

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Oswald Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990. X + 272 S., 1 Karte, SFR 61.40

Das vorliegende Buch von Oswald Loretz, einem ausgewiesenen Kenner der Texte aus Ugarit, versteht sich als «Einführung in die Probleme der Parallelisierung biblischer Texte mit ugaritischen» (IX) und bietet dementsprechend eine Fülle von Textmaterial, das die engen Bezüge der israelitischen Religion mit der kanaanäischen aufzeigt.

Im ersten Teil seiner Einführung berichtet Loretz über die Entdeckung und die Textfunde von Ugarit und Ras Ibn Hani, der Sommerresidenz der Könige von Ugarit, die seit 1975 ausgegraben wird, sowie über die ersten Versuche von Bibelwissenschaftlern, die Zusammenhänge zwischen biblischer und kanaanäischer Religion zu klären.

Der zweite Teil des Buches ist einer breiten Palette von Themen gewidmet: Literatur in Ugarit und Kanaan; ugaritische und biblische Götter, Kult in Ugarit und in der Bibel; Toten- und Ahnenkult; Omenwissenschaft, Beschwörungskunst und Medizin; Natur und Welt; Recht, Handel, Seefahrt; Geschichte und Politik; Kunst in Kanaan und Israel; Weisheit; Sport; Metallurgie, Waffen und Krieger.

Zwei Problemfelder seien herausgegriffen, um deutlich zu machen, in welcher Weise die Texte aus Ugarit nach der Meinung des Verfassers bei der Auslegung biblischer Texte hilfreich und erhellend sein können. «Von den Ugarit-Texten her wird somit klar, dass die Israeliten die Vorstellung von der jährlichen Thronbesteigung des Regengottes Baal nicht von den Babyloniern übernommen haben, sondern von den Kanaanäern. Wann und mit welchen Einschränkungen sie es auf Jahwe übertragen haben, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen» (108). Der Vergleich mit den biblischen Thronbesteigungspsalmen zeigt klar, dass einst im vorexilischen Israel eine jährliche Thronbesteigung Jahwes gefeiert wurde. Eine kolometrische Analyse von Ps 47 ergibt im übrigen, dass in Ps 47 wie auch in anderen Thronbesteigungspsalmen mindestens zwei Stadien der Textentwicklung zu unterscheiden sind: «1. Ein altes, vorexilisches Lied über Jahwes Thronbesteigung, und 2. die nachexilische Umdeutung dieses Kultgeschehens zu einer Aussage über Jahwes Königtum über die Völkerwelt» (105).

Was die verwickelte Geschichte um die Wörter Habiru – Hebräer betrifft, lässt sich nun aufgrund der zur Verfügung stehenden Texte erheben, dass zwischen beiden Wörtern zwar eine etymologische, jedoch keine ethnologische Verbindung besteht. Handelt es sich bei *ḥabirū* um einen soziologischen Begriff aus dem 2 Jt. v. Chr., so bei biblisch *‘ibrî* «Hebräer» um ein Gentilizium, «das die Zugehörigkeit zur Volks- und Religionsgemeinschaft der nachexilischen jüdischen Gemeinde umschreibt» (190). In der jüdischen Selbstbezeichnung *‘ibrî* «Hebräer» lebt ein *terminus technicus* aus der Sozialstruktur des syrisch-kanaanäischen Raums im 2. Jt. v. Chr. weiter, der in Israel eine Bedeutungsentwicklung von *ḥabirū* zu *‘ibrî* durchlaufen hat.

Im dritten und letzten Teil seiner Arbeit verhandelt der Verfasser unter dem Titel «Von den Ugarit-Texten zur Bibel. Ergebnisse und Perspektiven» verschiedene neuere, teilweise sich stark widersprechende Versuche, das Verhältnis der Israeliten und Juden zur kanaanäischen Tradition präziser zu bestimmen. Loretz selber hält seine Sicht der Dinge folgendermassen fest: «Wenn die biblische Literatur auf vielfältige Weise mit der kanaanäischen verbunden ist, liegt es nahe, an eine Weiterentwicklung, Kommentierung und Umdeutung dieses Erbes durch die israelitischen und jüdischen Schreiber und Gelehrten zu denken» (244), und weiter: «Die negative Beurteilung der Kanaanäer und des kanaanäischen Einflusses auf Israel ist als Folge der Entwicklung zum Monotheismus in der Bibel zu beurteilen» (ebd.).

Das gut lesbare Buch schliesst mit verschiedenen Verzeichnissen und Registern, die es auch als Nachschlagewerk brauchbar machen. Alles in allem ein wichtiges Buch für alle, die sich für eine religionsgeschichtliche Kontextualisierung biblischer Texte interessieren.

Martin Keller, Basel

Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*. Band I: Die Präposition Beth, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln 1992. 398 S., Pp., DM 149.–

Es mag den Leser auf den ersten Blick hin seltsam anmuten, in einer Zeitschrift, die sich ausdrücklich als «Theologische Zeitschrift» versteht, die ausführliche Rezension einer sprachwissenschaftlichen Untersuchung vorzufinden, die ihrerseits auf knapp 400 engbedruckten Seiten ein durch einen einzigen Konsonanten konstituiertes hebräisches «Fügewort» – «die Präposition Beth» – verhandelt: Informationen über Einzeluntersuchungen zu «theologisch relevanten» Begriffen wie «Gott» oder «Himmel», «Sünde» oder «Scham und Schande» nimmt man ja noch bereitwillig zur Kenntnis, aber eine Spezialuntersuchung zu einem Fügewort? Kann – um Joh 1,46 frei zu zitieren – aus der sprachwissenschaftlichen Ecke etwas (theologisch) Gutes kommen?

Die Antwort auf diese Frage ist ein klares «ja», ein «ja» allerdings, das einer gewissen Erklärung bedarf: Wer sich von der Lektüre (sprach-)wissenschaftlicher Literatur eine unmittelbare Bereicherung für die Predigt-, Unterrichts- oder Seelsorgepraxis erwartet, wird dieses Buch schwerlich mit Gewinn zur Hand nehmen, geschweige denn ganz lesen. Wer sich indes einen Sinn dafür bewahrt hat, dass grosse Wirkungen nur allzu oft auf kleine Ursachen zurückgehen, wird – ja muss – zumindest den Teil I dieser Untersuchung, die grundsätzlichen «Erwägungen zum System der hebräischen Präpositionen» (11–39) gründlich studieren. Aber auch im Teil II: «Die Verwendung der Präposition Beth» (41–359), wird er wenigstens die Abschnitte A3 und A4: «Einteilungsgrundsätze» und «Die Haupteinteilung der Verwendungsweisen von *b*» (64–69), sowie jeweils die einführenden Unterpunkte der Abschnitte B–F selbst lesen, wo die wichtigsten konkreten Anwendungsbereiche von *b* verhandelt werden, d.h. «Realisation», «Lokalisation», «Temporalisation», «Modalisation» und «Parallelisation» (71–359) – die folgenden Anmerkungen können ja schon aus Raumgründen nur Anregung, nicht Ersatz für eine eigenständige Lektüre sein. Zugleich ist angesichts des geschilderten Aufbaus des Buches deutlich, dass sich eine Rezension im wesentlichen auf die einführenden Seiten beschränken muss – bei Lexika bzw. lexikonähnlichen Nachschlagewerken liegt es nun einmal nahe, sich im Rahmen der Vorstellung auf das zugrundeliegende Konzept bzw. einzelne Beispiele zu konzentrieren. Dass der Fachexegete das Buch demgemäss jederzeit griffbereit unmittelbar neben «dem» Gesenius bzw. HAL und der alten Grammatik von Gesenius-Kautzsch auf seinem Schreibtisch plazieren wird – bewährten Nachschlagewerken, die es ergänzt bzw. korrigiert –, sei hier am Rande angemerkt.

Das oben Gesagte gilt umso mehr, als E. Jenni mit dem Buch einen sprachwissenschaftlichen Paradigmenwechsel (im Sinne T. Kuhn's) vorgenommen hat, der Auswirkungen auf die gesamte Hebraistik – und damit auf das Verständnis des AT als Sprachphänomen – haben dürfte: Es geht nämlich nicht um eine der verbreiteten Einzel-Wortuntersuchungen im Stile der Theologischen Wörterbücher, die sich hier nur eben in entsagungsvoller Kleinarbeit mit dem (unbeschadet der Häufigkeit seines Vorkommens) theologisch scheinbar wenig ergiebigen, und deshalb in diesem Jahrhundert kaum je verhandelten Gegenstand der hebräischen Präpositionen beschäftigt, es geht vielmehr um die Rolle der hebräischen Präpositionen als «Systemeinheiten» im Gesamt des hebräischen Sprachsystems, d.h. letztlich um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Syntax und Lexikon auf einer «höheren» Abstraktionsebene: Vorgelegt wird eine synchrone semantische Untersuchung der «geschlossenen Klasse» der hebräischen Partikeln, die «spatio-terminale und ähnliche Relationen zwischen zwei Bezugsgrössen ausdrücken» (12) – und zwar nach ihrer Funktion und Bedeutung in ihrem Neben- und Miteinander, auch wenn im vorliegenden ersten Band des auf mehrere Bände angelegten Werkes «die Präposition Beth» im Vordergrund steht. «Die Mängel der (sc. bisher üblichen) atomisierenden Betrachtung der einzelnen Lexeme (mit Vernachlässigung der paradigmatischen Dimension) wie auch ihrer einzelnen Verwendungsweisen (unsystematische Behandlung der syntagmatischen Dimension)» (14) vermeidet E. Jenni,

indem er das semantische Modell «x – r – y» anwendet. In ihm spielt nicht nur das korrelierende Element «r» (d.h. die jeweils angewandte Präposition) aufgrund seiner jeweils einheitlichen Grundbedeutung (bzw. zumindest eines zusammenhängenden Bedeutungsspektrums) eine Rolle, sondern dieses gewinnt erst durch die Korrelate «x» und «y» – das zu Beziehende und die Bezugsgrösse – seine eigentliche Bedeutung. Das heisst, dass die jeweilige stellenspezifische Bedeutung einer Präposition nicht – wie bisher in der hebräischen Lexikographie üblich – über die Einbeziehung nur eines der beiden Korrelate festgestellt werden kann, sondern dass die semantischen Klassen *beider* Korrelate zu berücksichtigen sind: Bei Nomina sind dementsprechend etwa Kategorien wie Orts-, Zeit- oder Raumbestimmung zu berücksichtigen, bei Verben die Frage, ob es sich um ein Zustands-, eine Bewegungs-, ein Modalverbum oder um ein Verb der Gefühlsbewegung etc. handelt (15). Berücksichtigt man schliesslich noch das Phänomen der lexikalischen Polysemie, erweist sich die Theorie der «Ambivalenz» der hebräischen Präpositionen als überflüssig bzw. als ein in seiner Tendenz leicht durchschaubares Postulat bestimmter Exegeten: Es handelt sich bei den Präpositionen nämlich nicht um beliebig austauschbare bzw. interpretierbare Elemente der Korrelation, sondern um unterscheidbare und demgemäss auch semantisch zu unterscheidende sprachliche Zeichen, die im Zusammenwirken mit Nomina und Verben klar beschreibbare Relationen zwischen Begriffen und Handlungen herstellen (16).

Schon dieses erste Ergebnis der Studie E. Jenni kann in seiner Bedeutung für die theologische Diskussion schwerlich überschätzt werden. Nachdem in den letzten Jahren bereits im Bereich der Verbalsyntax bzw. der nominalen Begrifflichkeit einige Schlupflöcher in die – für dogmatisch bzw. ideologisch «passende» Auslegungen so erwünschte – Beliebigkeit verstopft wurden, ist nunmehr auch der Ausweg über die angebliche Ambivalenz der Präpositionen verschlossen: Wer wissenschaftlich ernstzunehmende Textinterpretation leisten will, kommt nicht mehr um eine philologisch saubere, sprachwissenschaftlich fundierte Argumentation herum.

Denn unbeschadet der Formenarmut und des gegenüber anderen alten Sprachen wenig umfangreichen Begriffsapparats des biblischen Hebräisch konnten die Autoren des AT doch sehr präzise Aussagen machen: Man muss zu ihrem Verständnis nur – mehr als man das von modernen Sprachen her gewohnt ist – auf die *relativen Bezüge* zwischen Lexemen und Lexemen bzw. zwischen Lexemen und grammatischen Elementen oder verschiedenen grammatischen Elementen achten, was das Phänomen der Wortstellung einschliesst. – Dass diese relative Eindeutigkeit ihrerseits wieder dadurch relativiert wird, dass gewisse alttestamentliche Autoren wie etwa Kohelet Freude an «Sprachspielen» hatten oder die Mehrdeutigkeit eines nur mit Konsonanten geschriebenen Textes ausnutzten, steht auf einem anderen Blatt; um solche Mehrdeutigkeiten zu erfassen, muss man aber erst einmal die Regelmäßigkeiten der Sprache erfasst haben – und dazu hat E. Jenni mit diesem Buch einen wesentlichen Beitrag geleistet.

Um den Appetit des Lesers auf das Original-Produkt nicht mit fast-food-artigen Informationen zu verderben, seien von den an die Grundsatzertwägungen anschliessenden Überlegungen zur «Einteilung der Präpositionen» und zu den – ursprünglichen und demzufolge im Zentrum der Studie stehenden – Präpositionen *l*, *b* und *k* sowie der Opposition *l:b* (17–39) nur einige Stichworte erwähnt. Wie schon angedeutet, sieht E. Jenni das hebräische Präpositionalsystem durch *lokale* Kategorien geprägt, denen die *temporellen* Kategorien verwandt sind (17): Entgegen allem theologisch-spekulativen Wunschenken ist das Denken der alten Israeliten (und damit das der alttestamentlichen Autoren) den gleichen Wahrnehmungskategorien verpflichtet wie das der Griechen oder Römer – Raum und Zeit sind die Basisbezugspunkte. Im Gesamtsystem der Präpositionen kann man die Präpositionen mit «allgemeinste(n) Bedeutungen» (*l, b* und *k*) von Präpositionen mit «mittlerer(r) Spezialisierung» (u. a. *ʾltht*) und «stärkerer Spezialisierung» (u. a. *ʾd*) unterscheiden (18f). Innerhalb der erstgenannten Gruppe stellt *l* die Präposition dar, die die «allgemeinste Relation» bezeichnet (20.24). Bei der Bestimmung der «Grundbedeutung» von *b*

weist E. Jenni eindrücklich nach, dass in der diesbezüglichen Forschungsgeschichte die Nichtbeachtung des Phänomens der interlingualen Aspektendifferenzen fatale Folgen hatte. Im Hebräischen werden semantische Aspekte wie die Opposition von «Exteriorität und Interiorität», von «Ruhelage und Bewegung», von «Sein und Werden» nicht berücksichtigt, so dass es müßig ist, darüber zu spekulieren, ob *b* ursprünglich «in» oder «an», «in» (i. S. der deutschen Präposition mit Dat.) oder «in» (i. S. der deutschen Präposition mit Akk.) etc. meint (25–29). Die Bedeutung von *b* ergibt sich vielmehr aus der Gegenüberstellung mit *l*, zu dem es weder konvers ist, noch in konträrem Gegenstand steht, sondern sich «kontradiktorisch bzw. komplementär» verhält: Wird *b* bei gleichgestellten oder verbundenen Korrelaten verwendet (z. B. ortsgleich), so *l* bei nichtgleichgestellten oder getrennten (z. B. Geber und Empfänger; Rollenänderung); sind sich *x* und *y* in der Bedeutung sehr nahe, kann diese Differenz allerdings nicht immer eindeutig wahrgenommen werden («Neutralisation») (30–36). Demgegenüber sagt die Präposition *k* «etwas zwischen Gleichheit und Ungleichheit», nämlich «die Ähnlichkeit» aus. *k* setzt Teilmengen der angesprochenen Korrelate zueinander in Beziehung, bezeichnet also «partielle Gleichsetzung» (37–39).

Was den quasi-lexikalischen Hauptteil der Untersuchung betrifft, soll – wie bereits erwähnt – an dieser Stelle nur noch kurz auf die einleitenden Passagen sowie kritisch auf ein Beispiel eingegangen werden, das allerdings weniger die Grenzen des gewählten Verfahrens zeigt, als dem von der Akribie der Untersuchung fast erschlagenen Leser den Trost gibt, dass auch kommenden Forschergenerationen nicht nur im Rahmen der Korrektur von Druckfehlern – im Register steht in diesem Zusammenhang der Rubriken-Code 1633, der im Text, der Ps 104,26 unter 1634 einordnet, gar nicht vorkommt (107) – noch etwas zu tun gibt.

Am Überblick über das Untersuchungsmaterial (41–52) und die mit *b* verbundenen Ausdrücke (52–63) beeindruckt die Genauigkeit der Durchdringung des Textmaterials, das neben der BHS (samt masoretischen Varianten) auch noch inschriftliches Material umfasst. Bei der Diskussion der «Einteilungsgrundsätze» (64–66) legt E. Jenni seinen Überlegungen weitgehend die von J. Lyons vorgeschlagenen Kategorien Entität, Ort, Zeit, Abstraktum und (pronominalisierte) Satzaussage zugrunde; dass sie hinter den Überschriften der Abschnitte B–F (s. o.) stehen, ist unschwer zu erkennen.

Das für eine abschliessende kritische Bemerkung gewählte Beispiel ist die Weise, wie E. Jenni das Vorkommen von *b* in Ps 104,26 zuordnet (106f.) Rein formal betrachtet ist natürlich nicht zu bestreiten, dass *bô* hier im Zusammenhang mit *šh̄q* erscheint, und dass an den übrigen Belegstellen für diese Kombination wohl ein Beth causae vorliegt. Aber ist es so sicher, dass sich das Suffix hier auf Leviathan und nicht auf das Meer (V. 25) bezieht? In V. 31 und 34 erscheint zwar ebenso ein Verb der Freude mit einem Beth causae, aber sachlich bzw. traditionsgeschichtlich gesehen gehört V. 26 doch eher mit den vorhergehenden Versen zusammen (daran ändert auch die Parallele in Hi 40,29 nichts) – und dort sind die Tiere eben nicht Spielmaterial in den Händen Jahwes, sondern der Text legt Wert darauf, sie als selbständige Wesen vor Gott vorzustellen, denen in der Schöpfung ein je eigener Platz zugewiesen ist.

Man sieht: Der sprachwissenschaftlich-semantische Zugang zu den Texten ist nicht alles, aber – das wird angesichts dieser beeindruckenden Untersuchung E. Jennis einmal mehr deutlich – ohne Berücksichtigung dieses «Königsweges» ist alles nichts. Die wissenschaftliche Welt wartet gespannt auf den Folgeband, der wohl die Präposition *l* umfassen wird.

Rüdiger Bartelmus, Wörthsee

Marti Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch*. Studien zum Werden eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11, Alter Orient und Altes Testament Bd. 231, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991. 406 S.

Die Dissertation von M. Nissinen erhebt den hohen Anspruch, «ein neues Bild des Hoseabuches» (349) vorzulegen. Mit den Worten Wolfgang Hildesheimers fordert der Verfasser seine Leser auf, sich dieser neuen Sicht ganz und gar zu stellen: «Es gilt demnach für den Leser, nicht nur die Wahrhaftigkeit dieses Versuches zu prüfen, sondern auch seinen eigenen Willen, ein vorgefasstes Bild abzustreifen.» (350) Doch welches «vorgefasste Bild» muss hier abgestreift werden? Unter methodologischen Gesichtspunkten nur jenes, das das ganze Hoseabuch dem Sohn des Beeri aus der Zeit der Könige Usija, Jotam, Ahas und Hiskija bzw. Jerobeam (vgl. Hos 1,1) zuschreibt; alle Positionen – und dies gilt heute für die meisten –, die das Hoseabuch als in einem längeren Fortschreibungsprozess gewachsen ansehen, haben ihr *vorgefasstes Bild* gerade nicht zu ändern, da Umfang und Art und Weise der Fortschreibung nicht das literarische Erklärungsmodell betreffen. Wenn Nissinen in Hos 4 fünf Schichten und noch einen Restbestand von Glossen auszumachen glaubt, dann wird man eher versuchen, den Weg, der zu diesem Ergebnis führt, kritisch nachzuvollziehen, als das Ergebnis (das Fortschreibungsmodell) zu prüfen. Der Weg wird an entscheidenden Stellen aber durch tiefe Schluchten unterbrochen, die der Leser überspringen muss, um mit Nissinen weitergehen zu können. So überbrückt Nissinen den Schritt zwischen der kolometrischen Einzelanalyse und der Beschreibung der Schichtung der Texte mit dem Hinweis: «Aus der näheren Untersuchung der Verhältnisse zwischen den einzelnen Texteinheiten ergibt sich die folgende Auffassung über den Werdeprozess, der sich hinter der zerrissenen Erscheinung von Hosea 4 versteckt.» (128) Die «nähere Untersuchung» bleibt dem Leser jedoch verborgen. Sodann muss der Leser allerdings mit grossem Mut Jahrhunderte überspringen, um bei der «theologiegeschichtlichen Einordnung» der zweiten Schicht einzusehen, warum die Reflexion auf das Schicksal des Nordreiches in die Zeit des zweiten Tempels datiert werden muss. (Als Fortschreibung aus der Zeit Manasses liessen sich die Beobachtungen auch problemloser mit den entsprechenden vordeuteronomistischen Teilen der Sinaiperikope und des Buches Deuteronomium erklären). Das Problem der Arbeit scheint mir in der methodologischen Inkompatibilität von literarischer Analyse und Erklärungsmodell zu liegen. So betont Nissinen zu Beginn mit Recht, dass für den Fortschreibungsprozess der Begriff «sekundär», der in der traditionellen Literarkritik eine so grosse Rolle spielt, nicht tragfähig, ja nicht denkbar ist; aber abgesehen davon, dass er selbst sich nicht an diese Forderung hält, arbeitet er ununterbrochen mit dem Begriff der «Glosse» ohne eine literarische Definition dieses Begriffes und der mit ihm verbundenen Vorstellung im Horizont des Fortschreibungsmodells zu liefern. Das scheinbar hyperkritische Urteil: «Die Überzeugung, dass unserem Hoseabuch authentische Prophetensprüche zugrunde liegen, besagt noch nicht, dass der Prophet immer Hosea heisst» (346) erweist sich unter literarischem Gesichtspunkt als pseudokritisch, denn auch und gerade der Fortschreibungsprozess bedarf der Erklärung, warum er über den Namen eines Menschen historisch verortet wird.

Aufs Ganze gesehen liegt die Stärke der vorliegenden Studie in der Analyse, die viele hochinteressante Einzelbeobachtungen und Erklärungen zum Text des Hoseabuches bietet, weniger in der Synthese, so dass das Buch nicht gerade zur Revision des bisherigen Verständnisses dieses Prophetenbuches aufruft, sondern eher zur erneuten und intensiven Beschäftigung mit ihm.

Christoph Dohmen, Osnabrück

Henry Wansbrough (Ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 64, Sheffield 1991. 469 S.

Die Aufsätze dieses Sammelbandes sind Beiträge zweier Tagungen (1989 und 1990), die sich dem Thema der mündlichen Überlieferung im Zusammenhang mit der Evangelien-Entstehung widmeten. Als Ausgangspunkt und Hintergrund der aktuellen Diskussion kann das vor rund dreissig Jahren erschienene Werk von B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961), gelten,

wo die Prämissen der älteren Formgeschichte kritisiert und ein Alternativentwurf zur urchristlichen Überlieferung und Traditionsbildung vorgelegt wurde, der sich namentlich an den Gegebenheiten des (rabbinischen) Judentums orientierte.

Der Band enthält die folgenden Beiträge: H. Wansbrough, Introduction; Ø. Andersen, Oral Tradition; D. E. Aune, Prolegomena of the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World; H.-P. Rüger, Oral Tradition in the Old Testament; S. Talmon, Oral Tradition and Written Transmission, or the Heard and the Seen Word in Judaism of the Second Temple Period; P. S. Alexander, Orality in Pharisaic-rabbinic Judaism at the Turn of the Eras; R. Riesner, Jesus as Preacher and Teacher; D. E. Aune, Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus; B. Gerhardsson, Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels; E. E. Ellis, The Making of Narratives in the Synoptic Gospels; M. L. Soards, Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives; J. D. G. Dunn, John and the Oral Gospel Tradition; T. Holtz, Paul and the Oral Gospel Tradition; W. Rordorf, Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?; B. F. Meyer, Some Consequences of Birger Gerhardsson's Account of the Origins of the Gospel Tradition. Der Band schliesst mit einem Stellen- und einem Autorenindex.

Aus der imponierenden Fülle der Beiträge, die ein weites Spektrum abdecken, kann im Rahmen dieser Rezension nur wenig herausgegriffen werden.

Im Grundlagenpapier von Anderson werden Charakteristika einer mündlichen Kultur aufgezeigt, die sich u. a. durch die Stichworte «Multiformität», aber auch «Stabilität» (kreative Rekonstruktion), «Wiederholungshäufigkeit» (Redundanz), «Standardisierung» und «Konventionalität» anzeigen lassen. Mündliche Tradition ist ihrem Wesen nach additiv bzw. aggregativ (clusters). Dabei ist (in der Antike) weitgehend von einem Wechselverhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit und nicht von einer Dichotomie auszugehen.

Talmon konzentriert sich in seinem Beitrag über die mündliche und schriftliche Überlieferung im Judentum hauptsächlich auf die Qumran-Gemeinschaft, die wegen mannigfacher Bezüge zur Jesus-Bewegung für das Verständnis der Evangelien-Überlieferung massgeblicher sein könnte als das von Gerhardsson hauptsächlich fokussierte rabbinische Judentum. Talmon betont, dass Qumran – anders als die pharisäisch-rabbinische Tradition – keine mündliche Tora kennt, dafür historiographisches Material hat, was wiederum im rabbinischen Judentum fehlt. Im biblischen Milieu sind nach ihm Mündlichkeit (memory) und Schriftlichkeit (manuscript) als komplementäre Traditionsweisen anzusehen, wobei deutlich «Audibilität» und nicht die Visualität – auch im Bereich der Schriftlichkeit («spoken writing») – im Vordergrund steht.

R. Riesners Beitrag, der auf seiner Tübinger Dissertation aufbaut (Jesus als Lehrer, WUNT II/73, ³1988) stellt die traditionsstiftenden Momente in Jesu Wirken als Prediger und Lehrer (mit messianischer Autorität) und in seiner Weitergabe an den Jüngerkreis heraus.

Ellis, der sich gegen eine Mk-Priorität und eine fixe Q-Hypothese wendet, rechnet im Blick auf Erzählstoffe der Evangelien mit einer frühen Schriftlichkeit.

Nach Dunn ist das JohEv nicht direkt von den Synoptikern abhängig, vielmehr ist mit einer gemeinsamen mündlichen Tradition im Hintergrund zu rechnen.

Rordorf geht in seinem Aufsatz der interessanten Frage nach, ob mündliche Jesus-Traditionen auch nach der Entstehung der Evangelien noch weiter und nebenher virulent geblieben sind. Er zeigt, dass Did bezüglich der Lehre der «zwei Wege» von den Evangelien unabhängige Jesus-Tradition bewahrt hat.

Obwohl die einzelnen Forscher unterschiedliche Entstehungstheorien im Blick auf die synoptischen Evangelien vertreten, herrscht doch ein weitgehender Konsens darüber, dass bei der Ausgestaltung der Evangelien durch die Evangelisten diese auch «mündliche Texte» inkorporierten. Eine solche Annahme ist auch möglich unter der Annahme der Zwei-Quellen-Theorie; der

Stellenwert des mündlichen Materials gewinnt allerdings bei der Annahme einer «multiple-source solution» an Relevanz. Übereinstimmend wird auch die Schwierigkeit wahrgenommen, mündliche und schriftliche Traditionsprozesse scharf voneinander abzuheben. Ein Konsens besteht hinsichtlich der Einsicht, dass der Überlieferungsprozess im Blick auf die Evangelienstoffe gekennzeichnet ist durch eine Kombination von Stabilität und Variabilität.

Dieser anregende Band trägt eine reiche Fülle von Material zu einer wesentlichen Thematik neutestamentlicher Forschung zusammen. Er zeigt den hohen Stellenwert mündlicher Texte und Überlieferung in der Antike generell und im jüdisch geprägten Traditions milieu der Evangelien im speziellen.

Beat Weber, Basel

Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Hg. von Gottfried Seebass, Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 1. Die Zehn Gebote; Luthers Vorreden, Göttingen 1990. 325 S., DM 38.–; Bd. 2. Der Glaube. Das Apostolikum, Göttingen 1991. 266 S., DM 38.–

Die katechetischen Schriften Luthers gehören zum reformatorischen Bekenntnis der evangelischen Christenheit. Mit einem Kommentarwerk soll dem eigentlichen, im Concordienbuch 1580 aufgenommenen Corpus von Vorreden und Dekalog, Credo, Vaterunser, Taufe und Abendmahl, Beichte mit Hausgebeten und Haustafel, Trau- und Taufbüchlein für Theologie der Bekenntnisschriften und christliche Unterweisung gedient werden. Der Text war Mitte der siebziger Jahre abgeschlossen. Er entstand in immer grösseren Dimensionen im Rahmen einer grösseren Aufgabe der historisch-theologischen Kommentierung der Bekenntnisschriften, von denen nur zwei Teilprojekte abgeschlossen wurden, W. Maurers «Historischer Kommentar zur Confessio Augustana» und A. Peters' Beitrag zu den Katechismen. Die zeitlose Gültigkeit solcher Arbeit, mit der Peters «bewahren und weitergeben wollte, was er selbst als Quelle» der Kraft gegen den Niedergang erfuhr, hat Verlag und Herausgeber veranlasst, ohne Neubearbeitung das 1987 hinterlassene Manuskript zu veröffentlichen. Zwei Bände liegen inzwischen vor, drei folgen.

Bd. 1 lässt mit «Vorwort/Einleitung» (von E. Seebass) und dem Kommentar zu Luthers Vorreden (von Peters) Anliegen und Plan des ganzen Werkes sowie die Intentionen des Reformators selbst klar erkennen. Der «eschatologische Kampfhorizont des Katechismusbetens» (21) angesichts des Verfalls des Schulwesens und der zunehmenden «Abendmahlsscheu», die Notlage, welche die erste grosse Kirchenvisitation aufdeckte und «etwa ein Viertel der Pastoren» zur Entlassung führte, «zwang Luther, seinen lange gehegten Katechismusplan endlich zu verwirklichen und neben dem Grossen Katechismus, welcher als Predigtvorlage dienen konnte, den Geistlichen auch den Kleinen Katechismus an die Hand zu geben» (19). Darin sehen Hg. und Vf. eine aktuelle heutige Parallele, weil der ««Unterricht für die Kinder und Einfältigen» . . . vor allem die Nachwachsenden ins «Handwerksrecht» der Christenheit einführen» und, weiter mit Luther gedacht, «die Hausväter in ihr Lehr- und Verhöramt» einweisen soll. Die Dreiergliederung nach Dekalog, Credo, Vaterunser, in denen der Bibelgehalt knapp, schlicht und verständlich zusammengefasst sei, hat Luther durchgeführt, obwohl er auch die andere Möglichkeit der katechetischen Methode vorschlug nach einem Zweier-Kernschema «Glaube-Liebe», wobei die Kinder zur kreativem Tun angeregt werden. Sie «sollen sich aus den Predigten Schriftworte merken, diese daheim bei Tisch den Eltern aufsagen und sie nach dem Kernschema» ordnen, gleichsam wie Münzen in eine Geldtasche, wobei Glaube und Liebe je wieder Taschen haben. Der Glaube erwächst bei diesem Viererschema aus Gericht und Gnade, die Liebe bewährt sich im Tun und Leiden (33f.)

Dem bildkräftig pädagogischen Vorgehen Luthers entspricht Peters. Er zeigt das «Verständnis des Dekalogs im Zusammenhang der kirchlichen Deutung» nach AT, NT und Kirche sowie in «Luthers Theologie» auf (53–85), geht auf dessen «Aufbau und Gliederung» ein (86–98) und

entfaltet dann kapitelweise die einzelnen Gebote, indem nur die beiden letzten zusammen behandelt werden wie bei Luther. Jede Kommentierung hat ein Dreierschema: «Wortlaut des Gebots und Gliederung der Auslegung» an erster, «Charakteristika der Deutung Luthers» an letzter Stelle. An zweiter steht je die spezielle Thematik: «Abgöttereiverbot»; «Verbot des Namensmissbrauchs»; «Feiertagsgebot»; «Gebot der Elternehrung»; «Tötungsverbot»; «Verbot des Ehebruchs im Alten und Neuen Testament», wie es beim 3., 5., 7. und 8. Gebot jeweils in der Überschrift mitgesagt wird; «Verbot des Diebstahls»; «Verbot falscher Zeugenaussage wie der Lüge allgemein»; «Verbot des <Begehrens> im Alten und Neuen Testament». Luthers Deutungscharakteristika hat Peters bis zu fünf Unterabschnitten ausgeführt und diese bemerkenswerte Aufweisung noch zusätzlich mit Listen am Ende jeden Kapitels mit Texten, in denen Luther die behandelte Sache weiter auslegt (nach aufzusuchenden Stellen in der Weimarer Lutherausgabe = WA), und mit Literatur zu den jeweiligen Geboten ergänzt (Lit.-Gesamtverzeichnis: 310–325).

Besonderheiten, wie «Das Bilderverbot» (137–143; mit weiteren Textverweisen und Lit.: 144); «Eidschwur»; «Zuordnung des vierten zum ersten Gebot»; «Luthers Urteile über Eigentum, Arbeit und Geld»; «... über Notlüge», nachzulesen, gibt der ausführlich gegliederte Inhalt an die Hand. Ob der vorzügliche Band 10 in Walch (²1885), Katechetische Schriften, Neudruck 1987, mit Sach-Register und zahlreichen Textlisten für weitere Auslegungen im Gesamtwerk benutzt wurde, lässt sich nur vermuten. Überhaupt stellt der sonst so hilfreichen Arbeit zu Luthers Texten die Beschränkung auf Nachweise und Hinweise nur zur relativ seltenen WA dem Weiterarbeiten seitens Lateinunkundiger eine schwer überwindbare Hürde. Es könnte am Schluss des Werkes über die Hauptquelle der Bekenntnisschriften hinaus, die ja leicht zugänglich ist, ein Verweis auf übersetzte moderne Fassungen kommen.

Bd. 2. soll nach «Vorwort/Einleitung» (9 f.) «zu einem besseren Verständnis des Glaubens unserer Väter» beitragen und in «Wissenschaft und kirchlicher Katechese» – was doch in Luthers Sinn dem Laien- und Kinderunterricht gilt – «zur Rechenschaft über unseren eigenen» Glauben anleiten (10). Freilich ist Luthers Stellung zum Apostolikum, z. B. in der «Zusammenfassung der Deutung im Grossen Katechismus» (13 f.), «seine Entfaltung in der alten Kirche und im Mittelalter» (18–27), «Das Reflexwerden des Glaubensbezuges in Luthers Credo-Auslegungen» (27–36), mehr wissenschaftlicher Hintergrund der Katechese als Unterrichtsgegenstand. Doch tritt der die Lehre der Kirche vermittelnde Lernprozess, die Vermittlung der wichtigsten Glaubensinhalte bei den Glaubensartikeln hervor: «von Gott als unserem Schöpfer» (56–91); «von Jesus Christus als unserem Herrn und Erlöser» (92–174); «vom Gottesgeist als unserem Heiligmacher...» (175–250). Die Abschnitte darin: «Rezeption der altkirchl. Christologie unter dem Richtpunkt des <Für uns!>» (116–174) und «Auferstehung des Leibes und ewiges Leben» (240–250), in die «eschatologische Ausrichtung von Rechtfertigung und Heiligung»weisend, sind eher Deutungen als Lehrvermittlungen des Väterglaubens. Beim Dritten Artikel ist die Liste der Textergänzungsverweise und Literatur ganz kurz (drei Titel), beim Ersten Artikel fehlt sie, wenn man nicht die kleine Liste «Texte und Literatur zu Luthers Trinitätsanschauung» (55) beim ersten Teil des vierteiligen 2. Bandes rechnet. Beim Zweiten Artikel finden sich die meisten weiterführenden Hinweise; thematisch sind sie etwas gegliedert (170–174).

Darin zeigt sich die Zeitgebundenheit des Verfassers; denn nun haben der Erste und der Dritte Glaubensartikel besondere Aufmerksamkeit gefunden und die Literatur dazu, die sowieso nicht über die sechziger Jahre reicht (selten 1971, einmal 1979), ist auch in der Lutherforschung auf neuen Wegen. Allerdings bedenkt Peters die sprachlichen Veränderungen, die der ökumenische Einheitstext des Credo über Luthers Textfassungen hinaus bringt (z. B. 240).

Dem Herausgeber und Verlag ist das sehr anzuerkennen, die ungekürzte Form des nachgelassenen Kommentars zu bringen, weil sicher «eine Katechismusauslegung, die nicht nur ohne jede

Berührungsangst Luthers Werk vor dem Hintergrund der alten und mittelalterlichen Kirchenlehre versteht, sondern die darüber hinaus in ihrerseits echt reformatorischer Weise exegetisch nachfragend prüfen will, wie weit Luthers Überzeugung, der Katechismus sei ein «kurzer Auszug und Abschrift» der Heiligen Schrift, von ihm eingelöst wurde» (Bd. 1,11), kann nicht kurz gelingen. So ist ein theologischer Kommentar entstanden, der den Leser und wohl auch über Unterrichtende die Hörer des reformatorischen Lehrwortes zu Glaubenden werden oder doch die Vorbereitung für das Geschenk des Glaubens gedeihen lässt. Man erfährt ja schon bei den Vorreden: «Den Dekalog ritzte Gott der Vater auf die steinernen Tafeln des Mose wie in die fleischernen Herzen der Menschen, das Paternoster lehrte uns der Sohn, das Credo komponierte der Heilige Geist.». Hinzu treten die Sakramente, «sind doch auch sie unmittelbar vom Herrn eingesetzt und gestiftet», wie Luther einer Tischredenüberlieferung zufolge urteilte und was Peters so aufnimmt: «Jene schlichten Worte und Handlungen enthalten das wahre Lebensbrot für alle Menschen, deshalb sind sie unverdrossen zu lehren und zu praktizieren» (Bd. 1,32). Freilich bleibt das kein menschliches Bemühen, wie Luther mit seiner Änderung vom «Glauben *an*» zu «Glauben *in*» betont. Denn «die Zuordnung von Verheissung und Glaube (*promissio – fides*)» macht deutlich, dass «Gott als Handelnder hervortritt»; nicht eigentlich «der Mensch strebt dem in sich ruhenden Gott entgegen, sondern Gott der Vater ergreift durch Christus im Heiligen Geist von uns Besitz und zieht uns zu sich empör» (Bd. 2,32).

Solch «Glaubensvollzug» gründet nach Peters «das Personsein des Menschen zutiefst» (ebd.). Wie alle Theologie eine geistliche Ausrichtung habe, kehre sie sich «immer wieder mahnend und tröstend zu ihrem Zentrum», das auch diesen Kommentar von Peters mit des Herausgebers Worten geprägt habe: «Wir kommen aus Gottes Hand und gehen ihm entgegen» (Bd. 1,10). Heiligung aus der Rechtfertigung durch Gott in Jesus Christus ist das Siegel des Weges von Lehre, Theologie und Glaube, dem der Dienst von Autor, Herausgeber und Verleger helfen will.

Horst J. Eduard Beintker, Jena/Flensburg

450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. von Gerhard Besier und Christof Gestrich, Göttingen 1989. 648 S., mit 20 Abb.

Ein bunter Strauss von 25 Themen aus der Kirchen- und Theologiegeschichte der Berlin-Brandenburgischen Kirche, der die Zeit von der Reformation bis in 20. Jahrhundert umfasst, liegt mit diesem ansprechend gestalteten Band vor. Die Beiträge stammen aus einer Ringvorlesung zum 450jährigen Reformationsjubiläum aus dem Herbst 1989. Diese wurden durch weitere Aufsätze Berliner Dozenten ergänzt. Ein Personen- und ein Sachverzeichnis sowie die Querverweise innerhalb der Beiträge schaffen einen gewissen Zusammenhang der methodisch und inhaltlich sehr unterschiedlich konzipierten Stücke. Da eine umfassende Darstellung aller Aufsätze hier nicht möglich ist, soll im folgenden anhand einiger knapp skizzierter Beispiele die äusserst reizvolle Bandbreite des Buches gezeigt werden.

Die beiden Herausgeber eröffnen die Beiträge unter der zurückhaltenden Überschrift «Einleitung» mit einer knappen, jedoch überzeugenden Kirchengeschichte Berlins, die auch das Verhältnis zu Katholiken, Juden und Moslems thematisiert. Liturgiegeschichtlich von Interesse ist die Wiedergabe der handschriftlich überlieferten Berliner Tau liturgie Georg Buchholzers von 1544 durch A. Laminski. Diese Agenda ist eine Zusammenstellung aus der Sächsischen Kirchenordnung von 1539, Luthers Taufbüchleins aus dem Jahre 1526 sowie aus Elementen der Kirchenordnung Joachims II. und eigenen Bemerkungen Buchholzers. Der Stellung Joachims II. im Streit um die Guten Werke, widmet sich R. Mau. Auf Defizite in der bisherigen Paul-Gerhardt-Forschung weist E. Axmacher hin. Neben einigen wichtigen methodischen Erörterungen zeigt sie anhand zweier Liedanalysen auf, wie «erstaunlich tief» Gerhardts Lieder, seine «gedichtete Theologie» durch das Denken und die Begrifflichkeit der lutherischen Dogmatik seiner Zeit

geprägt wurde, so dass Gerhardt als Lutheraner zu deuten ist. M. Kruse fragt, rückblickend auf die EKD-Synode 1988, die unter dem Thema «Christ werden – Christ bleiben» stand, nach Speners Verständnis der Wiedergeburt. Ausgehend davon, dass sich in der Kirchengeschichte Grundfragen durchhalten und das Studium derselben das Heute besser verstehen lehrt, interpretiert er die Spenersche Grundintention als «Christ werden in der Volkskirche aus der Kraft der Wiedergeburt». Weitere personenorientierte Artikel bieten, K.-V. Selge (A. Neander), R. Kramer (J. H. Wichern), W. Schmithals (O. Pfleiderer), U. Wickert (A. von Harnack) und K.-G. Eckhart (H. Lietzmann). Die Frage der Theologenausbildung in der Neologie behandelt K.-H. Lütcke in seinem Beitrag «Glaubwürdigkeit durch Bildung». Ihm gelingt es, ein differenziertes Bild der Neologie zu zeichnen. R. Liwak erzählt die Anfänge der alttestamentlichen Wissenschaft an der Friedrich-Wilhelms-Universität. Beginnend mit Schleiermachers bildungspolitischen Plänen und der Unterbewertung des Alten Testaments als Hilfswissenschaft, beschreibt er die Suche nach geeigneten Dozenten, charakterisiert die berufenen Lehrer und erinnert an W. M. L. de Wette, W. Vatke und E. W. Hengstenberg, der das Alte Testament zum Schaden für die Fakultät vertreten habe. Erst durch C. F. A. Dillmann wurde das Alte Testament als wissenschaftliches Fach in Berlin eingebürgert. P. Welten schildert die weitere Entwicklung der alttestamentlichen Forschung bis hin zu kultur- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen am Beispiel Hugo Gressmanns. Einer für die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bedeutenden Frage geht C. Gestrinch in seinem Beitrag «Das Erbe Hegels in der Systematischen Theologie an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert» nach. Er widmet sich vor allem den sonst nicht an erster Stelle genannten hegelianischen Theologen P. K. Marheinecke und B. Bauer. Deren theologische Entwicklung zeige erstens, dass der Linkshegelianismus aus einem Versuch der methodischen Erneuerung von Dogmatik und Exegese mit Hilfe der Denkmittel Hegels hervorgegangen sei, und zweitens, dass die Entstehung des Linkshegelianismus in der Auseinandersetzung mit den konservativen Hegelianern der jungen Berliner Theologischen Fakultät gründe. P. von der Osten-Sacken erzählt im umfangreichsten Aufsatz des Buches die Geschichte der Juden in Berlin vom Zeitalter der Reformation bis in die Gegenwart. Die historischen Aufsätze des Bandes werden durch einige Beiträge dogmatischen und praktisch-theologischen Charakters ergänzt. Beispielsweise seien genannt: K.-P. Jörns, der eine Umfrage unter Berliner Pfarrerinnen und Pfarrern zum Agendengebrauch und deren Auswertung vorlegt; J. Wirsching untersucht die bleibende Bedeutung der lutherischen Reformation im Blick auf die Soteriologie.

Zwei Anfragen drängen sich nach der Lektüre des Buches auf. Erstens: Wird man der Vielfalt der evangelischen Kirchen- und Theologiegeschichte gerecht, wenn diese allein anhand exponierter Gestalten und Lehrer aufgezeigt wird? Zweitens: Gibt es wirklich keine Frau, die eine Aufnahme in den Jubiläumsband verdient hätte?

Thomas K. Kuhn, Basel

Franz Furger, *Christliche Sozialethik*. Grundlagen und Zielsetzung, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1991.

Ethik ist derzeit gefragt, da «handlungsleitende sittliche Prinzipien und Methoden ihrer Anwendung auf eine konkrete Problemlage» gefragt sind (195): von der Erwartung persönlicher Sinngewinnung für die (post-)modernen versingelnden Orientierungsweisen über die kompetente Sortierung experimentell verstandener Formen der Partnerschaftsozialisation (Ehe/Familie, Partnerschaften usw.) bis zu den eigentlichen sozialetischen Notwendigkeiten politischer, ökonomischer, ökologischer, wissenschaftsbezogener Ethik. Der Verfasser fragt nach der uns Menschen «angemessenen Gesellschaftsgestaltung» im «Horizont der Wert- und Zielvorstellungen des Evangeliums». «Im Licht der im Glauben angenommenen, aber auch aus Einsicht der Vernunft bejahten Prinzipien von Mitmenschlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe» ist nach «Richt-

linien und Weisungen» zu fragen für einen verantwortbaren Aufbau der Gesellschaft (9). So oder ähnlich würden auch Lutheraner, nicht aber dem Modell der in Analogien «von oben her» verfahrenen «Königsherrschaft Christi» Verpflichtete einsteigen; und Politische Theologien würden im Ansatz die Probleme von Macht, Gewalt, Ausbeutung, Befreiung vermissen.

Aber im vorgezeichneten Rahmen naturrechtlicher Argumentation führt der Verfasser uns ein stringentes Panorama aus drei Elementen vor: (1) Zunächst werden die Grundlagen als Art Selbstvergewisserung herausgearbeitet, nämlich der historisch wirksam gewordene Anspruch der Botschaft Jesu in seinen vielfältigen diakonisch-institutionellen Formen bis heute, etwa in Gestalt Katholischer Soziallehre (26ff.). Dann werden die pragmatisch-utilitaristischen Ansätze und deren Korrektiv in Gerechtigkeitstheorien vorgeführt, ebenso wertethische, marxistische und weitere Ansätze im pluralistischen Ethos der global gewordenen Gesellschaft. In Kap. 5 und 6 werden «Bemessungskriterien» formuliert: Gerechtigkeit als Mittelpunkt christlicher Sozialordnung, dann die Person-, Gemeinwohl-, Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzipien als Leitprinzipien und schliesslich die Menschenrechte als normative Grundsätze. – (2) Ziele einer menschenrechtlichen Gestaltung heutiger Gesellschaft sind: demokratischer Aufbau, soziale Subsysteme (Parteien, Kirchen, private Vereinigungen usw.). – (3) Dann folgen sozialetische Konkretionen auf den Feldern des personenbezogenen Gemeinwohls (z. B. käme hier §218 unter dem ausschliesslichen Aspekt des Gemeinwohls zu stehen), der Politik mit dem Schwerpunkt der Friedenssicherung, der Wirtschaft vornehmlich als Gewährleistung von Lebensunterhalt und materieller Sicherheit und der Wissenschaft mit Fragen der Machbarkeit und Selbstbeschränkung.

Vielleicht vermissen manche brenzlige Punkte wie die Ausarbeitung nach-metaphysischer Normenfindung im Diskurs, wie feministische Ethik-Beiträge etwa zum Natur-, Technologie- und Ökologieverständnis, wie die Erörterung medizinisch-ethischer Probleme, wie die Problematik der Welt-Macht Europa. In einer Zeit, in der «Menschlichkeit als solche in Gefahr steht» (195), ist es ständig notwendig, aber schwierig, Entscheidungen zu treffen – und hierzu möchte diese (liberal-konservative, kontroverstheologisch-katholische) «Einführung in die Grundlagen und Zielsetzungen einer christlichen Sozialethik» begründete konkrete Hilfestellungen geben.

Uwe Gerber, Darmstadt

Achim Dunkel, *Christlicher Glaube und historische Vernunft*. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theologischen Geschichtsverständnisses, Göttingen 1989.

Wird das Axiom von «Offenbarung als Geschichte» (Pannenberg) geteilt, dann lässt sich die vorliegende Dissertation als entsprechend theologisch-apologetisch ausgearbeitete Historik verstehen. Aber so geraten die interdisziplinär beschworenen Historiker und die theologischen Vertreter von vornherein zur Staffage. Dennoch zum Inhalt:

Im 1. Kap. geht es um das berechtigte theologische Interesse an der Geschichte als Überwindung (a) des Faktum-Bedeutung-Dualismus etwa bei Kähler, Bultmann, aber auch bei Cullmann, (b) der Enthistorisierung der Theologie durch die Dialektische Theologie und durch Moltmann (37f), (c) des Zugriffs auf Geschichte durch einen sittlich-qualifizierten Handlungsbegriff bei Althaus (42). Dahinter steht das «Auseinanderklaffen zweier Geschichtsauffassungen, einer historisch-wissenschaftlichen und einer kerygmatischen» (49), das durch einen methodisch kontrollierbaren Ansatz überwunden werden muss, «in welchem sowohl die Universalität als auch die Kontinuität dieser Geschichte als leitende Prinzipien des Erkenntnisinteresses gerechtfertigt sind» (57). Gezeigt werden soll, dass «die Reflexion auf die Geschichte «nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist» (nach Theunissen, 71). Dies folgt allein schon durch die Konzeption der in der Universalität des Gottesgedankens selbst liegenden Einheit aller Wirklichkeit (65), so dass alle Reflexion auf das Zueinander von Kontingenz und Kontinuität (etwa 82f., Kap. 2), von theologischem und fachwissenschaftlichem

Geschichtsverständnis (78 oben neben vielen anderen Druckfehlern: Gesichtsverständnis), von Welt- und Menschen-Geschichte (Kap. 3) von vornherein «im Rahmen der Gotteslehre» lediglich explikatorischen (tautologischen) Stellenwert hat.

Das Problem einer neuzeitlichen Theorie von Geschichte ohne Abstrahieren von der Kontingenz des Geschehens bzw. ohne deren Funktionalisierung (gegen Luhmann, 187ff.), Psychologisierung etwa bei Dilthey oder auch handlungstheoretische Reduzierung (bei einem falsch verstandenen, ansonsten übergangenen Habermas) wird herausgearbeitet (189ff.). Aber in allen diesen Konzepten bleibt insofern ein «Rest», als die «fundamentale Transzendenz der menschlichen Lebensführung nicht bloss als Kompensation begriffen werden» darf; «vielmehr ist sie auf eine in der Gegenwart nicht abschliessbare Definitivität des Geschehens selbst bezogen» (230) – was m.E. so formal keiner der Kritisierten bestreiten würde und etwa von anderen Philosophen wie H. Jonas sogar explizit geteilt werden könnte. Aber die Theologie ist einmal wieder als Grundwissenschaft gerettet und kann über «den Begriff der Antizipation» eine fundierende theologische Historik anbieten (Kap. 4).

Die Kohärenz-Debatte weiterführend, stellt der Verfasser fest: «In der Tat ist der Gedanke der Einheit nicht denkbar ohne die Frage nach einem die Totalität des Endlichen überschreitenden und zugleich von ihr unterschiedenen Grund solcher Einheit, d.h. der Wirklichkeit der einenden Einheit selbst» (245) – und diesen nennen wir (spätestens seit Thomas von Aquin) Gott, ist doch umgekehrt Religion «diejenige Lebensform, welche das Ganze der natürlichen und sozialen Welt hinsichtlich ihrer Beziehung auf die sie einende Wirklichkeit zum Thema hat» (so Pannenberg, 245, 259 u.ö.). Damit gilt die «grundlegende Gewissheit des Christen um den Menschheitsanspruch des Evangeliums» (Althaus) reflexionstheologisch als eingelöst gegen alle Subjektivitätsorientierung (260f.), aber auch gegen eine enthistorisierende (religionsgeschichtliche) Vereinheitlichung aller Religionen in einem allgemeinen «Wesen» (263f.). Dem Christentum geht's viel besser: Es ist zwar wie nahezu alle Religionen «ein synkretistisches Phänomen» (Stichworte: Hellenisierung, Gnosis, Judentum usw.). Aber mehr noch: Erst im Christentum wird diese latente Universalität der religiösen Interaktion aktuell, weil, ausgelöst durch die Dynamik der christlichen Mission, die Religionen über die Prozesse ihrer partikularen Wechselbeziehung hinaus in eine faktisch allgemeine Situation der Auseinandersetzung untereinander und mit dem Christentum eingetreten sind. So steht das Christentum einerseits in der Kontinuität der Prozesse religiöser Integration und ist andererseits zugleich die treibende Kraft der Universalisierung solcher Integration. Daher lässt sich mit Recht behaupten, dass das Christentum durch seinen Drang zu universaler Mission zum Ferment der Entstehung einer religiösen Gesamtsituation der ganzen Menschheit geworden ist» (271). Im (christlichen) Glauben nimmt «das antizipative Wissen um den Sinn der Geschichte . . . die konkrete Gestalt eines Wissens von Gott als der sinnstiftenden Macht der Geschichte an, so dass, was nun die Identitätsthematik anbelangt, dem religiösen Bewusstsein die Geschichte als Bildungsprozess seiner nicht von ihm selbst her realisierbaren Identität durchsichtig wird. Das findet seinen Ausdruck darin, dass das Individuum besondere Ereignisse als ein Handeln Gottes deutet» (299). Und das Buch endet mit einer rhetorisch frommen Alternative: «Wo der Mensch sich selbst in seinem Handeln zum Vollender der Geschichte zu machen sucht, hat die Geschichte gerade keine Zukunft, weil darin der Mensch seine eigene Endlichkeit verabsolutiert. Wo dagegen der Mensch die Vollendung seiner Geschichte von Gott her als der die Wirklichkeit bestimmenden und vollendenden Macht erwartet, hat die Geschichte eine Zukunft, die nicht im verzweifelten Festhalten seiner Endlichkeit erstarrt» (302).

Ich kann und will nur einige Anfragen stellen: Läuft das Ganze nicht bloss auf der Sandkastenebene des Gottes-, Menschen- usw. -Gedankens ab (65 u.ö.)? Der mittelalterliche ontologische (tautologische) Realismus steht Pate, um Ereignis und Deutung apriorisch verbunden sein

zu lassen. Kann deswegen Theologie nochmals als Grundwissenschaft und die christliche Religion als Bildungsveranstaltung auftreten und fungieren? Zukunft als «Paradigma der Transzendenz» – ja, aber doch eine von uns kommunikativ im Denken, Handeln, Fühlen... erlebte, gestaltete, erhoffte, offen gehaltene, realisierte Zukunft, also als «Veränderbarkeit» (so bei Sölle, Metz u.a.m.). Ich fasse mit N. Peter zusammen (Reformatio 1988/Heft 6): »Die Wege Gottes in der Religion-, der Kultur- und der Universalgeschichte verstehen wollen – ob hier Geschichtstheologie nicht als Auszug aus der realen Geschichte betrieben wird?«

Uwe Gerber, Darmstadt

Hans-Martin Barth, *Einander Priester sein*. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Kirche und Konfession Bd. 29, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 257 S.

Der Verfasser interpretiert die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Getauften in den Reformations-Schriften Luthers, deckt diesbezügliche Widersprüche beim späten Luther auf, berichtet über die Bemühungen Spencers um eine Aktivierung aller Getauften unter dem Stichwort «geistliches Priestertum» und über Wicherns Auffassungen von der Berufung der Nicht-Geistlichen zum Dienst an andern und zur geistlichen Erneuerung des Volks. Er legt ferner die Lehren des II. Vatikanums über das Laien-Apostolat mit ihren Konvergenzen und Divergenzen zu Luther aus und stellt das Verständnis der Laien in den süd-amerikanischen Basis-Gemeinden und in der Theologie der orthodoxen Kirchen dar. In einem letzten Teil entwirft er eine eigene Theorie des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Für ihn bedeutet dieser Begriff die Berufung aller Getauften zu einem Leben mit Christus, die jedem durch die Predigt, die Sakramente und durch sein eigenes Charisma zuteil wird. Eine Konkurrenz zwischen allgemeinem Priestertum und Amt der Kirche ist in der Sicht des Verfassers ausgeschlossen. Das Amt hat vielmehr die Aufgabe, die Wirklichkeit des allgemeinen Priestertums entdecken zu helfen.

Allgemeines Priestertum besteht darin, die eigene Würde zu erkennen, den Mitmenschen anzunehmen und sich von ihm annehmen zu lassen, Verantwortung für die Gemeinschaft zu tragen und Verantwortung vor Gott zu übernehmen. Das kann nur nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit verwirklicht werden: «einander Priester sein». Ich halte diese Bemühungen, die Position der Laien im Protestantismus durch theologische Theorien zu verbessern, für aussichtslos. So verstärkt man nur das Übergewicht der theologischen Experten! Das zeigt sich u. a. daran, dass H. M. Barth allen Ernstes die (theologische!) Ausbildung der Laien zur Ausübung ihres allgemeinen Priestertums fordert (201). Es stellt sich zudem, wenn man «allgemeines Priestertum» im Sinn von christlicher Mitmenschlichkeit versteht, die Frage, was dies überhaupt noch mit «Priester» zu tun habe. Der Durchschnittsprotestant hat eine Aversion gegen alles Priesterliche. Doch der Verfasser interessiert sich in seinem Buch nirgends dafür, was durchschnittliche Laien über ihren Status empfinden, sondern nur dafür, wie man von dogmatischen Prämissen aus über Laien lehren muss.

Walter Neidhart, Basel

Eduard Buess, *Maranatha – «Unser Herr kommt»*. Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung, Aussaat Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992.

Nach einer Einführung, die auf den Freudenklang des Maranatharufes hinweist, kommt der Verfasser im 1. Kapitel auf die traditionsgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen und existenzgeschichtlichen Voraussetzungen zu reden, die beachtet sein wollen, um das Buch zu verstehen. Jesus nahm die apokalyptischen und rabbinischen Voraussetzungen frei auf als einer, der unter den einfachen Leuten seiner Zeit lebte und noch tiefer mitempfindend hinunterstieg, um unter den verachteten Kranken und sozial Ausgestossenen zu wirken. Vor ihm kommt an den Tag, wie notvolle Menschen dran sind, die in einem existenziellen Vakuum leben. Darin verkündet er, dass

die Stunde des göttlichen Erbarmens gekommen ist und mit ihm das wahre Leben in der unzerstörbaren Gemeinschaft mit Gott sich ankündigt. Wenn Jesus aus der Macht des Gottes, auf den er hofft, hier und jetzt handelt, bricht der Gegensatz zwischen ihm und denen, die ihn ablehnen, auf. Von da aus stellt sich die Frage: wird die Gemeinde, die um Jesus herum entsteht, mit der in die Welt ausgreifenden Christusliebe Schritt halten?

Im 2. Kapitel handelt E. Buess vom «Ursprung: Jesus, der Christus Gottes». Um die Hoffnung Jesu dem Leser verständlich zu machen, interpretiert der Verfasser das Vaterunser als den «klarsten und umfassendsten Ausdruck der Naherwartung», die in Jesus lebte, «in die er seine Freunde hineinzog». Das Vaterunser lässt «uns mit seinen ersten drei Bitten in den Himmel der göttlichen Liebe hineinschauen». In der vierten und fünften Bitte lässt es uns einstehen für unsere konkrete Not auf Erden. Mit der sechsten und siebten Bitte rührt es an Ängste und Bedrohungen, wie sie uns «von der Hölle her anfallen», und die Schlussdoxologie «lässt uns teilhaben am Lob Gottes». Die alltäglich aneinander schuldig werdenden Geschwister werden im Gebetskampf frei zur wechselseitigen Vergebung und Versöhnung und werden so reif zur Beteiligung am Kampf für den Frieden und für das leibliche Wohlergehen der Nächsten, um die gut eingespielten Verhältnisse und Ordnungen dieser Welt in Frage zu stellen und sich in Konfrontation mit den mancherlei Gestalten des Todes als des Feindes Gottes verwickelt zu sehen, ja sogar «mit den Mitteln der Selbstrechtfertigung, der Selbstbehauptung des frommen Menschen, mit der Thora oder dem falschen verstandenen Evangelium» zu erstarren. Schliesslich wird der Zusammenhang von «Freudenbotschaft und Gerichtsansage» dem deutlich gemacht, der sich durch die Weherufe Jesu (Mt 23) zum heilsamen Erschrecken rufen lässt, wenn er durch den weinenden Jesus selber zum heilsamen Weinen hindurchfindet, das der verstärkten Abwehr der einladenden Liebe Jesu ein Ende setzt. Damit ist bereits hingewiesen auf die Stunde der Entscheidung an Karfreitag und Ostern. In ihr wird der Gerichtsvollzug an den Jüngern, der Gemeinde, den Menschen offenbar mit der Abgründigkeit der Finsternis, in der die Menschen die Finsternis mehr lieben als das Licht. Als Erstbetroffener leidet Jesus die Hölle als das ewige «von Gott Wegverbanntsein», aber während Jesus in der Hölle versinkt, streckt er sich nach dem Vater aus und erfährt am Karfreitag schon den Anfang von Ostern. Das Zeugnis von der Auferweckung Jesu weist auf die Hoffnung auf sein neues Kommen im Geiste. Darin wird die Fülle des Lebens im Vater, die neue Beziehung zu den Mitmenschen und die Sendung zum Dienst offenbart.

Im 3. Kapitel geht Buess anhand von paulinischen und johanneischen (Apokalypse) Texten der Frage nach, wie die Gemeinde aus der Kraft des zu allen Zeiten gegenwärtig wirkenden Geistes zum Leben kommt. Er unterscheidet dabei die Erstaussgiessung des Geistes an Pfingsten von der neuen Aussgiessung des Geistes, ist doch «die Sendung des Geistes auf Wiederholung angelegt». Da Geist und Verantwortung zusammengehören, wird der enge Bereich des Glaubens zum Zeugendienst aufgesprengt. Der Mensch ist dabei nicht mit sich allein, er wird mit den ihm gegebenen Möglichkeiten zum Lieben innerhalb der ihm gesetzten Grenzen ermächtigt und erfährt sich selber als eine verantwortungsfähige und -willige Person in Würde und Autonomie ohne Eigenruhm und Liebedienerei. Bei der Bindung an ein bestimmtes Charisma innerhalb der Geschwisterlichkeit der Gläubigen leitet der Geist ihn an, das soziale Elend nicht als unvermeidliches Übel anzunehmen, sondern leiblich-seelisch Darbenden angesichts der übergangenen oder ausgebeuteten Mitmenschen einen bevorzugten Platz einzuräumen. So wird der Freudendienst verantwortlich übernommen, und gerade so in letzter tiefster Unverantwortlichkeit gelebt. Dabei will der Geist, dass innerhalb der Zeugnismgemeinschaft eine Zeugnisvielfalt Platz greift, bei der die biblischen Texte verschieden und neu gesehen werden. Ein lebendiger Diskurs entsteht, neue Zuversicht und Freude wachsen: die geistbewegte Christengemeinde ist alles andere als eine Amts- und Sakramentskirche und Heilsanstalt.

Als Hauptzeuge für die christliche Naherwartung gilt für Buess der Apostel Paulus. Hält

Paulus in den früheren Briefen an einer befristeten Zeit bis zur Parusie fest, so fällt diese Befristung für die Briefe der letzten Periode weg. Weil Paulus «hier und jetzt zudringlich gefordert ist», ist ihm die Parusie kein besonderes Problem. Buess klärt sich diesen Sachverhalt durch den «Wandel der Zeitform der Hoffnung». Während im I Thess für ihn Liebe und Tod noch gegeneinander stehen, relativiert sich Paulus das Problem des Sterbens im II Kor: das Sterben hat für ihn jede Bitterkeit verloren, der hier und jetzt angeforderte Dienst vollzieht sich mit Lust. Anhand von I Kor 13 entfaltet Buess die christliche Hoffnung: sie ist Hoffnung für die Gemeinde, für Israel, für die Völkerwelt, für alle Kreatur, je für mich und schliesslich als Hoffnung vor dem Zorn. Die Kirche Christi ist so strukturiert, dass sie in der Einzelgemeinde lebt: die Gruppe dankender, kämpfender und betender Menschen wird zur «zielbewussten Vorhut einer desorientierten Menschheit», «in der Weite der gemeinsamen Sendung im Horizont des Weltziels Gottes.»

In einem «ersten Versuch, die Johannesapokalypse zu verstehen» ist die Rede von der «prophetischen Schau des letzten Kampfes», vom «Kampf in der Endphase» und davon, wie «im Himmel der Kampf entschieden ist» und «wie auf Erden die Gegenmacht nochmals triumphiert», und wie das Endgericht als innergeschichtliches Geschehen verstanden sein will.

Buess ringt um das Problem: doppelter Ausgang oder Allerlösung. Weil «in den massgeblichen Zeugnissen der Apokalypse hinter den angesagten Gerichten *der* Gott steht, der die Menschen an das Unheil preisgibt, das sie sich selber bereitet haben, nimmt er im Schlusskapitel noch einmal Zuflucht zu Paulus mit seiner Botschaft von der bleibenden Liebe Gottes (I Kor 13) und vom Kampf und Sieg Christi (I Kor 15). Beim «ersten Versuch, die Johannesapokalypse zu verstehen», wird Buess immer deutlicher bewusst, dass «Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung» ein Thema ist, das fleissig nachdenkende Menschen von heute in eine Arbeit hineinverwickelt, bei der sie «zu verstehen suchen, was alles Verstehen übersteigt»!

Werner Bieder, Basel

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Hrsg. von Reinhard Slenczka und Wolfhart Pannenberg

68: Matthias Zeidler: Gott und das Schöne

Studien zur Theologie der Schönheit. 1993. 452 Seiten, kart. DM 98,- / öS 765,- / SFr 99,50. ISBN 3-525-56275-6

Die Schönheit ist in der evangelischen Theologie kaum je Thema geworden. Damit hat man aber einen bedeutenden Erfahrungsbereich aus der theologischen Reflexion ausgeklammert. In diesem Buch wird versucht, eine evangelische Theologie der Schönheit zu entwerfen. Der Autor unternimmt es zu zeigen, daß der dreieinige Gott selbst schön ist und daß von daher Schönheit der Schöpfung und Schönheit der Kultur als Aspekte des göttlichen Gnadenhandelns zu betrachten sind. Ausgehend von reformatorischer Theologie erschließt er damit Wahrnehmung und Gestaltung von Schönheit als integrierenden Bestandteil glaubender Existenz.

69: Michael Basse: *Certitudo spei*

Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre. 1993. 261 Seiten, kart. DM 68,- / öS 531,- / SFr 69,50. ISBN 3-525-56276-4

In der neueren ökumenischen Diskussion über die Rechtfertigungslehre kommt der Gewißheitsthematik besondere Bedeutung zu. Ihrer theologiegeschichtlichen Verwurzelung im Denken Thomas von Aquins und dessen Rezeptionsgeschichte im Spätmittelalter und der Reformationszeit soll hier nachgegangen werden, um die historische Basis des kontrovers-theologischen Gesprächs abzustecken. Der Ansatz beim Hoffnungsaspekt theologischer Rede von Gewißheit ermöglicht eine systematisch-theologische Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, die das spezifische Hoffnungsverständnis Luthers nachzeichnen läßt.

70: Stefan Streiff: »Novis Linguis Loqui«

Martin Luthers Disputation über Joh. 1,14 »verbum caro factum est« aus dem Jahre 1539. 1993. 251 Seiten, kart. DM 68,- / öS 531,- / SFr 69,50. ISBN 3-525-56277-2

Theologische Aussagen lassen sich mit den Denk- und Sprachmitteln der Logik nicht verstehbar machen. Nur dem Reden in einer neuen Sprache (»novis linguis loqui«) kann es gelingen, die Aussagen der Theologie zu ansprechender Rede werden zu lassen. Diesen Gedanken sucht Martin Luther in der Disputationsthesenreihe zu Joh. 1,14 zu klären. Neue Sprache, Glaubenssprache, unterscheidet sich nicht an äußeren Merkmalen von anderem Sprachgebrauch. Möglichkeit, Funktions- und Wirkweise der Glaubenssprache aber lassen sich in der Dimension »medialen« Sprachgebrauchs veranschaulichen. Glaubenssprache unterscheidet sich, wie mediale Rede, darin von instrumentellem Sprachgebrauch – etwa der Wissenschaftssprache –, daß sie Wirklichkeit anders zur Sprache bringt und damit andere Aspekte der Wirklichkeit erschließt.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich