Unterpunkt behandelt werden (danach: Eucharistie, Bußsakrament, Krankensalbung, Ordination, Ehe).

Die Darstellung folgt im wesentlichen dem Schema: Biblische Grundlegung – theologiegeschichtliche Entwicklung – systematische Entfaltung (alles immer unter Berücksichtigung der evangelischen Positionen!). Der Hinweis auf einige besonders geeignete Buchtitel schließt – unbeschadet des großen, aber nicht ausufernden Literaturverzeichnisses – die einzelnen Kapitel ab. Am Ende steht ein sehr gutes Sachregister und – in Werken katholischer Dogmatik immer noch selten – ein Verzeichnis der Bibelstellen. Originell ist auch der Epilog (193f), in dem Frau Faber im Anschluß an Bachs Kantate Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit (BWV 106) über die Sakramente als definierte Pausen der Erlösung meditiert.

Aufs Ganze gesehen, handelt es sich um ein sehr zu empfehlendes Buch, das eine Marktlücke schließt.

Münster

Harald Wagner

Tenholt, Gerhard: Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. – Münster: Lit-Verlag 2001. VI, 278 S. (Theologie, 22), brosch. € 30,90 ISBN: 3-8258-4353-X

Die römisch-katholische Kirche ist die einzige in der Christenheit, die Ehen wirklich und im Wortsinn auflöst; alle anderen Konfessionen kennen lediglich die Duldung einer Zweitehe, halten aber an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Erstehe unverbrüchlich fest. Die römisch-katholische Kirche löst auch gegebenenfalls alle denkbaren Ehen auf, abgesehen von einer einzigen eng umschriebenen Ausnahme: Wenn eine Ehe sakramental gültig und (geschlechtlich) vollzogen ist (can. 1141 CIC/1983). Ist eine solche Ehe geschwehrt, bietet eben diese Kirche eine ganze Palette von Möglichkeiten an, sie für ungültig erklären zu lassen, wobei der 1983 neu eingeführte Grund der psychischen Eheunfähigkeit (can. 1045) theoretisch wie praktisch weite Spielräume ermöglicht. Zugleich allerdings werden durch diesen Grund die Ehefähigkeitsschranken so hoch gesetzt, daß möglicherweise viele (scheinbar) gültige katholische Ehen einer Überprüfung kaum standhalten würden. Umgekehrt gibt es kaum auf einem Lebensgebiet des Katholischseins so viele Querelen über die Kirche wie in Ehemoral, Ehedisziplin und Eherecht, gegründet in der rigorosen Verweigerung der Legitimation der Zweitehe von Geschiedenen.

Wer bis hierher gelesen hat und nun verwirrt ist, dem sei dringend und mit Nachdruck die alles dieses bestätigende Lektüre der in Münster entstandenen (ursprünglich von M. M. Garijo-Guembe, nach dessen Tod von H. Wagner betreuten) Diss. des Datteln Studienrates empfohlen. Sie ist der Methode nach streng dogmengeschichtlich-dogmatisch, steht aber von der ersten bis zur letzten S. unter der Last der pastoralen Verantwortung, die die heutige Situation mit der jährlich wachsenden Scheidungsrate in ganz Europa dem Christen abfordert. Mit bestechender und heute selten gewordener systematischer Klarheit in der Argumentation und Luzidität der Darstellung legt er in den ersten drei großen Kap.n den historischen Befund dar (Kap. 1: Vom NT bis Trient, Kap. 2: Trient, Kap. 3: Vom 16. bis zum 20. Jh.). Das vierte und letzte Kap. ist überschrieben: „Die Unauflöslichkeit der Ehe in theologisch-systematischer Perspektive heute und das Problem des kirchlichen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen“. Dort werden in Synthese der theologiegeschichtlichen Daten mit sachlich-kritischem Blick die Probleme erörtert, die die derzeit gültige katholische amtliche Praxis aufwirft. Endlich versucht der Vf. „Grundgedanken zur Neubegründung katholischer Ehedisziplin“ vorzulegen, immer im Gespräch mit anderen derartigen Versuchen. Das beigegebene Literaturverzeichnis von nahezu 15 Druckseiten beweist nicht allein seinen Fleiß und seine Umsicht bei der Fertigung der Arbeit, sondern auch den Umfang der Diskussion, die seit eh und je, vor allem aber seit einem halben Jh. geführt wird. Leider fehlt ein Register. Es hätte die wissenschaftliche Verwendbarkeit des Buches wesentlich erhöht.

Die Diss. bietet – und das ist ein außerordentlich schätzenswerter Vorzug – eine mehr oder weniger lückenlose kommentierte Dokumentation der Stellungnahmen zur Unauflöslichkeitsproblematik vom (in seiner Urgestalt nur zu erschließenden) Jesuswort bis zu deren theologischer, kanonistischer, lehramtlicher Interpretation. Dabei zeigen sich zwei prinzipiell wichtige und in Rechnung zu stellende hermeneutische Startpositionen. Die erste: Vom ersten Augenblick an sozusagen, d.h. von der Niederschrift des Diktums Jesu von der Unlösbarkeit des Gottverbundenen durch Menschenhand, beginnt, schon im Binnenraum des ntl. Kanons, die Kontextualisierung dieser Weisung, will sagen: Es wird in allen Epochen, ja beinahe in allen Generationen auf den jeweiligen sozio-kulturellen Horizont hin anwendbar gemacht. Die erste Grundentscheidung fällt bereits in der Patristik, wenn das fundamentale Mißtrauen gegen Sexualität überhaupt (auch der ehelichen) überwunden und die Digamie (sukzessive Ehe nach dem Tod des Partners) für erlaubt erklärt wird. Die zweite Grundentscheidung liegt darin, daß durchgehend wenigstens bis ins

8., im Prinzip sogar bis ins 12. Jh. bei einem Scheitern der Erstehe eine weitere Verbindung unter genauen Rahmenbedingungen toleriert (nicht erlaubt!) wird. In den Kirchen des christlichen Ostens hat sich dieses Vorgehen „kat' oikonomian“ erhalten. Es ist übrigens von den Lateinern nicht wirklich kritisiert worden, jedenfalls nicht in Trient, wo es ausdrücklich erörtert worden ist. Entscheidend dafür und auch für den seither zu beobachtenden Wandel ist ein weiterer hermeneutischer Grundsatz oder besser, eine hermeneutische Option: Man kann als Basis der je heutigen Praxis den dogmengeschichtlichen Gesamtbefund ansehen und diese dann in Frage stellen; man kann die je heutige kirchliche Praxis und Lehre als maßgebend betrachten und, sie rechtfertigend, sekundäre theologische Begründungen beibringen. Genau dieses ist spätestens mit dem Tridentinum der Fall gewesen, woraus die heute beklagte Starre der amtskirchlichen Position rührt.

Kann sie in etwa gelöst werden, ist natürlich die Hauptfrage einer pastoral verantworteten Perspektive. Tenholt bezieht da einen unmißverständlichen Standpunkt: „Nur im Rahmen der tridentinischen Position zur Scheidung kann dogmatisch verantwortlich die Ehescheidungslehre der Kirche heute neu durchdacht werden“ (133). Implizit hat er sich damit für die zweite hermeneutische Position entschieden. Das ist auch fast selbstverständlich, bedenkt man die Grundintention des frühneuzeitlichen Konzils, in erster Linie gegen Luther die Vermittlungsfunktion der Kirche zu fixieren. Die Ehelehre darf also nicht als überzeitliches Dogma verstanden werden, sondern als ebenfalls kontextuelle Positionierung des jesuanischen Auflösungsverbotes. Daß der Vf. da prinzipiell richtig liegt, zeigen die seit 1980 sich wiederholenden Äußerungen des Lehramtes, die Verständnis für die prekäre Situation heutigen Lebens in der Ehe deutlich zeigen. Freilich gehen sie auch nicht darüber hinaus und schreiten zu einer lebhaften und plausiblen Adaptation der dogmatischen Festpunkte. Mindestens, so die These des Werkes, ist aber die Wiederaufnahme des Toleranzprinzips der frühen Kirche (im Osten immer geübt) denkbar und vollzugsfähig. Dazu wird ein Verfahren vorgeschlagen, das einen genauen Rahmen und nachvollziehbare Bußgestalten umfaßt, um bei glückenden Zweitehen Geschiedener pastoralen Beistand zu geben.

Die innere Legitimation dafür bietet gerade die Besinnung auf die seit Eph wiederholte Theorie von der Symbolgestalt der Ehe in bezug auf das Verhältnis Christus – Kirche. Besonders von der katholischen Sakramententheologie, die die Realsymbolik hervorhebt, erscheint als klar, daß die Ehe-Symbolik nur in der *glückenden* Verbindung eines Mannes und einer Frau ansichtig werden kann, nicht aber in einem unter Umständen rein abstrakten *vinculum-Theologumenon*. Erscheint aber nicht auch eine gewißlich theologisch-ethisch-kanonistisch mangelhafte, doch nicht notwendig und in allen Fällen das Wesentliche der Symbolik aufgebende Verbindung zwischen (einem oder zwei) Geschiedenen der Mitwelt möglicherweise als überzeugend(er)es Zeichen der Liebe Christi zu den Menschen in der Kirche?

Von diesen Gedanken, die letztlich für den Vf. bestimmend sind, ist allerdings zu fragen, ob seine Ansicht aufrechterhalten werden kann, nach der die Kirche nie mit Sicherheit die Gültigkeit einer Ehe beurteile, sondern sie nur bis zum Erweis des Gegenteils voraussetze (232). Gerade dann könnte sie die Ehe niemals als Zeichen und Mysterium im Sinn des Eph herausstellen. Die Gefahr des Irrtums und der Blamage wären zu groß, wenn die rechtlich wasserfeste Gestalt höherwertiger als die personal-geistliche wäre.

Und weil wir schon bei der Kritik sind: S. 93 muß es „Codex“, nicht „Code“ des Iustinian heißen; auch die „Novatianer“ von S. 91 sollte man wieder die „Novatianer“ von S. 89 werden lassen.

Die Diss. von T. hat sicher auf weite Strecken bereits bekanntes Material verwendet. Verdienstlich ist aber nicht allein die sorgfältige und umfassende Zusammenstellung und Aufbereitung, sondern vornehmlich der Impuls zum Nach-, Neu- und Weiterdenken einer für die Gemeinschaft der Kirche ebenso wie für die von ihr mittelbar wie vor allem unmittelbar betroffenen Glieder – der Eheleute, ihrer Kinder und Familien – schmerzlich aktuellen Region christlicher Lebensverwirklichung, deren gegenwärtige Zeitgestalt von vordem ungenannten Lasten beeinträchtigt wird. So darf man dem Vf. danken.

Pentling

Wolfgang Beinert

Ökumene

Lüchinger, Adrian: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 362 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 40), kt € 43,00 ISBN: 3-7278-1348-2

Das auffallend Merkwürdige an dieser Diss. in Freiburg (Schweiz) ist die Frage, warum ein gründlicher historisch-systematischer Vergleich der theologischen Positionen der beiden wichtigsten Vertreter

des englischen Katholizismus zur Zeit des Vaticanum I erst so spät versucht worden ist. Einer der Gründe für die bisherige Zurückhaltung der Forschung mag die Meinung sein, daß Manning eher als Apologet des neoultramontanen Systems oder als Kirchenpolitiker denn als Theologe einzuschätzen sei, so daß kein bedeutender wissenschaftlicher Ertrag in der Gegenüberstellung zu erwarten stand.

Henry Edward Manning (1808–1892) und John Henry Newman (1801–1890) weisen verblüffende biographische Parallelen auf. Beide durchlaufen in ihrer Jugend eine evangelikale Phase, studieren in Oxford und werden als Priester der Church of England ordiniert. Beide kommen in Kontakt mit der Oxford-Bewegung, wobei Manning nicht – wie Newman – dem inneren Kern der Tractarians angehört. 1845 konvertiert Newman zur römisch-katholischen Kirche, 1851 folgt ihm Manning. Während Manning eine geradlinige kirchliche Karriere beginnt, in der er 1865 Erzbischof von Westminster und 1875 (durch Pius IX.) Kardinal wird, stößt Newman auf Schwierigkeiten verschiedener Art (Achilli-Prozeß, Auseinandersetzung um die Gründung der Katholischen Universität in Irland, der Rambler-Disput, der Angriff auf seine persönliche Integrität durch Charles Kingsley). Erst 1879 löst sich das Mißtrauen, das von römischen Kreisen ihm gegenüber an den Tag gelegt wird, als Leo XIII. ihn zum Kardinal ernannt.

Manning entfaltet seine Auffassung zur Stellung des Papstes in Vorträgen, Abhandlungen und Hirtenworten. Besonders zu nennen sind „The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ“ (1861), „The Temporal Mission of the Holy Ghost“ (1865), „The Centenary of Saint Peter and the General Council“ (1867), „The Oecumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff“ (1869) und „The Vatican Council and its Definitions“ (1870). Von ihm stammt auch eine Konzilsgeschichte „The True Story of the Vatican Council“ (1877) und eine mit dem gleichen Titel wie Gladstones Anklageschrift versehene Antwort (1875) „The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance“ von 1874. Abgesehen von dem „Versuch einer pneumatologisch begründeten Ekklesiologie“ (88) in „The Temporal Mission of the Holy Ghost“, der aber kaum entfaltet wird und keine weiteren Konsequenzen zeigt, erscheint Manning nicht als eigenständiger Theologe, sondern als Vertreter einer „Lehrsatzeologie“ (179). Der Vf. weist auf die Römische Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia) hin, die Manning während seines Aufenthaltes in Rom geprägt hat (56–66.97f). Auf dem Vaticanum I und in der Interpretation der beiden Papstdogmen erweist sich Manning als einer der „bedeutendsten kirchenpolitischen Vertreter des Neoultramontanismus“ (332). Interessant ist der Hinweis des Vf.s, daß der Kampf Mannings gegen gallikanische Tendenzen motiviert ist durch seine Vorbehalte gegen die englischen „Old Catholics“, die einen staatskonformen Katholizismus propagierten (67f.71), und letztlich durch seine Erfahrung als Anglikaner (43f). Die Übernahme von Gedanken Bellarmins durch Manning müßte man wohl etwas differenzierter darstellen, als es der Vf. tut (113f). Die Aussage Mannings, daß die weltliche Macht der Päpste „eine theologische Gewißheit, wenn nicht gar ein Dogma“ sei (78), ist zu grobschlächtig, als daß sie sich auf die Auffassung Bellarmins berufen könnte. Melchior Cano spielt sicher für die Entwicklung einer papstorientierten Ekklesiologie eine wichtige Rolle. Im Unterschied zum Vf. denke ich aber nicht, daß er als „ein früher Verfechter der päpstlichen Unfehlbarkeit“ reklamiert werden kann (47). Zumindest müßte dann erklärt werden, in welcher Form. Die maximalistische Interpretation, die Manning vorlegt (95.97.106.168), findet jedenfalls keinen Anhalt bei Cano.

Die sich geschichtlich entwickelnde und dogmengeschichtlich argumentierende Position Newmans zur päpstlichen Unfehlbarkeit war schon wiederholt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung (vgl. den Literaturüberblick 14–16). Im „Essay on the Development of Christian Doctrine“ (1845) erarbeitet Newman eine theologische Theorie der Dogmenentwicklung. Im Unterschied zu Manning konzipiert Newman die Kirche nicht hierarchokratisch, sondern „symphonisch“ in einer „conspiratio“ von Lehramt, gläubigem Gottesvolk und Theologie (in ihren vielfältigen Schulen). Das belegen der zeitgenössisch kontrovers diskutierte Artikel „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine“ (1859) und das Vorwort zur dritten Auflage der „Via Media of the Anglican Church“ (1877). Der Vf. greift auf die 1979 veröffentlichten „Theological Papers on Infallibility“ (eine Sammlung stichwortartiger Skizzen) (254–264) und – unter Bezug auf die Studie von John Page (What Will Dr. Newman Do?, Minnesota 1994) – auf die relevanten Briefe zum Thema (265–292) zurück. Der berühmte „Letter to the Duke of Norfolk“ (1874), der ebenfalls auf Gladstone reagiert, kommt natürlich auch zur Sprache (292–307).

Insgesamt handelt es sich um eine gründliche, kenntnisreiche und ausgewogene Darstellung des Themas. Die Stärken der Arbeit sind die Zusammenstellung der entsprechenden Aussagen der beiden Autoren und die historischen (allerdings recht knapp gefaßten) Einordnungen. Im Literaturverzeichnis habe ich die Diss. von J. A. Hart, *Lord Acton and the First Vatican Council. A View of Infallibility from His Writings and Unpublished Manuscripts*, Rom 1994, vermißt. Auf diese Weise hätte der englisch-katholische Kontext der beiden Autoren etwas umfassender beschrieben werden können. Vielleicht wäre es auch im Aufbau der Arbeit plausibler gewesen, zuerst den gemeinsamen Hintergrund von Manning und Newman in der historischen, kirchenpolitischen und theologischen Situation der Church of England im ersten Drittel des 19. Jh.s zu schildern. In der Arbeit geschieht dies mit ein paar Hinweisen in einem Exkurs innerhalb der Darstellung Mannings (50–54). Die Überlegungen am Schluß der Arbeit versuchen eine systematische Aktualisierung (340–345). In ihrer Kürze sind sie mißverständlich. Die zwei Ekklesiologien im 3. Kap. von „Lumen Gentium“, von denen A. Acerbi und H. J. Pottmeyer gesprochen haben, lassen sie nicht einfach auf das Vaticanum I und Manning auf der einen Seite und das Vaticanum II und Newman auf der anderen Seite verrechnen. Yves Congar hat von drei grundlegenden ekklesiologischen Modellen gesprochen, die seit dem 13. Jh. die westliche Ekklesiologie dominieren, die Papsttheorie, die synodal-korporative Theorie und eine Via Media. Auch hier ist es schwierig, einzelne Autoren zu verteilen. Im 19. Jh. scheint Newman eher eine Via Media (zwischen Manning und Dollinger bzw. Lord Acton) zu repräsentieren. Die drei Grundmodelle lassen sich auch tendenziell in je spezifischen Akzentsetzungen in den einzelnen christlichen Kirchen identifizieren. Eine Vermittlung steht bis heute aus. Vielleicht wird sie allmählich möglich durch historisch-theologische Arbeiten wie die vorliegende, die historisch zurückblicken, um theologische Zukunftsperspektiven zu eröffnen.

Bamberg

Wolfgang Klausnitzer

Oeldemann, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2000. 434 S. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 71), geb. € 62,00 ISBN: 3-89710-131-9

Obwohl die Kirchen mit dem Glaubensbekenntnis von 381 die Apostolizität als grundlegendes Kennzeichen des kirchlichen Lebens gemeinsam bekennen, ist das unterschiedliche Verständnis von Apostolizität zum prägnantesten Merkmal für das unterschiedliche Selbstverständnis der Kirchen geworden. Die theologische Grundfrage, an der letztlich alle Erfolge und Mißerfolge der ökumenischen Bewegung gemessen werden, heißt: Wie ist das Normative der apostolischen Tradition der Kirche zu erheben und zu bewahren? Da diese Frage bislang nicht unabhängig von gewachsenen kirchlichen Autoritätsstrukturen beantwortet werden kann, scheinen an diesem Punkt die Einheitsbemühungen der Kirchen in eine Sackgasse geraten zu sein. Die Kirchenzweige nehmen ihre jeweils eigene Ekklesiologie als Modell von Apostolizität an, von dem aus sie die anderen Kirchen gern defizitär beurteilen. Weil an diesem Punkt die theologischen und konfessionellen Identitäten zusammenfallen, sind die theologischen Kontroversen, die das Thema Apostolizität berühren, in den letzten Jahren zusätzlich von starken emotionalen Auseinandersetzungen begleitet gewesen. Besonders der Dialog Roms mit der Orthodoxie in einigen Ländern des ehemaligen Ostblocks scheint gegenwärtig emotional auf dem Tiefpunkt angekommen zu sein. Nicht zwei apostolische „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“ (so Papst Johannes Paul II. 1991 in Bialystok) scheinen sich dort zu begegnen, sondern Kirchen, die ihren je eigenen Alleinvertretungsanspruch kaum verbergen können.

In dieser Situation ist es hilfreich, daß die Arbeit Oeldemanns eine theologische Bilanz darstellt dessen, was zum Thema Apostolizität in den bisherigen offiziellen Dialogen mit der Orthodoxie zur Sprache gekommen ist. Er arbeitet dabei die für einen Außenstehenden fast unübersichtlichen Dialogzweige von multilateralen und bilateralen Dialogen auf Welt- und Ortsebene auf und zeichnet die orthodox-katholischen Gespräche in das Geflecht der Dialoge mit den Anglikanern, Altkatholiken und Lutheranern ein. Auf nationaler Ebene behandelt er die Gespräche der Deutschen Bischofskonferenz, der EKD, des Bundes der evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR, der lutherischen Kirche in Finnland und streift auch die Begegnungen anderer nordamerikanischer Kirchen mit der Orthodoxie. Er be-

grenzt die bilateralen Dialoge allerdings auf das Gegenüber des Moskauer Patriarchates. Aussagen der griechischen Orthodoxie und der Orthodoxie, die sich im Nahen Osten und in Nordamerika in der Diaspora befindet, bleiben ausgeklammert, ebenso die Dialoge mit der vorchalzedonischen Orthodoxie. Das gilt auch für die ökumenekritische Haltung der 1921 im serbischen Sremski Karlovici gegründeten „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland“, die sich nie an ökumenischen Dialogen beteiligt hat.

Dafür arbeitet der Vf. gründlich die wechselnden Einstellungen der russischen Orthodoxie zur Ökumene auf und fokussiert sie auf die Frage der Apostolizität. Kirchengeschichtliche, theologiegeschichtliche und ökumenepolitische Kontexte werden in folgende Abschnitte eingeteilt: die zwischenkirchlichen Kontakte bis zur Oktoberrevolution und dem Landeskoncil von 1917/18, die Phase zwischen den beiden Weltkriegen und die Wandlungen der Moskauer Kirchenpolitik von 1943 bis 1961. Ausführlich geht er auf die zweideutigen, von der inneren politischen und kirchlichen Lage Rußlands bestimmten Positionen ein, die der Ersthierarch Metropolit Sergij (Stragorodskij) zu ökumenischen Fragen 1931–35 vertreten mußte. Das Herz des Vf.s schlägt für die russische Exiltheologie der 20er und 30er Jahre, deren Vertreter in Paris im 1925 geweihten Orthodoxen Theologischen Institut „Saint-Serge“ ihre Heimat gefunden hatten und sich als eine Art „Avantgarde der Orthodoxie im Westen“ verstehen konnten.

Beispielhaft und stellvertretend für viele namhafte Theologen werden die Positionen Sergij N. Bulgakovs zu den Bereichen „Schrift und Tradition“ und „Apostolische Sukzession“ dargestellt. Da Bulgakov die Kirche nicht vorrangig als Institution beschreibt, sondern als „das neue Leben mit Christus und in Christus, das vom Heiligen Geist geleitet wird“, gibt es für ihn kein statisches Verständnis von Tradition. Tradition ist auch keine ausschließliche Aufgabe der Hierarchie, sondern der Kirche als ganzer anvertraut, wobei jedes Glied der Kirche Träger der lebendigen Tradition ist. Eine Gegenüberstellung von Heiliger Schrift und heiliger Tradition wird in diesem pneumatistischen Konzept abgelehnt. Die Hl. Schrift sei zwar aus der Tradition der Kirche hervorgegangen, habe aber als Wort Gottes absolute Bedeutung im Gegenüber zur hl. Tradition, die relativen Charakter trage. Die Sukzession des Amtes ist nur im wesentlichen Verbund mit der Apostolizität der ganzen Kirche zu sehen; so gebe es neben dem besonderen Lehramt der Bischöfe auch ein allgemeines Lehramt der Gemeinde. Die enge Verbindung zwischen Klerus und Gottesvolk ist die Basis einer solchen pneumatistischen Ekklesiologie. Die gesamte kirchliche Tradition ist apostolisch. Allerdings muß man auch eine Dogmenentwicklung in der Kirche erkennen und akzeptieren, da nicht alles, was heute zur Lehre der Kirche gehöre, Bestandteil der Verkündigung der Apostel gewesen sei. Georgij Florovskij kann sogar von einem „Pfingstsakrament“ sprechen, von dem aus er die apostolische Sukzession immer nur innerhalb des organischen Lebens der ganzen Kirche realisiert sieht. Der Vf. zeichnet die Einflüsse dieser dynamischen Theologie auf die Anfänge der ökumenischen Bewegung nach und verfolgt ihre Spuren, die in der ökumenischen Dokumentengeschichte zu finden sind. Ihm geht es auch darum, aufzuzeigen, daß die Entwürfe der russischen Exiltheologie hilfreich für eine innerwestliche, zwischen reformatorischer und katholischer Theologie stereotyp kontrovers behandelte Fragestellung sein können, da „Schrift und Tradition“ im Westen unter Prolegomena und „Apostolizität“ unter Ekklesiologie meist getrennt behandelt würden und nicht in einem organischen Zusammenhang wie in der russischen Exiltheologie.

In seiner Bilanz stellt der Vf. fest, daß das umfassende Traditionsverständnis der orthodoxen Kirche, durch die verdienstvollen Arbeiten der russischen Exiltheologen ins ökumenische Bewußtsein gehoben, wesentlich dazu beigetragen habe, die westlichen Kontroversen von Schrift und Tradition zu überwinden und die Verengung auf eine Sicht der apostolischen Tradition als unverfälscht zu bewahrende Lehrtradition zu vermeiden. Gleichzeitig fordert er, daß für alle Kirchen gemeinsam akzeptable Kriterien gesucht werden müssen, mit deren Hilfe bestimmt werden kann, welche Übereinstimmungen in den wesentlichen Inhalten des christlichen Glaubens notwendig sind. Konsequenzen seien auch vom orthodoxen Ansatz her für die Ekklesiologie zu ziehen. Die reformatorische Skepsis, eine zu enge automatische Bindung Gottes und des Hl. Geistes an die Kirche anzunehmen, könne durch die Einbindung der strukturellen Elemente in eine Communio-Ekklesiologie gemildert werden. Hier mußte die Beschränkung auf das Thema der Apostolizität dem Vf. versagen, die Spuren eucharistischer Ekklesiologie der Orthodoxie parallel bis zur ökumenischen Diskussion in der Gegenwart auszuziehen. Er hätte z. B. in der Fortentwicklung der eucharistischen Ekklesiologie durch den griechisch-orthodoxen Theologen Johannes Zizioulas einen Kronzeugen dafür gefunden, daß seine Thesen stimmig sind.

Leider muß auch der Vf. trotz aller theologischer Ausführungen eher hilflos feststellen, daß es aus der Sicht der Orthodoxie noch nicht entscheidende Änderungen für die Bewertung der anderen Kir-

chen gegeben hat. Obwohl nicht allgemeingültig gesagt werden kann, wie aus der Sicht der Orthodoxie die nichtorthodoxen Kirchen zu bewerten sind, läßt sich doch feststellen, daß für eine zunehmende Zahl orthodoxer Theologen die Kirche einzig und allein in der orthodoxen Kirche verwirklicht ist und alle anderen Kirchen außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen. Die ökumenisch engagierten orthodoxen Theologen räumen jedoch ein, daß es auch in anderen Kirchen authentische Formen geistlichen Lebens gebe (Damaskinos Papanikolaou), daß die Grenzen der Kirchen nicht identisch mit den kanonischen Grenzen sein können (Georgios Galitis) und daß man zwischen kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirchen unterscheiden müsse (Georgij Florovskij). Sergij Bulgakov verwendet das Bild von zwei Kreisen innerhalb der Kirche, wobei alle Getauften zum äußeren Kreis gehören, während die orthodoxen Christen den inneren Kreis, „sozusagen das Gotteshaus und das Allerheiligste“, bilden. Galitis gesteht wenigstens ein, daß die Orthodoxie zwar wisse, wo Kirche sei, aber nicht wisse, wo Kirche nicht sei. Damit hebt er sich allerdings von einem neuscholastischen Konzept ab, wie es in „Dominus Iesus“ von 2000 zu finden ist, das nicht nur definiert, wo Kirche zu finden ist, sondern auch klar abstufend definieren kann, wo Kirche nicht ist.

Perspektiven für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie entwickelt der Vf. am Ende seiner Arbeit auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Krise zwischen der Orthodoxie und den anderen Kirchen, der er eine gewisse hausgemachte Komponente innerhalb der Orthodoxie zu Recht zubilligt. Obwohl er der russischen Orthodoxie zuschreibt, daß von ihr gegenwärtig kein intensiveres ökumenisches Engagement erwartet werden kann, stellt er einen fast trotzigsten Kriterienkatalog für einen weiteren Dialog auf. Zu ihm zählt er die Rückbesinnung auf die Tradition der Alten Kirche und die Arbeiten der russischen Exiltheologen, die Förderung von Kontakten auf Gemeindeebene und die Begegnung auf gleicher Ebene, „par cum pari“. Doch klingen diese praktischen Thesen zur ökumenischen Begegnung fast schon resignativ im Hinblick auf das, was in den theologischen Dialogen bereits erreicht wurde und was der Vf. in seiner Arbeit dargestellt hat. Die ökumenische Theologie hat die Resultate guter Ansätze und deren Spuren in den Dialogen festzuhalten und weitere Schritte zu entwerfen, auch wenn die Konsequenzen daraus derzeit von den Kirchen ökumenepolitisch nicht realisierbar sind oder sogar gar nicht gewünscht werden. Oeldemann hat dieses getan.

Bensheim

Reinhard Thöle

Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Heinz Duchhardt / Gerhard May. – Mainz: Philipp von Zabern 2000. IX, 365 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte. Beiheft, 50), kt € 29,80 ISBN: 3-8053-2638-6

Als 1647 der Mainzer Kurfürst Erzbischof Johann Philipp von Schönborn schrieb: „Durch Krieg muß man die Religion nicht fortpflanzen“, stand hinter dieser Aussage seine Bereitschaft, in der im Reich zwischen Protestanten und Katholiken seit langem umstrittenen Religionsfrage Kompromissen zuzustimmen, um endlich jenen Friedensschluß von Münster und Osnabrück zu ermöglichen, der 1648 den dreißig Jahre währenden Krieg beendete. Das Ringen um den Erhalt dieses mühsam zustande gekommenen Friedens blieb nachgerade kennzeichnend für die Politik des nach seinem Tod 1673 als Irenarch, als Friedensfürst gepriesenen Schönborn. Einbezogen in seine nicht nur politisch motivierte Irenik war auch das Bemühen, auf dem Wege von Union oder Konversion die konfessionelle Spaltung zu überwinden. Der kurfürstlich-erzbischöfliche Hof in Mainz wurde wie kaum eine andere geistliche Residenz zu einem bedeutenden Knotenpunkt jener Überlegungen, Bemühungen und Tendenzen um Union, Reunion, Toleranz und Konversionen des 17. und 18. Jh., die in den letzten Jahren gleich mehrfach Gegenstand von Diss., Forschungsprojekten, Kolloquien und Symposien waren. So ging im September 1995 ein hochkarätig besetztes Kolloquium im Kloster Loccum den Vorgängen, Motiven und politischen Hintergründen der Reuniongespräche im Niedersachsen des 17. Jh.s nach mit besonderer Konzentration auf die Reunionbemühungen von de Rojas y Spinola und das Reunionsprogramm des Loccumer Abtes Molanus. Von Hans Otte und Richard Schenk herausgegeben, liegt das Ergebnis dieser Tagung unter dem Titel „Die Reuniongespräche im Niedersachsen des 17. Jh.s. Rojas y Spinola-Molan-Leibniz“ seit 1999 gedruckt vor. In der Reihe RST erschien 2002 die Innsbrucker theologische Diss. von Karin Masser, „Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und

der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jh.“ Zu beiden Veröffentlichungen bietet der von Heinz Duchhardt und Gerhard May als den Direktoren des Instituts für Europäische Geschichte Mainz und Initiatoren eines 1994 in Gang gebrachten und seit 1996 durch die Volkswagen-Stiftung geförderten interdisziplinären Projekts „Union, Konversion und Toleranz. Politische, kirchliche und geistesgeschichtliche Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im Alten Reich und in Alteuropa von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jh.s“ herausgegebene und hier zu besprechende Sbd eine hervorragende Ergänzung. Bedingt dadurch, daß die Publikation jene Referate enthält, die bei zwei Kolloquien für und durch die am Projekt beteiligten sieben Doktoranden und Postdoktoranden gehalten wurden, zeigt sie zwar nicht jene thematische Geschlossenheit wie die veröffentlichten Beiträge der Loccumer Tagung, doch bietet sie dafür eine breite und facettenreiche Übersicht über die nach wie vor in Diskussion und Frage stehenden Vorgänge, Programme, Akteure, Probleme und Methoden der Bemühungen um Union, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. Eine Gruppierung von Themen oder eine straffe Zuordnung ist nicht vorgenommen worden. Dennoch greifen Themen mehrfach ineinander oder gehen einen Fragekomplex von verschiedenen Ausgangspunkten an.

So etwa nehmen Andreas Merkt und Johannes Wallmann zu eher grundsätzlichen Fragen Stellung. Merkt (1–19) untersucht den vom Humanismus her kommenden Typus der sog. altkirchlichen Irenik, wie er bei Georg Witzel, Georg Casander, Mark Anton de Dominis und Georg Calixt anzutreffen ist. Diese stark von der humanistischen historischen Sicht her geprägte Orientierung an der als Idealbild und remedium schismatis gesehenen Alten Kirche verlor mit dem Tod von Calixt 1656 ihren letzten namhaften Vertreter. Ein sich zur Moderne hin veränderndes Geschichtsbewußtsein, die Erkenntnis, daß das von der Alten Kirche gezeichnete Idealbild kaum der Wirklichkeit entsprach und der Umstand, daß die Fixierung auf die christliche Antike als Norm für die Einheit der Kirche nur wenig vereinbar war mit den herrschenden konfessionellen Prinzipien und Tendenzen, ließen neue Unions- bzw. Reunionsmodelle und Überlegungen aufkommen. Die altkirchliche Irenik hatte zu keiner Union geführt, wohl aber hatte sie den Toleranzgedanken und die Konversionsbewegung hin zur katholischen Kirche gefördert. J. Wallmann (21–37) befragt und analysiert in kritischer Auseinandersetzung mit der Rezeption der Einigungsbestrebungen Calixts in der Theologie des 17. Jh.s erneut dessen Theologie und die Unionsziele. Er kommt zu dem Schluß, nicht Reunion habe der Helmstedter Ireniker angestrebt, eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche sei für ihn lediglich ein Fernziel gewesen, sondern Union, verstanden als „versöhnte Verschiedenheit“, und zwar auf der Basis gegenseitiger Toleranz. Deutlich distanziert Wallmann die Einigungsbestrebungen Calixts von den Unionsideen Spinolas und Molans. Die gründliche Studie erschien unter leicht verändertem Titel auch im Sbd der Loccumer Gespräche. Gleiches gilt für die Beiträge von Martin Ohst und Hartmut Rudolph. Rudolphs „Bemerkungen zu Leibniz' Reunionskonzept“ (227–242) nehmen den im 20. Jh. neu entdeckten Ökumeniker und Europäer Leibniz in den Blick, nicht Kryptokatholik, nicht Karrierist, wie lange in konfessionalistischem Streit verkannt, sondern in der irenisch-ökumenischen Tradition tief verankerter Universalgelehrter, der sich jahrzehntlang engagiert, politisch klug, taktisch versiert und mit durchaus eigenständigen Konzepten für die Überwindung der kirchlichen Spaltung einsetzte. Früh war er über den gelehrten Konvertiten Johann Christian von Boineburg mit Mainzer Irenik, Thema, dem sich das Referat von Hans Peterse (105–118) zuwendet, in enge Berührung gekommen. Das Bemühen um Überwindung der konfessionellen Spaltung sollte ihn zeitlebens nicht mehr verlassen. Susanne Edel wendet sich ebenfalls Leibniz zu und bearbeitet in einer gründlichen Untersuchung die Abendmahlsmetaphysik dieses „Philosophen der Kirchenunion“ (243–266). M. Ohst (171–197) befaßt sich kritisch mit dem Reunionsprogramm des Loccumer Abtes Molanus, das er als Auftragsarbeit des hannoverschen Landesherrn und Antwort auf Spinolas' Reunionsaktivitäten versteht. Er zeigt die erheblichen Unterschiede dieses Programms zu Spinolas' Reunionsvorschlägen auf, ordnet das im Programm erkennbare kirchliche Amtsverständnis Molans episkopalistischen Tendenzen und staatskirchlichen Theorien zu, haftet dessen Reunionsprogramm gravierende Konstruktionsfehler an und sieht in ihm Linien, die auf ein autoritäres Einheitskirchentum hinauslaufen. Wie Spinola ist Molan nicht Mandatar einer „Religionsgemeinschaft“, sondern Beauftragter seines frühabsolutistischen und aus politischen Motiven interessierten Landesherrn. Jean Meyers Beitrag, L'abbé Molanus et les tentatives de rapprochement des églises (199–225), im wesentlichen eine Analyse ekklesiologischer Akzente in Molans in Auszügen beigefügten Testaments, und insbesondere die Untersuchung von Matthias Schnettger, Kirchenadvokat und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas (139–169) sind eine wertvolle Ergänzung zu Ohst. Der Beitrag bietet eine profunde Zeitanalyse, die gut mit den politischen Begleitumständen und den Motiven der verschiedenen an den Reunionsbemühungen Spinolas interessierten Akteuren vertraut macht. Wie weiträumig und vielschichtig die Themen Union, Irenik, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. Behandlung finden konnten, lassen weitere, hier lediglich noch genannte Beiträge erkennen. Harry Mathias Albrecht (39–59) befaßt sich mit

dem ekklesiologischen Ringen des Jenaer Theologen Johannes Musäus, der, besorgt über die vielen Konvertiten zur katholischen Kirche, nach dem Verhältnis der lutherischen Kirche zur Universalkirche und nach den ekklesiologischen Zusammenhängen des Streits um die Einheit der Kirche fragt. Im Umfeld des Thorer Colloquium Caritativum von 1645 untersucht Hans-Joachim Müller (61–82) die Irenik als Kommunikationsform. Den erstmals 1593 bei Franciscus Junius auftretenden Begriff Irenik bringt er in Zusammenhang mit der scholastischen Disputatio. In der Polemik und in der schriftlichen Kontroverstheologie fand sie ihre Fortsetzung. Polemik und Irenik sind dem gemeinsamen Feld der Rhetorik zuzuordnen. Wie verwirrend Begriff und Inhalt von Irenik dennoch sein konnten, zeigt der Beitrag von Volker Wappmann (119–138). Er thematisiert die praktizierte Toleranz in der Pfalzgrafschaft des Pfalzgrafen Christian August von Pfalz-Sulzbach, der, motiviert durch Erzbischof Kurfürst Johann Philipp von Schönborn, zur katholischen Kirche konvertierte, doch für manche weitere Beeinflussung offen blieb. Jesuiten, Juden, Quäker, Pietisten, sie alle vermochten zu gleichen oder unterschiedlichen Zeiten das Interesse des Pfalzgrafen zu gewinnen und an dessen Toleranz zu partizipieren. Beispiele praktizierter Toleranz zwischen den Konfessionen bringt auch der Artikel von Marie M. Baxter (315–324) am Beispiel der inmitten der geistlichen Fürstentümer Würzburg und Mainz gelegenen unterfränkischen Grafschaft Wertheim. Durch Fürstenreformation früh evangelisch geworden, wurde ein Teil der Grafschaft durch die Konversion des Grafen Johann Dietrich von Löwenstein seit 1621 wieder katholisch. Trotz auftretender konfessioneller Spannungen gab es nicht nur im dörflichen Alltag mancherlei Bereitschaft zu praktizierter Toleranz. Sie fand auch Ausdruck im Umkreis des kleinstaatlichen Hofes, so als 1734 die von den lutherischen Grafen geförderte Drucklegung einer neuen Pentateuchübersetzung des Wertheimer Hoflehrers Johann Lorenz Schmidt im Reich auf heftigen protestantischen Widerspruch stieß, der katholische Mitregent aber vertraglich gewonnen werden konnte, sich dem Projekt nicht zu widersetzen, sondern ihm sogar seinen Schutz zu gewähren. Weitere Beiträge lassen die europäische Dimension der kirchlichen Einigungs- und Einheitsfrage erkennen. Als Produkt aus seiner 2000 erfolgreich an der Univ. Osnabrück eingereichten Diss. „Toleranz und Irenik: politisch-religiöse Grenzsetzungen im England der 1650er Jahre“ behandelt Sebastian Barteleit (83–103) die erörterte politisch motivierte Frage nach der Toleranz protestantischen Dissidenten gegenüber. Ausgeschlossen von der Toleranz blieb die als Bedrohung und antichristliches Überbleibsel bekämpfte katholische Kirche. Auf Unionsbestrebungen im England des frühen 18. Jh. schaut Wolf-Friedrich Schäufele (301–314), der sich mit Erzbischof William Wake von Canterbury und seinen Bemühungen um eine Annäherung der anglikanischen Kirche mit den Protestanten des Festlandes befaßt. Dem von den Zeitgenossen als Hoffnungsträger für die Einigung des Protestantismus angesehenen Erzbischof war 1719 der Vorsitz einer fiktiven ökumenischen Friedenssynode übertragen worden, die auf eine Initiative des Genfer Theologieprof. Jean-Alphonse Turretini zurückgeht, den Rudolf Dellsprenger in dem Referat „Der Beitrag der ‚Vernünftigen Orthodoxie‘ zur innerprotestantischen Ökumene“ (289–300) behandelt. Um innerprotestantische Einigungsbemühungen geht es schließlich noch in dem Beitrag von Thilo Daniel (267–287), der Ergebnisse seiner Diss. über „Nikolaus Ludwig von Zinzendorf's Beteiligung an den innerdeutschen Einigungsbemühungen“ zusammenfaßt und dabei die Bedeutung des biographischen Umfeldes für dessen Dresdener Unionspläne näher beleuchtet sowie in dem Artikel von Joris van Eijnatten (325–348), der die Verflechtung von Einigungsüberlegungen in den Niederlanden mit denen in Deutschland zur Sprache bringt.

Den Hg.n ist zu danken, daß sie mit vorliegender, am Stand der heutigen Forschung orientierter Publikation nicht nur Einblick geben über die aktuellen Arbeiten in dem von ihnen initiierten Projekt, vielmehr eine breite Palette von Beiträgen bieten, die multiperspektivisch Vorgänge, Positionen und Sichten zum weiten Feld von Union, Konversion und Toleranz im 17. und 18. Jh. beleuchten und zur Darstellung bringen. Theologische und politische Aspekte kommen gleichermaßen zur Sprache. Die intensive Befassung mit dieser Thematik ist als wichtiger Kontrapunkt zu einer mitunter sehr einseitigen Fixierung auf die Konfessionalisierung anzusehen. Auch der heutigen ökumenischen Arbeit werden wertvolle Erkenntnisse und Impulse vermittelt.

Osnabrück

Friedhelm Jürgensmeier

Liturgiewissenschaft

Braga, Carlo / Bugnini, Annibale: *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903–1963*. – Rom: Edizioni Liturgiche 2000. XLI, 1325 S., kt Lire 120.000 ISBN: 88–86655–71–1

Inzwischen liegen alle 353 vom 4.12.1963 (beginnend mit der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“) bis zum 4.12.1993 von Rom veröffentlichten Verlautbarungen zur Liturgie seit 1997 in drei Bden gesammelt vor. Für die lateinischen Originaldokumente hat das der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski mit dem „*Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*“ (EDIL) besorgt (vgl. ThRv 94, 1998, 554f.).

Seit 2001 gibt es eine von dem Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Fribourg/Schweiz, Martin Klöckener, erarbeitete Parallele und ebenfalls in drei Bden erschienene Ausgabe in deutscher Sprache (vgl. ThRv 98, 2002, 129), die „*Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*“ (DEL).

Erst daran anschließend sind nunmehr auch alle Dokumente in einem Bd gesammelt erschienen, die den Weg der liturgischen Erneuerung vom Pontifikat Papst Pius' X. bis zu Paul VI. begleiten, immerhin 320 römische Verlautbarungen. Diese Dokumentation beginnt mit einem Pastoralen Schreiben des venezianischen Kardinals Joseph Sarto, der 1903 den römischen Bischofsstuhl bestieg, zur Erneuerung des liturgischen Gesangs vom 1.5.1895, und endet 1965 mit Hinweisen zu den liturgischen Feiern, die während der vierten Periode des II. Vaticanum innerhalb wie außerhalb der Konzilsaula schon mit Elementen einer eigentlich ja noch zu erneuernden Liturgie abgehalten wurden. Das erste wie das letzte Dokument dieser Sammlung zeigen schon, daß auch einige wenige Dokumente aufgenommen wurden, die nicht im eigentlichen Sinne päpstliche Weisungen beinhalten. Aber da es den Vf.n dieser Zusammenstellung darum ging, deutlich zu machen, daß die Liturgiekonstitution des II. Vaticanum nicht unvermittelt kam, sondern durch sechs Jahrzehnte hindurch, hin und wieder auch in einer gewissen Korrespondenz zur Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s, vorbereitet wurde, erscheint dies sinnvoll. So läßt sich erkennen, welche Päpste auch vor ihrem Pontifikat Ansätze zu liturgischen Reformen erkennen ließen. Selbstverständlich sind auch die heute noch bekannten und die konziliare Reform vorbereitenden Dokumente aufgenommen, so die Musikinstruktion „*Tra le sollecitudini*“ Pius' X. von 1903 oder die wegweisenden Enzykliken Pius' XII. „*Mystici Corporis*“ von 1943 und „*Mediator Dei*“ von 1947, die auch in deutschen Übersetzungen vorliegen. Aber kaum jemand wird wissen, daß unter Papst Benedikt XV. 1915 etwas zur „*Actuosa fidelium participatio liturgiae*“ gesagt wurde.

Dem römischen Liturgiewissenschaftler Carlo Braga gebührt außerordentlicher Dank für dieses hervorragende Arbeitsinstrument, das eine erschließende „*Presentazione*“, einen Index der Dokumente (58 zum Pontifikat Pius' X. [1903–1914], 23 zu dem Benediktus XV. [1914–1922], 54 zu dem Pius' XI. [1922–1939], 134 zu dem Pius' XII. [1939–1958], 47 zu dem Johannes' XXIII. [1958–1963] und vier zu dem Pauls VI. [1963–1978], wobei die nachkonziliaren Dokumente in EDIL zu finden sind), einen Elenchus der Enzykliken, Motu proprio und der Dokumente der römischen Kurie sowie ein Sachverzeichnis enthält. Dabei ist gerade die Fülle der Reformansätze unter Pius XII. hervorzuheben, denn die sog. Traditionalisten unterstellen immer wieder, die Liturgiereform des Konzils widerspreche dem Anliegen dieses Papstes. Dabei hatte schon Annibale Bugnini die Reformansätze der „*Pius-Kommission*“ von 1948 bis 1960 beschrieben (A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948–1975*. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988, 27–33, vgl. ThRv 84, 1988, 486f; zur italienischen Originalauflage vgl. ThRv 80, 1984, 265–284). Dieser hatte schon 1953 und 1959 in zwei Bden eine solche Dokumentation vorgelegt, auf die sich Braga nun stützen konnte, so daß er ihn als Mitherausgeber der nun vorliegenden Zusammenstellung aufgenommen hat. Das ist zugleich eine Würdigung Bugnini's, der sich wie kein anderer als Sekretär der Kommission zur Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie von 1964 bis 1969 und dann als Sekretär der Gottesdienstkongregation bis 1975 um die Durchführung der Konzilsbeschlüsse gleichsam als „rechte Hand“ Pauls VI. verdient gemacht hat.

Im Unterschied zu den nachkonziliaren liturgischen Dokumenten (vgl. EDIL und DEL) ist für diese Sammlung (Sigel: DILS) eine deutsche Ausgabe nicht erforderlich, da sie vornehmlich für die Arbeit der Fachvertreter sicherlich nicht nur der Liturgiewissenschaft, sondern auch der anderen theologischen Disziplinen gedacht ist.

Münster

Klemens Richter

Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. Albert Gerhards / Klemens Richter. – Freiburg: Herder 2000. 296 S. (Quaestiones Disputatae, 186), kt € 29,00 ISBN: 3–451–02186–2

Die Frage nach der Deutung des Todes Jesu und seiner Vergegenwärtigung in der Eucharistiefeier gehört nicht erst seit Luthers entschiedenem Protest gegen die Meßopfervorstellung zu den Dauerthemen der systematischen Theologie.

Dieser Bd sammelt nicht nur die Beiträge der Trierer liturgiewissenschaftlichen Tagung von 1998, sondern legt in drei Abschnitten eine umfassende Aufarbeitung des Themas vor (9). Im ersten Teil (Höhn, Odenthal) wird die Katego-

rie des Opfers aus kultursoziologischer und psychologischer Sicht beleuchtet (Thesen: 29, 46f). Der Begriff hat eine so allgemeine anthropologische Bedeutung, daß vor einer theologischen und liturgischen Verabschiedung (siehe die Trendbemerkung bei Wohlmuth: 100) abzuraten ist. Im zweiten Teil präsentiert eine biblische (Willi-Plein, Merklein) und dogmatische Grundlegung (Jorissen, Wohlmuth) ein uneinheitliches Bild. Aus alttestamentlicher Sicht möchte Willi-Plein einen so engen Opferbegriff ablesen, daß z.B. das Sündenbockritual nicht unter dieses Thema fällt (51f; aber: 53f). Biblisch sei das Thema Sühne und Opfer (nur mit dem ‚blutigen‘ [51]) eng verbunden (siehe: 57f). Da in allen diesen Beiträgen mehr oder weniger explizit die Theorie Girards und der systematische Entwurf Schwagers mit im Spiele ist, wird eine ausdrückliche Würdigung und Diskussion dieses Ansatzes, der in einer Zeit der ‚Opferverdrängung‘ dessen kulturanthropologische und theologische Bedeutung unterstrich, sehr vermißt.

Merkleins Aufsatz darf besondere Aufmerksamkeit beanspruchen, weil er die paulinische Theologie auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Sühnevorstellung des Todes Jesu in der christlichen Frühgemeinde darstellt, der bei Jesus selber als Deutung der Konsequenz des eschatologischen Heilshandelns in seiner Reich-Gottes-Verkündigung Anhalt hat (64). Für Paulus (einschließlich seiner Rechtfertigungs- und Stellvertretungslehre, hier als Identitätsaustausch und Neuschöpfung gedacht: 77f) gewinnt die Sühnetheologie der Kulttypologie als Deutung der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu deshalb besondere Bedeutung, weil es Paulus damit gelingt, den Fluch des Kreuzes als Heilsgeschehen zu lesen (75). Es handle sich hier um eine punktuelle Analogie, die sorgsam vor Verallgemeinerungen geschützt werden müsse (78f). Seine systematischen Konsequenzen (als hermeneutische Hinweise überschrieben 82–91) müssen erst noch eingeholt werden. Das Zentrum der paulinischen Theologie ist nach ihm: „Christus ist am Kreuz WIR geworden, damit wir, indem wir uns in ihm zu unserer Identität stellen, ER werden“ (91). Die dogmatischen Beiträge formulieren die Zentraldebatte des Bdes: Das Verhältnis von Mahl- und Opfer- bzw. Sühneopferdimension der Meßfeier. Als unglücklich erweist sich die Trennung von „sacramentum“ und „sacrificium“ im Trienter Konzil, die bis heute im Gegensatz von Mahl und Opfer nachwirkt. Zentrales Thema aber ist, inwiefern die Kirche ‚Subjekt‘ des Opfers Christi sein könne. Während die dogmatischen Beiträge mit Trient durch die Einheit von Kreuzesopfer und Meßopfer die Kirche als Subjekt des unblutigen Opfers deuten, ermöglicht die Interpretation der Geschichte des römischen Kanons ein anderes Bild.

Wohlmuths Sondierungen führt die Frage nach der Repräsentation der Selbsthingabe Jesu auf dem Hintergrund neuerer Symboltheorien (Bader, Ricoeur) weiter. Als Opfer jenseits von Gewalt („Preis-Gabe“) hält er fest: „Im Herzen der Eucharistie rumort die Frage, ob man in einer endlichen Welt von Gewalt und Tod von einem Gott der Liebe sprechen kann“ (127).

Die liturgiewissenschaftlichen Beiträge des dritten Teiles, unter denen die Arbeit von Reinhard Meßner nicht nur umfangsmäßig einen besonderen Rang einnimmt, gehen in den liturgischen Texten der Frage nach: „Worin besteht das ‚reine Opfer‘ der Kirche?“ (130). Wie ist die Darbringung zu verstehen? Die geschichtliche Untersuchung von Budde sowie die Beiträge zu den altkirchlichen Anaphoren von Schulz und Winkler bieten ein überraschend eindeutiges Ergebnis: Es gibt in diesen Epiklesen keinen Opfer-Gedanken (229; zur Basileios-Anaphora siehe: 215). Steht der römische Canon hierzu im Gegensatz, wie die dogmatische Lesart nach Trient es nahelegt (so eher: Winkler 231)? Der Wert des Beitrags von Reinhard Messner liegt gerade hier. Seine These: „Im römischen Canon missae ist von der Darbringung des Opfers Christi durch die Kirche bzw. den Priester nicht die Rede, (...). Vom Opfer Christi spricht dieser explizit überhaupt nicht. Freilich ist die Deutung des Todes Christi als eschatologisches Sühneopfer im Einsetzungsbericht und in der Bezeichnung der gewandelten Gaben als ‚Leib‘ und ‚Blut‘ Christi vorausgesetzt. Allerdings: Leib und Blut Christi werden gemäß dem Wortlaut des Kanons (wie aller großen Eucharistiegebete in Ost und West) nicht dargebracht (geopfert), sondern empfangen. Die Teilhabe am Opfer Christi ist insofern die Gabe der Kommunion“ (129). Und deshalb ist zu sagen: „Das eschatologische ‚reine Opfer‘, das die Kirche Gott in der Eucharistie darbringt, besteht im Gebet und in den Gaben von Brot und Wein, die für das eucharistische Kultmahl benötigt werden. Der römische Canon selbst sagt uns: Die Kirche bringt dar: 1. sacrificium laudis (Memento, Domine), 2. dona, munera, sancta sacrificia illibata (Te igitur)“ (130). Auch ist der Canon ein „ganz und gar eschatologisch geprägter Text“ (131), in dem eine anaphorische Bewegung zur Sprache kommt. Diese These wird am Begriff des ‚sacrificium laudis‘ (131–160), einer Bedeutungsanalyse des ‚offere pro‘ (160–165)

sowie einer Deutung der Interzessionen im Canon (166–171) v. a. an der alexandrinischen Markosanaphora traditionsgeschichtlich aufgewiesen, mit neutestamentlichen Motiven in Beziehung gesetzt (mit beherzigenswerten Hinweisen auf den liturgischen Kontext als hermeneutische Norm der Exegese: 137f), durch patristische Verweise verstärkt und mit einer exakten Interpretation des Kanontextes abgestimmt. Die gängige Opferdeutung nach Trient tauche erst in den frühmittelalterlichen Meßklärungen auf (173ff). Erst hier (Text von Florus von Lyon 183) im Kontext einer neuen kulturellen und soziologischen Situation wird die Kirche zum Subjekt der Darbringung. Was de Lubac für die Gnadentheologie und den ‚Corpus-Christi-Gedanken‘ herausgestellt hat, scheint Meßner für das Opferverständnis der Eucharistie hier anzufragen. Gewiß, er formuliert zurückhaltend, mit reichlichen Hinweisen auf ausstehende Forschung. Das Ergebnis erscheint mir äußerst bemerkenswert, ja erschütternd. Erst von der mittelalterlichen Meßklärung (und den späteren Rubriken) aus, ist die Kirche als opferndes Subjekt zu eruieren. Von dieser Hermeneutik (nicht vom Text des Kanons aus!) führt der Weg zu den Formulierungen der neueren Hochgebete (264–272; Kern der Problematik: 199) und zu anderen liturgischen Texten (286–296), die nicht nur systematisch fraglich sind, sondern den ökumenischen Konsens mit den Kirchen der Reformation (262ff) unterlaufen, mit den ostkirchlichen Anaphoren in Widerspruch stehen und den Sinn des römischen Kanons nach Meßner und Schultz verfehlen: „Erst die jüngste Liturgiereform hat es gewagt, ausdrücklich zu formulieren, was seit der Scholastik auf die Ebene der Gesten und der Interpretationen begrenzt geblieben war“ (199). Daraus ergibt sich die erschütternde Frage: Ist die jüngste Liturgiereform auf theologischen Sand gebaut, auf Theorien und Hypothesen, die nicht nur in dieser Frage sich bereits als unhaltbar erwiesen haben? Was bedeutet dies aber für die derzeitige Überarbeitung der liturgischen Bücher? Diese Fragen stellt der Bd zwar nicht ausdrücklich, aber er ruft förmlich danach. Auch ein anderer Aspekt der jüngeren Reform der liturgischen Sprache wird deutlich. Wer gleicht sich wem in der Sprache an? Bei diesem Thema aber scheint die vielbeschworene Unverständlichkeit der liturgischen Sprache doch wohl daran zu liegen, daß die Opferrealität unserer Lebenswirklichkeit weitgehend verdrängt wird. Dies sollte liturgisch nicht verstärkt werden. Verständlich sind auch anstößige, ja widerstehende und provozierende Worte. Zu diesen gehört der Begriff ‚Opfer‘ allemal, zumal Frieder Schulz in der evangelischen Gegenwart zusammen mit dem Verschwinden des Opfergedankens in neueren Liedern und Formularen eine „Entchristologisierung der Glaubenspraxis“ (256) feststellt. Daß damit keinem beliebigen Gebrauch der Opferkategorie Vorschub geleistet werden darf, unterstreichen alle Beiträge eindrucksvoll. Als Kriteriologie scheint mir aber der Beitrag von Merklein von besonderer Bedeutung zu sein, dessen Interpretation des Stellvertretungsgedankens für die Frage nach der Opferdimension der Eucharistiefeier sich aufzunehmen lohnt. Könnte auch hier der Gedanke der ‚punktuellen Analogie‘ bedeutsam werden?

Innsbruck

Roman A. Siebenrock

Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann. Teil 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. Teil 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2002. VII, 1224 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88), kt € 98,00 ISBN: 3-402-04067-0

Jede Wissenschaft braucht Vordenker, Spurensucher in die Zukunft, Männer und Frauen mit dem Gespür, was die Gegenwart und Zukunft erfordert, unruhige Geister, die verhindern, daß sich die Vertreter einer Wissenschaft im Elfenbeinturm niederlassen und in der Tradition erstarren. Für das noch junge Fach Liturgiewissenschaft in der Reihe der theologischen Fächer hat diese Aufgabe unter den jetzt sechzig- bis siebzigjährigen Vertretern in besonderer Weise Angelus Häußling wahrgenommen, der bekannte Benediktinermönch aus der traditionsreichen Abtei Maria Laach. Er ist sich dieser Rolle auch vollauf bewußt, hat er doch kaum ernsthaft widersprochen, als bei der Feier seines siebzigsten Geburtstages ein Kollege ihn ironisch lebenswürdig als Liturgiepapst titulierte. Damit sind wir schon bei den beiden voluminösen Bden, die hier zu besprechen sind, denn sie wurden dem Jubilar bei dieser Gelegenheit überreicht und der Öffentlichkeit vorgestellt. Der Rez. konnte dort lernen, daß der Umfang von FSen oftmals mit der Bedeutung des Fachvertreters korrespondiert und daß es inzwischen so etwas wie einen inoffiziellen Wettbewerb in FSen zu geben scheint. Mit 1224 S. in zwei Bden – zugegebenermaßen

ßen schlicht wie die ganze Reihe gebunden und aufgemacht – dürfte wohl inhaltlich, wenn auch nicht von der Aufmachung her, ein nicht so leicht zu überbietender Höhepunkt erreicht sein.

Die beiden Ordinarien der Liturgiewissenschaft – Martin Klöckner, Freiburg/Schweiz und Benedikt Kranemann, Erfurt –, die das Werk in Maria Laach geschickt und eindrucksvoll der Öffentlichkeit vorstellten, ließen keinen Zweifel daran, daß die Idee zu diesem Werk von dem zu Ehrenden selber stammt. Schon 1989 hatte Häubling seine Kolleginnen und Kollegen darauf aufmerksam gemacht, daß das Phänomen Liturgiereform die Kirchengeschichte begleite, hatte dies an einigen Beispielen exemplifiziert und zu einer genaueren Erforschung dieses Tatbestandes angeregt. Die beiden Hg. machten daraus ein Forschungsprojekt und legten dessen erste Ergebnisse dem Jubilar als Ehrengabe in die Hand.

Teil I bietet laut Inhaltsverzeichnis „Biblische Modelle (25–96), Altkirchliche Reformen der Liturgie (97–224), Reformen der Liturgie im Mittelalter (225–380) und Reformen der Liturgie von der Reformation bis zur Aufklärung (381–560). Einige Fragen drängen sich da gleich auf. Kann man wirklich schon von „biblische(n) Modelle(n)“ (5) für Liturgiereformen sprechen, wie es der Untertitel des 1. Teiles tut? Ist die Innovation des liturgischen Gesangs in der alten Kirche schon unter Liturgiereform zu subsumieren? Der Rez. drängt seine Fragen erst einmal zurück, um in den Beiträgen zu lesen. Margret Peek-Horn stellt zunächst den „Reformentwurf von Ez 40–48“ gekonnt dar und versieht ihn mit „Anfragen im Hinblick auf die theologische Dimension von Liturgiereform“. Bei dem spannenden Beitrag des Neutestamentlers Peter Fiedler über „Kultkritik im Neuen Testament?“ geht dem Rez. das Licht auf, daß der Haupttitel Liturgiereformen (ohne Fragezeichen!) als ein noch abzuklärendes verstanden wird und deshalb auch Phänomene dargestellt werden, die diesem Begriff nicht voll oder vielleicht gar nicht entsprechen. Der Rez. fühlt sich in seinen spontanen Fragen aufgefangen, als er bei einigen Vf.n doch eine vorsichtigere Fragestellung feststellt. So spricht A. Franz von „Tradition und Innovation“, der elsässische Theologe Marcel Metzger gebraucht den Terminus „Evolution“ und Arnaud Join-Lambert stellt die direkte Frage: „Peut-on parler de réforme liturgique en Gaule du IVe au VIIe siècle?“ Der bekannte Mittelalterspezialist Arnold Angenendt kommt gegen Ende seines kenntnisreichen Beitrags sogar zu dem Ergebnis: „Am Ende bestätigt sich Klausers Urteil von der Ausweitung und der Bereicherung der Liturgie im frühen Mittelalter. Doch ist dieses Urteil deutlich zu modifizieren. Denn die tatsächliche Ausweitung der Liturgie kann nicht in unserem Sinne als reformerisch bezeichnet werden.“ (236) Es wird also darauf ankommen, denkt sich der Rez., eine Kriteriologie zu entwickeln für das, was man Reform nennen und was man exakter anders bezeichnen sollte.

Der Beitrag von B. Kranemann über „Nachtridentinische Liturgiereform am Beispiel des Bistums Münster“ (466–495), ein bis vor kurzem wenig erforschter Bereich, hat den Rez. besonders nachdenklich gemacht. Es handelt sich um eine Reform, die über etwa zweihundert Jahre von mehreren Bischöfen des Bistums durchgeführt wurde, die sich in erneuerten liturgischen Büchern dokumentiert, die aber auch mit einer Bildungsinitiative des Klerus einherging und bei der vor Ort Erfolgskontrollen durchgeführt wurden. Daß auch neuere wissenschaftliche Erkenntnisse durch neueste Forschungsergebnisse überholt werden können, legt der inzwischen verstorbene Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer in seinem Beitrag „Benedikt von Aniane“ unbestechlich offen dar. Er weist in Anm. 1 auf eine neue Untersuchung über Benedikt hin, die wichtige Positionen seines folgenden Artikels in Frage stellt.

Teil II hat drei Schwerpunkte. Er befaßt sich einmal mit der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s in Deutschland auf katholischer wie evangelischer Seite, in Belgien, in Frankreich und Polen, ihren geistigen Wegbereitern wie Dom Guéranger und Odo Casel und den ersten kirchenamtlichen Reformen unter Pius X. und Pius XII. (563–748). Ebenso ausführlich wird dann im VI. Abschnitt „Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Liturgiereform“ (749–1080) kenntnisreich dargestellt, wobei der erste und zweite Beitrag der Liturgiekonstitution als der Grundlage der ganzen Reform gewidmet sind. Der dann folgende Beitrag von Diana Güntner „Wer reformiert die Liturgie? Zu den Trägern der Liturgiereform (...)“ schneidet ein Thema an, das dem Jubilar sehr am Herzen liegt. Anschließend wird nicht nur die Reform in Deutschland dargestellt, sondern auch in den Niederlanden, der deutschsprachigen Schweiz, in Österreich, in Frankreich, Italien, Spanien und in den USA behandelt. Eindrucksvoll ist auch die kenntnisreiche Auseinandersetzung von Rainer Kaczynski mit einigen Positionen von Kardinal Ratzinger zur Liturgiereform, besonders über das nachkonziliare Missale Romanum.

Erfreulich, daß die beiden Hg. am Schluß eine systematische Auswertung der zwei voluminösen Bde vorlegen mit dem Titel: Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes (1081–1108). Sie bilanzieren drei Typen von Liturgiereform: Gesamtkirchliche Reformen, Teil- oder ortskirchliche Reformen und monastische Reformen.

Weiter erheben sie acht Charakteristika von „Liturgiereform“. 1) Gesamt-erneuerung des Gottesdienstes, darunter verstehen sie „eine umfassende Revision des Gottesdienstes der Kirche“. Kleinere Änderungen und Erneuerungen des Gottesdienstes könnten nicht als Liturgiereform gelten (1087f.). 2) Revision der schriftlich fixierten Quellen. Die Neubearbeitung der Bücher allein garantiert jedoch noch keine Reform von Liturgie. Es komme entscheidend auf die Rezeption an (1090). 3) Unterschiedliche liturgierechtliche Geltungsbereiche. Hier seien historisch und aktuell Konflikte zu konstatieren. 4) Die liturgietheo-

logische Hermeneutik von Liturgiereform. Dieser Punkt wird sehr differenziert in sieben eigenen Aspekten dargestellt. Für die Durchführung einer Liturgiereform bedürfe es „auf der inhaltlichen Ebene einer tragfähigen liturgietheologischen Begründung und eines hermeneutischen Konzepts. Dieses könne zeitbedingt sehr unterschiedlich ausfallen. Auch könnten verschiedene Aspekte miteinander verbunden werden“. 1) Rückkehr zum Ursprung (Tradition); 2) Gewährleistung kirchlicher Einheit; 3) Gewährleistung der Orthodoxie; 4) Romanisierung der Liturgie; 5) Schriftgemäßheit; 6) Ermöglichung von Inkulturation; 7) Feier des Paschamysteriums als Reformmitte im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die Reihe der acht Charakteristika geht weiter mit: 5) Ekklesiale Einbindung und Reforminstanzen, wobei stark auf die Anerkennung durch die zuständigen kirchlichen Instanzen und die Rezeption durch die Gläubigen abgehoben wird (1098). 6) Longue durée und Rezeption von Liturgiereform. Eine Liturgiereform sei ein langes und prozeßhaftes Geschehen. 7) Innerkirchliche Vermittlung der Anliegen von Liturgiereform sei notwendig; es müsse Überzeugungsarbeit bei Klerus und Laien geleistet werden. 8) Liturgiereform im Kontext kirchlicher, gesellschaftlicher oder politischer Reform. Hier kommt der von A. A. Häubling aus der Soziologie entnommene Begriff des Paradigmenwechsels zum Zuge. Liturgiereformen bahnen sich an, wenn die religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Plausibilitäten einer vorausgegangenen Epoche hinterfragt werden und neue sich herausbilden.

Dem hohen Standard des Unternehmens gemäß finden sich am Schluß von Franz Bartunek erarbeitete Register der Schriftstellen, der Vf. und Personen sowie der Namen, Wörter und Sachen; ebenso kurze Informationen zu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der FS (1109–1224).

Die Hg. haben in einem letzten Punkt festgestellt, daß offene Fragen geblieben und neue entstanden sind. Der Rez. möchte drei Aspekte ansprechen, wo er weiteren Klärungsbedarf sieht. Zuerst geht es um eine klarere Abgrenzung zwischen Liturgischer Entwicklung innerhalb einer Epoche und Liturgischen Reformen. Ab wann kann man eine Liturgie reformieren? Muß sie nicht zuerst eine einigermaßen konsistente Gestalt gewonnen haben, ehe man sie aus welchen Gründen auch immer reformieren kann? Das NT enthält ohne Zweifel Zeugnisse von Liturgieentwicklung, aber auch schon von Reformen? Ist der Eingriff des Paulus in die Art der Mahlfeier in Korinth ein Aspekt von Entwicklung oder schon Reform? Der Rez. stimmt der am Ende ausgesprochenen Sicht der Hg. ausdrücklich zu, bis zur Herausbildung der verschiedenen christlichen Liturgiefamilien von Entwicklung zu sprechen. Aber auch später, etwa im Mittelalter, ist nicht jede Veränderung Reform. Denn Angenendt kommt am Ende seiner ausführlichen Darstellungen zu dem Schluß: „(...) die tatsächliche Ausweitung der Liturgie kann nicht in unserem Sinne als reformerisch bezeichnet werden.“ (I, 236). Die Liturgiegeschichte braucht auch in Zukunft nicht vorwiegend als Geschichte der Reformen geschrieben werden, so wichtig sie sind. Der Rez. ist überzeugt, daß die von Theodor Klauser und A. L. Mayer aufgezeigten Epochen der Liturgiegeschichte durchaus ihre Bedeutung behalten, wenn man ihre Charakteristik nicht als exklusiv, sondern als Hervorhebung der typischen Entwicklung einer Epoche ansieht, der durchaus gegenläufige Bewegungen entgegenstehen können.

In einem weiteren Punkt möchte Rez. Zweifel an der Aussage der Hg. über das Verhältnis von Liturgischer Bewegung und liturgischer Reform anmelden. Sie resümieren: „(...) so wird mehrere Jahrzehnte lang in einem komplexen Prozeß unter Beteiligung verschiedenster Kreise, Institutionen und Einzelpersonen die spätere Liturgiereform vorbereitet, ohne daß selbst schon Liturgiereform geschieht.“ Dagegen ist festzuhalten, daß in der Zeit der Liturgischen Bewegung die häufige Kommunion, die missa dialogata und die Gemeinschaftsmesse eingeführt, der Altar als frei stehender Tisch an manchen Orten wiedergewonnen wurde, die Muttersprache in der Feier der Sakramente einen beträchtlichen Anteil erhielt, die Feier der hl. Woche reformiert und 1960 die Erwachsenentaufe wieder in ihre alten Teile aufgegliedert werden durfte, um einige wichtige Reformen zu nennen. Die Liturgische Bewegung hat zu ihrer Zeit durchaus Reformen impliziert. Man lese zu diesem Zwecke nur einmal wieder die erste Hälfte von August Doerner, *Sentire cum Ecclesia!* Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester (M. Gladbach 1941) oder ähnliche Schriften, die gegen die Reformen Sturm laufen.

Mein dritter Punkt betrifft die Frage nach der Zielsetzung einer Reform. Es gibt Ziele, die der Liturgie wesensgemäß und solche, die der Liturgie äußerlich sind und von außen in sie hineingetragen werden. Wenn Kardinal Ratzinger recht mit seiner Meinung hätte, daß viele Gottesdienstgemeinden sich selbst, aber nicht den heilschenkenden Gott feiern, dann wäre das bei aller Bedeutung der christlichen Gemeinde als sichtbarer Träger der Liturgie Deformation der christlichen Liturgie. Die Frage, was ist oder wann geschieht Deformation christlicher Liturgie gehört wesentlich zu den zu erörternden

Fragen von Liturgiereform. Dies wird deutlich an zwei Beiträgen über die Liturgiereform der Aufklärung in dieser FS. Der protestantische Pfarrer Alfred Ehrensperger konstatiert in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen seiner katholischen Fachkollegen über die Aufklärungszeit „Anpassung an den Zeitgeschmack“ als das tragende Motiv der protestantischen Aufklärungsliturgiker. Dagegen beurteilt Franz Kohlschein in seinem Beitrag „Liturgiereform und deutscher Aufklärungskatholizismus“ die katholische Liturgiereform als Beispiel für eine Inkulturation, was die Hg. in ihrer Zusammenfassung übernehmen. Nun sollen Unterschiede zwischen der katholischen und protestantischen Liturgiereform der Aufklärung ausdrücklich bestätigt werden. Aber beide hatten auch eine wichtige Gemeinsamkeit: die Motivation für eine Liturgiereform: Die Liturgie solle belehrender und erbauender werden, sie solle die gläubigen Menschen zu einem moralischen Lebenswandel führen. Die katholische Liturgiereform der Aufklärung weist durchaus Elemente von Inkulturation auf, hat aber auch deutliche Züge von Anpassung an den Zeitgeschmack. Denn woran ist sie denn letztlich nach einem Verlauf von etwa sechs Jahrzehnten (1780–1840) gescheitert? Sicher spielten dabei auch äußere kirchenpolitische Faktoren mit, aber letztlich dürfte sie an ihrem mangelnden theologischen Fundament gescheitert sein. Deshalb muß bei der Analyse einer Liturgiereform auch die Frage erörtert werden, ob die Ziele der Liturgie wesensgemäß sind oder äußerlich an sie herangetragen werden und dadurch zu einer Deformation führen.

Die FS mit vielen neuen Erkenntnissen, aber auch mit schwerwiegenden neuen und alten Fragen, dürfte dem lebenslangen Suchen und Fragen des Jubilars kongenial sein. Doch der von zwei voluminösen Bden geplagte Rez. möchte die bescheidene Bitte vorbringen, daß die FS für Angelus A. Häußling bzgl. des Umfangs nicht Schule macht. Zum Glück gibt es nicht allzu viele Ausnahmestellen wie er.

Vallendar

Manfred Probst

Malcherek, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhoffer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik“. – Münster: Aschendorff 2001. XLIV, 227 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 86), kt € 29,70 ISBN: 3-402-04065-4

Mit der vorliegenden Studie legt der Vf., Priester der Erzdiözese Köln, seine Doktorarbeit vor, die im SS 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg angenommen worden ist. Diese Diss. befaßt sich mit einem profilierten Vertreter der Liturgiewissenschaft des 19. Jh.s, der in Dillingen, München und Eichstätt gelehrt hat. Malcherek konzentriert sich ganz auf dessen „Handbuch der katholischen Liturgik“, das in seinem theologisch erstaunlich hohen Niveau, wohl infolge der Bearbeitung durch Ludwig Eisenhofer (1912 u. 1932/33), aber möglicherweise auch aus anderen Gründen, in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (leider) nicht mehr adäquat rezipiert worden ist. Die gut aufgebaute und sorgfältig durchgeführte Untersuchung M.s, die sich durch ihren Reflexionsgrad und ihre klare Diktion auszeichnet, rückt die Bedeutung Valentin Thalhoffers (1825–1891) nicht nur angemessen ins Licht, sie zeigt auch, wie dieser Theologe und Priester des Bistums Augsburg als Liturgiker mit seiner Lebensleistung bleibende Maßstäbe gesetzt hat, die v.a. in seiner Konzeption von Liturgiewissenschaft bestehen.

M. gliedert seine Arbeit in vier Teile. Der einleitende Teil I behandelt Quellen, Ziel, Methode und Aufbau der Studie, er bietet einen Forschungsbericht zum Stand der Liturgiewissenschaft im 19. Jh., beleuchtet den Forschungsstand zum Werk Thalhoffers und faßt die Rezensionen in kritischer Sichtung zusammen, die dessen Handbuch erfahren hat. Die Rezensenten würdigten in erster Linie den historischen und theologischen Ansatz Thalhoffers (1–19). In Teil II bietet M. eine biographische Skizze. Er stellt mit dem Lebensweg Thalhoffers dessen literarisch-wissenschaftliches Werk dar (21–46). Gleich an dieser Stelle sei auf die von M. erarbeitete Bibliographie über V. Thalhoffer hingewiesen. Diese erstreckt sich über die Jahre 1848–1893. Sie wird im Anhang zur Verfügung gestellt (194–212), wo man auch eine Inhaltsübersicht zum Handbuch Thalhoffers findet (182–193).

Der Teil III ist für die vorliegende Untersuchung M.s der zentrale, und er nimmt – trefflich aufgefüllt – mit Recht, vom Umfang her, das Ausmaß an, das ihm ob seiner Bedeutung gebührt (47–172). M. behandelt hier die Entstehungsgeschichte des Thalhofferschen Handbuchs sowie dessen Aufbau, Inhalt, Methodik, Intention und Adressaten (I), um dann die Grundlagen der Liturgiewissenschaft in diesem Werk herauszustellen (II). Das geschieht in zwei Schritten, die der Wissenschaftstheorie (A) und den wissenschaftlichen Ansätzen (B) bei Thalhoffer gelten. Dabei arbeitet M. die Momente heraus, welche die Theorie der Liturgiewissenschaft bei Thalhoffer bestimmen. Dieser reflektiert sie als Teildisziplin der Pastoraltheologie, die sich mit der historischen und aktuellen Gestalt der Liturgie befaßt, indem sie – die Ergebnisse v.a. der Dogmatik und Kirchengeschichte rezipierend – aus der gefeierten Liturgie eine Theologie der

Liturgie entwickelt. Für Thalhoffer sind die aus dem Wesen der Liturgie abgeleiteten liturgiethologischen Prinzipien Leitlinien einer sachgerechten liturgischen Praxis der Kirche. Im einzelnen stellt M. aus Thalhoffers Handbuch vier Ansätze heraus, die dessen Konzeption von Liturgiewissenschaft bestimmen: den anthropologischen, den historischen, den theologischen und den liturgisch-praktischen (75–172). Von besonderem Gewicht sind die Passagen, in welchen M. den theologischen Ansatz Thalhoffers aufzeigt (91–150), die Begriffe klärt (Liturgie, Gottesdienst, Kult, Ritus, Zeremonie), die Definition von Liturgie bei Thalhoffer erhebt, um dann sowohl auf den trinitätstheologischen als auch auf den christologischen, den pneumatologischen und ekklesiologischen Aspekt der Liturgie zu verweisen. In diesem Kontext bringt M. zwei Exkurse. Der erste geht auf Thalhoffers Lebensthema „Opfer“ ein (104–115) und wird trotz dessen Kompliziertheit kraftvoll bewältigt, der zweite Exkurs gilt der Epiklese und der eucharistischen Konsekration (122f), muß aber verständlicherweise darin aufgeworfene Fragen offen lassen. In dem Passus über den ekklesiologischen Aspekt der Liturgie (123–150) sind v.a. Th.s Auffassungen über das Verhältnis von römischer und ortskirchlicher Liturgie (134f) und seine Ansichten über die Reformabilität der Liturgie (141–147) nicht nur bemerkenswert, sondern von bleibender Geltung.

Im IV. Teil (173–181) faßt der Vf. Thalhoffers Konzeption von Liturgiewissenschaft kurz zusammen, um deren Bedeutung für die Geschichte und die Theorie der Liturgiewissenschaft zu würdigen. Was Thalhoffers Verstand der Liturgie im Sinne einer Theologie der Liturgie anbelangt, so kommt diesem Münchener und Eichstätter Liturgiker – wie M. mit Recht sagt – im 19. Jh. eine herausragende Position zu. Sein Handbuch hat bei aller Zeitbedingtheit bleibende Maßstäbe gesetzt. Dessen Wirkungsgeschichte, die nicht leicht zu erfassen sein wird, gehört aber nicht mehr zum Gegenstand dieser Arbeit.

Den Zeitbedingtheiten ist Thalhoffers Einordnung der Liturgiewissenschaft als Teil der damals noch fast alle praxisorientierten Disziplinen vereinigenden Pastoraltheologie zuzurechnen. Für sich selbst konnte Thalhoffer diese Verknüpfung in seinen Eichstätter Jahren (1877–1891) überwinden. In dieser Phase seines Lebens und Wirkens, in der das hier untersuchte Handbuch als Frucht einer Lebensarbeit entstanden ist, hat sich Thalhoffer ausschließlich auf seine „Lieblingsdisziplin“ Liturgik konzentrieren können.

Daß M. weitere Publikationen Thalhoffers als sekundäre Quellen konsultiert und einbezieht, versteht sich von selbst. Ausdrücklich zu begrüßen ist hingegen, daß der Vf. die Handbücher von Franz Xaver Schmid (1871), Johann Bapt. Lüft (1801–1870) und Jakob Fluck (1810–1864) vergleichend heranzieht (vgl. S. 47, 60, 71, 84, 98 und öfter). Letzteres gilt auch für die von Ludwig Eisenhofer (1871–1941) bereits völlig umgearbeitete und „vervollständigte“, gerade dadurch zugleich abgewertete Ausgabe 1912 des Thalhofferschen Handbuchs, ist aber in diesem Fall nicht ganz so unproblematisch wie bei den zuvor genannten Autoren. Dasselbe trifft für einige Hinweise auf Arbeiten gegenwärtiger Liturgiker zu. Hier und da wären Querverweise innerhalb der Untersuchung angebracht gewesen. Dienlich sind der Auseinandersetzung mit diesem Bd die Register (217–227). Der präzise Titel ist der Untertitel. Er stellt den weniger eindeutigen Haupttitel („Liturgiewissenschaft im 19. Jh.“) in den Schatten. Ohne Zweifel aber beweist die Studie M.s, daß Thalhoffer zur Liturgiewissenschaft jenes Jh.s einen ganz wesentlichen Beitrag geleistet hat. Die sachliche Untersuchung M.s ist nicht zuletzt der kritischen Distanz des Vf.s zu verdanken, seiner Fähigkeit zur tieferen Durchdringung und der Kraft, zupackend zu systematisieren. Alles in allem ein respektabler Forschungsbeitrag, der zu berechtigten Hoffnungen Anlaß gibt!

Eichstätt/Bayern

Theodor Maas-Ewerdt

Kirchenrecht

Codice di diritto canonico Commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti, Interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana. Commento A cura della Redazione di Quaderni di diritto Ecclesiale. – Milano: Ancora Editrice 2001. 1527 S., geb. € 93,00 ISBN: 88-7610-943-9

Der bisher seitenstärkste italienische Kommentar zum Codex Iuris Canonici von 1983 ist von der Redaktion einer kanonistischen Zeitschrift herausgegeben, die sich durch Praxisnähe und eine „junge“ Verfasserriege auszeichnet: die Quaderni di diritto Ecclesiale. Das Verfasserverzeichnis des zu besprechenden Kommentars nennt 17 Personen mit Geburtsjahrgängen zwischen 1952 und 1967. (Einzige Ausnahme ist Francesco Coccopalmerio, Weihbischof in Mailand, der einen Aufsatz zur Identität des kanonischen Rechts beigetragen hat.) Dieses Verzeichnis gibt darüber hinaus Auskunft über die Diözesanzugehörigkeit der Vf. (und der einen Vf.in) sowie über ihre gegenwärtige Tätigkeit und die von ihnen bearbeiteten Canones. (Bedauer-

licherweise gibt es weder bei den einzelnen Canones noch bei den größeren Blöcken der Kommentierung noch im Inhaltsverzeichnis einen Weg, den Vf. der Kommentierung einer einzelnen Norm direkter zu bestimmen als mittels Durcharbeiten des Verfasserregisters. Das erschwert die Zitation erheblich.)

Die Einführung von Perlasca und Rivella gibt nähere Auskunft über das verwendete Material: den lateinischen Text und die italienische Übersetzung des CIC, die verwendeten Abkürzungen, die Quellen des CIC – es sind Fehler der entsprechenden offiziellen Ausgabe korrigiert worden –, die im Wortlaut zitierten authentischen Interpretationen, Text und Übersetzung der Apost. Konstitution „Pastor Bonus“ über die römische Kurie, in die spätere Änderungen in der Struktur der Kurie nicht aufgenommen sind. Das italienische Partikularrecht, das im Anhang abgedruckt ist, werde bei der Kommentierung nur genannt, soweit es normativen Charakter habe und sich ausdrücklich auf bestimmte Canones beziehe.

Das ausführliche Abkürzungsverzeichnis wird durch ein Lesezeichen ergänzt, das die meistgebrauchten Abkürzungen in haltbarer Form auflistet.

Die Kommentierung ist generell knapp gehalten. Im Schnitt beansprucht sie die Hälfte des Satzspiegels, sie ist daher nicht grundsätzlich umfangreicher als im 1985 erschienenen, von Pio Vito Pinto herausgegebenen Kommentar der Urbaniana¹. Während in dem neuen Werk „Pastor Bonus“ und das Partikularrecht einen Pluspunkt bilden, bietet der Kommentar der Urbaniana die Apost. Konstitution über die Selig- und Heiligsprechungen, Regulae Iuris aus dem Corpus Iuris Civilis und dem Corpus Iuris Canonici, diverse materiell- und prozeßrechtliche Schemata, eine Synopse der Canones des CIC/1917 und des CIC/1983 und v. a. ein Sachverzeichnis. Das alles fehlt im Kommentar der Quaderini.

Wie bei meiner Besprechung des Groß-Kommentars aus Pamplona² möchte ich auch hier ein paar Canones – und zwar dieselben – herausgreifen, um den Umgang mit Problemfragen zu betrachten. Aus der Schwierigkeit der Auslegung des can. 129 in bezug auf die Leitungsgewalt und die Laien findet Mauro Rivella so heraus, daß er die doktrinale Kontroverse für dadurch nicht entschieden hält, die Übernahme einer Konzilsinterpretation, die die Laien von der Leitungsgewalt ausschloß, nicht erkennen kann, vielmehr auf die seit 1971 geltende Regelung zum Richteramt der Laien verweist. Er ordnet sie allerdings dem § 2 des can. 129 zu und entzieht sich damit der Entscheidung, ob die Aussage des § 1 so zu lesen ist, daß *nur* Kleriker der potestas regiminis habiles seien. Andrea Migliavacca verhält sich bei can. 274 entsprechend: Der Ausschluß der Laien von Ämtern, die Weihe- oder Leitungsgewalt mit sich bringen, habe nur im Blick auf die Weihewalt „valore assoluto“, denn schließlich gäben ja einige Normen des Codex Laien eine gewisse Teilhabe an der Leitungsgewalt, wofür er die cann. 129 § 2, 228 und 1421 § 2 anführt. Also auch hier ein sehr pragmatischer Umgang mit einer Grundfrage des kirchlichen Ämterrechtes.

Die cann. 751 und 1364, die sich unter definitorischem und strafrechtlichem Gesichtspunkt mit Häresie, Apostasie und Schisma befassen, sind von demselben Vf. kommentiert worden, Marino Mosconi. Er klammert kraft can. 11 die Christen aus den in can. 751 normierten Begriffen aus, die nicht katholisch getauft und auch nicht in die katholische Kirche übergetreten sind. Auf der Basis derselben Definition verlangt er zur Strafbarkeit volles Bewußtsein und volle Freiheit, was die Doktrin „formale Häresie“ nenne. Die angedrohte Strafe, nämlich die Exkommunikation als Tatstrafe (excommunicatio latae sententiae) problematisiert er nicht. Die theologischen Fragen, die sich mit dieser Strafe verbinden, erörtert er nicht, auch nicht bei can. 1314, wo er lediglich auf Strafausschließungsgründe hinweist.

Zur rechtlichen Bedeutung der Ehedefinition in can. 1055 schreibt Paolo Bianchi interessante Gedanken: Die beiden institutionellen Finalitäten – es geht um die *ordinatio matrimonii ad bonum coniugum* und *ad procreationem et educationem prolis* – seien auf dieselbe Ebene gestellt, so daß sie in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen seien. Die prokreative Dimension der Ehe sei nur im Inneren der liebenden Hingabe der Gatten anzusiedeln. Die einende und interpersonale Dimension stimme ihrerseits mit der anthropologischen und christlichen Ehesicht nur überein, wenn sie nicht prinzipiell die Offenheit auf die Nachkommenschaft ausschließe. Was das *bonum coniugum* angehe, hätten Doktrin und Rechtsprechung noch keinen Konsens über den rechtlich relevanten Gehalt gefunden. Er will aber in Kontinuität der Tradition wenigstens die minimale Fähigkeit/Bereitschaft zur gegenseitigen Hilfe und zum Respekt vor

dem anderen Gatten verlangen, wie auch zur wechselseitigen psychosexuellen Ergänzung. Die Relevanz des Ehebegriffs für die Simulation wird nicht besonders deutlich, nennt Bianchi bei can. 1101 § 2 doch die üblichen, an den Augustinischen *bona orientierten* Formen, wobei er insbesondere bei der Nachkommenschaft auf eine abgehoben abstrakte Formel rekurriert: Die Ablehnung der grundsätzlichen strukturellen Ausrichtung der Ehe auf die Nachkommenschaft – das sei die *exclusio prolis*. Zwischen Einheit und Treuepflicht differenziert er zu Recht, und für einen Ausschluß des *bonum coniugum* rekurriert er auf den Kommentar zu can. 1055: Vorstellbar sei eine positive und „programmatische“ Verneinung der minimalen Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe und zum Respekt vor dem Gatten, oder der ebenso positive und programmatische Wille, dem Gatten eine Sexualpraxis aufzunötigen, die schwerwiegend gefährlich und/oder unmoralisch sei.

In der Regel des can. 1511, wonach die gerichtlichen Akte eines Prozesses nichtig seien, wenn eine Partei nicht ordnungsgemäß geladen werden konnte, sieht Eugenio Zanetti offenbar kein Problem. Damit bietet er auch keine Lösung für den Fall an, daß jemand die Nichtigkeitsklärung seiner Ehe erreichen möchte, obwohl sein Ehegatte unfindbar ist.

Auf zwei Textprobleme (in den cann. 1158 und 1742), die ich in der o.g. Rezension zum spanischen *Comentario Exegético* hingewiesen habe, gehen Paolo Bianchi und Gianpaolo Montini nicht ein.

Eine letzte konkrete Bemerkung: Montini weist zu den cann. 1442–1445 darauf hin, daß die Codex-Normen durch die Artikel 121–130 *Pastor Bonus* ersetzt seien. Er berücksichtigt dann die Aussagen dieser Artikel bei der Kommentierung der Canones.

In der Überschau darf man sagen, daß der neue Kommentar aktuell ist, speziell für italienische Verhältnisse wichtige Informationen bietet, aber zur Klärung von Interpretationsfragen aufgrund seiner Knappheit nicht durchdringt. Ein *Proprium*, das einem nicht-italienischen Leser dieses Werk unentbehrlich machen könnte, habe ich aber nicht gefunden.

Münster

Klaus Lüdicke

Löffler, René: Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des can. 517 § 1 CIC/1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage. – Essen: Ludgerus 2001. IX, 207 S. (BzMK. Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Beiheft 31), geb. € 29,00 ISBN: 3-87497-238-0

Löffler hat eine umsichtige und gründliche Studie zu can. 517 § 1 CIC vorgelegt, in der die Norm ausführlich kommentiert und alle Diskussionspunkte, die mit der Übertragung und Ausübung der Hirten-sorge in ein oder mehreren Pfarreien durch mehrere Priester in solidum zusammenhängen, angesprochen und kenntnisreich sowohl rechtsdogmatisch als auch praxisorientiert erörtert werden.

Nach der Behandlung der Entstehungsgeschichte der Rechtsfigur (2–36) wird § 1 von can. 517 im Kontext der übrigen kodikarischen Bestimmungen von Kap. VI des II. Buches des Codex Iuris Canonici von 1983 über Pfarreien, Pfarrer und Pfarrvikare interpretiert (37–134). Dieses Kap. bildet den Schwerpunkt der an der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster bei Frau Prof. Dr. Reinhild Ahlers angefertigten Lizentiatsarbeit. Anschließend (135–176) wird, basierend auf einer vom Vf. getätigten Umfrage, die Anwendung des can. 517 § 1 CIC in deutschen Diözesen untersucht. Ein viertes Kap. (177–180) dient der Ergebnissicherung. Ein Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Anhang, der Schemata zum Überblick über die Redaktionsgeschichte der behandelten kodikarischen Bestimmungen enthält, sind der sorgfältig erarbeiteten Studie angefügt.

Spannend wird das Buch auf S. 76–102. Denn in diesem Abschnitt diskutiert L. die Rechtsstellung der Teampriester und das rechtliche Verhältnis zwischen Moderator und den übrigen Teammitgliedern. Leitend dabei ist die Frage, ob mit can. 517 § 1 CIC „vom Prinzip einer unipersonalen Gemeindeleitung“ abgewichen wurde. Can. 287 § 2 CCEO und die Formulierung „cura pastoralis committit potest pluribus in solidum sacerdotibus“ in can. 517 § 1 CIC legen das nahe. Eine nicht als authentische Interpretation zu wertende Antwort des PCI auf eine Anfrage des Erzbistums Köln, in der festgestellt wird, daß die Priester der Gruppe nicht wirklich Pfarrer mit allen Pflichten, Rechten und Vollmachten seien (100), scheint dem zu widerstreiten. In der Besprechung des Werkes möchte ich mich auf diese eine Frage beschränken. Denn L.s Argumentation überzeugt. Zudem stellt er für die zu führende kanonistische Diskussion in dieser Frage wichtige Weichen.

Es ergeben sich wenigstens zwei Teilfragen. Erstens: Sind die Teampriester, denen die cura pastoralis einer Pfarrei amtlich übertra-

¹ *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di Mons. Pio Vito Pinto, Roma 1985 (L + 1163 Seiten).

² Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico, hg. v. Universidad de Navarra, *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*. 5 Bde in 8 Teilbänden, Pamplona 21997, ca. 7.800 Seiten. Meine Rezension dazu in: DPM 6 (1999) 322–329.

gen wird (das wird mit dem Verb *committere* angezeigt), Pfarrer der Pfarrei? Und zweitens: Ist der Moderator, der die Zusammenarbeit zu leiten und gegenüber dem Diözesanbischof zu verantworten hat, „*primus inter pares*“ oder gegenüber den übrigen Priestern „hierarchische Instanz“?

Zur ersten Frage: Das Pfarramt wird allen Priestern in *solidum*, d. h. zur ungeteilten Hand, übertragen. Folglich sind alle Priester Inhaber des Pfarramtes. Dafür sprechen die Bestimmungen des can. 542, die auf die für den Einzelpfarrer geltenden Voraussetzungen für die Amtsübertragung verweisen; ferner die in can. 543 genannten Amtspflichten, die sich an denen des Pfarrers orientieren und schließlich die in can. 544 getroffene Feststellung, daß bei Ausscheiden eines Priesters aus dem Team die Pfarrei nicht vakant wird. Die Feststellung des PCI, daß ganz bewußt keinem Priester der Gruppe der Titel Pfarrer und nicht alle dem Pfarrer eigenen Pflichten, Rechte und Vollmachten verliehen würden, vermag nach L. nicht zu überzeugen, da der Begriff der ‚*cura pastoralis*‘ für die pfarrliche Seelsorge in ihrer Gesamtheit steht und zudem die in can. 531 und can. 535 genannten Verpflichtungen des Pfarrers, die in can. 543 nicht ausdrücklich erwähnt werden, selbstverständlich erscheinen. L. kommt zum abschließenden Urteil, „daß zwischen der Rechtsstellung eines Teampriesters nach can. 517 § 1 CIC und der eines kanonischen Pfarrers keine wesentlichen Unterschiede zu finden sind, die nicht durch die rechtliche Natur der Gruppe selbst erklärt werden könnten und an dem Status eines Pfarrers im kanonischen Sinn zweifeln ließen“ (102). Die These, daß es sich bei den Teampriestern um Seelsorger mit der Rechtsstellung eines Pfarrers handele, die keine kanonischen Pfarrer sind, hält L. aus kanonistischen Gründen für problematisch. Die Einschränkung beträfe das Rechtsverhältnis der Teampriester gegenüber dem Diözesanbischof und hätte die Vakanzregelung nach can. 544 gegen sich.

Der Moderator ist, das ist für die Beantwortung der zweiten Frage zu beachten, einer der Priester, denen die *cura pastoralis* in *solidum* übertragen worden ist. Can. 517 § 1 macht keine Aussage darüber, ob der Moderator ernannt werden muß. Es muß ihm dem Wortlaut zufolge geben, damit eine geordnete Ausführung der *cura pastoralis* geschehen kann. Ihm wird folglich hinsichtlich des Pfarramtes keine eigene Amtsvollmacht übertragen, die sich von der der anderen Priester unterscheidet. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß er ein Weisungsrecht hinsichtlich der Ausübung der Amtsvollmacht der Priester hat. Das Weisungsrecht wird in den Bestimmungen über die Ausübung der Eheassistenten und Dispensvollmacht (can. 543 § 1) sowie über die rechtsgeschäftliche Vertretung (can. 543 § 2 3°) konkretisiert. Es findet seinen symbolischen Ausdruck in der Regelung über die Besitzergreifung (can. 542 3°), die durch den Moderator erfolgt. Dies ist deshalb stimmig, weil mit der Besitzergreifung für die Amtsinhaber die Pflicht zur Amtsausübung beginnt (can. 527 § 1). Für L. ist der Moderator als Koordinator der Zusammenarbeit im Verhältnis zu den anderen Teampriestern nicht ‚*pastor superior*‘, sondern ‚*primus inter pares*‘, der zudem dem Diözesanbischof gegenüber dafür verantwortlich ist, daß die Hirtensorge ausgeübt wird (und nicht einer sich hinter dem anderen versteckt). Seine Stellung ist funktional begründet in „der Natur der Gruppe selbst (eine erforderliche Abstimmung mehrerer Gleichberechtigter) und in der Notwendigkeit, daß bestimmte Vollmachten geordnet ausgeübt werden (Rechtssicherheit gegenüber Dritten)“ (98).

Der Hinweis auf eine Parallele, die sich in den Bestimmungen über die Diözesankurie findet, läßt diese Interpretation plausibel erscheinen. Ein Diözesanbischof kann nach can. 475 § 2 mehrere Generalvikare ernennen. Sie alle sind aufgrund ihrer Ernennung Amtsinhaber mit allen Rechten und Pflichten. Can. 473 § 2 gibt ihm die Möglichkeit, einen Moderator der Kurie zu ernennen, der die Durchführung der Verwaltungsgeschäfte zu koordinieren und zu kontrollieren hat, daß die Amtsgeschäfte wahrgenommen werden. Zum Moderator der Kurie soll einer der Generalvikare ernannt werden (can. 473 § 3).

Durch die für eine geordnete Amtsausübung erforderlichen Weisungsrechte werden die Teampriester aber ebenso wie die Generalvikare zu Mitarbeitern des Moderators. Der Moderator regelt lediglich das Wie der Ausübung der Pflichten und Rechte, deren legitime Inhaber sie sind, und er trägt die Verantwortung dafür, daß sie ihren Amtspflichten auch tatsächlich nachkommen.

Nun aber zurück zur Frage des Unipersonalprinzips, welches für die pfarrliche Hirtensorge gemäß kanonistischer Doktrin unverzichtbar ist. Wird es nicht in Frage gestellt, wenn mehreren Priestern in *solidum* die *cura pastoralis* für eine oder mehrere Pfarreien übertra-

gen wird und müßte es dann nicht durch den Moderator als hierarchische Instanz verkörpert werden? L. bereitet seine Lösung des Problems durch einen theologischen Exkurs über die unipersonale Christusrepräsentanz in der Pfarrei, den er anhand von Erörterungen über die paulinische Leib-Christi-Metapher durchführt, vor und kommt zu einem überraschenden Ergebnis: „Die Leib-Metapher des Paulus erweist sich aus heutiger exegetischer (!) und systematischer Sicht als ungeeignet, die Notwendigkeit einer *unipersonalen* Christusrepräsentanz in einer Gemeinde zu rechtfertigen“ (83). Nicht in der Gemeindeleitung, sondern im Dienst finde die amtstheologische Interpretation der Christusrepräsentanz ihren Kristallisationspunkt. Das Amt des Moderators kann folglich nicht von ihr her begründet werden. Für L. ist die unipersonale Christusrepräsentanz vielmehr durch diverse Regelungen zur notwendigen unipersonalen Ausübung des Pfarramtes in den einzelnen Amtshandlungen gewährleistet, „und es ergibt sich keine theologische Notwendigkeit, darüber hinaus nach einem unipersonalen Haupt innerhalb der Priestergruppe zu suchen“ (96). Eine von der Sorge um das Heil der Gläubigen her gedachte, exegetisch und systematisch verantwortete, aber sicher den Widerspruch mancher Kanonisten provozierende Lösung. Auf die Diskussion wird man gespannt sein dürfen.

Aachen

Michael Böhnke

Religionswissenschaften

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. XIII, 175 S., pb. € 17,90 ISBN: 3-7887-1761-0

Der wichtige Bd dokumentiert die erste thematische Beschäftigung einer Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie mit dem Islam, wobei Einzelfragen einbezogen und zentrale Themenbereiche durch kaum zugängliche sonstige Beiträge ergänzt wurden. Die Überlegungen des deutschen Protestantismus sind durchaus kontrovers und im Fluß, was sich in den Beiträgen spiegelt und so einen guten Eindruck der Diskussionslage vermittelt. Zum Titel des Buches ist dabei eine Schwerpunktverschiebung geworden, die sich auf der Tagung, die im Februar 1999 in Erfurt unter dem Hauptthema „Gott und Gerechtigkeit“ gestanden hatte, schon anbahnte. Einem ersten Themenbereich zum Verständnis von Mission und Dialog (Sundermeier / Schumann / Moltmann) folgt nun als zweiter der zu Gott und Gerechtigkeit in christlich-islamischem Dialog (Zirker / Yardim). Ein dritter theologischer Bereich bündelt Fragen zu Abraham, Ismael und einer „abrahamitischen Ökumene“ (Naumann / Stöhr / Klappert), gefolgt von dem praxisbezogenen Problemkreis Islamismus, Pluralismus und islamischer Religionsunterricht (Spuler-Stegemann / Aries / Schmidt) sowie spezieller die Reizthemen Frauen im und Konversion aus dem Islam (Krausen und Michelmann / Troeger). Der Bericht von „Fußwegen der Liebe“ in christlich-islamischen Aktionen in der Arbeitswelt (Heinrich) und die abschließende Tagungsandacht zum Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus und der verbindenden Rolle Abrahams (Link-Wieczorek) runden das Buch praktisch-theologisch ab.

Für die beiden Missionswissenschaftler Theo Sundermeier und Olaf Schumann ist der Dialog keine Alternative zu, sondern Voraussetzung und konkrete Gestalt von Mission im Sinne der Teilnahme der Kirche an der Sendung des dreieinigen Gottes. Gedanken, die Sundermeier als maßgeblicher Mitverfasser auch in die offiziöse Studie der Arnoldshainer Konferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche „Religion, Religiosität und christlicher Glaube“ (Gütersloh 1991) und in die offizielle Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“ (Gütersloh 2000) einbrachte, entfaltet er hier zugespitzt auf „Konvivenz und Differenz“ (1–16): Für tragfähiger als den apologetischen Ansatz sowohl liberaler als auch pietistisch-evangelikaler Theologie, als Selbstminimalisierung und als pluralistische Theologie, hält er den von Karl Barth. Obwohl er vielen dazu diene, die Religion zu verteuflern, bietet er doch auch die von Carsten Colpe oder Werner Kohler genutzte Möglichkeit, sich der Religion als einem „Tun der Menschen“ in wissenschaftlicher Forschung zu stellen. Dann ergänzen sich als Motive für die Aufgabe, uns den anderen Religionen zu stellen, das Evangelium selbst und die Unausweichlichkeit der Begegnung mit den religiös Fremden, nachdem in Fortsetzung von Jesu Werk der Öffnung der Heilige Geist für die Mission der Jünger die Grenzen auch von Sprache und Kultur durchbrach: „Weil es viele Sprachen und Kulturen gibt, (...) wird Theologie im strengen Sinne pluralistisch sein (...). Die Konvivenz ist der Raum, ja die Bedingung für das missionarische Zeugnis und die relationalen, dialogischen Beziehungen zu den der Kirche Fremden“ (7). Die theologische Verhältnisbestimmung legt dabei zugrunde, daß Gott wie durch die Regierungen auch durch die Religionen das Zusammen-

leben der Menschen ordnet und in ihrem Humanum bewahrt, andererseits Gottes Welthandeln das Handeln der Menschen nicht aus-, sondern einschließt, weshalb in ihnen zugleich Menschen Gottes Gaben pervertieren – „keine Religion ausgenommen“ (8f). Aus seinen Erfahrungen als Afrikamissionar betont S. das Fest als Situation, die das Verständnis für Zusammengehörigkeit und Differenz erweitert, wenn ein Gast nach den Regeln der einladenden Gemeinschaft daran teilnimmt (13). Dazu gehört als Ideal deutschen Alltags eine Schulpraxis, die zeigt, „was es heißt, aus den verschiedenen religiösen Traditionen zu leben, die Differenzen nicht zu bagatellisieren, sondern auszuhalten und durch die Konvivenz den Schülern und Schülerinnen zu helfen, den für sie richtigen religiösen Weg zu finden“ (16).

Schumann legt den Akzent darauf, daß die Glaubenden durch christliche Mission und islamischer Da'wa jeweils einer neuen Gemeinschaft zugeführt werden, wobei Praktiken, die Schwächen der Anderen auszunutzen und mit Vorteilen materieller bzw. beruflicher Art zu locken, beiderseits als Proselytenmacherei zu verurteilen sind: Christlich verstanden ist Gemeinde kein Selbstzweck, weil ihre Mission ihren Ursprung in Gott hat, dieser christlich nur der als trinitarisch erkannte Gott sein kann und die Kirche dem in den drei Aspekten Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft entsprechen sollte. So ist auch Wahrheit im Glauben ein relationaler Begriff (25), und Dialog eine Aussprache über etwas, das bei klar erkennbarer eigener Identität von gemeinsamem Interesse ist, so von Christen und Muslimen „zur Verantwortung des Menschen in Gottes Schöpfung“ (34).

Der evangelische Systematiker Jürgen Moltmann hatte in seinem mitabgedruckten Vortrag 1996 in Berlin demgegenüber gefragt: „Dialog oder Mission?“ Denn Dialog sei eine spezifisch westliche Kategorie, die die Trennung von Religion und Staatsmacht sowie die individuelle Religionsfreiheit voraussetze – was im Islam weithin fehle und kein ernsthaftes Interesse am interreligiösen Dialog zur Folge habe. Auch das westliche Dialoginteresse gelte mehr politisch-ethischen Zielen als der religiösen Wahrnehmung der fremden Religion. Deshalb plädierte M. für eine eschatologisch inspirierte Neufassung von Mission als „Einladung zur Zukunft des Lebens“ (37), die wir „vergegenwärtigen“ (...) im Evangelium der Hoffnung und in der Diakonie der Liebe“ (45), weil Gott den Geist sendet (missio Dei), der lebendig macht: „Die Religionen und Kulturen anderer Völker werden damit nicht zerstört, sondern (...) für die Zukunft der Welt geöffnet. Das entspricht durchaus der Einladung zu jenen indirekten Dialogen über die gegenwärtigen Weltgefahren“ (46).

Für den katholischen Systematiker Hans Zirker beginnt solches Religionsgespräch „in unserem Kopfe“ und dann „in unseren eigenen theologischen Kreisen“ (50). Für Nigar Yardim, Theologin des Verbandes Islamischer Kulturzentren, begann er, als ein Pfarrer die ersten „vertrauensstiftenden Schritte“ tat, indem er den Kirchenraum „der islamischen Gemeinde, die keine Gebetsräume finden konnte, zur Verfügung“ stellte und sich dabei auf das „Selbstverständnis des christlichen Glaubens“ berief – „ein menschlicher Versuch der Gerechtigkeit“ (64). Das war für sie Orthopraxis, richtiges Tun, wie es der Islam der Orthodoxie, der richtigen Lehre, vorordnet – die Y. dann in typisch muslimischer Art vom islamischen Religionsverständnis und Menschenbild her für das Thema „Gott und Gerechtigkeit im christlich-muslimischen Dialog“ entwickelt – Zirker hatte das gleiche Thema aus christlicher Perspektive im Bemühen behandelt, den Islam zu verstehen.

Der Siegener Alttestamentler Thomas Naumann nimmt in seinem Vortrag „Ismael – Abrahams verlорener Sohn“, der Einsichten aus seiner Berner Habil. von 1996 zusammenfaßt, eine Spur auf, die sich auch mir Anfang der 80er Jahre in monatlichen christlich-islamischen Gesprächen in Berlin als weiterführend erwiesen hatte. Statt von den Alltagsfragen ausgehend Bibel und Koran heranzuziehen, ist es Muslimen wichtig, von den heiligen Schriften ausgehend eine Frage wie „Gerechtigkeit“ etwa von den Ismael-Texten her mit Christen zu besprechen. Dabei ergeben sich für Christen spannende Entdeckungen (Ch. Elsas, Ausländerarbeit [Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde], Stuttgart 1982, 20ff, bes. 40–46 zu Abraham, Ismael / Isaak und Opferfest). N. exegisiert die Kap. 16, 17 und 21 des 1. Buches Mose – die Tora des Mose ist für Muslime das Buch Gottes für Israel – in einer von der Anwesenheit der Muslime als schlecht gestellter Gruppe geschärften neuen Aufmerksamkeit in Kontrast zur Auslegungsgeschichte in Kirche und Judentum: „Die Sklavin und Ausländerin Hagar ist die einzige Frau in der hebräischen Bibel, die persönlich die stolze Verheißung ungezählter Nachkommen zugesprochen bekommt (...). Der verheißend Verheißende aber ist Jhwh, der Gott Israels“ (76). Auch entspricht der Spruch in Gen 16,12 „Und er wird ein Mensch wie ein Wildesel sein, seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn. Im Angesicht aller seiner Brüder wird er wohnen“ den Segenssprüchen Jakobs für seine Söhne in Gen 49: „Das Band, das alle und das den einen zusammenhält, ist die Verwandtschaft. Es ist interessant, daß die Erzähler in Israel diese Bedrohungsmetapher als Gottes Verheißung formuliert haben (...) Was wir hier in Gen 16 lesen, ist eine Exodusgeschichte unter seltsam umgekehrten Machtverhältnissen“ – „Israel erzählt die Trennung von Ismael im Bewußtsein der eigenen schuldhaften Verursachung dieser Trennung: Unterdrückung in Gen 16, Vertreibung in Gen 21... In Gen 17 stiftet Gott nun mit Abraham einen zweiten Bund (...). Sein Zeichen ist die Beschneidung, sein Inhalt das unverbrüchliche Versprechen Gottes, den Nachkommen Abrahams nahe zu sein“ (78f). Die von Juden und Christen meist als Gegensatz rezipierten Verheißungen für Isaak und Ismael sind durch ein einfaches „und“ verbunden. Fruchtbarkeit und Mehrung als Inhalt der Verheißung, die für Ismael ausgeführt wird, sind „Metaphern eines gelingenden Lebens mit Gott, die der Abrahamsbund auch sonst verspricht“. Beides ist für N. Hinweis darauf, daß die Bundeszusage an Isaak „weder Korrektur noch Eingrenzung des Abrahamsbundes,

sondern eine Bekräftigung dessen“ ist, was „Abraham und allen seinen Nachkommen zugesprochen wurde“ (82).

Zu weiterem Nachdenken regen die Arbeitsgruppenthesen von Martin Stöhr, Vordenker im christlich-jüdischen Dialog, an, u. a.: „Könnte Mohammed nach jüdischer Vorstellung ein ‚Gerechter unter den Völkern‘ nach christlicher einer sein, der zwar nein sagt, aber ja tut (Mt 21,28ff)“ (91)? Wenn Leo Baeck 1938 sagte, das Christentum sei „Neues im Judentum, nicht Neues gegen das Judentum“, „wo und mit welchen Gründen könnte eine analoge Aussage im Verhältnis des Islam zu (...) Israel und Kirche (...) legitim gesagt werden, wo und warum nicht?“ (95) Ergänzend wurde auch – in erheblich gekürzter Form – der Vortrag „Abraham eint und unterscheidet“ aufgenommen, den der Wuppertaler Systematiker Bertold Klappert 1996 in Köln gehalten und dafür Karl Barths Ansatz „Gottes Offenbarung ist die Krisis der Religion“ zugrunde gelegt hatte. „Weder (1) ein Judentum und Islam ausschließender christlicher Fundamentalismus noch (2) das Verständnis des Christentums als absoluter Religion, aber (3) auch nicht das Stufendenken der Aufklärung (Lessing), einer Humanität ohne jüdische, christliche und muslimische Identität“ habe Zukunft, sondern nur ein „Prozeß der trialogischen Begegnung und Identitätsfindung“ in „Kritik der fundamentalistischen und imperialen Ideologie innerhalb der jeweils eigenen Religion“ (100). Auch „ein exklusiver Rückgang auf Abraham“ drohe „uns selber von der Abrahamsverheißung auszuschließen“: „Der mehrdimensionale Abrahamsseggen kann von Juden, Christen und Muslimen nur gemeinsam ergriffen und im gemeinsamen Dienst an der einen Menschheit weitergegeben werden“ (106). Aus der „Sympathie der Bibel für Ismael und Hagar“ folgert K.: „Die Selbstigkeit dieses Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und Ismaels, kann von der Hebräischen Bibel her nicht offen gelassen werden, wie es das Vaticanum II und die Ökumene in Genf leider noch tun“ (108), und „Jesus Christus bringt den Segen Abrahams in die Völkerwelt“ (109). Dafür verweist er auf Abraham im ersten Satz des Neuen Testaments (Mt 1,1) und die indirekte Bezugnahme auf seine Bereitschaft zur Hingabe des geliebten Sohnes im Verständnis der Kreuzigung Christi (Mk 1,11 und 12,6 wie Gen 22,2; vgl. auch o. Elsas): Im Koran (Sure 37,102ff.) trägt der Sohn, den Abraham Allah zu opfern bereit ist, keinen Namen, weshalb er gewöhnlich mit dem älteren und für den Islam als Stammvater in Anspruch genommenen Ismael identifiziert wird. Entsprechend werde „eine ökumenische Theologie des Heiligen Geistes (K. Barth)“ „auch den als Gesandten des Gottes Abrahams betrachten, durch den allein die Muslime zur Anbetung des einzigen Gottes geführt worden sind und durch den der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft gesprochen hat: Muhammad, den Gesandten Gottes (H. Küng / W. Zimmerli)“. Und sie werde „diese Verbindung im Wissen um die sich in der Ausgießung auf alles Fleisch (Joel 2) realisierende Abrahamverheißung auch nach vorwärts suchen“, weil Pfingsten „nicht die Überschreitung und Beseitigung, sondern die anfangende Realisierung der dem Abraham für die Völker gegebenen Verheißungen darstellt“ (112). Sie werde dabei „im Blick auf die Muslime ernstnehmen, was Paulus als apostolische Weisung der Christenheit auf den Weg gegeben hat: ‚Den Geist dämpft nicht. Prophetische Rede (warum dann nicht auch die Mohameds?) verachtet nicht. Prüfet alle, das Gute behaltet‘ (1. Thess 5,19–21)“ (114). Weil es zudem „die Segnung Abrahams durch den heidnischen König Melchisedek von draußen“ gibt (Gen 14), werde sogar „über den Trialog hinaus das weite Feld der Begegnung und der Zusammenarbeit mit den außerabrahamitischen Religionen eröffnet und auch von dort her Segen (...) erhofft“ (120).

Nun begegnen, wie die Beiträge des Schlußteils illustrieren, Religionen immer konkret in der Interpretation von Menschen: Die Orientalistin Ursula Spuler-Stegemann beklagt, daß die Islamisten als rigoros-fundamentalistische „Variante in dem breiten Spektrum“ des Islam (123) „durch ihre Organisationsform Ansprechpartner unserer Regierung wie auch im interreligiösen Dialog sind (128). Trotzdem plädieren sowohl der konvertierte Volkshochschuldirektor Wolf Ahmed Aries als auch der evangelische Praktische Theologe Heinz Schmidt für islamischen Religionsunterricht in Deutschland: Für die Gesprächsfähigkeit der Lehrkräfte bedürfe es dabei eines der Diaspora-Erfahrung reflektierenden „Lehrstuhls für die Didaktik des islamischen Religionsunterrichts“ (135) bzw. „für die Anfangszeit (...) einer islamischen Hochschule an einem Ort der Bundesrepublik“ und möglichst der „Einbindung des islamischen Religionsunterrichts in eine Fächergruppe Religion / Ethik / Philosophie“, wie bereits 1984 von der EKD vorgeschlagen (141f). Die konvertierte islamische Theologin Halima Krausen betont ergänzend hinsichtlich „Rechtsstellung und Lebenswirklichkeit der Frau im Islam“ (143–148), daß „die in Deutschland lebenden Muslime in dem Maße, wie sie sich heimisch fühlen, auch ihre religiösen Entscheidungen eigenständig und kontextbezogen treffen“ werden (148) – wie es etwa das zunächst 1999 in Frankreich und 2001 von der Muslim Studentenvereinigung in Deutschland e.V. in Köln hg. Buch von Tariq Ramadan „Muslimsein in Europa. Untersuchungen der islamischen Quellen im europäischen Kontext“ belegt. Dynamik zeigt sich auch im Bericht des Gelsenkirchener Pfarrers Rolf Heinrich über „gemeinsame Gottesdienste im Alltag der Welt“. Denn dabei erlebten die Beteiligten, daß Christen und Muslime gemeinsame Bilder der Befreiung haben (Abraham...), obwohl es „auch deutlich Unterschiede gibt, die in gemeinsamen Gottesdiensten nicht verschwiegen werden müssen“ (162f, 166).

Man wird dem Direktor des Neukirchener Erziehungsvereins, der diesen anregenden Bd herausgab, auch für die Aufnahme der abschließenden Tagungsandacht der Theologin Ulrike Link-Wieczorek zum Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus dankbar sein: „Niemand weniger als Abraham steht im Zentrum des Blickfeldes“ für beide als seine „Kinder“ – „und Abrahams Kinder können Gott nicht fern sein“ (174).

Marburg

Christoph Elsas

Concise Encyclopedia of Language and Religion, hg. v. John A. Sawyer / J. M. Y. Simpson. Consulting Editor R. E. Asher. – Amsterdam / New York / Oxford: Elsevier Science 2001. XXXI, 580 S., geb. US-\$ 162,50 ISBN: 0-08-043167-4

1994 erschien die international grundlegende zehnbändige *Encyclopedia of Language and Linguistics*, in deren Schatten seitdem eine Reihe von kleineren Nachschlagewerken linguistischer Art publiziert worden sind. Seit langem geplant war vor diesem Hintergrund auch ein Lexikon zum Thema „Sprache und Religion“, das erste seiner Art mit enzyklopädischem Anspruch, das nun mit dem angezeigten Bd vorliegt.

Das vorliegende Werk umfaßt etwa 315 Einzelartikel, von denen 110 (darunter viele der wichtigsten) ganz neu geschrieben, die anderen Überarbeitungen von Artikeln aus ELL sind. Die *Concise Encyclopedia of Language and Religion* bietet knappe, präzise und dennoch oft erstaunlich materialreiche Artikel zu zahlreichen Einzelreligionen (besonders hervorzuheben die vielfach glänzenden Beiträge zu Neuen Religiösen Bewegungen), zu Textcorpora wie Talmud, Pali-Kanon und Bibel, zu Übersetzungen (nicht nur zu christlichen wie Peschitta und Vulgata, sondern v.a. auch zu wichtigen Übersetzungsleistungen etwa asiatischer Texte), zu religionsgeschichtlich wichtigen Sprachen und Schriftsystemen (auch weniger bekannten wie Ogam und Runen), zu speziellen Gebrauchsformen religiöser Sprache (z.B. Allegory, Blessings, Channeling, Cursing, Euphemism, Mantra, Silence etc.), weiter zu religiösen Vorstellungen über Sprache (hierunter Artikel wie Babel, Fundamentalism, Naming, Postmodernism, Taboo Words etc.) und zur Geschichte der Linguistik, wo neben Skizzen nationalsprachlicher Linguistiken auch Beiträge wie jene über „Jesuit Missionaries to Sixteenth Century Japan“ oder „Sanskrit, Discovery by Europeans“ versammelt sind. Ein Schlussteil bietet knappe biographische Beiträge über prägende Persönlichkeiten im Beziehungsfeld zwischen Sprache und Religion (z.B. Aelfric, Thomas v. Aquin, Kyrill und Methodius, Elija Levita, Mesrob, Saadya Gaon etc.) und v.a. über Gelehrte, die in diesem Themenfeld innovativ tätig waren (wie Champollion, Lepsius, Nöldeke, Silvestre de Sacy, Polotsky, F. M. Müller, Reinisch und viele andere; auch über Philosophen wie Gadamer, Heidegger oder Lacan). Auch eine Reihe noch lebender Personen sind aufgenommen. Erfreulich ist die hohe Zahl an Theologen und Bibelwissenschaftlern, die hierbei mit Artikeln bedacht worden sind (wie M. Black, G. Kittel, C. Gordon, G. R. Driver, um wieder nur ein paar Beispiele zu nennen). Der Rez. ist v.a. tief beeindruckt von der perspektivischen Weite und Kompetenz des Werkes in ja durchaus ganz unterschiedlichen Disziplinen. Wie die meisten wirklich guten Lexika haben auch die Hg. der *Concise Encyclopedia of Language and Religion* ihre Beiträge jeweils den international besten Fachkennern anvertraut, mit dem Ergebnis, daß sich die Mitarbeiterliste wie eine veritable Hall of Fame der Linguistik und Religionswissenschaft liest (ich nenne exemplarisch J. Barr, M. Idel, M. Douglas, W. S. Bainbridge, S. P. Brock, Ä. Hultkrantz, D. Katz, T. Muraoka, J. D. Ray). Ein weiterer Grundsatz der Redaktion war die strikte Beschränkung der Literatur zugunsten des Textes und der Materialdarbietung. Hier wurde vielleicht doch zu weit gegangen: etwas reichere Literaturangaben hätten die Benutzbarkeit nicht eingeschränkt. Sowohl klassische Themen wie neuere und neueste Ansätze (etwa aus dem Bereich der Gender Studies) kommen zu ihrem Recht, während andererseits auch kritische Worte nicht fehlen (453, A. T. Campbell über den Strukturalismus: „Linguistics has long left Lévi-Strauss behind“). Zu den erfreulichen Glanzlichtern gehört auch die überaus positive Würdigung, die in diversen Beiträgen das wissenschaftliche Werk der großen Missionsgelehrten des 18. und 19. Jh.s. erfährt, deren mühevoller, respektvoller Lebensarbeit für die Sprachen und Menschen schriftloser Völker oft so gar nicht dem antikerikalen Klischee in Sachen Mission entspricht. Last not least nenne ich die Aufmerksamkeit, die den mythologischen Ideen über Sprache in den unterschiedlichsten Religionen gewidmet ist. Damit erfüllt die *Concise Encyclopedia of Language and Religion* wirklich alles, was von einem einbändigen Lexikon dieses Titels erhofft werden kann.

Ich komme damit zu möglichen Verbesserungen des Werkes, die etwa bei einer eventuellen deutschen Bearbeitung zu bedenken sein könnten. Dabei handelt es sich nur um geringe Akzentverschiebungen und kleinere Punkte, die am günstigen Gesamtbild nichts ändern. Merkwürdig hat mich die offenbar systematisch betriebene Ausblendung der Indogermanistik (z. T. auch der Germanistik) berührt. Nicht einmal Jakob Grimm hat einen Artikel, der doch wohl größte Gelehrte, der überhaupt je auf dem Gebiet zwischen Sprache und Religion gearbeitet hat. Es fehlen fast alle wichtigen Indogermanisten der letzten hundert Jahre wie Otto Schrader, Émile Benveniste, Hermann Güntert, Thomas Gamkrelidze, Vjaceslav Ivanov, Julius Pokorny,

Manfred Mayrhofer, Calvert Watkins etc. Georges Dumézil – im franz. Sprachraum nach wie vor in jeder wissenschaftlichen Buchhandlung präsent – kommt gerade einmal in einer völlig unangemessenen Nebenbemerkung vor (302). Nun ist es die allerdümmste Kritik, einem einbändigen Handlexikon vorrechnen zu wollen, was noch hätte thematisiert werden können. Jedem Lesenden wird hier anderes einfallen. Mit der Indogermanistik wird aber doch eine ganze Wissenschaft ausgespart, die über eine besonders reiche Tradition des Nachdenkens über Sprache und Religion verfügt. Auch M. Eliade hat keinen eigenen Artikel. Man sieht hier wieder einmal, wie das Gespräch mit den wissenschaftlichen Vätern – jenen, gegenüber denen man sich in der eigenen Jugend emanzipiert hat – belasteter und schwieriger ist als das mit vergangenen Generationen. Die gegenwärtige Renaissance des Interesses an Friedrich Max Müller (dem zu seinen Lebzeiten berühmtesten Religionswissenschaftler des 19. Jh.s) wäre dafür ein Beispiel: das Gespräch mit ihm ist deshalb so unbeschwert, gerade weil sein Werk kaum noch präsent ist. Erfreulich ist natürlich dagegen die Beachtung, die in Europa weniger beachteten Sprachfamilien wie den dravidischen Sprachen (vgl. die Artikel „Tamil Linguistic Tradition“, „Tamil“, „F. B. J. Kuiper“, „R. Caldwell“, „H. Gundert“ und „B. Ziegenbalg“) zugewendet wurde. Auch die sehr knappen Skizzen der grammat. Eigentümlichkeiten einzelner Sprachen sind oft meisterhaft, etwa zum Ägyptischen und Koptischen (161f von J. D. Ray).

Zu kurz kommen m. E. Fragen einer vergleichenden Semantik, ein heute aus linguistischer Sicht etwas altmodisches Thema, das sich eng mit dem der Bedeutungsforschung berührt, aber für religionswissenschaftliche Fragestellungen und interkulturelle Kontakte von höchster Brisanz ist. Ich erinnere nur an das scheinbar so simple Problem, in nicht-westlich / modernen Kulturen eine Vokabel zu finden, die auch nur einigermaßen das abdeckt, was wir als das kulturelle Subsystem „Religion“ verstehen. Der Religionsbegriff ist eurozentrisch; darüber läßt sich kaum streiten. Aber was sind die Spezifika jener Begriffe, die sich aus anderen kulturellen Kontexten mit dem berühren, was wir Religion nennen? Das ist nur ein Beispiel. Nicht zuletzt das Prinzip der linguistischen Relativität (die berühmte Sapir-Whorf-Hypothese) nötigt neben der vergleichenden Arbeit an den grammatischen und syntaktischen Ausdrucksmöglichkeiten von Sprachen auch zu einer vergleichenden Semantik, wie sie für die indogermanischen Sprachen bereits vorliegt. Ein solches Projekt könnte ein wertvolles Supplement zu dem vorliegenden Bd sein.

An kleineren Verbesserungsmöglichkeiten nenne ich das Ceterum censeo deutscher Lektüre angloamerikanischer Nachschlagewerke: nichtenglische Literatur kommt zu kurz; speziell deutschsprachige wird oft fehlerhaft zitiert (z.B. 173 oder 295) und regelmäßig behandelt, als wäre sie englischsprachig (d.h. neben dem Erscheinungsdatum einer engl. Übersetzung fehlt eine entsprechende Angabe zum Original). Öfters ist der Übersetzer angegeben, aber nicht das Datum der Originalausgabe. Wie es besser wäre, zeigt der Artikel „Gadamer, Hans-Georg“ (426f). Gelegentlich wären neuere Bearbeitungen zu nennen gewesen, z.B. anstatt Igor Diakonoffs *Hamito-Semitic Languages* (Moskau 1965) die lesenswerte Neubearbeitung *Afrasian Languages*, Moskau 1988 (Diakonoff hat in höherem Lebensalter auch speziell zum Themenfeld Sprache-Religion publiziert, so sein allerdings problematisches Buch *Archaic Myths of the Orient and the Occident*, Orientalia Gothoburgensia 10, Göteborg 1995). Warum erscheint W. Davis (23) nur in spanischer Übersetzung, nicht im englischen Original? Bei mehrbändigen Werken fehlt gelegentlich die Zahl der Bde. Die Indices sind nicht ganz fehlerfrei (aus John Paul Twitchell, dem Gründer von Eckankar, wird ein P. Twitchell, 544, oder ein Paul Twitchell, 82, u. ä.).

Ein wirklicher Erkenntnisgewinn speziell für meine eigene Wissenschaft (d.h. das Neue Testament) stellt sich ein, wenn man die zahlreichen Sonderprägungen und semantischen Eigenentwicklungen des frühen Christentums konsequent im Kontext ähnlicher sprachlicher Erscheinungen anderer sich etablierender Religionen sieht, wozu CELR (diese Abkürzung wäre weder durch TRE noch LThK anderweitig besetzt) reiches Material bietet. Echte Fehler sind mir kaum aufgefallen. Definitiv widerlegt ist die Ableitung des Sator Arepo-Quadrates aus dem christlichen Paternoster (S. 304), da es schon in Pompeji mehrfach belegt ist und einen erkennbaren neupythagoreischen Hintergrund hat (CIL IV 8123 und 8623; vgl. jetzt Heinz Hofmann, Satorquadrat, in: Der neue Pauly 11, 2001, 106–108). In der Übersicht über antike Übersetzungsleistungen (138f) sind eine Reihe von gut bezeugten Übersetzungsrichtungen ausgeblendet, etwa aus dem Ägyptischen ins Griechische oder aus dem Punischen ins Lateinische. Aber solche Kritikpunkte sind nur Kleinigkeiten. Es wäre

wirklich ein Jammer, wenn dieses Lexikon nur in Bibliotheken angeschafft würde, wo es von Theologie und Religionswissenschaft höchstens sporadisch rezipiert wird, und nicht auch von privaten Nutzern. Die kluge Gliederung nicht allein nach dem Alphabet, sondern nach sieben Kategorien bzw. Themenfeldern, erlaubt sogar kontinuierliche Lektüre. Auch wenn nicht jeden theologischen Leser oder jede Leserin alles interessieren wird, lohnt der Bd die Lektüre mit reicher Belehrung und neuer Sensibilisierung für die zahlreichen Fragen und Themen im Beziehungsfeld zwischen Linguistik, Theologie und Religionswissenschaft.

Speziell für den biographischen Bereich, zu dem es oft sehr schwierig ist, solide Informationen zu finden, da die entsprechenden Personen bzw. Gelehrten in theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Lexika nicht enthalten sind, nenne ich ergänzend noch das großartige „*Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*“, hg. v. HARRO STAMMERJOHANN, Tübingen 1996.

Hofheim / Taunus

Marco Frenschkowski

Philosophie / Philosophiegeschichte

Beierwaltes, Werner: *Das wahre Selbst*. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen. – Frankfurt / M.: Vittorio Klostermann 2001. 243 S., kt € 49,00 ISBN: 3-465-03122-9

Das neue Buch von Werner Beierwaltes mit dem reizenden Titel: „Das wahre Selbst“ liegt – wie der Untertitel zeigt („Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen“) – in der Linie der zahlreichen und gründlichen Arbeiten dieses Autors. Es enthält fünf Abhandlungen, von denen vier als Erstveröffentlichungen ausgewiesen sind; die fünfte („Causa sui“) war schon in der FS für John Dillon abgedruckt. Die erste Untersuchung mit dem Titel: „Plotins Begriff des Geistes“ (16–83; mit den Untertiteln: „Geist ist Wahrheit: ἀλήθεια“; „Geist ist Weisheit: σοφία“; „Geist ist Schönheit: κάλλος“; „Geist ist Liebe: φιλία“) dient der Einführung und Grundlegung. Die zweite markiert mit dem Titel „Das wahre Selbst“ (84–122) das thematische Zentrum des Buches und bietet laut Untertitel einerseits eine „Retractatio einiiger Gedanken in Plotins Enneade V 3“, andererseits „Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen“. Der dritte Artikel steht unter dem Thema „Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit“ (123–159). Im vierten geht es um „Proklos' Theorie des ‚authypostaton‘ – des Selbstbegründeten – und seine Kritik an Plotins Konzept einer causa sui“ (160–181). Der letzte Beitrag verfolgt „Plotins Gedanken in Schelling“ (182–227). Den Bd beschließt eine Bibliographie mit Textausgaben und Literatur v. a. zu Plotins Begriff des Geistes; dazu Verzeichnisse der Abkürzungen und der Indices (Namen und Sachen).

Das Werk beginnt mit einer Vorbemerkung, die nach Umfang und Rang eher den Charakter einer Einleitung hat (9–15). Der Vf. beginnt mit der geschichtlichen Einordnung der Philosophie Plotins und betont, daß sie „den Bedürfnissen einer Zeit gesellschaftlicher Umbrüche und geistiger Unsicherheit“ entspreche (vielleicht in einer vom Vf. beabsichtigten Parallele zur heutigen Zeit), „indem sie zum einen der überzeugenden und leitenden Kraft des Denkens vertraut, zum andern aber auch – gegen ein abstraktes Sich-Einschließen in den Begriff – das Denken dem ihm Inkommensurablen öffnet“ (9). Somit dokumentiere sich in ihr „alles andere als der absolutistische Anspruch einer sich selbst überschätzenden Vernunft“, sondern ein „Sich-Öffnen des Denkens und der Selbst-Reflexion“, die sich „als ein religiöser Grundzug dieser Form des Philosophierens“ erweise (9f). Gegen lambschische Theurgie werde nüchterne „Reflexivität und Einung“ gesetzt (10). Mit großem Nachdruck weist der Vf. die Auffassung von Plotins Denken als „System“ zurück: Plotin gehe es nicht um die „Darstellung eines objektivierten, ‚verdinglichten‘ Zusammenhangs“, sondern um „das Gestalt gebende Moment einer philosophischen Lebensform“ (10f). Obwohl „das in sich differenzierte, dynamische Zusammenbestehen und Ineinandewirken“ des Einen, des Geistes und der Seele (als Welt-Seele oder als Seele jedes individuell Einzelnen) „in sich bestehende Wirklichkeiten“ binde, können diese nicht abstrakt, sondern nur im „Rückgang des Denkens in sich selbst“ erfaßt werden (11f): „So ist Selbst-Reflexion, der sich seines Selbst vergewissernde Selbstbezug des Denkens, die Bedingung dafür, daß der Mensch das Ziel seiner emotionalen und begrifflichen Anstrengung erreicht“ (12). Die „Reflexion über ‚Das wahre Selbst‘“ bildet folglich das sachliche Zentrum, „Mitte und Ausgangspunkt für eine Vergewisserung des zeit-freien Geistes, des reinen Nus in sich, und des Einen selbst“ (12). Die Untersuchung zum *wahren Selbst* „thematisiert v. a. den Zusammenhang von Seele und Geist, die Selbstvergewisserung des Denkens in der intensivsten Form des Selbstbezugs, der zur Erkenntnis des wahren Selbst führt und damit zur eigentlichen Form der Selbsterkenntnis des Menschen“ (13). Sie führt am Ende allerdings durch den „Selbstüberstieg in eine Erfahrung des Einen“, so daß „Ziel und Vollendung des Nicht-mehr-Denkenden, des intuitiv Berührenden, in einer ekstati-

schen Einung mit ihm“ in den Imperativ mündet: „ἀφ' ἑλε πάντα – ‚Laß ab von allem‘“ (13f). Dieses Zentrum des neuen Buches von Werner Beierwaltes soll im folgenden näher vorgestellt und danach auch einigen kritischen Fragen ausgesetzt werden.

Mit gutem Grund sieht der Vf. in „Plotins Konzeption des Einen [...] den Anfang einer Entwicklung, die sich in der philosophischen Theologie des Christentums in eindrucksvoller Intensität bei Marius Victorinus, Johannes Scottus Eriugena, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus zeigt: Gott als *trinitarische Selbstkonstitution*“ (14). Auffällig, aber berechtigt, ist das Fehlen Augustins in dieser Reihe, der die Erkenntnis des wahren Selbst eher als eschatologische Hoffnung versteht. Ebenso signifikant ist, daß Kant, der ein guter kritischer Gesprächspartner hätte sein können, nur am Rande und zur Abgrenzung gestreift wird, Schellings „Konzept der Selbstaffirmation des Absoluten“ hingegen ausführlich positiv gewürdigt wird. Das Hauptproblem in der Auseinandersetzung sieht der Rez. im intellektualistischen Grundzug der Philosophie Plotins und seines kongenialen Interpreten, bei dem „die menschlichen Tätigkeiten oder Fähigkeiten des Suchens, Fragens, Planens und Denkens, des Lernens, Einsehens, Erkennens und Begreifens, des Wissens und des Verstehens“ eindeutig den Vorrang in Anspruch nehmen (16). Kein Wunder also, daß Kernworte der praktischen Philosophie Mangelware sind (so fehlen im Verzeichnis der Sachen Gerechtigkeit, Gesetz und Moral, Freiheit, Verantwortung und Zurechnung, Böses, Schlechtes und Übel). Entscheidend – und die Geister unterscheidend – wird die Frage sein, wie ein Leser sich zu dieser Eigenart der Frage nach dem wahren Selbst verhält.

Die Abhandlung *Das wahre Selbst* ist nicht nur, wie der Untertitel verheißt, eine *Retractatio* zu Plotins Enneade V 3, sondern auch eine *Retractatio* zum Buch des Vf.s, das 1991 unter dem Titel „Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit“ erschienen ist. Zunächst geht es um die „Reflexion auf das Verhältnis von Geist zu Seele oder von Seele zu Geist“, und zwar „aus der Perspektive der Frage nach der ontologischen Voraussetzung oder Ermöglichung von Selbsterkenntnis“ (85). Dabei stellen sich die Fragen nach dem *Ort* der Selbsterkenntnis („*worin* vollzieht sie sich?“), nach ihrem *Subjekt* („*wem* gelingt sie, *wer* erreicht und entfaltet sie im eigentlichen Sinne?“) und nach ihrem *Ziel* (d. i. die „Vergewisserung des eigentlichen oder wahren Selbst“). Sodann wird verdeutlicht, „daß man bei der Vergewisserung des eigenen Selbst nicht ‚stehen bleiben‘ dürfe“, daß man „weiter ‚hinaufgehen‘ oder fortschreiten müsse – in eine ‚Berührung des letzten oder ‚absoluten‘ Ziels, das zugleich der unhintergehbare Ursprung (ἀρχή) von Sein und Bewegung des Denkens ist, und eine Weise der *Einung* mit ihm“ (85). Diese beiden Aufgaben lassen eine spannende Untersuchung erwarten: für die erste Aufgabe wird zu sehen sein, ob und inwieweit sich Bestreitungen der Möglichkeit einer Bestimmung *ontologischer* Voraussetzungen entkräften lassen; für die zweite, warum *man weiter hinaufgehen muß* (Rez. möchte fragen: 1. wer ist das Subjekt dieses „man“?; 2. wer „muß“ weiter hinaufgehen). Diese Fragen verschärfen sich, sofern das Ziel als „Lassen‘ des Denkens [...] auf dem Wege einer radikalen Ent-Differenzierung des Bewußtseins durch ἀφαίρεσις“ bestimmt wird (86). Am Ende steht der „mystische Imperativ‘ Plotins“: ἀφ' ἑλε πάντα, in dem die ἀφαίρεσις „im identifikatorischen Sehen des ‚Lichts‘ des Einen durch eben dieses Licht selbst in ihre Vollendung“ kommt (86).

Auf die beiden vom Rez.en gestellten Fragen gibt Vf. nur *eine* Antwort: jeder Denkende. Plotin gehe „zwar von der zeitlichen Verfaßtheit menschlichen [...] Denkens“ aus, *ziele* aber auf die „Möglichkeit einer bewußten *Transformation* eben dieses Denkens in das in ihm selbst unbewußt wirksame *absolute Denken*“ (89). Ziel ist das „*Selbst-durch-sich-selbst-Denken*“ des Denkens, in Abwehr der „Zerstückelung, Selbstparzellierung“, die mit der skeptischen Gegenposition des Sextus Empiricus verbunden sei, der als Leitwort der Selbsterkenntnis entgegen dem τὸ αὐτὸ ἐαυτοῦ („selbst sich selbst“) Plotins eben „Eines durch's Andere: ἐνὶ ἄλλο oder ἄλλο ἄλλο“ nennt, von dem aus nur ein „regressus in infinitum“, „nicht aber die vollendete (abschließende) Erkenntnis eines auch als vollendet gedachten Selbst“ möglich ist (90f).

Der Vf. bekämpft die skeptische Position mit folgender These (92): „Wenn der Nus im denkenden Selbstbezug sich selbst ganz *als* sich selbst bewußt gegenwärtig hat und somit *seine* Einheit der intensivsten, d. h. symmetrischen Korrelativität von Denken und Gedachtem im Einen ‚Subjekt‘ gleichkommt, dann trifft für diesen Akt der Einwand eines ‚regressus in infinitum‘ oder der iterativen Verdoppelung der Reflexion keineswegs zu.“ Zu fragen ist, wie das „Wenn“ zu Beginn des Satzes zu lesen ist. Heißt es: *Wann immer*; oder: *Wenn es so wäre*, daß; oder einfach: *Weil*? Der Vf. favorisiert wohl die letztgenannte Möglichkeit. Denn für den Nus müsse „geradezu gefordert werden [...], daß er das denkende Von-sich-Ausgehen *zugleich* als ein Auf-sich-selbst-Zugehen – in einem Kreis-Gang also – vollzieht“ (92). Der Vf. trägt die „kreisförmige Selbst-Identität des Nus oder seine die Differenz in Einheit fügende Selbstgegenwart“ als positive Einsicht vor, die er entfalten zu können meint, weil sich die „im Denken und Sprechen ‚normalerweise‘ notwendig gegebene Unterscheidung von Denken und Gedachtem [...] *zugleich* wieder in eine Einheit von höchstmöglicher Identität“ überführen lasse (92f). Der Rez. versteht jedoch nicht die Notwendigkeit, laut der sich das endliche Denken des Menschen in solchem Kreis-Gang vollziehen muß. Er sähe ein, wenn der Vf. fragte: Vorausgesetzt, daß absolute Selbsterkenntnis *wirklich ist* oder *möglich sein soll*, wie *muß* dann das Denken gedacht werden, das sich selbst absolut erfassen kann? Der Vf. aber antwortet (94): „Die denkende Betrachtung des Gottes [...] vollzieht sich als oder in der Rückwendung des Denkens auf sich selbst. Die für den auf sich selbst konzentrierten Geist ‚notwendige‘ (6,41) – d. h. geforderte und in der ἐπιστροφή ‚notwendig‘ sich ergebende – Selbsterkenntnis führt in diese ‚Betrachtung‘ – ins ‚Sehen‘ – des eigenen göttlichen Grundes“.

Der Eintritt in den Kreis-Gang des Denkens führt laut Vf. weder zu Narzißmus noch zu Hybris, weil das Eine/Gute als ἀρχή fungiert und das „Schaffen oder Hervorbringen“ des Einen als dessen „Selbst-Entfaltung aus dem Wesen des Guten“ gilt (95f). Der Vf. legt es als „Gabe“ (δόσις) oder freies Geben (oder Sich-Geben) des göttlichen Ursprungs“ aus und weist die Behauptung zurück, dieses Verständnis göttlichen Schaffens „sei erst innerhalb christlicher Theologie als Gedanke möglich geworden oder sei zumindest spezifisch christlich“. Laut Rez. mit Recht: denn diese Auslegung der Schöpfung ist gar nicht die christliche, sofern die „creatio de nihilo“ dem Gedanken einer Selbst-Entfaltung Gottes („creatio de se“) diametral entgegensteht. Wie der Hervorgang als Selbst-Entfaltung geschieht, so die Rückkehr als „Selbst-Transformation“, die laut Vf. ein „gesollter Akt“ ist, nämlich die „Erhebung der dianoetischen Seele in den Geist“, „eine glückhafte, der Anstrengung des Begriffs sich verdankende [und sie im Ziel des Weges ‚lassende‘] Phase seiner ‚Vergöttlichung‘“ in zwei Stufen: erstens das „Zu-Geist-Werden“ der Seele, zweitens die ἐκστασις und ἔνωσις mit dem Einen selbst (101f). Damit unterscheidet sich das Ziel (wie schon der Ursprung des Ganzen) von der christlichen Antwort, die auf ein „regnum perpetuum sanctae ciuitatis“ zuläuft, in der die Vielheit der Individuen nicht aufgehoben ist.

Der wirksame Imperativ, den der Vf. mit den Beiworten mystisch, delphisch und apollinisch erläutert, hat laut dem Rez.en folgenden Inhalt: Erkenne dich selbst und besorge dein Glück, indem du zu dir selbst zurückkehrst, dich denkend auf deinen Ursprung zu bewegst und am Ende alles Andere – auch dich selbst und alles Denken – in der Einung mit dem Einen zurückläßt! Die Möglichkeitsbedingung für das Auftreten dieses Imperativs ist die vorgängige Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes in der Seele, die den Imperativ vernimmt (105). Da die „Sorge“ darauf zielt, daß die Seele „ihr wahres Selbst“ durch Selbsterkenntnis „in einem Akt der Selbst-Transformation in den Bereich des Absoluten“ erreiche, liegt in diesem Akt „die ethische Bedeutung spekulativen Denkens“ (103). Er bewirkt die „Wendung des Denkens nach ‚innen‘ und ‚oben‘“ als Wendung ins eigentliche Selbst durch Intensivierung des Einheitspotentials“ (106).

Plotins Aufstieg nach innen „soll im Blick auf das in sich relationslose, nicht-denkende Ziel des Weges im ganzen ekstatisch in Nicht-Denken übergehen“ (107), das „auf ein Konzept *ungegenständlichen, nicht-relationalen, differenzlosen* Habens“ zuläuft (108) und sprachlich nicht zu fassen ist (110): „Die ‚absolute‘ Sprache müßte, wenn sie denn ohne Implikation von Vielheit möglich wäre, eine Copula-freie und nicht-prädikative sein (ἐμὴ ἐμῇ, ἐγὼ ἐγὼ)“. Falsch wäre es zu sagen, daß das Eine nicht sprechen könne; eher gelte, „daß Es von ihm selbst her gar nicht sprechen müsse, da Es vor der Sprache der Differenz (wie vor dem Denken) deren Grund ist“ (110f). Gleichwohl hält der Vf. es für ein *Positivum der Differenz-Sprache*, daß das Eine selbst in ihr „erst denkbar und sagbar“ werde (111). In ihr sei „eine einigermaßen stimmige Orientierung“ zu finden, „eine relative Sicherheit, die auf einer im Begriff nicht einholbaren, aber dennoch ‚unbewußt‘ wirksamen Erfahrung gründet“ (111). Der Vf. ist mit Plotin überzeugt, „daß wir in der Intention, über das Eine in ihm selbst zu sprechen, in Wahrheit (nur) *uns selbst* ein Zeichen über Es zu geben versuchen“ (112). Er spricht hier von der ‚duplex theoria‘, „wie sie Johannes Scottus Eriugena für sein gesamtes Denken folgenreich entfaltet“ habe, und fügt hinzu: „Die von Plotin geübte ‚duplex theoria‘ sollte freilich nicht den Gedanken suggerieren, das Eine sei vielleicht lediglich eine *Setzung unseres begreifenden Denkens*“ (114).

In den abschließenden *wirkungsgeschichtlichen Aspekten* zielt der Vf. nach Vorbemerkungen zu spätantiken (Porphyrios, Julian, Proklos, Augustinus) bzw. mittelalterlichen Modifikationen (Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Cusanus) und Hinweisen zur neuzeitlichen Philosophie (Kant, Fichte, Hegel, Schelling) scharf auf Heidegger. Laut Vf. hätte das „Vor-Sein des Einen oder seine absolute Differenz [...] für alle diejenigen zum Anstoß und zu einer kritischen Selbstbefragung werden müssen, die wie Martin Heidegger ohne wirkliche Einsicht in diesen Grundzug der Denkgeschichte beharrlich behaupten, ‚Metaphysik‘ habe die Differenz, die ‚ontologische Differenz‘ von SEIN zu Seiendem oder von SEIN zu Sein des Seienden nicht gedacht oder gar nicht denken können“ (120). Folglich habe „das plotinische Eine“ keine sachliche Nähe „zu Heideggers SEYN“ (121). Im Unterschied zu Hegel, der durch begriffliche Anstrengung die geschichtliche Bedeutung des Neuplatonismus erkannt habe, sei Heidegger ohne Selbstkritik an „das bei ihm selbst begrifflich Petrifizierte“ fixiert geblieben (122).

Vorliegende Arbeit des Vf.s bekundet wie die früheren, vielleicht in noch gesteigerter Klarheit, eine kongeniale Anverwandlung der Kraft Plotinschen Denkens. Trotz aller Konsistenz und kritischen Bedachtsamkeit bleiben Fragen offen. Mit Augustinus und Kant (und mit anderen) könnte man Fragen stellen, z.B., ob es eine eigentliche Form der Selbsterkenntnis des Menschen gibt, ob wir nicht am Ende eines Herzenskündigers bedürfen (was voraussetzt, daß am Ende nicht die Rückkehr in die differenzlose Einheit des Einen steht). Oder ob der Imperativ ‚Laß ab von allem‘ mit dem biblischen Schöpfungsglauben vereinbar ist (das muß er nicht sein; aber mit der Einsicht in die Unvereinbarkeit klären sich manche Fronten). Laut Augustinus ist nicht ‚abstinentia‘, sondern ‚continentia‘ gefordert; laut Kant sind natürliche Neigungen nicht schlecht, sondern regelungsbedürftig, sofern sie der gebotenen Achtung vor Personen widerstreiten können. Vor dem Hintergrund solcher Fragen wundert es wenig, daß die Diskussion der praktischen Philosophie ausfällt, die womög-

lich den Rang einer ‚philosophia prima‘ innehat, da sie den Blick für den *unbedingten*, der Liebe Gottes entstammenden Sinn von Personen öffnen kann, die – weil sie als Zweck an sich selbst da sind – nicht differenzlos ins Eine eingehen dürfen. Zu allerletzt möchte der Rez. fragen, welche Instanz sich das Recht herausnehmen darf, den ‚mystischen Imperativ‘ Plotins (ἄφελε πάντα) zu gebieten? Läuft deren Intention nicht dem Schöpfungswillen zuwider („denn alles, was entsteht, / Ist wert, daß es zugrunde geht“)?

Eichstätt

Norbert Fischer

Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches. – Regensburg: Pustet 1998. 329 S. (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 1), kt € 39,90 ISBN: 3-7917-1624-7

Nicht selten, insbesondere verständlicherweise von Theologen, wird die Philosophie Nietzsches (wenn auch in durchaus divergierendem Sinne) als Herausforderung bezeichnet, selten aber als solche begriffen. In der Münsteraner Diss. von Magnus Striet, von Thomas Pröpper betreut, wird eben dies nun mit allem Nachdruck unternommen. Die 1999 mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichnete Arbeit bietet auf hohem Reflexionsniveau und mit eben so hohem Anspruch für Philosophie und Theologie eine auf die Grundpositionen und Grundoptionen konzentrierte Interpretation und Kritik der philosophisch wie theologisch gleichermaßen irritierenden Vernunft- und Subjektkritik Nietzsches.

S. liest das Werk Nietzsches stringent und andere Perspektiven ausblendend als subjektdestruierendes Denken, dem mehr oder weniger unmittelbar und mehr oder weniger deutlich die heutigen Vertreter der Rede vom „Tod des Subjekts“ folgen. Damit deutet sich schon die Relevanz der einschlägigen Positionen Nietzsches an: Kann man Nietzsche (nicht) widerlegen, so gewinnt man auch (keinen) entsprechenden Einfluß auf die gegenwärtigen diesbezüglichen Auseinandersetzungen. Hat Nietzsche das Descartes zu verdankende Paradigma der Neuzeit im Sinne selbstevidenter Subjektivität aufgekündigt? Tat er es mit guten, d.h. nachvollziehbaren und verantwortbaren Gründen? Sind seine Argumente, sofern er argumentiert, zwingend oder lediglich Stimmungen erzeugend? Wären sie ersteres, so stünde das philosophische Erbe der neuzeitlichen Errungenschaften zur Debatte.

Der Vf. schreibt sich mit seiner Arbeit in die Diskussion um das Projekt der Neuzeit auf nachdrückliche Weise ein, indem er erstens den historischen und systematischen Ort Nietzsches in diesem Streit zuverlässig dokumentiert und zweitens Nietzsches (letztlich im Entscheidenden scheiternden) denkerischen Anspruch als Bemühen um radikalisierende Überwindung der Neuzeit deutet und befragt. Nietzsche entlarvt die Vorstellung des als Freiheit zu denkenden menschlichen Subjekts als „Fiktion“; damit wird „gerade dasjenige Moment ins Zentrum der Kritik genommen, was in der Neuzeit als Prinzip des Wissens, Denkens und Handelns überhaupt angesetzt war“ (182). Ob auf die von Nietzsche angezielte Weise „die Überwindung der Neuzeit (...) gelingt, dürfte v.a. davon abhängen, ob das Prinzip selbstbestimmter Subjektivität wirklich als Prinzip des Philosophierens zu verabschieden ist und ob Nietzsche die Möglichkeit realer Selbstbestimmung (...) nicht am Ende doch selbst wieder voraussetzen müßte, wenn er denn die philosophischen Implikationen seines eigenen Philosophierens aufklärte“ (19). S.s Frage ist im Grunde rhetorischer Natur; von seinen Voraussetzungen aus ist schon bald klar – und das ist auch das Ergebnis der Studien –, daß Nietzsche letztlich, ein „Dogmatiker“ im Sinne Fichtes (227), nicht zu erklären vermag, was er erklären will. Doch der Vf. macht sich die Sache keineswegs leicht, vielmehr weist er jede Position argumentativ aus, so daß am Ende ein Panorama sowohl der Philosophie Nietzsches als auch der diese in die Schranken weisenden Gegenpositionen gegeben ist.

So eindringlich die philosophischen Reflexionen betrieben werden, so deutlich ist von vornherein das theologische Interesse. Für die Theologie bedeutet Nietzsche „vielleicht die Herausforderung schlechthin“ (20). Der Vf. macht dafür v.a. zwei Gründe namhaft. Erstens trifft „ein subjekt- und freiheitsdestruktives Denken den jüdisch-christlichen Glauben in seinem Ureigensten“ (21), insofern es, wenn es denn im Recht wäre, ihm „die entscheidende Instanz“ (286) entzieht, die philosophische Minimalbestimmung des Begriffs Gottes als eines von der Welt unterschiedenen Wesens denkend zu behaupten; damit wäre auch „das Ende der anthropologischen und ethischen Implikationen“ des Glaubens besiegelt. Zweitens ist „die eigentlich dogmatisch-fundamentaltheologische Herausforderung“ (23) so zu identifizieren: Wenn die von Nietzsche gewollte Auflösung der Vorstellung von Freiheit und Subjektsein, die Bestreitung realer Selbstbestimmung für sich Recht beanspruchen könnte, dann ließe sich der Mensch nicht mehr, wie grundlegend von der Theologie zu vertreten, als ein für die Selbst-Offenbarung Gottes geöffnetes und ansprechbares Wesen begreifen. S. postuliert daher aus bestimmter philosophisch-theologischer Position, „daß philosophisch unter den Bedingungen der Neuzeit und d.h. im Ausgang vom Subjekt der Begriff einer Welt expliziert

werden können muß [und eigentlich erst mit der Neuzeit so recht kann: 286], der es ermöglicht, die Welt als Schöpfung Gottes zu denken, in der Menschen als Partner seiner Liebe ihre ihnen von Gott geschenkte Freiheit realisieren können“ (24).

Sein Projekt verwirklicht der Vf. sehr stimmig in zwei voneinander klar getrennten, jedoch deutlich auf einander bezogenen Teilen. Der *erste Teil* (Der gewollte Schein. Nietzsche und die Radikalisierung der Vernunftkritik; 26–211) entwickelt v.a. die Kritik theoretischer und praktischer Vernunft (Erkenntnisgewißheit; Sollensanspruch und Freiheitswirklichkeit), v.a. in Vergleich und Abhebung der Reflexionen Nietzsches von denen Kants. Eingeraht werden diese umfänglichen Partien von Reflexionen zum Willen-zur-Macht-Konzept (26–52) und zu „Nietzsches Strategien zur Überwindung des Nihilismus“ (156–212).

Werden in der Präsentation der Kant'schen und Nietzsche'schen Theorien des ersten Teils auch immer schon Anfragen vermerkt, so geschieht die eigentliche Auseinandersetzung doch erst im *zweiten Teil* (Nach Nietzsche. Philosophisch-theologische Untersuchungen zu einer Theorie der Subjektivität; 212–306). Hier widmet sich der Vf. zunächst dem immer wieder aufgedeckten „Zwiespalt“ (214ff; 220) im Denken Nietzsches und versucht trotz der „Schwierigkeiten der Spätphilosophie Nietzsches“ (212) eine systematisierende Reflexion, die einerseits die „subjektlose Affirmation“ (212ff) bei Nietzsche problematisiert und andererseits bei ihm die „Aporetik des gewollten Scheins“ (227ff) aufdeckt. Daran schließt er seine eigene philosophische und theologische Option an, die er im Anschluß an die auf Fichte zurückzuführenden transzendentalphilosophischen und/bzw. -theologischen Positionen v.a. von Hermann Krings und Thomas Pröpper einblühend entwickelt und im Kontext heutiger (Selbst-)Bewußtseinstheorien (z.B. D. Henrich) diskutiert. Nur auf der „Basis einer Analytik endlicher Freiheit“ (286) glaubt er der eigentlichen Herausforderung Nietzsches für eine Subjektphilosophie und damit eben auch für die Theologie begegnen zu können. Diese besteht darin, daß Nietzsche „ausgehend von der Faktizität des Denkens... den Begriff des Ich als notwendiges Strukturmoment des Systems des Denkens und seiner logischen Gesetze denkt, aber eben zugleich insistiert, daß hier nur ein Begriff gedacht werde, ohne daß das Denken noch die Möglichkeit hätte, diesen Begriff auf die Frage hin zu bewahren, ob ihm eine außerbegriffliche Wirklichkeit entspricht oder nicht“ (197).

Unter v.a. fundamentaltheologischer Rücksicht unterzieht sich S. dieser Aufgabe, weil er davon, argumentativ untermauert, überzeugt ist, darauf bestehen zu müssen, daß „die Geltung des Subjektseinsollens aller Menschen auch begründungslogisch zu explizieren ist“; nur so sei die theologische Grundaussage von der Liebe und Menschenzugewandtheit Gottes auch philosophisch zu fundieren, d.h. „die Idee Gottes als unbedingt bedeutsam für *alle* Menschen aus[zul]weisen“ (233). Die Option ist so entschieden wie radikal: „Ohne eine philosophische Analyse endlicher Freiheit wird man weder die Denkmöglichkeit Gottes sichern, noch die Sinnhaftigkeit eines sich für die Menschen [als Liebe; U.W.] bestimmenden Gottes ausweisen können“ (24). Doch dem scheint nun Nietzsches perspektivistischer Entwurf einer anonymen und subjektlosen Willen-zur-Macht-Wirklichkeitskonzeption entgegenzustehen. Dieser ist also kritisch zu rekonstruieren; dessen Möglichkeiten und Grenzen sind aufzuklären. Die immer im Hintergrund stehende Frage heißt: Kann man nach Nietzsche „noch die Idee eines von Welt und Menschen unterschiedenen Gottes“ erreichen? Und läßt sich nach ihm noch eine Hingewiesenheit des Menschen auf Gott als die Erfüllung menschlicher Freiheit denken?“ (24f; cf. 286).

Faktischer und sachlogischer Ausgangspunkt der Überlegungen S.s ist der Wirklichkeitsbegriff, wie Nietzsche ihn v.a. in der Spätphilosophie konzipiere. Danach sei Wirklichkeit als antiteleologisch konzipiertes Willen-zur-Macht-Geschehen, als „Fundamentalprinzip allen Lebens“, das „permanente Summierung von Macht“ (30) anzeigt, zu verstehen. Im „Kontext der neuzeitlichen Diskussion um das Selbsterhaltungsprinzip“ (30) nimmt Nietzsche eine Extremposition ein, insofern es ihm nicht mehr nur um Selbsterhaltung, sondern um Steigerung von Macht geht. Im Sinne dieses Prinzips begreift Nietzsche dann auch die Konstitution von Welt durch die Subjektivität als Willen-zur-Macht-Geschehen. Das menschliche Erkennen sei demgemäß perspektivistisch-konstruktivistisch (cf. 53).

In Auseinandersetzung, Umwandlung und Überbietung der „definitiv mit Kant eingeläuteten subjekttheoretischen Wende des Denkens“ (25) kommt Nietzsche zu allerdings „desaströsen Konsequenzen“: Er erklärt „nicht nur das Ich in seiner Bestimmung als res cogitans zur Fiktion, sondern auch das seiner selbst unmittelbar gewisse Ich des Ich-denke“ (70). Denken unter Kategorien und nach den Regeln der formalen Logik ist für Nietzsche ein „Fiktions-system zweiter Ordnung“ (126). Der „Zielpunkt“ seiner Kritik ist die Einheit des Ich. In einer „transzendental-genetischen Reflexion“ in der Nähe Fichtes, ohne freilich dessen transzendentallogisches Begründungskonzept zu übernehmen, „leitet Nietzsche den Identitätssatz, der erst die anderen Sätze der Logik ermöglicht, aus dem Ichbewußtsein ab“ (126).

Kants Selbstaufklärung der Vernunft überbietet Nietzsche, „indem er das Wesen der Vernunft neu bestimmt, es schließlich nur der Glaube an die Vernunft ist, der sie an das Projekt und die Möglichkeit einer kritischen Ziehung ihrer eigenen Grenzen glauben läßt“ (51). Kant stehe noch wie alle Philosophen der abendländischen Tradition unter der Verführung der Moral (cf. 72–74) und sei deswegen sich selbst und seinen eigenen Voraussetzungen gegenüber nicht kritisch genug. Wenn und sofern Nietzsche aber auch, auf Lebensbedürfnisse als Erkenntnisbedingungen und sprachkritisch auf die Zwänge der grammatikalischen Strukturen der Sprache rekurrend, „den Kantischen Erkenntnisbegriff zu erschüttern vermag“ (126), so ist es doch nicht ausgemacht, was S.

ja gerade in seinen Studien erproben will, daß und ob es einem Denken wie dem Nietzsches auch gelingen kann, „ein freiheitstheoretisch reflektiertes Ichbewußtsein und damit den transzendentallogischen Letztgrund der Kategorien seines fiktionalen Charakters zu überführen“ (126).

Nietzsches Radikalisierung der Vernunftkritik schlägt auch auf das Gottdenken durch, insofern sie auch „als eine Verschärfung der *Transzendentalen Dialektik* Kants zu lesen ist, die darauf abzielt, selbst die Idee Gottes als Schein der Vernunft zu durchschauen, ein Schein, den die Vernunft unvermeidlich erzeugt. So wie Kant den dialektischen Schein eines über mögliche Erfahrung hinausgehenden Wissens transzendental-genetisch aus der bestimmten Verfaßtheit des menschlichen Vernunftvermögens erklärt, verweist Nietzsche für die Genese der Gottesvorstellung auf die grammatikalisch-logischen Strukturen des Erkenntnisapparates“ (109), die den Glauben an Gott – als „Irrtum“ freilich – notwendig aus sich hervortreiben.

So schreibt sich Nietzsche zentral auch in die Geschichte des philosophischen Gott Denkens ein, wobei er allerdings „kein eigentliches Interesse mehr an der Frage der Denk- oder gar Erkennbarkeit Gottes“ hat (120) – wie ein Anselm (sola ratione), ein Descartes (Selbsterhaltung des Ich in der Zeit) oder eben Kant (Schranken der Vernunft, um dem Glauben Platz zu schaffen). Hinter dem philosophischen Bedürfnis, Gott als Realität erkennen oder denken zu wollen, stecken nach Nietzsche „unaufgeklärte anthropomorphe Bedürfnisse“ (120). Im Grunde ist es die Vorstellung des Ich als alles andere aus sich generierender Basisglaube, die auch den Begriff Gottes bedingt. Um diesen dialektischen Schein, bei Nietzsche schärfer: „pure Fiktion“ (122), zu entlarven, müssen erstens „die Schematisierungsleistungen des Verstandes und der Vernunft als anthropologische Notwendigkeit durchschaut“ (122), d.h. der Glaube an die Grammatik aufgelöst und zweitens das Ich als „Grundfiktion“ grundlegend kritisiert und genealogisch „erklärt“ sein.

Der Auflösungsvorgang, den Nietzsche hier betreibt, setzt sich auf der Ebene der praktischen Vernunft noch entschiedener fort, geht es hier doch um die Moral, „vielleicht“ Nietzsches zentrale Thematik (cf. 128), und um diese als spezifische Ausprägung der Willen-zur-Macht-Wirklichkeiten. Der Glaube, wie er noch bei Kant gegeben ist, realiter erkennen zu können, werde dann enden, „wenn erst einmal der Glaube an die Moral erloschen ist“ (108). Nietzsches Genealogie bzw. „Historik“ der Moral rekonstruiert den Glauben an reale Willensfreiheit im Sinne seiner Willen-zur-Macht-Konzeption als ein „Epiphänomen vorbewußter Prozesse“ (154). Einerseits führt Nietzsche auch hier durchaus über Kant hinaus, andererseits aber ist doch wieder zu fragen, wie er seine Positionen theoretisch begründen kann, „wenn es eine transzendente Subjektivität, die durch Freiheit bestimmt ist und die transzendentallogisch als durch Freiheit begründet reflektiert wird, laut Nietzsche nicht gibt“ (154).

Letztlich wird man auch bei den kritischen Reflexionen über die praktische Vernunft im Verlust des „Moment[s] der Selbstreflexivität des Denkens“ (155) einen Rückschritt gegenüber Kant vermerken müssen. Reine Vernunft, sofern sie wirklich praktisch ist, erweist nach Kant ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat; der Vollzug der Freiheit ist somit selbstevident. „Stimmt dies aber, dann wäre auch noch die genealogische Herleitung des Sittengesetzes sowie die Beschränkung des Moralphänomens auf ein Epiphänomen von Willen-zur-Macht-Prozessen eine Tat der Freiheit“ (155) – und dieses ein Einwand gegen Nietzsches Subjektkritik und die Herleitung (aus) der Moral. Kants Begründungskonzept praktischer Vernunft freilich ist damit nicht als geltungstheoretisch schlüssig erwiesen. Deshalb ist über Kant hinausweisend zu fragen, „ob es ein Konzept gibt, das den Geltungsanspruch moralischen Sollens wirklich zu begründen vermag“ (155) – womit S. einmal mehr auf sein „quod erat demonstrandum“ verweist.

Sofern die Idee Gottes als notwendiges Postulat der Vernunft verstanden ist, vollzieht sich Kants Weltbetrachtung – darin behält Nietzsche nach S. recht – „am Leitfaden des moralischen Seinsollens“ (158). Kants Moralphilosophie ist aber ein Dekadenz-Phänomen und steht mitten im Prozeß der Selbstauflösung, der „Selbst-Korrosion“ (156; 158) der Moral. Hier liegt das Neue bei Nietzsche: Die von der Moral(ität) großgezogene Verpflichtung der Vernunft auf Wahrhaftigkeit erwirkt eine Einsicht in die eigene eingefleischte Verlogenheit und wirkt sich damit als Stimulans zum Nihilismus aus: „Die kritische Vernunft entdeckt ihre eigene Herkunftsgeschichte, ihren Willen zur Selbstreflexivität in den Ursprüngen der Moral begründet – und verabschiedet zu guter Letzt sich selbst als den eigentlichen Anthropomorphismus“ (159).

Das Christentum, das Nietzsche als Phänomen in der Geschichte der Vernunft und als Dekadenz-Phänomen besonders interessiert, an dem er aber kein „ursprünglich theologisches[s] Interesse“ hat (159), spielt exakt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Es hat für lange Zeit den theoretischen und praktischen Nihilismus zu verhindern und das Leiden am Leben zu mindern gewußt, büßt diese Rolle aber immer mehr ein, je mehr Freiheit von der Moral unter aufgeklärten Zeitgenossen Wirklichkeit wird, je klarer der „Tod Gottes“ als geschichtliches Ereignis und damit Wirklichkeit als „sinn- und wertlose Faktizität“ (160) realisiert wird. „Die Funktion, die Nietzsche der christlichen Moral-Hypothese zuschreibt, ist die einer theodizeemöglichen Kontingenzbewältigungspraxis“ (161). Sie hat den Glauben an Vernunft stabilisiert, schließlich aber auch den Atheismus provoziert. Der Nihilismus, auch und gerade in seiner extremsten Gestalt, nach der auch der Wahrheitsbegriff selbst prinzipiell nur funktional zu interpretieren ist, erweist sich nach Nietzsche als eine notwendige Folge des Glaubens an Moral; er erzeugt eine Antinomie: Wer an die Moral glaube, verurteile das Dasein. Striet widerspricht nicht: „In der Tat: Wenn das Moralgesetz mit seinem unbedingten Sollensanspruch, das einzige Faktum der reinen Vernunft, real ist und Geltung beansprucht, dann ist das Dasein zumindest nicht ohne Wenn und Aber zu affirmie-

ren. Denn dann existiert die von Kant gesehene Antinomie der praktischen Vernunft (...)" (165).

Doch genau dies will Nietzsche: das Dasein ohne Wenn und Aber, ohne Abstriche affirmieren, bejahen, gutheißen. Seine Formel dafür lautet: dionysisch zum Dasein stehen oder: amor fati. Den Nihilismus hinter sich zu lassen, dazu dient die „Lehre“ der ewigen Wiederkehr des Gleichen (169 ff), die Nietzsche in zwei Fassungen, als ethische und als kosmologische kennt. S. erwägt nun, ob sich Nietzsches Destruktion des Ich nicht als Folge speziell der kosmologischen Variante interpretieren läßt (cf. 170). Für ihn ist dies a- bzw. antiteologische Konzept aber in jedem Fall problematisch. Nach Nietzsche ist Freiheit von der Moral nötig, wie sie im Übermenschen angezielt ist, um diesen „Gedanken der Gedanken“ (cf. 170f) zu ertragen. S. gibt zu bedenken: um ihn überhaupt bejahen zu können (171). Nietzsche konzipiert eine Weltkonzeption zweckfreien Werdens ohne Anfang und Ende. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr gibt die Bedingungen an, die erfüllt sein müssen, daß bestimmte klassische Kardinalprobleme nicht mehr entstehen können (G. Abel; cf. 175). Für S. heißt das u. a., daß Nietzsche beabsichtige, „mit der kosmologischen Wiederkunftslehre die von Kant (...) aufgestellte erste Antinomie aufzulösen und damit den im Begriff Gottes gedachten unbedingten Grund alles Bedingten überflüssig zu machen“ (179).

In alledem aber zeigt sich das Ich in einer eigentümlichen von Nietzsche unaufgeklärten Spannung zwischen Auslieferung an anonyme und subjektlose Prozesse (fatum) einerseits und Verweisung an Freiheitsbestimmungen (amor) andererseits. Nietzsches „Anthropologie des Leibes und der großen Vernunft“ (205–211) deckt schließlich unmißverständlich auf, daß der Mensch als ein vielheitlich organisiertes Wesen bei Nietzsche „konsequent in die Natur zurückübersetzt“ wird (206); er ist nicht mehr als selbstreflexive, durch Freiheit ausgezeichnete Subjektivität, „nicht mehr als das Subjekt theoretischer und praktischer Vernunftvollzüge“ verstehbar. „Vielmehr erscheint die Vorstellung eines solchen Subjekts nun ihrerseits als eine durch die Prozessualität des Willens-zur-Macht-Geschehens bedingte Fiktion“ (205f); der Mensch wird „der Faktizität eines als zweck- und zielfrei interpretierten Weltgeschehens“ (39) ausgeliefert. Die Idee selbstbewußter und zugleich selbstverantworteter Subjektivität erledigt sich damit.

Die Arbeit von S. wird v. a. zwei Gruppen von Forschern/innen besonders beschäftigen (müssen): Die Nietzscheforscher werden v. a. in dem hier ausführlicher kommentierten ersten Teil über die vor der Folie Kants entwickelte Vernunftkritik fündig werden; (christ-

lich-)theologische Nietzsche-Interpreten werden bei S. wesentliche Einsichten finden, die vor einer allzu beflissenen Vereinnahmung Nietzsches und einer Verrechnung seiner Thesen und Optionen für heutige theologische Positionen schützen können. Systematische Theologen und Transzendentalphilosophen und/oder Philosophen, die der Diskussion um eine Theorie des Subjekts, der Freiheit und des Selbstbewußtsein neue Perspektiven abgewinnen wollen, wird möglicherweise der zweite Teil, der hier nur im Blick auf die Intention vorgestellt wurde, darüber hinaus noch stärker anregen.

Die methodischen Probleme, die das Werk von S. stellt, sind in dieser Rezension nicht mehr ansprechbar. Klar ist indes, daß Nietzsche, so sehr er in dieser Arbeit als Erkenntnis- und Vernunftkritiker in den Blick kommt, dieses nur sehr bedingt wirklich war – auch in der Spätphilosophie nicht (kein ‚Werk‘, sondern Nachlaßmaterial); daß er vielmehr ein Denker war, der – was S. durchaus anspricht, aber dann doch im Sinne der von ihm gewünschten Stringenz und einer ‚Lehre‘ interpretiert –, in einer „Experimentalphilosophie“ (wie er sie selbst nennt) Positionen gleichsam ausprobiert, riskiert, strategisch einsetzt, deren ‚Wahrheit‘ er tatsächlich nicht allgemein und verbindlich behauptet (behaupten kann), die er vielmehr bestimmten ‚Subjekten‘ zumutet als das Wagnis des Lebens, das nicht mehr absicherbar (mehr und anderes als bloß „gewollter Schein“) ist – genau so wenig wie die Philosophie, die darüber nachdenken läßt. Gleichwohl hat S. eine Arbeit vorgelegt, die selten klar, selten differenziert und spekulativ ungemein erhellend Fragen aufwirft und zugleich philosophische wie theologische Antworten bietet, die das Gespräch über Nietzsche auf eine neue Ebene heben und vielleicht auch die Herausforderungen neu belichten, die ein Denken bedeutet, das freiheits- und wahrheitsphilosophische Optionen unterlaufen zu können meint, dies aber nicht begründet ausweist – sei es, daß es das nicht könnte (was man Nietzsche gern unterstellt, was indes nicht erwiesen ist, auch nicht vom Vf.), sei es, daß es das aus welchen Gründen auch immer verweigert bzw. gar nicht beabsichtigt.

Eichstätt

Ulrich Willers

Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft

„Liturgie im Judentum und Christentum“ war das Thema der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet vom 10.–14. September 2002 in Aachen. Gemeinsam mit jüdischen Theologen wurde u. a. der jüdische Einfluß auf die christliche Liturgie, aber auch – bislang eher ungewöhnlich – der christliche Einfluß auf die Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes untersucht. Ein weiterer Schwerpunkt befaßte sich mit den Ursprüngen von Pessach und Ostern, wobei auch die Beziehung des Großen Versöhnungstages Jom Kippur zu Ostern beachtet wurde. Darauf hatte schon 1985 der früh verstorbene Exeget Jo-

sef Blank hingewiesen, ohne daß dies in der Forschung weiter beachtet worden wäre (vgl. aber Richter, K.: „Ostern als Fest der Versöhnung“, in: *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, hg. von H. Heinz u. a. [QD 124], Freiburg 1990, 56–87). Weitere Referate widmeten sich dem Verhältnis von Synagogen- und Kirchenbau sowie der Israeltheologie in der christlichen Liturgie heute. Vorgestellt wurde auch der Berichtsband der letzten Jahrestagung: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, hg. von A. Gerhards / B. Kranemann (ETHSchr 30), Leipzig 2002.

Münster

Klemens Richter

Kurzrezensionen

Meiwes, Relinde: Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert. – Frankfurt: Campus Verlag 2000. 341 S. (Geschichte und Geschlechter, 30), kt € 39,90 ISBN: 3-593-36460-3

In ihrer Bielefelder Diss. untersucht Meiwes auf der Basis umfangreicher Quellenstudien den „Frauenkongregationsfrühling“ im 19. Jh. am Beispiel Preußens. Die Entstehung und Entwicklung der Kongregationen, die sich v. a. der Bildung und Erziehung von Kindern, der Krankenpflege und der Armenfürsorge widmeten, wird exemplarisch anhand von Clara Feys „Schwestern vom armen Kinde Jesu“ in Aachen differenziert analysiert. Aus sozial- und frauengeschichtlicher Perspektive erklärt M. die Faszination einer Symbiose von tätigen und religiösem gemeinschaftlichen Leben, in dem sich begrenzte Freiräume für weibliches Handeln eröffneten. Zugleich macht die Studie auf die Pionierfunktion der Frauenkongregationen im Bereich der modernen Krankenpflege aufmerksam. Einer genaueren Diskussion bedürfte die These von der „Feminisierung des kirchlichen Personals“. Die Formulierung, daß „die Schaffung einer neuen Legitimation für die Kirche [...] nur durch die Arbeit von Frauen“ gelang (264), erscheint trotz der beeindruckenden Aktivitäten der Schwestern überspitzt. Gleichwohl ist M. eine wichtige und interessante Studie über ein bislang kaum beachtetes Feld weiblicher Kirchengeschichte gelungen.

Th. B.

Isermann, Gerhard: Widersprüche in der Bibel. Warum genaues Lesen lohnt. Ein Arbeitsbuch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 253 S., kt € 20,90 ISBN: 3-525-61383-0

Isermann gibt mit seinem „Arbeitsbuch“ dem nicht-wissenschaftlichen Publikum exemplarische Lese- und Verstehenshilfen zur Bibel. Anhand neuralgischer Themen wie Schöpfung, Gottessohnschaft, Auferweckung usw. sollen alte Mißverständnisse ausgeräumt und den Gemeinden das nahegebracht werden, was in der Exegese längst selbstverständlich ist. Der Versuch, leserorientiert zu schreiben, gelingt nicht ganz (Trennung der Anmerkungen vom Text; Mischung landläufiger mit wissenschaftlicher Terminologie), das Arbeitsbuch ist aber mit seinen befreienden Einsichten (u. a. Verständnis für Entwicklungen) allemal eine gute Empfehlung nicht nur für gemeindliche Bibelarbeit.

M. Sl.

Repschinski, Boris: The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 373 S., 27 Tab. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 189), Ln € 64,00 ISBN: 3-525-53873-1

Nach einem Forschungsbericht zu „Mt und das Judentum“ untersucht der Vf. die redaktionelle Bearbeitung der div. Konfliktgeschichten bei Mt, deren literarische Form sowie die narrative Einbettung in das Evangelium. In den Auseinandersetzungen Jesu (und seiner Jünger) mit Gegnern spiegelt sich nach Meinung des Vf.s die soziale Si-

tuation der Gemeinde: Der Kampf um den Führungsanspruch innerhalb (*intra muros*) des Judentums (daher die Differenzierung bei den Juden zwischen Volk und Anführern). Gleichzeitig versucht Mt mit der aktiven Heidenmission eine neue Form des Judentums einzuführen, die radikal anders ist als die der Gegner. Im Zuge der Konsolidierung des Judentums nach 70 gerät die Mt-Gemeinde unter Druck und schließlich außerhalb des Judentums – der Versuch, die Erfahrung von Jesus als Messias aller Nationen mit dem jüdischen Erbe zu verbinden, scheitert letztendlich. Für Mt ist jedoch der Kampf um die Missionierung Israels noch nicht ausgefochten. Auch wenn einige Aspekte nur marginal bearbeitet sind (etwa: der pragmatische Aspekt, inwiefern die Streitgespräche des Evangeliums in die Situation hineinwirken können und wollen; die Rolle der Heidenmission im Konflikt mit dem Judentum), eine sorgfältig gearbeitete und anregende Studie. M. Sl.

Theologische Literatur

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

Bibelwissenschaft

Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, hg. v. Bernd Janowski / Beate Ego. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. 587 S. (Forschungen zum Alten Testament, 32), geb. € 99,00 ISBN: 3-16-147540-2: 3–26: JANOWSKI, B.: Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze; 27–63: KEEL, Othmar: Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das *ἀρχή*-Problem in späten biblischen Schriften; 65–83: KRÜGER, A.: Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels; 87–124: BARTELMUS, R.: šamajim – Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte; 125–179: HARTENSTEIN, F.: Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs; 181–226: ALBANI, M.: „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit...?“ (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient; 229–260: JANOWSKI, B.: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels; 261–279: PONGRATZ-LEISTEN, B.: *mental map* und Weltbild in Mesopotamien; 281–323: DIETRICH, M.: Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden; 325–360: NIEHR, H.: Die Wohnsitze Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung; 361–389: EGO, B.: Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zions-tradition und seinen Kosmologischen Implikationen; 393–429: GULDE, S.: Unterweltsvorstellungen in Ugarit; 431–464: BAUKS, M.: „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung; 465–502: BERLEJUNG, A.: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod; 503–539: BIEBERSTEIN, K.: Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems; 543–558: EGO, B. / JANOWSKI, B.: Bibliographie zum biblischen Weltbild und seinen altorientalischen Kontexten.

Das Buch Joel. Das Buch Amos, hg. v. Ulrich Dahmen / Gunther Fleischer. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 292 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 23,2), kt € 26,90: 3–460-07232-6: 11–113: DAHMEN, Ulrich: Das Buch Joel; 117–292: FLEISCHER, Gunther: Das Buch Amos.

Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte; hg. v. Friedrich Wilhelm Horn. Berlin: Walter de Gruyter 2001. 359 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 106), gb. € 98,00 ISBN: 1-13: HORN, Friedrich Wilhelm: Einführung; 15–35: HORN, Friedrich Wilhelm: Die letzte Jerusalemreise des Paulus; 37–47: BALLHORN, Geeske: Die Miletrede – ein Literaturbericht; 49–74: REISER, Marius: Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27; 75–106: LABAHN, Michael: Paulus – ein homo honestus et iustus. Das lukanische Paulusportrait von Act 27–28 im Lichte ausgewählter antiker Parallelen; 107–125: TILLY, Michael: Das Ende des Paulus und die syrische Texttradition Act 28,17–31 in der Überlieferung der Peschitto; 127–156: OMERZU, Heike: Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte; 157–173: SCRIBA, Albrecht: Von Korinth nach Rom. Die Chronologie der letzten Jahre des Paulus; 175–195: WANDER, Bernd: Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motivgeschichtlicher Überblick; 197–213: LÖHR, Hermut: Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5–7; 215–237: BÜLLESBACH, Claudia: Das Verhältnis der Acta Pauli zur Apostelgeschichte des Lukas – Darstellung und Kritik der Forschungsgeschichte; 239–272: FRENSCHKOWSKI, Marco: Pseudoepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfälschung der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe; 273–305: GUTTENBERGER, Gudrun: Ist der Tod der Apostel der Rede nicht wert? Vorstellungen von Tod und Sterben in der Apostelgeschichte; 307–330: BORMANN, Lukas: Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus.

Das lukanische Geschichtswerk im Spiegel heilsgeschichtlicher Übergänge (Héctor Sánchez), hg. v. Knut Backhaus / Hans Gleixner / Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn: Schöningh 2002. 196 S. (Paderborner Theologische Studien, 29), kt € 34,80 ISBN: 3-506-76279-6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Norbert Clemens Baumgart, Lauensteinstr. 37, D-21339 Lüneburg;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Böhnke, Piusstr. 10, D-52066 Aachen;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85073 Eichstätt;
DDR. Martin Friedrich, Ginsterheide 15d, D-58097 Hagen;
Dr. Marco Frenschkowski, Dr. Rohmer-Weg 1, D-65719 Hofheim;
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendener Str. 31–33, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Lünig, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerdt, †
Prof. Dr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Armin Schmitt, Karlstadter Pfad 21, D-97753 Karlstadt;
Dr. Jens Schröter, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Reinhard Thöle, Eifelstr. 35, D-64625 Bensheim;
Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Knut Wenzel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Ulrich Willers, Pater-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt.

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 Scheiermann
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2003 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 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