

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **54 (1998)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Pietro Bovati, *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 105, Sheffield Academic Press 1994. 478 p., £ 47.50 (Hardcover), ISBN 1-85075-290-7.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine von Michael J. Smith besorgte Übersetzung einer 1986 in italienischer Sprache veröffentlichten Dissertation. Pietro Bovati hat sie unter der Leitung von Luis Alonso Schökel erstellt und am päpstlichen Bibelinstitut in Rom eingereicht.

Die untersuchte Thematik beinhaltet den gesamten aussergerichtlichen und gerichtlichen Rechtsbereich und bezieht dabei - wie der Untertitel anzeigt - die gesamte Terminologie, die Konzepte wie auch die Abläufe mit ein. Die Studie besteht aus zwei Hauptteilen: Beim ersten geht es um den aussergerichtlichen Rechtsstreit («juridical controversy»), haftend an der Begrifflichkeit **בִּיָּד**, beim zweiten um das Gerichtsverfahren («judgement»), bezeichnet durch **מִשְׁפָּט**. Beiden Rechtsverfahren gemeinsam ist das Ziel der Wiederherstellung von Gerechtigkeit (siehe Titel). Beim **בִּיָּד** handelt es sich um eine Kontroverse zweier Parteien in rechtlichen Angelegenheiten, die ein geregeltes Verfahren kennt, das ohne die Vermittlung eines Richters vonstatten geht. Die Verfahrenselemente des Rechtsstreites sind: die Anklage-Rede des Anklägers, das Schuldgeständnis bzw. die Unschuldsbeteuerung des Angeklagten, der Rückzug der Anklage bzw. die Annahme des Schuldbekenntnisses durch den Ankläger, was zur Versöhnung der Streitparteien führt, oder aber die Aufrechterhaltung der Anklage durch den Ankläger, was entweder zu einem Gerichtsverfahren oder aber zu einem Krieg führt. Das Gerichtsverfahren setzt quasi dort ein, wo der Rechtsstreit nicht zu einer aussergerichtlichen Lösung (Versöhnung) geführt hat, sondern einen Richter als Vermittler erfordert. Sehr ausführlich präsentiert Bovati nun die einzelnen Stationen des gerichtlichen Verfahrens (Anklage, Verteidigung, Urteilsverkündung etc.), das jeweils distinktive Vokabular sowie die beteiligten Personen bzw. Funktionsträger (Richter, Ankläger, Angeklagter, Zeugen etc.). Dabei können drei Jurisdiktionsverfahren unterschieden werden: Älteste (beim Stadttor), Priester und der König können als Richter fungieren.

In der klaren Unterscheidung und Herausarbeitung der beiden Rechtsverfahren **בִּיָּד** und **מִשְׁפָּט** liegt - auch nach Bovati selbst - der Hauptertrag der Untersuchung. Der Verfasser arbeitet ausgesprochen gründlich. Die Stärke der Studie liegt - abgesehen davon, dass sie die Thematik umfassend behandelt - in der linguistischen Aufarbeitung der Rechtsterminologie (hier ist wohl auch der positive Einfluss von Alonso Schökel zu erkennen), auch wenn die ständige Stellenanhäufung der Lesbarkeit nicht gerade förderlich ist. Die Arbeit ist generell etwas breit und langatmig. Der Verfasser zeigt sich ausserordentlich belesen; manchmal ist es allerdings des Guten zuviel, zumal nicht selten auf einer Seite der Fussnote mehr Platz einnimmt als der Haupttext. Die genannten Umstände führen dazu, dass das Buch den besten Verwendungszweck als Handbuch (Nachschlagewerk) finden wird. Dazu dient - neben der Bibliographie (Literatur bis 1984, eine Nachführung der Literatur in der englischen Ausgabe wäre wünschenswert gewesen) - auch die gute Erschliessung durch mehrere Indices.

Wer über Recht und Gericht im alten Israel Bescheid wissen will, wird an dieser Untersuchung kaum vorbeikommen. Mit ihr liegt wohl die derzeit umfassendste Studie zum alttestamentlichen Recht vor. Übersetzer und Herausgeber ist zu danken, dass diese Arbeit in der *lingua franca* erschienen und damit einem grösseren Leserkreis zugänglich gemacht worden ist.

Beat Weber, Linden

Norman Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 222, Sheffield Academic Press 1996. 137 p., £ 25 (Hardcover), ISBN 1-85075-622-8 / £ 12 (Paperback), ISBN 1-85075-797-6.

Norman Whybray, der vor allem durch seine Studien zur Weisheit im alten Israel bekannt gewordene und inzwischen emeritierte Alttestamentler aus England, legt eine Schrift zu einem Thema innerhalb der Psalmenforschung vor, das gegenwärtig im Trend liegt. Es geht um die Frage, ob und inwiefern hinter dem Psalter als Buch mit seiner Abfolge der 150 Psalmen ein bestimmter, die Anordnung leitender Gestaltungswille erkennbar ist. Um die Antwort gleich vorwegzunehmen: Whybray vermag keine die Schlusssedition leitende, umfassende Idee auszumachen.

Zunächst sichtet der Verfasser bisherige Arbeiten, die sich den Fragen rund um Komposition, Redaktion und Kanon des Psalmenbuches annehmen. Besonders ausführlich werden dabei die Arbeiten von G.H.Wilson (u.a. *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico 1985) referiert. Den Schluss dieses Kapitels macht eine Zusammenstellung von Punkten, in denen Konsens (u.a. der Psalter ist keine zufällige Zusammenstellung von Psalmen) und anderen, in denen Dissens (u.a. die Zweckbestimmung des Psalters als Buch) konstatiert wird. Im zweiten Kapitel sichtet er Psalmen(teile), die weisheitliche und Tora-Stoffe enthalten. Er kommt zum Schluss, dass «Weisheit» und «Tora» wesentlicher Einfluss in der Psalterbildung zukommt. Allerdings vermag er im Blick auf den Gesamtpsalter diesbezüglich nicht eine derartige Systematik und Durchdringung zu erkennen, die berechtigen würde, diese als Leitparameter der Schlussredaktion aufzufassen. In einem nächsten Durchgang untersucht er anhand der einschlägigen Psalmen die gleiche Fragestellung im Blick auf eine mögliche eschatologische (und messianische) Redaktion und kommt zum Schluss: «there was no *systematic redaction* of royal psalms, any more than there was a systematic wisdom redaction» (99). Im vierten Kapitel will er im Blick auf eine mögliche spätere Individualisierung und Spiritualisierung der Interpretation von Opfer-Aussagen in den Psalmen nachgehen. Doch auch hier ist die Evidenz negativ: eine «anti-sakrifizielle Reinterpretation» ist nicht auszumachen. Im Schlusskapitel zieht Whybray seine Folgerungen: «There is no evidence that there was a systematic and purposeful redaction of the whole Psalter in any of the suggested ways ... there is no evidence of consistent *textual* manipulation serving such a purpose. The reinterpretations must have been 'silent', as each reader or, later, church or synagogue tradition - struggled to make the Psalter relevant to later generations.» (119) Was die Gesamtanlage des Psalters betrifft, mag Whybray sich am ehesten noch W.Brueggemann anschliessen, der in eher summarischer Weise von einer Entwicklung innerhalb des Psalters «from obedience (Ps 1) to praise (Ps 150)» spricht, mit einem Schwerpunkt von Klage im Buch I und einer Dominanz von Lobliedern im abschliessenden Buch V sowie mit Ps 73 in der «Mitte», der den Übergang vom einen zum andern markiert. Eine Bibliographie und ein Stellenindex beschliessen den Band.

Nach den manchmal fast euphorischen Versuchen der letzten Jahre, redaktionelle Gesamtzusammenhänge auszumachen, wirkt Whybrays pessimistischer Realismus gleichsam als Dämpfer. Die Ernüchterung ist im Blick auf die Tendenz zu ausufernden Spekulationen gewiss nötig. Beizufügen ist, dass diese Richtung innerhalb der Psalmenforschung auch noch zu jung ist, um bereits ein überzeugendes Verständnis des Psalterganzen vorlegen zu können - und nur das ist im Fokus von Whybrays Arbeit. Es wird wohl noch vermehrt über Teilgruppen innerhalb des Psalters nachzudenken sein, bevor ein Gesamtbild zustande kommt. Inwieweit die von Whybray zwar gewürdigten, aber als zu wenig durchschlagend befundenen didaktisch-weisheitlichen und eschatologisch-messianischen Tendenzen bei der Psalterwerdung eine Rolle spielten, wird weiter zu bedenken sein. Wichtig ist der Hinweis von Whybray auf den Stellenwert von «silent reinterpretation». Bei Mehrdeutigkeitsfähiger Literatur wie es Psalmenpoesie ist, ist dies - gegenüber der andern Möglichkeit der Reinterpretation durch Textfortschreibung - mehr als bisher in Rechnung zu stellen. Ange-

sichts des umfassenden Themas sind seine Ausführungen doch zu knapp, um über die «Falsifizierung» hinaus neue Einsichten zum Gesamtaufbau des Psalters zu bieten. Seine Frontstellung läuft namentlich gegen die Ergebnisse, wie sie der Kreis US-amerikanischer Forscher um G.H. Wilson vorgelegt hat. Dass Whybray die Gruppe der führenden (v.a. katholischen) Psalmenforscher aus dem deutschsprachigen Raum (F.-L.Hossfeld, E.Zenger, N.Lohfink etc.), die sich wiederholt zu Themen von Psalmengruppen- und Psalterredaktion geäußert haben, überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat, ist zu bedauern.

Beat Weber, Linden

Israel Finkelstein, *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*, Monographs in Mediterranean Archaeology 6, Sheffield Academic Press Sheffield 1995. 197 p., £ 40, ISBN 1-85075-555-8.

Der bekannte israelische Archäologe I. Finkelstein legt hier eine Studie vor, die m.W. erstmals die Archäologie und Geschichte der Randregionen des Negev, des Sinai und angrenzender Gebiete (v.a. Edom) zusammenhängend und systematisch darzustellen versucht. Nach einer Einführung, in der Finkelstein die geographischen und ökologischen Bereiche der südlichen Levante absteckt, die Forschungsgeschichte kurz darstellt und sich über die zur Verfügung stehenden Quellen informiert, enthält die Monographie zwei Hauptteile.

Im ersten forschungstheoretisch orientierten Hauptteil, der den Titel «Settlement Oscillations in the Arid Zones» trägt, werden die spezifischen Probleme diskutiert, die sich der Archäologie in Steppen- und Wüstengebieten, wo eine weithin nomadisch bestimmte Lebensweise vorherrscht und wenig materiale Überreste verfügbar sind, stellen. Im Widerspruch zur von anderen Forschern propagierten Annahme, dass alle Hirten-Nomaden auch materiale Überreste hinterlassen bzw. umgekehrt, dass aus dem Fehlen archäologischer Befunde in einem Gebiet innerhalb eines Zeitraums auf ein Fehlen menschlicher Aktivität zu schliessen ist («no remains, no human activity»), rechnet Finkelstein mit der Möglichkeit, dass Wüstenpopulationen auch vorhanden sein können, wenn sie archäologisch «unsichtbar» sind. Finkelstein geht im Blick auf diese Gegenden von einem Oszillations-Modell aus, einem Wechsel von Zeiten, in denen die Wüstenbewohner substantielle Überreste hinterlassen haben und häufigeren, «normalen» Zeiträumen, wo spärliche oder keine Überreste auszumachen sind. Dieser Wechsel sei nicht auf klimatische Veränderungen zurückzuführen, sondern stehe mit sozio-ökonomischen und politischen Transformationen in Verbindung. Man habe im Laufe des untersuchten Zeitraums von einem mehrfachen Wechsel zwischen Nomadisierung und Sesshaftwerdung der lokalen Wüstenbevölkerung auszugehen, die auf ökonomische und politische Wechsel flexibel zu reagieren und ihre Lebensweise entsprechend umzustellen vermöge. Dabei ist allerdings nicht von einer strikten Alternierung, sondern einem Kontinuum zwischen sesshafter und nomadischer Lebensweise mit verschiedenen Zwischenstufen auszugehen.

Der zweite Hauptteil ist historisch orientiert und skizziert im Rahmen der im ersten Teil gelegten Fundierung eine Siedlungsgeschichte der südlichen Levante in der Bronze- und Eisenzeit. Die Frühbronzezeit II führte in dieser Gegend erstmals zu einer Bewegung hin zur Sesshaftigkeit. Der wichtigste Zeuge dafür ist die Ortslage Tel Arad im Beerscheba-Tal, einer semi-ariden Übergangszone im Süden Israels. Der Hauptantrieb war nach Finkelstein die Ausbeutung und der Handel von Wüstenressourcen wie Kupfer, Bitumen und Salz durch lokale Nomadengruppen, was einige von ihnen zur Sesshaftwerdung veranlasste. Die Art der Wohnstrukturen mit einer ovalen Siedlungsanlage rund um einen zentralen Hof ähnelt einem nomadischen Zeltcamp. Der Wüstenpopulation im Beerscheba-Tal, im Negev und in Teilen des Sinai hatte dabei als «gateway community» eine kommerzielle Nischen-

und Vermittlungsfunktion zwischen den grösseren ägyptisch dominierten bzw. kanaanäischen Stadtsiedlungsgebieten. Der Zusammenbruch des Wüsten-Fürstentums und eine Rückkehr zu verstärkter nomadischer Lebensweise dürfte durch eine Südexpansion der kanaanäischen Stadtstaaten herbeigeführt worden sein. Zu einer zweiten Sesshaftwerdung samt einer Herausbildung einer politischen Formation in diesen Südgebieten kam es in der Eisenzeit I (11. Jh. v. Chr.). Örtliches Zentrum dieses Gebildes war die Stadtanlage von Tel Masos im Zentrum des Beerscheba-Tals. Es handelt sich dabei nicht wie die Ausgräber zunächst angenommen haben um eine frühisraelitische Siedlung, sondern um ein Haupthandelszentrum, dessen Bevölkerung mehrheitlich aus niedergelassenen Wüstennomaden bestand. Ein Bezug der biblisch bezeugten «Amalekiter» mit diesem politischen Wüstengebilde um Tel Masos ist anzunehmen. Das Aufkommen der israelitischen Monarchie, die befestigte Zentren in Beerscheba und Arad errichtete, brachte dessen Ende. Finkelstein nimmt auch für das Gebiet von Edom im südlichen Transjordanien bereits in der Eisenzeit I eine erste Siedlungsphase an. Was die Eisenzeit II betrifft, ist eine starke Siedlungsbewegung im edomitisch-transjordanischen Gebiet auszumachen (7. Jh. v. Chr.); analoges gilt für das Beerscheba-Tal. Der Annahme, dass sich das edomitische Territorium in dieser Zeit in den Negev hinein und bis an die Südgrenze Judas (Horvat Qitmit) ausdehnen konnte, widerspricht Finkelstein allerdings. Horvat Qitmit diene seiner Meinung nach - ähnlich wie Kuntillet 'Ajrud zuvor - Wüstennomaden und Handelsfahrenden als Kultstätte, währenddessen sich unweit davon in Arad ein autorisierter jüdischer Kultort befand. Neben der Frühbronzezeit II (mit Arad) und der Eisenzeit I (mit Tel Masos) entwickelt sich nach den Zeiten der assyrischen und babylonischen Hegemonie in diesen Regionen als dritte Hauptperiode der Sesshaft- und Gestaltwerdung eines politischen Gebildes mit materialen Strukturen das Nabatäer-Reich (mit Elusa und Qasrawet) heraus.

Die Aufarbeitung einer Vielzahl von archäologischen Berichten über Grabungen und Oberflächenerkundungen und die Vermittlung eines Gesamtbildes dieser «Randgebiete» in den damaligen Siedlungsräumen ist verdienstvoll und vermittelt auch dem stärker an der Bibel interessierten Leser hilfreiche Einblicke und Zusammenhänge. Man bekommt allerdings auch den Eindruck, dass bei diesem Gesamtbild doch recht viele «Puzzle»-Steine noch fehlen bzw. ihre Platzierung umstritten ist. Dem Rezensenten ist die Besiedlungsstruktur im Kerngebiet Edoms während der Eisen-I-Zeit und das Mass des Einflusses von Edom im Negev und an der Südgrenze Judas während der Eisen-II-Zeit nach wie vor eine Frage. Auch hätte er gerne die archäologischen Daten stärker mit biblischen Aussagen vermittelt gehabt.

Beat Weber, Linden

Michael D. Goulder, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter, III*, Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 233, Sheffield Academic Press 1996. 378 p., £ 47.50 (Hardcover), ISBN 1-85075-639-2.

Michael Goulder, Professor emeritus an der Universität von Birmingham mit Forschungsschwerpunkten in beiden Testamenten (synoptische Evangelien; Psalmen) hat nach seinen Studien zu den Qorach-Psalmen (JSOT.S 20, Sheffield 1982) und zum zweiten David-Psalter (JSOT.S 102, Sheffield 1990) mit diesem Buch einen dritten Beitrag zur alttestamentlichen Psalmenforschung vorgelegt, dessen Umrisse er zuvor in einem Aufsatz skizziert hatte (Asaph's *History of Israel*, JSOT 65 [1995] 71-81). Indem dieser dritte, hier zu besprechende Band nicht nur die Gruppe der Asaph-Psalmen (50; 73-83) behandelt, sondern zugleich mit der Komposition von Psalmen betraute levitische (Sänger-)Gruppen als Überlieferungsträger für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs glaubhaft machen will, greift diese Monographie weit über die Psalmenforschung hinaus und bietet ein liter-

argeschichtliches Entstehungsmodell mit Konsequenzen für weite Teile der alttestamentlichen Forschung.

Das einleitende Kapitel bietet - ausgehend von Delitzsch - eine kleine Forschungsgeschichte zu den Asaph-Psalmen (die wichtige Studie von P. Schelling, *Die Asaphpsalmen* im Zusammenhang mit dem Hintergrund, Kampen 1985, fehlt allerdings). Mit Delitzsch (und anderen) konstatiert Goulder eine Reihe von Gemeinsamkeiten der Asaph-Psalmen: die elohistisch dominierten Gottesbezeichnungen, das Auftauchen prophetischer Gerichtsansagen, die Geschichtshaltigkeit, Nordreich-Einflüsse, Gemeinsamkeiten der Sprache (z.B. das Hirte-Herde-Motiv) und die Relation zum Deuteronomium. Dieser Verbund von Merkmalen führt Goulder zur Arbeitshypothese, dass die Sammlung der Asaph-Psalmen im Nordreich (am Heiligtum in Bethel) in der Dekade 732-722 v. Chr., d.h. nach dem Verlust der nördlichen Stämme, als Antwort auf die assyrische Bedrohung entstanden ist. Die spätere Neuverwendung und geringfügige Überarbeitung der Asaph-Psalmen in Jerusalem erklärt das da und dort (z.B. Ps 50,2; 74,2; 76,3 etc.) auftauchende Jerusalem/Zion-Kolorit (so in Aufnahme des Ansatzes von J.P. Peters, *Psalms*, 1922, den er bereits bei den Qorach-Psalmen ausgeführt hat).

Der erste Hauptteil der Monographie bietet nun die Erklärung der einzelnen Asaph-Psalmen, die zum einen mit dem angenommenen geschichtlichen Hintergrund vermittelt, zum andern (wie schon die Qorach-Psalmen) in den Rahmen einer (Herbst-)Festliturgie eingezeichnet werden (der Marker לְבָרְכָה wird als Unterbrechungszeichen für den kantillierenden Einschub eines jeweils relevanten Textes gedeutet). Dabei stimmen der «initiatorische» Ps 50 und die beiden Volksklagen Ps 73 und 74 in die Festliturgie ein. Ps 75 und 76 eröffnen dann den eigentlichen Festkreis. Ps 77 und 78 gelangen als «Vigil»-Psalmen zur Aufführung (mit dem König als Sprecher). Darauf folgen in der Festwoche Ps 79 und 80, nationale Klagepsalmen, mit denen Gott um Gnade gefleht wird. Den Abschluss bilden Ps 81-83, die von Goulder auf dem Hintergrund der Neujahr-Feier gedeutet werden. Zum Schluss des ersten Hauptteils bietet Goulder eine kurze Geschichte des Psalters dar, dessen Zusammenstellung er primär liturgisch motiviert sieht: Die älteste Sammlung ist die zweite David-Psalmen-Gruppe (Ps 51-72), die um 970 v.Chr. entstanden ist. Es folgen die erste David-Psalmen-Gruppe, die danitische Qorach-Psalmen-Gruppe (9. Jh. v.Chr. bzw. um 730 v.Chr.) und die bethelschen Asaph-Psalmen (kurz vor 720 v.Chr., adaptiert nach dem Fall Jerusalems um 590 v.Chr.). Nach dem Fall des Nordreichs gelangen diese Psalmen nach Jerusalem, das auch eine eigene Psalmodie hat, und werden teils überarbeitet bzw. mit Jerusalemer Geschichts- und Liturgietradition harmonisiert. Als Ausfluss der deuteronomischen Revolution werden der Grossteil der Psalmen von Buch IV (90-106) verstanden; dieses umfasst 17 Psalmen wie das Buch III (73-89) und das Grosse Hallel (120-136) - eine Zahl, die sich aus der Ausführungspraxis am Herbstfest in exilisch-nachexilischer Zeit ergibt.

Der zweite Hauptteil von Goulders Studie ist - in Anlehnung an die Sigla der Pentateuchquellen - überschrieben mit «E, D, J, P» und bietet eine Verbindung der Psalmentraditionen und ihrer Überlieferungsträger mit Pentateuchtraditionen bzw. der Entstehung des Pentateuchs. Goulder füllt die alten Pentateuch-«Sigla» anhand von Vergleichsstudien zwischen psalmischen und pentateuchischen Stoffen und unter Zuhilfenahme der (genealogischen) Angaben über die Asaphiten/Leviten in der Chronik. Eigene Kapitel sind den Stoffen des Exodus, der Wüstenwanderung sowie den Geschehnissen rund um den «Berg» (Sinai, Horeb) gewidmet. Der zweite Hauptteil schliesst mit einem «concluding unhistorical postscript», einem hypothetischen Szenario der Pentateuchentstehung, das die folgenden wesentlichen Stationen umfasst: Nach 732 v.Chr. kommt es zur Fusion der danitischen Qorach- mit den bethelschen Asaph-Traditionen. Der damit erreichte Stoffumfang korrespondiert weitgehend mit der (früheren) Quelle «E» (noch ohne Genesis-Anteile). Er wird später von asaphitischer Hand um die Patriarchen-Erzählungen ergänzt. Ebenfalls aus asa-

phitischen Kreisen stammt noch vor 622 v. Chr. der Grundbestand des Deuteronomiums. In josianischer Zeit kommt von qorachitischen Kreisen die Schöpfungs- und Flutgeschichte hinzu; darüber hinaus wird die weithin asaphitische E-Erzählung mit eigenen danitischen Mose-Stoffen überarbeitet (entspricht dem traditionellen «J»). Nach der Wegführung nach Babylon fügt ein im Land verbliebener Asaphit die Anfangs- und Schlusskapitel des Deuteronomiums hinzu. Der Deuteronomist («D») war ein Asaphit, wie auch die Autoren des deuteronomischen Geschichtswerks, das im exilischen Bethel um 560-540 v. Chr. entstand. Die priesterliche Ausweitung des bestehenden «EDJ»-Kanons («P») geht nach Goulder auf meraritische Kreise im babylonischen Exil des 6. Jh. v. Chr. zurück. Unter einigen Hinzufügungen erreicht der Pentateuch um 300 v. Chr. den masoretischen Textbestand.

Die Beurteilung dieser Monographie fällt ambivalent aus. Zum einen ist man beeindruckt über die Belesenheit des Verfassers und die Fülle von Textbeobachtungen, aber auch angetan von der Kühnheit, angesichts der derzeitigen Forschungslage einen so umfassenden literargeschichtlichen Entwurf zu wagen. Goulder nimmt dabei wesentliche Einsichten auf, die sich aus dem Studium der Gruppe der Asaph-Psalmen ergeben, so deren Nordreich-Kolorit, die Nähe zu pentateuchischen Stoffen (inkl. Dtn) sowie die Häufigkeit von Texttypen wie Gerichtsansage oder Gerichts- bzw. Volksklage (vgl. kürzlich auch der Rezensent: Psalm 77 und sein Umfeld, BBB 103, Weinheim 1995). Die Annahme der Entstehung der (meisten) Asaph-Psalmen in zeitlicher Nähe des Untergangs des Nordreichs scheint mir ein durchaus denkbare Szenario, ebenso wie die nachmalige Neuverwendung dieser Psalmen (mit teilweiser Bearbeitung?) in analogen Bedrängniszusammenhängen im Südreich (z.B. Eroberung Jerusalems, Untergang des Südreichs, Exilierung). Auch das Rechnen mit levitisch-asaphitischen Verfasser- und Tradentenkreisen im Umfeld von Bethel - in Aufnahme des Präskript-Vermerks פְּדוּתָא - hat einiges für sich. Zum andern ist kritisch anzumerken, dass Goulders Hypothesenfreudigkeit zu Aussagen führt, die sehr spekulativ sind. So scheint mir die «Einzwängung» der Asaph-Psalmen in ihrer kanonisch überlieferten Reihenfolge in einen Herbstfest-Kreis (wie schon die beiden Qorach-Psalmen-Gruppen) ebenso überzeichnet wie die Entstehungszuweisung der gesamten Asaph-Psalmen just in die Dekade zwischen dem Verlust der nördlichen Provinzen Israels und dem Fall Samarias. Für beide «überpräzisen» Hypothesen bieten sich schlicht zuwenig Anhaltspunkte. Bei der Auslegung der einzelnen Asaph-Psalmen wirkt denn auch da und dort die stets vorgenommene doppelte Verortung - geschichtlich ans Ende des Nordreichs und liturgisch in den Herbstfest-Kreis - recht forciert. So fügt sich z.B. Ps 76 nicht recht in Goulders Szenario, und die Verortung von «Salem» in der Nähe des mit der Jakob-Tradition verbundenen Sichem bleibt vom Textbefund her mehr als fraglich. Auch der Aussage, dass kein Asaph-Psalm der Verlust nationaler Selbständigkeit impliziere (S. 33), kann der Rezensent nicht zustimmen. Was die kanonische Anlage der Psalmen im Psalter betrifft, so bleibt es eine offene Frage, ob liturgische Gründe dafür wirklich massgeblich waren (so auch M. Millard, Die Komposition des Psalters, FAT 9, Tübingen 1994). Die von Goulder vorgenommene In-eins-Setzung von Entstehungszusammenhang und kanonischer Abfolge der einzelnen Asaph-Psalmen ist zudem alles andere als zwingend. Dass die asaphitischen Leviten bei der Überlieferung und Ausgestaltung des Pentateuchs (v.a. im Blick auf die sogenannten «E»- bzw. fröhdt. Stoffe) eine Rolle gespielt haben könnten, hat sich auch dem Rezensenten als Frage gestellt (Psalm 77 und sein Umfeld, S. 196f.). Dies ist weiter zu bedenken; der von Goulder konstruierte Entwurf schießt aber weit über die Grenzen des Feststellbaren hinaus. Das Verdienst von Goulders Arbeit bleibt es, durch seine kühnen Hypothesen zum Widerspruch und zum Weiterdenken anzuregen. Dafür ist dem eigenwilligen Bibelwissenschaftler zu danken.

Beat Weber, Linden

Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd.I, Prolegomena, Göttingen 1990; Bd.II, *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, 1993; Bd.III, *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung*, Epilegomena, 1995.

Unter den verschiedenen neutestamentlichen Theologien, die in den letzten Jahren erschienen, ragt die von H.Hübner besonders heraus. Durch ihre eigene Konzeption, Zielsetzung und sorgfältige systematisch-theologische Reflexion sticht sie hervor und erfordert besondere Beachtung.

I. Hübner stellt seine Arbeit ganz in die Bemühungen der letzten Jahrzehnte um eine «Biblische Theologie». Wie aber die strittige Frage nach einer «Mitte des Alten Testaments» zeigt, sieht sich der Neutestamentler nicht in der Lage, «ein in der Forschung weit hin akzeptiertes theologisches Gesamtbild des Alten Testaments seinen Überlegungen zugrunde zu legen»(I,23). Eine Biblische Theologie als gesamtbiblische Theologie zu entwerfen, ist für ihn daher nicht möglich. H. geht deshalb einen anderen Weg: Für ihn ist «die Aufarbeitung des theologischen Umgangs der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament die primäre und fundierende Aufgabe einer Biblischen Theologie»(I,28) Doch bevor im Hauptteil dieser Umgang der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament dargelegt werden soll, werden in den Prolegomena noch einige Vorfragen behandelt.

Da ist 1. die Frage nach dem alttestamentlichen Kanon. H. betont die Bedeutung der Septuaginta: Die Bibel der Urchristenheit war nicht der hebräische Kanon, sondern die Septuaginta. «Sollte man darauf einwenden, dass mit der Übersetzung ins Griechische ein Stück Vergangenheit der Heiligen Schrift Israels verlorengegangen sei, so ist dem zu entgegnen, dass doch auch schon die Biblia Hebraica wichtigste Perspektiven der Vergangenheit Israels eliminiert hat.» (I,58). Er verweist auf die «Südperspektive» der hebräischen Bibel, die die Perspektive des im Jahre 722 untergegangenen Nordreichs weithin ausgeschieden hat. «Die veritas Hebraica... hat in dieser Hinsicht... keinen Vorsprung vor der veritas Graeca» (I,61).

Weiter unterscheidet H. zwischen dem Alten Testament an sich und dem im Neuen Testament rezipierten Alten Testament und betont eine doppelte Differenz. Da ist einmal eine quantitative Differenz: die alttestamentlichen Schriften sind in unterschiedlicher Stärke rezipiert worden, sodass sich die Frage ergibt, welche Grundaussagen rezipiert wurden und welche nicht. Zum anderen ist vor allem eine qualitative Differenz zu beachten: Das Alte Testament wird in einen neuen theologischen Horizont gerückt und ist dadurch eine «neue theologische Grösse» geworden (I,67). H. meint, dass diese Einsicht auch einen befreienden Beitrag zum theologischen Gespräch mit dem Judentum leisten könnte.

Ein 2. Kapitel behandelt das Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Nach Darlegung der Diskussion um die Bedeutung von *berith* im Alten Testament behandelt er die einschlägigen Stellen im Neuen Testament. «Die weithin gängige Vorstellung von einem ersten vorbereitenden Bund Jahwäs mit Israel, dem Sinaibund, der die Basis für den zweiten, den endgültigen Heilsbund in Jesus Christus bietet, ist nach Paulus und Hebr in der Wurzel falsch» (I,99). Vielmehr geht es um ein dialektisches Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität, wobei freilich nur unter der Berücksichtigung der Kontinuität von Diskontinuität gesprochen werden kann. Das umfangreiche 3. Kapitel untersucht das Verständnis von Offenbarung, zunächst in den verschiedenen Schriften des Alten Testaments, danach bei Paulus, in den Gleichnissen Jesu und bei Johannes. H. betont, dass Offenbarung ein «Begegnungsbegriff» sei, dass Offenbarung ein Prozess ist, «der sinnvoll nur ausgesagt werden kann, wenn der, dem Offenbarung widerfährt, in diesen Prozess einbezogen ist. Zum Offenbarungsgeschehen gehört also konstitutiv der Glaubende hinzu» (I,190). Das wird in Auseinandersetzung mit Pannenberg, Heidegger, Karl Rahner und Bultmann systematisch-theologisch reflektiert.

Das letzte Kapitel der Prolegomena ist überschrieben «Der eine Gott und die beiden Testamente». H. zeigt die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesvorstellung von den An-

fängen über Monolatrie bis zum strengen Monotheismus und verweist auf die gleichzeitige Ausbildung monotheistischer Motive im griechischen Kulturkreis.

Ergebnis: Der Monotheismus bildet nicht die Klammer, die beide Testamente zusammenhält (I,250). Das Gemeinsame ist vielmehr «die Gesamtausrichtung des Menschen Gott gegenüber», also der «Deus pro nobis» (I,254) und damit der Glaube, die vertrauensvolle Grundeinstellung, die ganz und gar auf Gott baut. Die leitende Frage muss daher sein, «ob der in beiden Testamenten sich offenbarende Gott tatsächlich *ein* Gott ist» (I,255). Es sei zu untersuchen, wie die neutestamentlichen Autoren «jeweils das Verhältnis des sich im Alten Testament und im Neuen Testament offenbarenden Gottes verstehen» (I,256).

II. Die «Aufarbeitung des theologischen Umgangs der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament» soll nun in den Mesolegomena (=Bd.II und III, erster Teil) vorgelegt werden. Es soll also gezeigt werden, wie die neutestamentlichen Autoren mit dem Mten Testament umgehen und welchen Einfluss dieses auf ihre Theologie hat.» Der durch die Schrift konstituierte theologische Horizont ist für sie weitgehend diejenige Wirklichkeit, innerhalb deren sie das Neue, das Gott in Christus gewirkt hat, verstehen und zum Ausdruck bringen» (II,17). Dabei bringen Bd.II die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte(= Deuteropaulinen, Jak, 1.u.2.Petr, Jud) und Bd.III Hebräerbrief, Evangelien und Apokalypse.

Die Darstellung der Theologie des Paulus erfolgt nicht wie in anderen neutestamentlichen Theologien in Form einer systematisierenden Darbietung der verschiedenen theologischen Aussagebereiche, sondern anhand eines Durchgangs durch die wichtigsten paulinischen Briefe bzw. Briefteile. Dies nicht nur, um so den Einfluss alttestamentlicher Texte besser aufzeigen zu können, sondern auch, weil H. von einer Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses ausgeht, die es ihm nicht möglich erscheinen lässt, die Theologie des Paulus als eine geschlossene Größe darzustellen. Nach H. habe Paulus die auf dem Apostelkonvent vereinbarte Befreiung der Heidenchristen von der Beschneidungsforderung als eine prinzipielle Befreiung vom Gesetz missverstanden. Im Gal lege er daher seine Sicht der Inferiorität des Gesetzes dar, das den Menschen zu Sündentaten provoziert und versklavt (II,83). Die verheerende Wirkung des Gal auf die Jerusalemer habe ihn dann genötigt, diese radikalen Aussagen im Röm zurückzunehmen und seine Lehre zu modifizieren (II,232ff). Diese Kehre zwischen Gal und Röm führt H. dazu, die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus einerseits nach dem Gal, andererseits nach dem Röm darzulegen. Die Darstellung der paulinischen Theologie im sukzessiven Durchgang der Briefe hat andererseits den Vorteil, dass die Relevanz und Spitze mancher paulinischer Aussagen besser herausgearbeitet werden kann. Dabei fällt die ständige hermeneutische Reflexion des Verfassers auf. Er fragt nicht nur nach der Relevanz der Aussagen im damaligen Kontext, sondern auch nach ihrer Bedeutung für heute (II,38f.). Bei der Zusammenfassung der paulinischen Theologie (II,338ff) stellt er sich die Frage, warum angesichts der Betonung der Freiheit die alttestamentliche Exodus-Tradition bei Paulus eine so geringe Rolle spielt.

Der letzte Teil des 2. Bandes behandelt die übrigen neutestamentlichen Briefe (ausser Hebr und I II III Joh) unter dem Gesichtspunkt der Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie. Diese Einordnung zeigt, welche Bedeutung paulinische Theologie nach H. für das Verständnis des Neuen Testaments hat. Für die Deuteropaulinen ist das einsichtig, wenngleich die Pastoralbriefe doch etwas zu kurz behandelt werden. Auch IPetr sieht die Forschung seit langem im Einflussbereich paulinischer Theologie. Aber reicht die Polemik von Jak 2,18-26 gegen paulinische Rechtfertigungslehre wirklich schon aus, den Brief als ganzen in diesem Einflussbereich zu sehen? Ähnliches gilt für den IPetr mit seiner Bemerkung über den schwerverständlichen Bruder Paulus (3,15f.). Die Untersuchung des theologischen Umganges mit dem Alten Testament tritt in diesem Teil gegenüber dem vorangehenden deutlich zurück.

Besonderes Gewicht kommt der Darstellung des Hebräerbriefes (Bd.III) zu. Der Verfasser des Hebr hat, «indem er unter christologischem Vorzeichen die Schrift auslegte und so sein Brief im Grunde durch und durch Schriftauslegung ist, Biblische Theologie getrieben». Was H. nun bringt, ist daher «Biblische Theologie einer Biblischen Theologie» (III,17). Wie sehr das Alte Testament unter christologischem Vorzeichen neu interpretiert wird, ist hier besonders deutlich. Andererseits interpretiert auch das Alte Testament die christliche Verkündigung. Das «Vetus Testamentum in Novo receptum (ist) kein Vetus Testamentum per se negatum, sondern ein Vetus Testamentum per receptionem amplificatum» (III,25). Die Darstellung gliedert sich in drei Abschnitte: In Hebr 1,1-4,13 wird unter der Überschrift «Verbum Scripturae - Verbum Trinitatis» gezeigt, wie die anhand der alttestamentlichen Zitate gemachten christologischen Aussagen implizit bereits zur Trinitätslehre der Alten Kirche hin tendieren. Hebr 4,14-10,31 bringen den Hohenpriester der neuen Heilsordnung, und der letzte Teil des Briefes «Paränese und Schriftzeugnis». Da der Hebr bei seinen Aussagen über das himmlische Heiligtum alexandrinisch-platonische Vorstellungen aufgreift, sind die hermeneutischen Erwägungen hierzu besonders beachtenswert.

Auf den Hebräerbrief folgt die Theologie der synoptischen Evangelien. Dass das Verhältnis zum Alten Testament im Matthäusevangelium und im lukanischen Doppelwerk eine besondere Rolle spielt, ist jedem Bibelkundigen bekannt. Hervorzuheben ist, dass auch bei Markus das Evangelium als Erfüllung der Schrift dargestellt wird. Mit Recht wird eine Theologie der Logienquelle als allzu hypothetisch nicht behandelt.

Besondere Bedeutung bekommt wieder die Darstellung des Johannesevangeliums. Statt der sonst üblichen Gliederung nach einzelnen theologischen Sachfragen bringt H. wieder einen Durchgang durch die einzelnen Kapitel unter besonderer Bezugnahme auf die alttestamentlichen Zitate, beginnend bei Joh 1 als «Christologie in nuce» bis zum «es ist vollbracht» von Joh 19,30, und biegt dann wieder zurück zu Joh 1,14. Im «der Logos wurde Sarx» sieht er das theologische Fazit des 4. Evangeliums und erfasst diese Aussage sogleich in systematischer Tiefe: Ewigkeit wurde Zeit, wurde Geschichte. Damit stellt sich die klassische theologische Grundfrage: Wie kann die Ewigkeit mit der Geschichtlichkeit der Inkarnation zusammengedacht werden. Wurde Ewigkeit Zeit und Geschichte, so ist damit zugleich die Frage von vorösterlicher und nachösterlicher Zeit, von Zeit Israels und Zeit der Kirche inkludiert. In der Aussage «das Wort ward Fleisch» wird daher ein Grundthema Biblischer Theologie manifest: Es geht in ihr nicht nur um die Rezeption der Schrift des Alten Testaments im Neuen Testament, sondern «weit mehr noch um das Verhältnis der Heilsgrösse der vergangenen Geschichte Israels... zur endgültigen Heilsgrösse der Kirche...» (III,204). Der theologische Begriff der Offenbarung kann nur dann in seiner vollen Bedeutung gedacht werden, wenn er im Koordinatensystem von Zeit und Geschichte verstanden wird.

Die Mesolegomena schliessen mit Überlegungen zur Johannesapokalypse, wo freilich nicht direkte Zitate, wohl aber die alttestamentliche Bilderwelt deutlich die Theologie bestimmen.

III. Die Epilegomena wollen nicht bloss ein Nachwort, sondern das Schlussergebnis (III,5) bringen, von gleichem Gewicht wie die Prolegomena. Überschrift: «Der Zeit-Raum der Gnade».

In einem philosophischen Präludium wird von Platon und Aristoteles an über Augustin bis Heidegger die Begrifflichkeit aufgearbeitet: Zeit-Räumlichkeit als Existenzial menschlicher Existenz. Es folgen: Der Zeit-Raum der Gnade I: Altes Testament - Der Zeit-Raum der Gnade II: Neues Testament - Der Zeit-Raum der Gnade III: Jesus von Nazareth, danach ein theologisches Fazit.

Für das Alte Testament gilt: Wie für Augustin die Vergangenheit nur in der memoria präsent ist und die Zukunft nur in der Erwartung, so gilt auch für das Alte Testament eine

doppelte Grundeinstellung, die Hereinnahme der Vergangenheit in die Gegenwart und ebenso die Hereinnahme der Zukunft in die Gegenwart. «Israels Heil der Gegenwart ist das in der Gegenwart präsente Heil der Vergangenheit». «Und: Israels Zukunft ist bereits jetzt, sie ist in die Gegenwart hineingenommen» (III, 240).

Auch im Neuen Testament ist Gegenwart einerseits von der Vergangenheit, andererseits von der Zukunft her bestimmt. Ausgehend von Matthäus und dann ausgeweitet auf Paulus und Johannes zeigt H., dass sich für den Glaubenden in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft treffen, genauer: erfüllte Vergangenheit und erhoffte Zukunft. Es ist «die Herkunft der Gegenwart vom verheissenden Gott her, der in der Vergangenheit, also in der Zeit der Geschichte Israels, diese Verheissung gesprochen hat». Und es ist weiter «paradox gesprochen, die Zukunft der Gegenwart auf das verheissene endgültige Eschaton hin, wodurch diese Gegenwart... selbst schon eschatologisch ist» (III, 247).

Wie verhält sich das zum Verständnis des Zeit-Raums der *Gnade* im Alten Testament? Auf den ersten Blick möchte man an Parallität denken, merkt dann aber, dass das nicht gemeint sein kann. Denn im Alten Testament geht es um das Heil der Vergangenheit, das in der Gegenwart präsent ist. Im Neuen Testament aber geht es nach H. um die Verheissungen Gottes in der Vergangenheit, die in der Gegenwart erfüllt sind. Nicht das Heil der Vergangenheit wirkt in die Gegenwart hinein, sondern die Verheissungen der Vergangenheit sind in der Gegenwart erfüllt und diese Erfüllung macht offenbar die Gegenwart zum Heils-Raum.

Da aber die Autoren des Neuen Testaments etliche Jahre nach Jesu Tod und Auferstehung schreiben, müsste man dann nicht von einer doppelten Vergangenheit sprechen, die die Gegenwart des Glaubenden bestimmt, nämlich einmal von der Vergangenheit des Heilsgeschehens in Christus, das durch das Wirken des Geistes in der Gegenwart präsent ist, und zum anderen in der noch hinter diesem Christus-Heilsgeschehen liegenden Vergangenheit der Verheissungen in der Geschichte Israels? Weiter: Was bedeuten diese Verheissungen für das Verständnis des Heilsgeschehens? Bedeuten sie eine Verstärkung, Potenzierung des Heilsgeschehens, oder nur eine Vergewisserung für den Glaubenden? Kommt H. dann nicht letztlich doch zu einer Parallellität des Geschehens: So wie das Exodus- und Erwählungsgeschehen in Israels Gegenwart präsent war, so ist das Christus-Geschehen in der Kirche präsent? Und kann dann das Neue, die Eigenart des neutestamentlichen Heilsgeschehens noch angemessen zur Sprache kommen (vgl. die Anfrage von Ferd. Hahn in BZ 38 (1994) 169)? Oder unterscheidet sich der neutestamentliche ZeitRaum der Gnade vom alttestamentlichen nur dadurch, dass er verheissen ist?

Zugleich ist damit nicht nur die Zeitlichkeit, sondern auch die Räumlichkeit der glaubenden Existenz angesprochen, der Glaubende lebt im Raum der Gnade: «Der Heils-Raum Gottes ist der eigentliche Aufenthaltsort des Glaubenden» (III,249).

Die Ausführungen über den Zeit-Raum der Gnade im Alten und Neuen Testament zielen auf Jesus Christus. Erst jetzt kommt H. auf den sogen. historischen Jesus, bzw. den irdischen, vorösterlichen Jesus zu sprechen. Er stimmt R.Bultmanns Dictum, dass die Verkündigung Jesu zu den Voraussetzungen der neutestamentlichen Theologie gehöre und nicht ein Teil dieser selbst sei, teilweise zu. Aber nur teilweise. Bultmanns Reduzierung des historischen Jesus auf das «Dass» seines Gekommenseins kann er nicht zustimmen. Die entscheidende Frage für ihn lautet, » ob Jesu Auftreten bereits die Wirklichkeit desjenigen Heils ausmacht, das dann in besonderer Weise durch sein Kreuz und seine Auferstehung voll realisiert wurde» (III, 254). Da Jesus die kommende Herrschaft Gottes ankündigte, ist das zugleich die Frage, welches Verhältnis zwischen der nachösterlichen Kirche und der von Jesus in vorösterlicher Zeit angekündigten Gottesherrschaft besteht. In Aufnahme neuerer Gleichnisforschung betont H., dass Jesus die Gottesherrschaft so zur Sprache brachte, dass sie als zur Sprache gebrachte sich ereignet (III,256). Solcher Sprache eignet Begegnung, in ihr wird Begegnungs-Raum geschaffen, Lebens-Raum. «Jesus ist - der jo-

hanneische Begriff des Logos sagt dies in theologisch prägnanter Weise aus...- die personhafte göttliche Sprache, ist die göttliche Sprache als Person; er ist... das Sich-Ereignen-Gottes, durch das der Mensch in seine Gemeinschaft hinein-genommen wird» (III, 257). Die Berufung der Jünger ist ihr Hineingerufenwerden in den Raum der begnadenden Nähe Gottes. Dies wird weiter untermauert durch Ausführungen über Jesu Verhältnis zum Alten Testament, zum mosaischen Gesetz und Jesu Selbstverständnis. Zu letzterem bringt H. Erwägungen darüber, wie Jesus seinen Tod verstanden hat und über das Abendmahl vor seiner Verhaftung (III, 265ff). Jesus musste «zusammendenken, dass er einerseits in seiner Person Gott repräsentiert, andererseits aber ausgerechnet als dieser Repräsentant Gottes wie ein Verbrecher endet» (III, 270). H. fragt daher, ob Jesus überhaupt den Gedanken an Jes 53, d.h.den auf sich selbst bezogenen Sühnetodgedanken vermeiden konnte (III, 271).

IV. Hübners *Biblische Theologie des Neuen Testaments* ist eine gegenüber anderen entsprechenden Werken deutlich herausragende Arbeit. Dies nicht nur wegen ihrer andersartigen Konzeption, sondern auch vor allem wegen des sorgfältigen hermeneutischen und systematisch-theologischen Durchdenkens seiner Ausführungen. Sie kann zu fruchtbaren Diskussionen führen. Gleichwohl seien einige kritische Fragen erlaubt, die die Bedeutung der Arbeit keineswegs mindern, die Reflexion aber weiterführen könnten. Dabei sollen die Fragen, die der Neutestamentler an einige Auslegungen der Texte stellt, nicht im Vordergrund stehen, können aber nicht ganz übergangen werden. Wichtiger sind Fragen zum Ganzen der Arbeit.

Zu den mehr exegetischen Fragen gehört vor allem die, ob die von H. angenommene Entwicklung der paulinischen Theologie in dieser Weise wirklich zutrifft. Eine gewisse Entdeckung des Gesetzesverständnisses zwischen Gal und Röm braucht man nicht zu bestreiten; aber sie wird von H. doch wohl stark überzogen. Dass das Gesetz den Menschen in die Knechtschaft führt ihn zu Sündentaten provoziert (II, 83), das ist aus dem für sich genommen Gal noch nicht zu entnehmen, sondern ergibt sich erst Erfahrung des Heilshandelns Gottes in Christus ihre Heilige Schrift nicht mehr abgesehen von dieser Erfahrung lesen.

Andererseits aber bringt diese Unterscheidung auch Probleme und zeigt deutliche Grenzen:

1. Die Argumente von B.S.Childs (ThZ 48, 1992, 382-390) und P. Stuhlmacher (*Biblische Theologie des Neuen Testaments* Bd.1, 1992, 36f) laufen im Wesentlichen darauf hinaus, dass die Differenz zwischen *Vetus Testamentum per se* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* den Christen der Frühzeit nicht bewusst gewesen und daher eine ihnen fremde Sicht sei. In der Tat ist diese Differenz erst durch die seit der Aufklärungszeit entwickelte historisch-kritische Schriftforschung deutlich geworden. Die Beachtung dieser Differenz durch den heutigen Ausleger ist deshalb aber noch nicht «anachronistisch», wie Childs (386) meint. Hübner hat Recht, wenn er gegenüber beiden darauf insistiert, dass wir hinter die seit der Aufklärungszeit entstandene historische Forschung nicht zurück können (III,279ff.).

2. Aber: Kann man sich bei der Frage nach dem Verhältnis bzw. der Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament auf das im Neuen Testament rezipierte Alte Testament beschränken? Die Bibelwissenschaft brachte ja nicht nur den Unterschied zwischen dem hebräischen Text des Alten Testaments und der Septuaginta samt deren christlicher Interpretation ans Licht, sondern auch die Spannung, die zwischen dem Alten Testament an sich und dem im Neuen Testament rezipierten besteht, zwischen der hinter den alttestamentlichen Texten stehenden historisch feststellbaren (wahrscheinlichen) Geschichte Israels und seinen Erfahrungen mit Jahwe einerseits, und der Deutung andererseits, die diese Geschichte im Neuen Testament erfahren hat. Diese Spannung ist doch unser Problem! Muss man nicht doch fragen, wie sich diese Geschichte der Erfahrungen, die Israel mit dem Handeln seines Gottes machte, zu der Interpretation dieser Geschichte im Neuen Testa-

ment verhält? Kann man sich dieser Aufgabe entziehen, indem man nur nach dem im Neuen Testament rezipierten Alten Testament fragt?

3. Schliesslich stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Einsicht, dass es Tradition an sich überhaupt nicht gibt, sondern immer nur bereits interpretierte Tradition. Nicht nur ist zu beachten, dass auch die nach wissenschaftlichen Methoden *vorgenommene* Rekonstruktion eines historischen Vorgangs der hinter einer bestimmten Tradition liegt, immer der Einschränkung unterliegt, dass es nach meinem (subjektiven) Verständnis so und so gewesen sein möchte. Sondern es ist auch zu fragen, welche Relevanz diesen in der Bibel vorliegenden Interpretationen von Tradition zukommt. Hat nur das (historisch-kritisch feststellbare) ursprüngliche Prophetenwort Autorität? Welche Autorität kommt der Interpretation zu, die dieses Prophetenwort durch die Prophetenschüler viele Jahre danach erfuhrt? Traditionen können ja durchaus unterschiedlich interpretiert werden. Sie können eine angemessene oder eine unangemessene Interpretation finden. Die ganze Ketzergeschichte gründet ja in solchen Interpretationsfragen. Welche Kriterien gibt es zur Unterscheidung von angemessener und unangemessener Interpretation von Tradition?

Hübners Arbeit stösst den Leser zu solchen Fragen an. Es lohnt sich, mit ihr sich auseinanderzusetzen.

Gerhard Barth, Wuppertal

Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, The New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans Publ. Comp. Grand Rapids/Michigan 1995. xlv+497 p., \$ 34.99, ISBN 0-8028-2511-7.

Die Auslegung von Gordon D. Fee, Professor für Neues Testament am Regent College in Vancouver (Canada), reiht sich in eine Reihe von namhaften Kommentaren zum Philipperbrief ein, die seit den 80er Jahren erschienen sind (Hawthorne 1983; Schenk 1984; O'Brien 1991; Müller 1993). Dass dabei auch die Kommentarwerke zu den kleineren Paulus-Briefen immer umfassender werden, zeigt der Umfang dieses Werks mit beinahe 500 Seiten.

Der Kommentar besticht durch hervorragende linguistische Analysen (mit hilfreicher Aufschlüsselung der paulinischen Syntax), durch das Bemühen des Auslegers um eine (theologische) Ausschöpfung des Briefgehalts und durch dessen stupende Kenntnis der einschlägigen Literatur (wovon die Bibliographie und der extensive Fussnotenapparat zeugen). Besondere Erwähnung verdienen auch seine wiederholten Hinweise zur «Intertextualität» des Briefs, insbesondere auf die von ihm aufgezeigten Bezugnahmen und Anspielungen auf Texte des Alten Testaments. Hinter aller wissenschaftlichen Akribie blitzt aber auch eine persönliche «Ergriffenheit» des Auslegers angesichts der Botschaft dieses Briefes durch, die sich namentlich in den Predigt-artigen «statements» am Schluss von Auslegungspassagen zeigt. Der Kommentar ist durch mehrere Register (Themen, Autoren, biblische und ausserbiblische Belegstellen, griechische Vokabeln) gut erschlossen.

Auf die von Fee gebotene Auslegung kann in der Kürze hier nicht näher eingegangen werden. Stattdessen seien einige Ergebnisse genannt, zu denen Fee kommt und die die Konturen seines Verständnisses dieses Briefes erkennen lassen: Auf dem Hintergrund der Epistolographie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts versteht und interpretiert er den Philipperbrief als «hortatory letter of friendship». Er vertritt - mit überzeugenden Argumenten - die «Ein-Brief-Theorie»: Der Brief ist in der vorliegenden, uns überlieferten Gestalt von Paulus an die christliche Gemeinde in der Stadt Philippi geschrieben worden. Dazu ist anzumerken, dass die von Fee vertretene literarische Integrität des Briefes inzwischen durch zwei Studien zum Gesamtaufbau (P. Wick, *Der Philipperbrief*, Stuttgart [BWANT 135] 1994) und zur Formgeschichte von Phil 3,1 (P.T. Reed, *JBL* 115 [1996] 63-90) weiteren Sukkurs erfahren hat. Was den Abfassungshintergrund angeht, verfiert Fee

die Annahme, dass der Brief in der Gefangenschaft des Paulus in Rom um ca. 62 n.Chr. entstanden ist. Im Blick auf Phil 2,5/6-11 lehnt er die übliche literarische Qualifizierung als «Hymnus» ab und will stattdessen von «exalted prose» sprechen. Die Passage stamme originär von Paulus und biete keine Adam-Christus-Typologie, sondern enthalte eine Präexistenz-Aussage über Christus (so auch Wick).

Man mag die Position von Fee als «konservativ» apostrophieren - das ist sie auch. Aber sie ist es in gut begründeter Weise. Zu bedauern - aber Fee natürlich nicht anzulasten - ist, dass sein Kommentar etwas «zu früh» abgeschlossen wurde, so dass wichtige Studien zum Philipperbrief, die zeitgleich oder kurz darauf erschienen sind, von ihm nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Zu erwähnen ist namentlich P. Wicks bereits erwähnte Basler Dissertation (Stuttgart [BWANT 135] 1994) zur Gesamtanlage des Briefes, die Fee in der Bibliographie zwar noch aufführt, aber nicht mehr diskutieren konnte, und vor allem die archäologisch und (sozial)geschichtlich ausgerichtete Studie von P. Pilhofer, *Philippi*, Tübingen (WUNT 87) 1995 (ein zweiter Band steht noch aus). Namentlich Pilhofers grundlegende Arbeit zu Philippi und damit zum Empfänger-Kontext des Briefs bringt neue Erkenntnisse, an denen künftige Kommentatoren kaum unbesehen vorbeigehen können.

Leider enthält der Band nicht wenige Orthographie-Fehler. Sie finden sich gehäuft in der Bibliographie, namentlich bei fremdsprachigen Titeln. Von einem grossen und renommierten Verlag wie Eerdmans darf man erwarten, dass er für Korrekturlesung und Satz Leute einsetzt, die auch die deutsche Sprache und Rechtschreibung beherrschen.

Ein letztes Wort zum Zielpublikum: Wenn der Verfasser bei seinem Kommentar angibt, auch an diejenigen zu denken, die Predigten vorzubereiten haben, so mutet er diesen - zumindest Pfarrern in volksgemeinlichem Kontext - angesichts des Umfangs allerdings ein Höchstmass dessen zu, was zeitlich noch zu bewältigen ist. Der Rezensent hat den Kommentar im Rahmen einer achteiligen Predigtreihe über den Philipperbrief durchgearbeitet. Es war viel Mühe, aber lohnenswert!

Beat Weber, Linden

Lukas Bormann, *Philippi*. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, Supplements to Novum Testamentum, 78, E.J. Brill, Leiden u.a. 1995. XIII, 248 S. Gld 159.50. ISBN 90-04-10232-9.

In seiner für den Druck überarbeiteten Dissertation (Ev.Theol., Frankfurt a. M.) will B. «interpretative Verbindungslinien zwischen der politischen und religiösen Situation der römischen Kolonie Philippi und der dort lebenden ersten Christengemeinde ... ziehen» (1). Zu diesem Zweck bietet er zunächst («Teil I», 9–84) eine kenntnisreiche und übersichtliche «Darstellung der politischen und religiösen Situation Philipppis in neutestamentlicher Zeit» (2), dann wendet er sich recht ausführlich (85–224) den Beziehungen zwischen Paulus und den Philippern zu. Den «Schlüssel» (136) für diese Beziehungen findet B. im Dankesbrief Phil 4,10–20 (für ihn der älteste Brief und zusammen mit 4,21–23 = Brief A; 1,1 –3,1 + 4,2–7 = Brief B; 3,2 – 4,1 + 4,8–9 = Brief C), doch mehr noch interessiert ihn, wie diese Beziehungen «im Spiegel hellenistisch-römischer sozialer Konventionen» (161) aussehen. Aus Phil 4,10–20 entnimmt B., wie sich Paulus zur materiellen Unterstützung durch die Philipper verhält und welche Rechte die Philipper aus dieser Gabe ableiten dürfen. Die Unterstützung, so B., sei «Teil der längeren Austauschbeziehung auf Geben und Nehmen, an deren Aufrechterhaltung die Philipper einst gehindert waren (V.10) und nun Paulus selbst gehindert ist», und zwar «aufgrund seiner Haftsituation», und deshalb hätten die Philipper jetzt «etwas gut ... bei Paulus» (159); «der Gott des Paulus», das stelle Paulus in V.19 sicher, werde «beizeiten für die Aufrechterhaltung der Parität durch die Erfüllung des Mangels der Philipper eintreten» (160). Im übrigen biete das römische «Patronatsbzw. Klientelverhält-

nis» «den angemessenen Verstehenshorizont für die Austauschbeziehungen zwischen Paulus und den Philippern», nicht aber die «hellenistische *φιλία*-Konzeption», das «römische Benefizialwesen» oder die «römische konsensuale *societas*» (206). Denn die Philipper hätten die Situation des auf seinen Prozess wartenden Paulus «im Rahmen des Klientelverhältnisses als eine Solidarität herausfordernde gemeinsame Notsituation» interpretiert; schliesslich sei in diesem Prozess die Person des Paulus und «auch die mit den Philippern gemeinsame Sache, das *εὐαγγέλιον*, angeklagt» (212). Überhaupt sei «der Prozess ... die klassische Situation des Zusammenwirkens von Patron und Klientel»; deshalb sollte Epaphroditus nicht nur die Gabe der Philipper für Paulus überbringen, sondern es sei «zu vermuten, dass er Paulus in seinen Prozessschwierigkeiten behilflich sein sollte» – bei diesem «Prozess vor einem römischen Gericht» hätten die Philipper «ihre Beziehungen zu Freigelassenen und Sklaven des kaiserlichen Hauses (4,22)» genutzt (213).

Eindrücklich ist es schon, was B. alles über die erste Christengemeinde in Philippi und ihr Verhältnis zu Paulus wissen zu können meint. Doch wie die zuletzt erwähnten Vermutungen zeigen, steht er dabei in der Gefahr, den Bereich dessen, was sich aus dem Text des Philipperbriefs an wahrscheinlichen historischen Hypothesen belegen lässt, zugunsten von Spekulationen zu verlassen, die sich mit dem Text nicht mehr stützen lassen. Im Blick auf das von B. für die Beziehungen zwischen Paulus und den Philippern behauptete Patronats- oder Klientelverhältnis sind zwei Fragen zu stellen: Erstens, ob nicht Phil 4,10-20 eine viel zu schmale Basis für eine derart weitreichende Hypothese ist – der sehr viel umfangreichere übrige Philipperbrief wird nicht umsonst von B. fast gar nicht herangezogen –; zweitens, ob die ersten Christen in Philippi tatsächlich überwiegend Römer gewesen sind, für die dann auch noch in ihrer vorchristlichen Zeit das Klientelverhältnis zum julisch-claudischen Haus massgeblich gewesen sein soll – weder die gut griechischen Namen Epaphroditos (Phil 2,25-30), Euodia und Syntyche (Phil 4,2) noch die vielleicht legendarischen Nachrichten über Philippi in Apg 16 weisen in diese Richtung.

Martin Rese, Münster

Helmut Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1994. 246 S. DM ISBN 3 460 04561 2 = Stuttgarter Bibelstudien, 156.

M. will, wie er im Vorwort sagt, mit seinem Buch «anregen, die Jesusgeschichte synoptisch zu lesen», denn das sei «sinnvoll und theologisch ... fruchtbar»; doch «in die technische Handhabe einer Synopse» will M. nicht einführen, «in erster Linie (gehe es) um die inhaltliche Seite des synoptischen Lesens», und das heisse, zu «sensibilisieren für die Eigenheiten der synoptischen Evangelien» (8). Eben diese Akzentsetzung erklärt auch eine Äusserung M.s, die sonst unbegreiflich wäre: «Selbstverständlich lässt sich der vorliegende Band auch *ohne Zuhilfenahme einer Synopse lesen*» (9; Hervorhebung von mir). Im übrigen setzt M. die Zweiquellenlehre voraus und betrachtet deshalb bei Stoffen, die sich in allen drei synoptischen Evangelien finden (= Mk-Stoff), zunächst den Mk-Text und dann die Besonderheiten des Mt und Lk. Das gesamte Material der synoptischen Evangelien hat M. in 17 Kapitel eingeteilt; er beginnt mit «Johannes der Täufer und die Taufe Jesu», fährt fort mit den «Vorgeschichten» des Mt und des Lk und endet mit der «Auferstehungsbotschaft» der drei Synoptiker. M. selbst hält seine Kapiteleinteilung für «nicht ohne Probleme» (8). Es lohnt sich freilich nicht, diesen Problemen im einzelnen nachzugehen, da es ein Problem gibt, das sehr viel grösser und gewichtiger ist; ich meine die Tatsache, dass das Buch überhaupt existiert.

Mir fällt es schwer, zu sehen, warum und für wen das vorliegende Buch geschrieben wurde. Synoptisch lesen – das lernt und übt man normalerweise mit einer Synopse der drei ersten Evangelien (solche Synopsen gibt es seit dem Ende des 18. Jhdt. [Griesbach!]), und das bedeutet seitdem zuerst und vor allem, die Inhalte dieser Evangelien nicht mehr in einer

Evangelienharmonie zusammenzustellen, sondern die Übereinstimmungen und Differenzen zwischen den Evangelien des Mt, Mk und Lk zu erfassen und zu beurteilen. Aus den Übereinstimmungen versuchte man im 19. Jhdt. die «evangelische Geschichte Jesu» und/oder den «historischen Jesus» zu erschliessen – nicht umsonst fand man sie im kleinsten gemeinsamen Nenner, d.h. dem Mkev –. Die Differenzen aber dienten in der Tendenzkritik des 19. Jhdt. und in der Redaktionsgeschichte des 20. Jhdt. als Hinweise auf die unterschiedlichen Theologien der einzelnen Evangelien. Kurz, synoptisches Lesen der drei ersten Evangelien wurde stets nur im Zusammenhang mit anderen Fragestellungen ausgeübt – es war und ist kein Wert an sich –. Nun ist das sicher auch nicht M.s Meinung, nur wird nicht klar, was er mit seinem Buch beabsichtigt. Dessen Titel «Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen» erlaubt den Schluss, M. wolle so etwas wie die «evangelische Geschichte Jesu» bieten. Hingegen ordnet M.s Zielangabe im Vorwort («sensibilisieren für die Eigenheiten der synoptischen Evangelien») sein Buch der Redaktionsgeschichte zu und erweckt den Eindruck, M. wolle das unterschiedliche Jesusbild des Mt, Mk und Lk herausarbeiten. Unschärf bleibt auch, an wen sich M.s Buch richtet, an interessierte Laien oder an Fachleute (d.h. an solche, die Theologie studieren oder studiert haben). An Laien denkt man, wenn M. Fachausdrücke wie «Synopse» und «Q» schon im Vorwort erklärt und wenn er bei den Literaturangaben am Ende des Buches vor allem allgemeinverständliche Evangelienkommentare aufführt. Wenn M. aber von «genitivus subjectivus oder objectivus» (10) oder von der «Parabeltheorie» (105) spricht oder sagt, «aus den *Qumranschriften*» wüssten wir, dass die Benennung des Königs als Sohn Gottes in der «*Natanweissagung*» «in der späteren jüdischen Tradition *eschatologisch* ausgewertet» werde (15f.; Hervorhebungen von mir), dann setzt er Fachleute als Leser voraus. Insgesamt, so meine ich, ist M.s Buch höchst ärgerlich und völlig überflüssig.

Martin Rese, Münster

David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 31), Fribourg (CH)/Göttingen 1996. 183 S., Universitätsverlag Freiburg Schweiz (ISBN 3-7278-1075-0), SFr 52.- und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen (ISBN 3-525-53933-9), DM 69.-

Die Frage, wie aus den 27 Einzelschriften die Sammlung «Neues Testament» geworden ist, hat in den kanongeschichtlichen Arbeiten von Th. Zahn über H. von Campenhausen bis hin zu B. Childs oder B. M. Metzger eine Antwort gefunden, die längst klassisch geworden ist: Die Sammlung ist das Ergebnis eines langandauernden Prozesses, der im 2. und 3. Jh. zunächst zu Schriftencorpora unterschiedlichen Umfangs geführt hat, bevor seit dem 4. Jh. über die eigentliche «kanonische Geltung» diskutiert wurde und das NT sich schliesslich in seiner heutigen Gestalt durchgesetzt hat.

Gegen diesen breiten Konsens stellt T. in seiner nur äusserlich schmalen Heidelberger Habilitationsschrift von 1994 die These: Das NT ist als Schriftensammlung das Produkt eines einmaligen Publikationsaktes, also eine «*editio princeps*» des Neuen Testaments. Sie wurde von einem historisch bestimmbareren Herausgeber(kreis) veranstaltet, hat sich später in kirchlichem Gebrauch durchgesetzt und so auch kanonische Geltung erlangt – T. bezeichnet sie deswegen als «kanonische Ausgabe» (KA). Die Auswahl der einzelnen Schriften und ihre Zuordnung, kurz: das theologische Profil dieser Ausgabe geht zurück auf den theologischen Gestaltungswillen dieser Herausgeber: An die Stelle eines «ungesteuerten», von dogmatischen Erwägungen bestimmten Sammlungsprozesses tritt ein verlegerisches Unterfangen.

Diese These, deren historische Bedeutung und theologische Brisanz keiner weiteren Begründung bedürfen, steht und fällt mit dem Nachweis einer einheitlichen und vereinheitlichenden Endredaktion (13-70). Mit den Methoden der klassischen Kanongeschichte lässt

sich dieser Nachweis jedoch nicht führen. Anstatt die indirekte Bezeugung nt.licher Schriften in der patristischen Literatur auszuwerten, stützt sich T. daher auf das direkte Zeugnis der Handschriften (deren Zahl sich in den vergangenen Jahrzehnten ganz erheblich vergrößert hat). Hier dienen zwei Phänomene als erste Hinweise für eine Endredaktion: die eigentümliche – wenn auch nicht immer einheitliche – Notierung der *nomina sacra* (16ff.) sowie die nahezu ausschliessliche Verwendung der Kodexform (31ff.), die für christliche Texte signifikant früher belegt ist als für nichtchristliche. Da es höchst unwahrscheinlich ist, dass verschiedene Autoren zu unterschiedlichen Zeiten dasselbe analogielose Abkürzungssystem erfunden oder dieselbe untypische Vorliebe für die Kodexform geteilt hätten, liegt es nahe, dass beides auf die redaktionelle Vereinheitlichung in einer ursprünglichen Ausgabe zurückgeht. Das ist eine einleuchtende Vermutung, aber noch kein schlüssiger Beweis.

Wirklich schlagend sind dagegen die Folgerungen, die sich aus dem Umfang der HSS und aus der Reihenfolge der in ihnen enthaltenen einzelnen Schriften ergeben (35-58). Von den rund 5300 nt.lichen HSS aus den ersten sieben Jhh. (dh. vor den byzantinischen Ausgaben) enthalten nur 59 den Text des gesamten NT, der Rest sind Teilausgaben der kleineren Sammlungseinheiten – Evv., Pls-Briefe, Praxapostolos (Act + Kath.) und Offb – sowie Kombinationen von ihnen. Lässt man diejenigen HSS ausser acht, die nur eine einzige Schrift bezeugen und daher keinen Rückschluss auf Umfang und Reihenfolge zulassen, dann ergibt sich ein höchst erstaunliches Phänomen: Bis auf fünf (!) Ausnahmen (die sich durchweg erklären lassen) enthalten die Sammlungseinheiten immer dieselben Schriften in immer identischer Reihenfolge! Alle erhaltenen HSS gehen daher auf ein und dieselbe Ausgabe zurück. Das zugrundeliegende methodische Postulat – Identität in Reihenfolge und Umfang weist auf eine gemeinsame Ursprungsausgabe, Abweichung dagegen auf unabhängige Ausgaben (38) – wird durch Gegenproben erhärtet: Markions Bibel (ein Ev. + zehn Pls-Briefe) lässt sich als unabhängige Ausgabe nt.licher Schriften verstehen, die in Reihenfolge, Umfang und redaktionellem Konzept von der KA abweicht. Oder: Die sog. Apostolischen Väter gehen nicht auf eine gemeinsame hss Überlieferung zurück, sondern wurden erst seit dem 17. Jh. in verschiedenen Ausgaben zusammengestellt, die sich in Umfang, Reihenfolge und redaktionellem Konzept voneinander unterscheiden. Dieses Schlussverfahren ist wichtig, weil sich so die Gestalt der KA in eine Zeit zurückverfolgen lässt, für die es noch keine hss Bezeugung gibt.

Neben der Reihenfolge sind auch die Titel der nt.lichen Schriften Indizien für die Endredaktion (58-70): Einerseits können sie nicht auf die Verfasser der Schriften selbst zurückgehen, andererseits sind sie in den HSS immer identisch bezeugt und innerhalb der Sammlungseinheiten formal einheitlich gestaltet. Auch hier zeigt sich die ordnende und vereinheitlichende Hand der Endredaktion.

Die Titel der Schriften weisen bereits auf das literarische Konzept der Hgg. (71-124). Es lässt sich nämlich zeigen, dass die Hgg. durch die Verfasserangaben der Titel ein Geflecht von Querverweisen innerhalb der Sammlung hergestellt haben. So können die Leser (der ganzen Ausgabe!) beispielsweise anhand der Angaben in Act, IPe und Kol die Vf.-Zuschreibung im Titel des 2. Evangeliums entschlüsseln. Oder: «Lukas», der implizierte Verfasser von Lk und Act, lässt sich nicht nur über Angaben in Kol und Phlm identifizieren; nach II Tim 4 ist er auch der letzte Begleiter des Paulus, was hervorragend zu den Wir-Stücken der Act passt. So bilden die Titel mit den Verfasserangaben die «Benutzeroberfläche» der Ausgabe und geben eine wesentliche Lektürehilfe. Die Leser können die (insgesamt nur acht) von den Hgg. implizierten «Autoren» der KA identifizieren und zueinander in Beziehung setzen: Petrus, Johannes und Matthäus sind Jünger Jesu, Jakobus und Judas seine Brüder, Lukas gehört zu Paulus, und Markus stellt eine wichtige Querverbindung zwischen Petrus und Paulus her. Ein Deutungsmuster, das diese Querverweise nahelegen, liegt sicherlich in dem Versuch, den Konflikt zwischen Paulus und den Jerusalemern zu ent-

schärfen und zu zeigen, dass am Ende doch alle harmonisch miteinander gearbeitet haben. Eine zweite Intention zeigt der Titel «ἡ καινὴ διαθήκη», der in den HSS einheitlich überliefert ist (94ff.): Zum «Neuen Testament» gehört notwendigerweise auch das «Alte», die KA ist also von vornherein als zweiter Teil einer Bibelgesamtausgabe konzipiert worden, ganz im Unterschied etwa zur markionitischen Ausgabe.

Die Hgg. haben bei der Endredaktion also nicht nur das «Layout» (*nomina sacra*, Kodexform, Titel) vereinheitlicht, sondern auch einen deutlichen theologischen Gestaltungswillen zum Ausdruck gebracht: indem sie die jüdische Bibel als unverzichtbaren Bestandteil der christlichen Bibelausgabe erweisen und indem sie den pln Briefen die Briefe der «Jerusalemener Apostel» gleichberechtigt zur Seite stellen (Kath.).

Da «Herausgeber von Sammelwerken keinen Grund haben sich zu verstecken», ist es naheliegend, dass T. abschliessend nach einem «Editorial der KA» sucht (125-154), also nach direkten Äusserungen der Hgg. im Text selbst. Verdächtig ist hier vor allem, was der Intention entspricht, die im redaktionellen Rahmen zum Ausdruck kommt. Das ist zunächst Act; T. ist allerdings vorsichtig genug, die Übereinstimmung in der allgemeinen Tendenz nicht auf redaktionelle Eingriffe der Hgg. in den Act-Text zurückzuführen. Beim II Tim und vor allem beim II Pe ist das jedoch anders: Beide Schriften, die sich als Testamente der beiden Hauptprotagonisten der KA, Paulus und Petrus, darstellen, geben Lektüreempfehlungen und betonen die Inspiriertheit der «Schriften» (II Tim 3,15ff.; II Pe 1,20f.). II Pe setzt ausserdem Kenntnis aller anderen Sammlungseinheiten (Evv, Pls, Offb und AT) voraus; nach Lage der Dinge ist das nur auf der Ebene der Endredaktion möglich und erweist (zumindest) den II Pe als Fälschung der Hgg., die sich hier hinter der pseudonymen Verfasserangabe versteckt hätten. Eine unverdeckte Äusserung der Hgg. findet T. dagegen in Joh 21,25: Aus dem Beziehungsgeflecht der Verfasserangaben, ihrer zeitlichen und biographischen Zuordnung folgert er, dass dieser Text erst nach allen anderen verfasst und gleichsam das «Nachwort» der Hgg. für ihre Ausgabe sei (147ff.).

T.s Buch – das wegen der insgesamt ungewohnten Argumentation hier etwas ausführlicher vorzustellen war – ist ohne Frage selbst dann ein wichtiger Markstein, wenn sich nicht alle Ergebnisse im einzelnen als haltbar erweisen sollten: Es bietet mehr Denkanstösse, als im Rahmen einer Kurzanzeige aufgezählt werden können – und das auf weniger als 200 überaus lesbaren Seiten! Deshalb nur einige kurze Bemerkungen:

1. Der Nachweis einer vereinheitlichenden Endredaktion ist überzeugend gelungen und kaum zu widerlegen. Zumindest liegt die Beweislast bei denen, die an einem allmählichen Sammlungs- und Wachstumsprozess festhalten wollen. Das ist eine schwere Hypothek, denn der methodische Zugang über das direkte Zeugnis der HSS ist gewichtig: Der Befund lässt sich möglicherweise anders interpretieren, ignorieren kann man ihn nicht mehr. Von daher erscheinen die patristischen Zeugnisse zur Kanongeschichte in einem neuen Licht: T. verzichtet darauf, die üblicherweise ausgewerteten Bezeugungen des NT in der patristischen Literatur eingehend zu diskutieren (was von der Themenstellung her verständlich ist) und begnügt sich mit dem allgemein gehaltenen Hinweis, dass sie eine fertige Sammlung voraussetzen, nicht aber einen Entstehungsprozess begleiten (55ff.). Das ist einleuchtend, müsste aber im einzelnen gezeigt werden – schon deshalb, weil das Bild der Alten Kirche sich dadurch ja nicht unerheblich verändert. Auf die Patristik wartet hier eine Menge Arbeit.

2. Zwei weitere Fragen werden ausdrücklich ausgeklammert: Zunächst bleibt die Vorgeschichte der KA unberücksichtigt, also vor allem die Entstehung und Überlieferung älterer Teilsammlungen. Für die Paulusbriefe liegen dazu einige Arbeiten vor (auch von T. selbst), für die Evv. gibt es nur Ansätze, für die Kath. Briefe fehlt dagegen alles. Dabei wäre es von Interesse, ob die Zusammenstellung etwa der vier Evangelien oder der Kath. erst durch die Hgg. der KA vorgenommen wurde, oder ob es hier schon ältere Vorstufen gab. Die andere drängende Frage ist natürlich, wo und durch wen die KA veranstaltet wurde – aus dem 2.

Jh. bietet sich ja eine ganze Reihe von möglichen Kandidaten an (einiges weist auf Kleinasien, 158ff.). Die Art, in der T. das redaktionelle Konzept analysiert und nach dem «Editorial» sucht, legt nahe, dass eine Identifizierung der Hgg. möglich sein sollte – hier wartet man gespannt auf eine Fortsetzung.

3. Die wichtigsten Anregungen ergeben sich für die eigentliche exegetische Arbeit am NT. Von grösster Bedeutung ist die Einsicht, dass ein historisches Verständnis den Text des Neuen Testaments als Produkt des 2. Jh.s begreifen muss – die pln Briefe z.B. können nicht mehr unbesehen als historische Quelle für das 1. Jh. herangezogen werden. Diese Konzentration auf die «Endgestalt» des Textes, die im übrigen ja Entsprechungen in der at.lichen Exegese hat (Stichwort «canonical criticism»), besagt nun aber nicht, dass nur ein weiterer Schritt der Textgenese neben anderen untersucht wird. Sie impliziert vielmehr einen methodischen Paradigmenwechsel, der in manchem der Ablösung der älteren Formgeschichte durch die Redaktionskritik in der Evangelienforschung ähnelt. Mit Blick auf die Grundsatzdiskussionen, die hier geführt wurden, muss man kein Prophet sein, um T.s Thesen eine vergleichbar streitige Auseinandersetzung zu prognostizieren. Denn die Annahme der Endredaktion impliziert ja (kleinere? grössere?) Eingriffe in die älteren Vorstadien einzelner Schriften. Über deren Umfang (zumindest in den Titeln sind sie nachgewiesen) wird man streiten müssen – vor allem aber über die Kriterien zu ihrer Identifizierung! Ansatzpunkte dafür bieten diejenigen Texte, die dem literarischen Konzept der Hgg. tendenziell nahestehen. Dass II Tim und II Pe als (teilweise bearbeitete? komplett gefälschte?) «Abschlussdokumente» der Endredaktion erscheinen, klingt plausibel, ist interessant und wird der Auslegung dieser Texte sicherlich neue Impulse geben. Schwieriger sind die Entsprechungen zwischen Act und dem red. Konzept der Hgg. zu bewerten: Sind sie auf redaktionelle Bearbeitung zurückzuführen (die man sich dann sehr weitgehend vorstellen müsste)? Oder handelt es sich um eine zufällige Übereinstimmung, die den Hgg. zupass kam oder sie überhaupt erst zu ihrem Unternehmen angeregt hat? T. lässt diese Frage bewusst offen (128), aber über kurz oder lang erfordert sie eine Antwort.

4. Ebenfalls nicht ausgeführt – obwohl spannend – sind die hermeneutischen und kanontheologischen Implikationen dieses Ansatzes. Denn dass einzelne nt.liche Schriften «kanonisch» zu lesen und im Kontext der ganzen Bibel zu verstehen sind, ist nicht nur dogmatisches Postulat, sondern dem historischen Verständnis der KA angemessen: Die Hgg. haben dieses Konzept wechselseitiger Interpretation durch das System von Querverweisen geschaffen, es ist von ihnen gewollt und verantwortet. Das bezieht sich nicht nur auf die nt.lichen Schriften untereinander, sondern auch auf das Verhältnis von AT und NT: Dass nicht nur das Neue Testament im Licht des Alten gelesen werden muss, sondern dieses auch auf jenes hin orientiert wird, war eine hermeneutische Leistung der Hgg. von bleibender Bedeutung: Sie haben das «Schriftprinzip» vielleicht nicht erfunden, wohl aber dauerhaft in Geltung gesetzt.

T.s Thesen sind insgesamt faszinierend und bergen eine Fülle wichtiger Anregungen für weitere Fragen. Dass er sie anhand von Textkritik und Kanongeschichte – nicht gerade die prickelndsten theologischen Disziplinen – gewonnen hat, macht nicht den geringsten Reiz dieses Buches aus. Eine intensive und kritische Auseinandersetzung ist ihm nur zu wünschen.

Mathias Klinghardt, Augsburg

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, *Sämtliche Werke und Briefe*. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz herausgegeben von Erwin Iserloh, Abteilung II, Bd. 4: Briefwechsel und Öffentliche Erklärungen 1861-1865, bearbeitet

von Norbert Jäger und Christoph Stoll, v. Hase und Koehler Verlag, Mainz 1994. 1100 S. 144,- DM. ISBN 3-7758-1275-X.

W. E. von Ketteler (1811-1877) ist einer der bedeutendsten Vertreter des Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert. Als Bischof von Mainz - man nannte ihn auch den «Arbeiterbischof» - hatte er erkannt, dass karitativer Einsatz allein die drängenden zeitgenössischen sozialen Herausforderungen nicht zu lösen vermochte. 1864 äusserte sich Ketteler grundsätzlich in seinem Buch «Die Arbeiterfrage und das Christentum» zur sogenannten «Sozialen Frage», wobei er sich in Analyse und Kritik weitgehend dem Sozialdemokraten Ferdinand Lassalle anschloss.

Seit 1977 werden die «Sämtlichen Werke und Briefe» von Kettelers in zwei Abteilungen herausgegeben. Bisher wurden in der ersten Abteilung «Schriften, Aufsätze und Reden» fünf, in der zweiten «Briefe und öffentliche Erklärungen» vier Bände publiziert. Der vorliegende Band bietet 650 Briefe und Erklärungen aus den Jahren 1861-1865, die im Vorfeld und nach von Kettelers Buch über die Arbeiterbewegung von ihm verfasst und an ihn gerichtet wurden. So informieren die Briefe über den «Alltag» eines Bischofs, geben Auskunft über vielfältige Anfragen an ihn und vermitteln interessante Hinweise auf die Rezeption von Kettelers Buch, wie etwa der Brief Nr. 1799, in dem die Reaktion Lassalles auf von Kettelers «Arbeiterbewegung» eindrücklich beschrieben wird. Für die historische Erforschung des katholischen sozialen Engagements in der Mitte der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts vermitteln die abgedruckten Dokumente wichtige Einsichten. Von besonderem Interesse sind diese Quellen auch im Vergleich mit dem protestantisch-diakonischen Denken (z. B. Innere Mission) jener Jahre. Dabei fällt weitgehend eine wesentlich nüchterne Sprache auf Seiten von Kettelers auf.

Ein weiteres kirchenhistorisches Ereignis fällt in den Zeitraum des vorliegenden Bandes, nämlich der Syllabus von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864. Von Ketteler erhielt durch Kardinal Prospero Caterini, dem Präfekten der Konzilskongregation, im Mai 1862 ein Exemplar des Entwurfes des Syllabus zugesandt und wurde um eine kritische Stellungnahme gebeten. Dabei habe von Ketteler, so ermahnt Caterini, «strengstes Stillschweigen» zu bewahren. In seinem Antwortschreiben stimmte von Ketteler allen päpstlichen Zensuren zu. Allein an der Präsentation der Verurteilung übte der Mainzer Bischof vorsichtige Kritik und nannte wenige inhaltliche Präzisierungen.

Personen-, Orts- und Sachregister ermöglichen eine rasche Erschliessung des ansprechend kommentierten und gestalteten Bandes.

Thomas K. Kuhn, Basel

Andreas Holzem, *Weltversuchung und Heilsgewissheit*. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Münsteraner Theologische Abhandlungen 35, Oros Verlag, Altenberge 1995. 247, DM 40.-, ISBN 3-89375-106-8.

Die vorliegende Disziplingeschichte des katholischen Münsteraner Kirchenhistorikers A. Holzem beschreibt das kirchengeschichtliche Arbeiten von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (Teil I) und von Johann Adam Möhler (Teil II). Im dritten Teil untersucht der Vf. die «Kirchengeschichte im Kontext des katholischen Milieus». Holzem verortet seine Arbeit im Kontext der Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Standort der Kirchengeschichte und verweist darauf, dass alle Versuche, das Verhältnis von Kirchengeschichte und Theologie zu klären, letztlich unbefriedigend blieben. Dabei stellt Holzem das heilgeschichtliche Verständnis der Kirchengeschichte (Jedin, Iserloh), den profangeschichtlichen Standpunkt (Conzemius) und den Entwurf von Klaus Schatz («Kirchengeschichte als Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche») dar. Seine Absicht ist, erstens einen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts zu liefern und zweitens eine

Antwort auf die Frage, «warum die heutige kirchenhistorische Wissenschaftstheorie sich in der Konstituierung eines theologischen Charakters der Kirchengeschichte nach wie vor schwertut», zu geben (15). Methodisch will der Vf. die sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bedingungen der katholischen Geistes- und Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts herausarbeiten und legt dabei den soziologischen Ansatz Peter Bergers und Thomas Luckmanns über die Konstruktion von Wirklichkeit zugrunde.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg stammte aus einem pietistischen Elternhaus und trat aber zum Katholizismus über. Er verstand ebenso wie Möhler die Kirchengeschichte in einem doppelten Sinn durchgehend als Heilsgeschichte: 1. Die Kirchengeschichte hat prinzipiell Gott zum Subjekt. D. h., die Weltgeschichte wird der Kirchengeschichte untergeordnet. 2. Kirchengeschichte ist insofern Heilsgeschichte, weil aus ihr erkannt werden kann, wie die Gegenwart heil werden kann. Daraus ergibt sich, dass die Kirchengeschichte als Katholizismusgeschichte deswegen theologisch ist, weil sie glaubensbegründend wirkt: «Kirchengeschichte ist letztlich Fundamentaltheologie» (140). Weiter arbeitet der Vf. heraus, dass die Kirchengeschichte innerhalb des katholischen Milieus sozial-integrative Funktion ausübte. Sie wurde wesentlich nach innen geschrieben und erfüllte ideologische Aufgaben «im Spannungsfeld von Identitätssicherung und Emanzipationsstreben» (217).

Holzem bietet einen instruktiven Überblick über Geschichte und Funktion der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung, der auch innerhalb der protestantischen Diskussion über den wissenschaftstheoretischen Ort der Kirchengeschichte zur Kenntnis genommen werden sollte.

Thomas K. Kuhn, Basel

Konrad Stock: *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 171S.

Das Anliegen ist löblich und ehrgeizig zugleich: Gegen den verstandesbetonten Akzent, der in der protestantischen Ethik des zwanzigsten Jahrhunderts lange zu einer einseitigen Konzentration auf die Pflichtenethik geführt hat, möchte Konrad Stock die menschliche Handlungsfähigkeit von ihrem passiven Kern aus entwickeln: Er betrachtet das «vernunftbestimmte, frei-willentliche Entscheiden von Handlungsalternativen»(7), das ethisch verantwortete Handeln also, als seinem Ursprung nach von einer affektiven, fühlenden Komponente bestimmt. In der *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre* setzt sich Stock daher zwei Ziele. Er stellt eine spezifisch theologische Anthropologie mit dem Schwerpunkt auf einer Theorie der affektiven Erfahrung zur Diskussion und möchte gleichzeitig das Leben des Glaubens als ein durch eine «freie, strömende und zielbewusste Kreativität»(8) ausgezeichnetes Wissen. Über dieses systematisch-ethische Programm hinaus soll mit den von Stock in Ansätzen skizzierten Bausteinen für eine theologische Tiefenpsychologie ein hermeneutischer Schlüssel entwickelt werden, um das dem christlichen Glauben innewohnende therapeutische Potential zu erschliessen.

Stock bestimmt Tugend als diejenige Handlungsfähigkeit, welche sich als bewegende Kraft zum Tun des Guten darstellt. Zur Explikation dieser Handlungen generierenden sittlichen Kraft greift Stock auf Schleiermachers philosophische Ethik zurück, welche die wissenschaftliche Darstellung des ethischen Geschehens dreifach gliedert in eine Pflichtenlehre, eine Güterlehre und schliesslich eine Tugendlehre, die sich mit der inneren Verfassung verantwortlicher Handlungssubjekte beschäftigt. Letztere, also die innere ethische Prädisposition, muss sich allerdings von einem protestantischen Standpunkt aus gesehen als eine Frucht - und weniger als eine Voraussetzung - des Glaubens explizieren lassen. Verwundert nimmt die Rezensentin an dieser Stelle die hohe theologische Relevanz zur Kenntnis, welche Stock der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zugesteht. Weist doch jener nicht von allen protestantischen Theologen und Theologinnen geteilte Theorie- und Be-

kenntnisrahmen weniger auf eine «innere Logik in der Konstitution des ethischen Subjekts» (163) hin, als auf eine theologische Denkfigur lutherischer Provenienz, welche hartnäckig von aussen in theologische Modelle eingeführt wird. Das mit der alten Dichotomie Intendierte hat unbezweifelbar dennoch seine Berechtigung. Es ist der theologische Versuch einer Klärung jenes Problems, dass die Entstehungsbedingungen für die Bereitschaft zum Guten nicht allein im Subjekt selbst zu finden sind, sondern - aus der Glaubensperspektive betrachtet - als Werke der Gnade Gottes aufgefasst werden.

Konsequent weitergedacht ist protestantische Tugend nicht lehr- und lernbar, sondern Effekt einer der menschlichen Verfügbarkeit entzogenen Erfahrung; die Tugend wird nachgerade in das vorwillentliche menschliche Dasein eingeprägt. Die Form in der dies geschieht, die Hoch-Zeit von Ethik und Ästhetik, bestimmt Stock als die Erfahrung des Bildes des Gekreuzigten. Genauer ist das Bild des Gekreuzigten, das vor und in jedem einzelnen Glaubenden aufscheint, kein blosses Sehbild, sondern Sinnbild, oder in Stocks Worten ein «ikonisches Zeichen für einen transzendentalen Sachverhalt, für das Gewahrwerden der Relation Gottes zu uns selbst» (104). Diesem den Augenblick überdauernden, Gegenwart, Erinnerung und Zukunft umgreifenden Eindruck traut er zu, jene menschliche Kraft und Zielrichtung zum Tun des Guten ins Werk zu setzen. Und nicht nur das: Stock qualifiziert dies weniger als Installation diverser moralischer Grössen, denn als die Inkraftsetzung eines kreativen Elementes, nämlich als die Freude an dem, was sein soll. Damit es nicht bei einem einmaligen Eindruck bleibt, bettet Stock dies Ganze ein in den umfassenden Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsprozess, der in der christlichen Gemeinde stattfindet.

Eigentümlich unterbestimmt bleibt Stocks Verständnis menschlicher Passivität. Meint Passivität nicht nur persönlich durch- und erlebte Abwesenheit von Aktivität, versteht man sie nicht lediglich als emotionale Basis für nachfolgendes, allfälliges Handeln - kommt Passivität besser als Grundkonstitution sozialen Miteinanders - nämlich als das Erleiden und Erfahren der Handlungen und des Daseins der anderen - in den Blick. Hier wäre, einiges von Emanuel Lévinas' «Spur des Anderen» und seiner schöpfungstheologischen Anbindung dieses von ihm als ontologisch-anthropologischen gedeuteten Sachverhaltes zu lernen.

Angesichts gesellschaftlicher Problemlagen bleibt gespannt zu warten auf Stocks inhaltliche Füllungen der Tugenden sowie einer Theorie christlicher Tugendvermittlung. Die detaillierte Entfaltung protestantischer Tugendlehre steht noch aus.

Regine Munz, Basel

Erich Feifel, *Religiöse Erziehung im Umbruch*, herausgegeben von Stephan Leimgruber und Michael Langer, Kösel-Verlag, München 1995. 320 S.

Der katholische Religionspädagoge E. Feifel (München) ist auch in evangelischen Kreisen wohl bekannt, besonders weil er Hauptherausgeber des dreibändigen Handbuchs der Religionspädagogik (1973 ff.) war. Zu seinem 70. Geburtstag sind hier Aufsätze von ihm, die an verschiedenen Orten, teilweise in Festschriften, publiziert wurden, zusammengestellt, unter ihnen sieben bisher nicht veröffentlichte Arbeiten. Feifel analysiert die Krise des Religionsunterrichts, der Sakramentsfrömmigkeit und der Beziehung Kirche-Jugend. Er fragt nach biblischen Einsichten, die weiterhelfen besonders nach der Bedeutung des Begriffs Nachfolge, interpretiert Texte des II. Vaticanums, die in der kirchlichen Praxis nach seiner Meinung noch ungenügend aufgenommen sind, und setzt sich immer wieder mit der Kritik von Ratzinger am modernen, schülerorientierten Religionsunterricht auseinander und mit dessen Forderung nach einer Katechese, die sich inhaltlich auf das Credo, den Dekalog, die Sakramente und das Unservater konzentriert. Feifel hält an einer christlichen Erziehung und einem Religionsunterricht fest, bei denen Glaubensinhalt und Schülererfahrung korreliert sind, und vertritt eine Religionspädagogik, in welcher «humanwissenschaftliche Aus-

sagen sich vor dem Anspruch der Theologie und theologische vor dem Anspruch der Humanwissenschaften rechtfertigen lassen.» Zur Lösung des Theorie-Praxis-Problems nimmt er Anregungen aus der Befreiungstheologie von L. Boff auf. Weil nach ihm Sinneserfahrung und ästhetische Wahrnehmung für den Weg des Glaubens wichtig sind, versteht er die Praktische Theologie als theologische Ästhetik, ähnlich wie R. Bohren und A. Grözinger.

Im letzten, noch nicht publizierten Aufsatz des Bandes blickt Feifel auf die vierzig Jahre seiner Lehrtätigkeit als Religionspädagoge zurück, berichtet über Auseinandersetzungen, die er geführt hat und über den Erkenntnisweg, den er gegangen ist. Er nimmt auch thesenartig Stellung zur heutigen Situation und zu den Chancen der katholischen Erziehung in Familie und Schule, Gemeinde und kirchlicher Jugendarbeit.

Walter Neidhart, Basel

Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*, Kösel-Verlag, München 1995. 158 S. DM 29.80.

Die interkulturelle Mischung der Bevölkerung nimmt in den Städten Deutschlands und der Schweiz ständig zu. Das ist für den Religionsunterricht eine Herausforderung. Der Verfasser, Religionspädagoge an der theol. Fakultät Paderborn, hat sich ihr gestellt und zeigt Wege, wie dieses Fach durch interreligiöses Lernen ein tieferes Verstehen des *Andersgläubigen* vermitteln und zur Entdeckung führen kann, dass er ein *Andersgläubiger* ist. Er behandelt didaktisch die Probleme der je andern Lernprozesse in der Beziehung zu den Juden, den Muslimen und den Gläubigen der fernöstlichen Religionen und leitet an, sich bei diesen Themen nicht mit Texten und audiovisuellen Medien zu begnügen, sondern Begegnungen und Gespräche mit Vertretern anderer Religionen zu organisieren. Den Exklusivismus der christlichen Tradition hat Leimgruber definitiv überwunden. Die Orientierung an Jesus Christus, dem Bruder und Erlöser, dem Gottessohn und Propheten, steht im Kontext anderer Propheten und massgeblicher Gestalten in den Weltreligionen. Ohne seinen absoluten Rang und seine Heilsfunktion in Frage stellen zu wollen, sind doch seine Konturen auch mit den Augen Andersgläubiger zu sehen.

Walter Neidhart, Basel

Ökumenische Studienhefte, H. 1-14, Göttingen 1993ff.

Seit 1993 erscheint innerhalb der vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim herausgegebenen Reihe der *Bensheimer Hefte* eine auf 14 Beiträge angelegte Serie unter der Bezeichnung *Ökumenische Studienhefte*. Ziel dieser Reihe ist es, an zentralen Themen des ökumenischen Gesprächs bisherige Ergebnisse aus bilateralen und multilateralen Gesprächen darzustellen, Bilanz zu ziehen und zu sachkundiger Weiterarbeit auf dem Boden des schon Erreichten zu ermutigen. Den «Heften» - sachgemässer müsste wohl von Büchern gesprochen werden, hat doch jedes «Heft» den Umfang von 150-200 Seiten! - liegt im Prinzip ein gemeinsames Aufbau-Konzept zugrunde: Teil A stellt klassische konfessionelle, transkonfessionelle oder kontextuelle Positionen dar. Teil B berichtet über die Ergebnisse repräsentativer ökumenischer Dialoge zur jeweiligen Thematik. Teil C zieht Bilanz und skizziert Perspektiven für die ökumenische Weiterarbeit.

Angesichts der selbst für ökumenische Spezialisten immer unüberschaubarer werdenden Fülle von ökumenischen Dialogen und Erklärungen ist dieses Vorhaben zu begrüßen. Wer sich kurz und kompetent über den Stand der ökumenischen Debatte zu einem bestimmten Thema informieren will, dem wird hier ein hilfreiches Instrumentarium in die Hand gegeben, um sich rasch den gewünschten Überblick zu verschaffen. Die einzelnen Hefte dieser Reihe sollen deshalb in loser Folge in dieser Zeitschrift rezensiert werden.

Eckhard Lessing, *Abendmahl*. Göttingen 1993 (Bensheimer Hefte, H. 72: Ökumenische Studienhefte, H. 1), 157 S.

Die Abendmahlslehre gehört zu den ausdifferenziertesten Gebieten theologischer Lehrbildung im Christentum. Es ist darum nicht verwunderlich, dass sich hier kontroverstheologische Differenzen besonders deutlich akzentuiert haben. Entsprechend hat sich auch die ökumenische Bewegung immer wieder mit der Frage des Abendmahls resp. des Herrenmahls oder der Eucharistie (die Begrifflichkeit ist heute kein Streitpunkt mehr) beschäftigt. Lessing skizziert in Teil A knapp die traditionellen konfessionellen Abendmahlsverständnisse (3-16), um dann in Teil B relativ ausführlich über die ökumenischen Dialoge zu informieren. Er beginnt mit den lutherisch-reformierten Abendmahlsgesprächen (19-41): von der altpreussischen Bekenntnissynode in Halle (1937) über die Arnoldshainer Thesen (1957) zur Leuenberger Konkordie (1973). Die Grundkontroverse zwischen Reformierten und Lutheranern seit dem 16. Jh. bestand in der Frage der Modalität der Gegenwart Christi im Abendmahl. War sie eher als Realpräsenz (vgl. das lutherische «in, mit und unter») oder als Spiritualpräsenz (so der reformierte Akzent) zu verstehen? Der entscheidende Durchbruch erfolgte hier zum einen mit dem neuen Akzent auf der *Personalpräsenz* (resp. der personalen Realpräsenz im Unterschied zur Respräsenz), dergegenüber die Frage des sakramentalen Wie der Gegenwart Christi in Bezug auf die Elemente des Abendmahls nebensächlich wird; zum andern mit der ebenso schlichten wie tiefgründigen Erkenntnis, die § 2 der Hallenser Erklärung so ausdrückt: «Abendmahlsgemeinschaft hat ihren Grund nicht in unserer Erkenntnis des Abendmahls, sondern in der Gnade dessen, der der Herr des Abendmahls ist.» - Es folgt eine Darstellung der katholisch-evangelischen Gespräche (41-90), und zwar anhand der beiden Dialoge des Lutherischen (1978) und des Reformierten Weltbunds (1977) mit dem Einheitssekretariat in Rom sowie der innerdeutschen Studie «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?» (1986). Hier kann man sich klar machen, wie weit sich die Gesprächslage seit der Zeit des Tridentinum verändert hat: das katholische Messopferverständnis meint 'nur' die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers, das in seiner Einmaligkeit nicht in Frage gestellt wird; dass zur Vollgestalt der Eucharistie die Elemente in beiderlei Gestalt gehören, wird von katholischer Seite nicht bestritten; unter Betonung der den reformierten so wichtigen Bedeutung des Heiligen Geistes kann gemeinsam von der zugleich sakramentalen und personalen Präsenz Christi in der Eucharistie gesprochen werden. Im übrigen wird der Geheimnischarakter der eucharistischen Gegenwart unterstrichen, der durch keine theologische Interpretation eingeholt werden kann. Kurz: Es zeichnen sich beachtliche Konvergenzen ab! - Schliesslich behandelt noch je ein Kapitel die anglikanisch-evangelischen (91-100) und die orthodox-evangelischen Gespräche (101-114), wobei erst im Zusammenhang mit der Orthodoxie richtig deutlich wird, dass das Amtsverständnis das grösste ökumenische Hindernis in der Eucharistiefrage darstellt, «weil die orthodoxe Kirche - ebenso wie andere katholische Kirchen - daran festhält, dass nur das vom geweihten Priester gespendete Sakrament vollgültig sein kann» (110). Eigentlich hätte man diesen Hinweis bereits im Zusammenhang der katholisch-evangelischen Gespräche erwartet. - Zum Schluss wird das Eucharistie-Verständnis des sog. Lima-Textes (1982) dargestellt, der insbesondere die ethischen Implikationen des Abendmahls stark betont. - Teil C (132-139) zieht Bilanz und hält fest, dass «viele der früheren Lehrverurteilungen nicht mehr in bisheriger Schärfe festgehalten werden können» (132). Zudem zeigt sich, «dass es inzwischen keine festen konfessionellen Frontstellungen mehr gibt. Vielfach stimmen Positionen mit denen von Theologen in anderen Kirchen überein. Von einem tiefgreifenden Dissens in der Abendmahlsfrage kann dann nicht mehr die Rede sein» (138f.).

Verfolgt man die von Lessing kundig aufgezeichneten steilen Höhenwege der ökumenischen Abendmahlsdiskussion, können sich einem zwei Überlegungen aufdrängen. Zum einen: Die hier kontrovers diskutierten Fragen sind dermassen abstrakt und intellektuell ausdifferenziert, dass die meisten Gläubigen, ja sogar viele PfarrerInnen überfordert sein dürf-

ten, sie voll zu verstehen. Die kontroverstheologische Abendmahlsthematik ist ein klassisches Beispiel für die lapidare Feststellung von Fulbert Steffensky: «Die sogenannten kirchentrennenden Fragen sind die Fragen der Bischöfe und der theologischen Spezialisten. Es sind nicht die Fragen des Volkes.» Zum andern: Es ist erstaunlich, was Theologie im Verlauf der Jahrhunderte alles über ein sog. Mysterium wie das des Abendmahls glaubte wissen und sagen zu können. Verbunden damit der Anspruch, dass andere das selbstverständlich gleich denken und gleich sagen müssen, ansonsten man ihnen um der Wahrheit willen Gemeinschaft zu verweigern habe! Warum eigentlich müssen unterschiedliche Deutungen eines Mysteriums sich immer gleich ausschliessen? Manfred Josuttis hat unlängst mit Recht von der «theologischen Sucht nach Rationalität und Eindeutigkeit» gesprochen. Sucht ist allemal etwas Krankhaftes. Was in Lessings Darstellung leider nirgends anklingt, ist die fundamentale Frage, ob man vielleicht gar nicht alle kontroverstheologischen Fragen rund um die Eucharistie rational und eindeutig lösen muss, dass es sich aber lohnen könnte, einmal - gewissermassen in einer ökumenischen Verschnaufpause - über die möglicherweise pathologische Art des Theologisierens in und zwischen unseren Konfessionen etwas nachzudenken...

Hans-Martin Barth, *Spiritualität*. Göttingen 1993 (Bensheimer Hefte, H. 74: Ökumenische Studienhefte, H. 2), 189 S.

Dass bereits das zweite Heft der hier zu besprechenden Reihe ausgerechnet dem Thema «Spiritualität» gewidmet ist, mag erstaunen, handelt es sich dabei doch um keine klassische ökumenische Frage. Dennoch ist die Wahl dieses Themas zu begrüssen und erweist sich der vorliegende Band als ebenso spannende wie ökumenisch anregende Lektüre. Gegenüber der gängigen Auffassung, konfessionelle Unterschiede seien vorwiegend im Lehrbereich angesiedelt, ist Barth zuzustimmen, dass «es dabei mindestens genau so stark um die der Lehre bzw. dem Bekenntnis zugrundeliegende Spiritualität geht» (93). Dass Spiritualität ein eminent ökumenisches Thema ist, mag umso mehr einleuchten, wenn man bedenkt, dass das Anliegen Jesu, «dass alle eins seien», uns im Johannes-Evangelium als *Gebet* Jesu überliefert ist und dass das Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanischen Konzils deswegen mit gutem Grund den «spirituellen Ökumenismus» als die «Seele der ganzen ökumenischen Bewegung» bezeichnet hat (*Unitatis Redintegratio*, 8). Schliesslich ist zu bedenken, dass Spiritualität die meisten Christen im konkreten Leben sehr viel mehr und tiefer prägt und trägt als irgendwelche dogmatischen Lehrformeln, weswegen zu erwarten ist, dass in diesem Bereich ein ökumenisches Potential steckt, das über die immer deutlicher zutage tretenden Grenzen ökumenischer Lehr-Gespräche hinausreichen dürfte.

Teil A (21-91) skizziert drei konfessionelle (orthodoxe, römisch-katholische, evangelische) und drei transkonfessionelle (charismatische, befreiungstheologische, feministische) Spiritualitäten, die jeweils im Blick auf ihren Grund, ihre Gestalt und ihr Ziel beschrieben werden, um anschliessend nach den ihnen inhärenten Problemen und Entwicklungsmöglichkeiten zu fragen. Allein schon dieser Teil A ergibt einen ausgezeichneten Zugang zu den wesentlichen (trans)konfessionellen Positionen und der durch sie gegebenen ökumenischen Dynamik. Dabei ist für evangelische LeserInnen gerade das Kapitel über *Evangelische Spiritualität* (44-58) bedenkenswert. So gibt etwa der Hinweis, dass «in der Gestalt evangelischer Frömmigkeit Spiritualität sich selbst gegenüber kritisch wird, sie gleichsam gegen sich selbst protestiert» (57), zu denken Anlass im Blick auf die Schwierigkeiten (und Chancen) reformatorisch geprägter Theologie und Kirchlichkeit im Umgang mit den heute so vielfältig aufblühenden Formen von Spiritualität. Oder man schaut betroffen in einen Spiegel, wenn Barth einen «authentischen Ausdruck evangelischer Frömmigkeit» (resp. deren Problematik) mit dem Hinweis skizziert: «Jeder gute Protestant fragt sich mindestens einmal in seinem Leben, ob er nicht seine bisherige Kirche verlassen und eine neue gründen

müsste. Der Vielfalt der Ordens-Spiritualitäten im römischen Katholizismus entspricht im Protestantismus der Reichtum der Denominations-Spiritualitäten» (48)!

Teil B (92-158) systematisiert das Thema Spiritualität in historischer und ökumenischer Hinsicht. Ein erstes Kapitel zeichnet nach, wann, wo und wie Spiritualität bisher im ökumenischen Raum explizites Thema wurde. Dabei wird besonders auf die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 verwiesen, wo festgehalten wurde: «Wir sehnen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt» (100). Die folgenden Kapitel wenden sich den Aspekten Gebet, Wort Gottes, Sakramente, Liturgie, sowie Kampf und Kontemplation zu. Sie stellen jeweils dar, welche Bedeutung diesen Aspekten von Spiritualität in der heutigen ökumenischen Konstellation zukommt und welche Konvergenzen oder Spannungen sich dabei abzeichnen. Wichtig scheint mir der Hinweis, dass «das gemeinsame Gebet von Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen zu den ökumenischen Urerfahrungen gehört» (103). Selbstkritisch an die Adresse protestantischer Volkskirchen gerichtet ist die Forderung zu verstehen: «Die Bibel muss als *spirituelles Buch* wiederentdeckt werden. Es spricht nicht für die Kirchen, wenn selbst für das Bewusstsein von Christen im Blick auf das Potential zur Lösung existentieller Fragen persische Märchen oder ägyptische Mythen den biblischen Geschichten den Rang ablaufen» (122).

Teil C (159-182) schliesslich zieht Bilanz und skizziert Perspektiven. Besonders nachdenklich macht der eindringliche Abschnitt über *die Nachtseite christlicher Spiritualität* (159-163), der u.a. auf die Arroganz und Rechthaberei aufmerksam macht, die im Christentum offenbar von Anfang an zu Hause waren und nie wirklich abgeschüttelt werden konnten: «Man kann fragen, ob es irgendeine Religion gibt, in der Rechthaberei und Intoleranz gegenüber dem Andersdenkenden selbst in den eigenen Reihen dermassen ausgeprägt sind wie im Christentum. (...) Die Bereitschaft, sich mit Gewalt durchzusetzen oder gegebene Machtverhältnisse für die Durchsetzung der eigenen Sache in Anspruch zu nehmen, war oft die Schwester einer auf exklusivem Wahrheitsbewusstsein beruhenden Spiritualität» (160). - Nicht verständlich ist mir allerdings, warum Barth im Blick auf das Verhältnis von Spiritualität zu konfessioneller Identität behauptet, christlicher Glaube sei nur in der Gestalt einer spezifischen Konfessionalität denkbar (163), wo er doch selbst in Teil A neben drei konfessionellen drei *transkonfessionelle* spirituelle Positionen skizziert hat, die heute für viele Christen identitätsprägender sind als ihre konfessionelle Zugehörigkeit. - Zuzustimmen ist hingegen der Forderung, dass es «sowohl in der Ethik als auch in der Dogmatik darauf ankommt, dass die Interdependenz mit spirituellen Erfahrungen wiedergewonnen wird: Theologische Theorie und spirituelle Praxis bedingen sich gegenseitig» (171). Bleibt bloss die Frage, wie dieses Desiderat im Raum westeuropäischer, protestantisch-theologischer Fakultäten mit ihren meist tiefsitzenden Berührungsängsten gegenüber jeder Form von praxis pietatis realisiert werden soll.

Wolfgang Lienemann, *Gerechtigkeit*. Göttingen 1995 (Bensheimer Hefte, H. 75: Ökumenische Studienhefte, H. 3), 225 S.

Mit dem dritten Studienheft zum Thema 'Gerechtigkeit' kommt ein ethisches Thema zur Sprache. Die Anlage der ganzen Reihe sieht vor, ökumenische (Sozial-)Ethik v.a. unter den drei Leitthemen des seit der 6. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver postulierten «konziliaren Prozesses» zu thematisieren: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

«Die Frage der Gerechtigkeit ist niemals ausdrücklich Gegenstand von zwei- oder mehrseitigen zwischenkirchlichen Dialogen oder gar Lehrgesprächen gewesen - ausser natürlich als Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Sünders. In diesem Studienheft aber ist in erster Linie von der irdischen Gerechtigkeit unter Menschen und im weiteren Sinne auch ihres Verhältnisses zur Natur die Rede» (114). Das Buch bringt in die-

sem Sinn eine kenntnisreiche Einführung in die neuere ökumenische Debatte um Fragen der Sozialethik. Es beginnt mit einem wichtigen Einleitungskapitel, in dem einerseits biblische und philosophische Gerechtigkeitsbegriffe skizziert und andererseits drei Beispiele prägnanter Gerechtigkeits-Vorstellungen aus der Kirchengeschichte (Basilius von Caesarea, Thomas von Aquin, die Reformatoren) beleuchtet werden. Das biblische Kapitel stellt heraus, dass «die Goldene Regel und die Parteinahme für die Schwachen so etwas wie den roten Faden biblisch bezeugter Gerechtigkeitsvorstellungen bilden» (11). Auch andere biblische Textkomplexe werden genannt, die bis in die jüngste theologische Diskussion hinein immer wieder eine Schlüsselrolle im Schärfen des sozialen Gewissens in Theologie und Kirche spielten: das Doppelgebot der Liebe, das Magnificat (Lk 1,46-55) oder die sog. Antrittspredigt Jesu in Nazareth (Lk 4,16-21). In späteren Ausführungen kommt auch noch die Rede vom Endgericht in Mt 25 dazu. Im philosophischen Teil wird die grundlegende Unterscheidung von ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles eingeführt (15), die in der Folge immer wieder anklingt, hier aber leider so knapp erklärt wird, dass mir deren Bedeutung nicht wirklich klar wurde.

Teil A (28-113) stellt grundlegende konfessionell resp. kontextuell geprägte Gerechtigkeitskonzepte vor. Für evangelische Leser besonders nützlich dürfte der informative Überblick über die römisch-katholische Soziallehre (28-54) sein, der mit einer Darstellung der Sozialzyklika «Rerum Novarum» von Papst Leo XIII. (1891) beginnt und bis zum vielbeachteten Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe von 1986 über Fragen der Wirtschaftsethik reicht. Besonders eindrücklich ist die Erinnerung an die «Armutstheologie» des II. Vatikanischen Konzils (vgl. *Lumen Gentium*, 8), an der die Befreiungstheologie ekklesiologisch anknüpfte: würde dieser Ansatz auch nur halbwegs ernstgenommen, müsste er (auch für uns Protestanten!) eine drastische Veränderung unseres Kircheseins und unseres theologischen Lehrbetriebes nach sich ziehen! Schön der Nachweis, wie sehr die latein-amerikanische Befreiungstheologie aller anderslautenden Kritik aus Rom zum Trotz durchaus auf dem Boden der offiziellen katholischen Soziallehre steht. - Die Darstellung der evangelischen Position(en) bezieht sich fast ausschliesslich auf die Diskussion um den demokratischen Rechts- und Sozialstaat, um Menschenrechte und internationale Wirtschaftsordnung im Raum der EKD. Nach Einschätzung des Verfassers «liegt wohl die entscheidende Schwäche evangelischer Staatslehre seit der Reformation in ihrem ausgeprägten Etatismus, ja in ihrer Staatshörigkeit» (63). - Erstaunlich ausführlich und mit wohlwollender Empathie geschrieben ist ein anregendes Kapitel über Grundlagen und Aspekte einer möglichen orthodoxen Sozialethik (80-92), die es so bisher allerdings offiziell noch gar nicht gibt. - Aus dem letzten Kapitel von Teil A, das Beiträge aus englischsprachigen Kirchen darstellt, sei v.a. auf den in seiner Konkretetheit eindrücklichen Teil über das Ringen um die angemessene Zuordnung von Gerechtigkeit und Versöhnung in Südafrika (93-104) hingewiesen, während die allzu kurzen Beiträge über Grossbritannien und Kamerun eher wenig hergeben. Bedauern mag man, dass dieses Kapitel zwar mit einem ausführlichen Hinweis auf Martin Luther King jr. und seine berühmte Rede von 1963 beim «Marsch auf Washington» einsetzt, dann aber gar nicht auf diese Rede und das sozialetische Erbe Kings resp. der schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA eingeht. Hier hätte sich ein kurzer Seitenblick wohl gelohnt.

Teil B («Ökumenische Konflikte und Klärungen», 114-189) entfaltet die wichtigsten Themen und Kontroversen ökumenischer Sozialethik teils in historisch-chronologischer Abfolge entlang den grossen ökumenischen Konferenzen und Studienprogrammen, teils in systematischer Darstellung zentraler Fragestellungen und Konzepte (verantwortliche Gesellschaft, Widerstandsrecht, Theologie der Revolution, strukturelle Gewalt etc.), wobei das letzte Kapitel einer Darstellung des sog. konziliaren Prozesses gewidmet ist (181-189). Die Lektüre dieses Teils bringt dem Leser und der Leserin eine Fülle von Informationen über Entstehung, Arbeitsinhalte und Schlüsselpersonen derjenigen ökumenischen Kom-

missionen und Institutionen, die sich in der Tradition der ökumenischen Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) gebildet haben.

Teil C (190-209) identifiziert das Ethos der Menschenrechte als das verallgemeinerungs- und zustimmungsfähige «Gravitationszentrum der ökumenischen Sozialethik» (194) und weist auf die Kompatibilität von theologischen Gerechtigkeitskonzepten und philosophischen Gerechtigkeitstheorien hin. Dass das Ringen um Gerechtigkeit oft mit Negativkriterien einsetzt und leichter Konsens darüber entsteht, welche Situationen eindeutig als Situationen eines «Natur-Unrechts» bekämpft werden müssen, als darüber, welche praktischen Massnahmen für die Erlangung eines Zustandes der Gerechtigkeit notwendig sind (das Problem der «Asymmetrie der Gerechtigkeitskriterien», 127), hält nochmals fest, was schon in früheren Teilen mehrfach angesprochen wurde.

Als Gesamteinsicht ergibt sich für den Verfasser zu Beginn von Teil B, «dass die ethischen Traditionen der meisten Kirchen und Konfessionen zwar kaum kirchentrennende Elemente (mehr) enthalten», dass aber «bei aller tatsächlichen Konvergenz im Ethischen zumindest die Begründungsmuster ethischer Urteile sich charakteristisch unterscheiden» (115f.). Das mag im Blick auf Grundfragen der Sozialethik stimmen, bedürfte aber mindestens einer zweifachen Präzisierung: zum einen ist zu bedenken, dass in manchen Fällen konkreter ethischer Herausforderungen (siehe Ex-Jugoslawien) jederzeit trotz Übereinstimmung im Abstrakt-Grundsätzlichen heftige zwischen- und/oder innerkonfessionelle Kontroversen über die gebotenen praktischen Handlungskonsequenzen aufbrechen können; zum andern ist festzuhalten, dass es durchaus ethische Bereiche gibt, z.B. den Bereich der Sexualethik (Stichwort: Homosexualität), in dem hochgradige Spannungen bestehen, die die Ökumene derzeit mehr belasten, als jede dogmatische Kontroversfrage!

Heinz Rüegger, Bern