

ständnis biblischer Hermeneutik als kanonische Auslegung in brillanter Kürze thesenartig („Biblische Auslegung“: 174–191) und setzt sich polemisch von einer hermeneutisch unreflektierten Anwendung der historisch-kritischen Methode ab (181). Steins liefert von denselben Voraussetzungen her eine Operationalisierung dieses Ansatzes („Amos 7–9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?“, 585–608), indem er die Dekontextualisierung des Visionenzyklus in der üblichen Interpretation revidiert und im Fürbitter Amos die Gestalt des „Erzpropheten‘ Mose“ sichtbar macht (602). Nicht um die historische Geburtsstunde der Prophetie geht es, sondern um eine paradigmatische *relecture*. „Kanonisch gelesen spielt der Amostext die theologisch hoch bedeutsame Gottesoffenbarung am Sinai ein“ (598) und enthüllt so den Kern seiner Prophetie.

Wie sehr Z.s Exegese in einem größeren Spielraum agiert, der mit dem Etikett „jüdisch-christlicher Dialog“ nur sehr vage etikettiert werden kann, zeigen die Beiträge von Ernst Ludwig Ehrlich zu „Liberalismus und Zionismus“ (192–200) und Sara Japhet über „The Concept of the ‚Remnant‘ in the Restoration Period“ (340–361), das sich als ambivalentes „conceptual framework“ der Chronik-Bücher erweise (359). Yair Zakovitch geht den „Juxtapositionen der Psalmen (Tehillim)“ nach und erläutert die intertextuelle Bedeutung der verbindenden Zusätze (660–673). Ein hohes Problembewusstsein zeichnet die spannende Studie Marie-Theres Wackers zu Est 9 aus („Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass?“, 609–637) – „eine Übung in christlicher Hermeneutik an einem ‚schwierigen‘ Text der hebräischen Bibel“ (609), genauer: am Ester-Schluß, den Z. als „Antisemitenpogrom“ bezeichnet hat. Insgesamt ist es wohl nicht überflüssig zu erwähnen, wie viele Beiträge namentlich auf den (allerdings nicht erst und nicht allein) von Z. wiederentdeckten jüdischen Großexegeten Benno Jacob eingehen.

Die Festschrift zeigt, was alles Z. angestoßen hat und wie sehr die Exegese zum Feld nicht nur kontroverser Theorien, sondern methodischer und hermeneutischer Grundfragen geworden ist. Für den systematisierenden Nicht-Exegeten heißt dies: Sie hat längst das Schlachtfeld fachinterner Auseinandersetzung verlassen und begonnen, die anliegenden theologischen Gegenden zu sondieren (und zu bebauen!). Es wird also viele Begegnungen zwischen Exegese und Systematik geben können, in denen das jeweilige Gegenüber nicht mehr bloßer „Anwender“ fremddisziplinärer Theorien und Resultate sein muß. Dieser große Fortschritt ist Z. besonders zu danken. P. HOFMANN

GIESEN, HEINZ, *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche*. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium; 179). Leuven: Peeters 2004. XX/578 S., ISBN 90-429-1516-1.

Zu dieser Thematik legt der Verf. (= G.) 18 Beiträge aus den letzten 20 Jahren vor, und zwar: zu Mk (4), Mt (4), Lk (2), zu „übergreifenden Themen“ (2) und zu 1 Petr (6). In der „Einleitung“ (1–12) gibt der Verf. ein kurzes Resümee von jedem Beitrag, so daß man sich schnell orientieren kann. – Die innere Einheit gewinnen diese Beiträge dadurch, daß der Verf. bei dem Terminus „Eschatologie“ den Schwerpunkt darauf legt, daß mit Christus „die Endzeit bereits begonnen hat“, und somit das „eschatologische“ Heil bereits in der „Kirche“ gegenwärtig ist, ohne eine Vollendung am Ende der Zeit auszuschließen (vgl. z.B. 29.293.361 f. 380 f. etc.). Die „ekklesiologische“ Realisationsstufe des Heils nennt er also bereits „eschatologisch“. Die Frage ist nun, in welcher Weise sich jeweils das „Reich Gottes“ oder die „Herrschaft Gottes“ realisiert. Dies wird zunächst anhand von „Dämonenaustreibungen“ (Mk 1,21–28) aufgezeigt. Der Verf. betont zwar, daß „zwischen Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen“ unterschieden werde (16), meint aber dann doch, daß „die Deutung bestimmter Krankheiten als Besessenheit eine zeitgebundene Aussage ist“ (30). Damit liegt er leider in dem Trend, daß alle „Besessenheit“ letztlich Krankheit ist. – In den nächsten beiden Beiträgen zeigt er auf, daß in Mk 9,1 und 13,30 nicht von einer Naherwartung die Rede sei (dazu u.), und zu Mk 16,1–8, daß dieser „redaktionskritisch“ gesicherte „ursprüngliche Markusschluß“ der „erzählerische Rahmen für die Osterbotschaft“ ist, der „szenische Hinter-

grund für die Zentralbotschaft des christlichen Glaubens“ (131), da es „nicht wichtig ist, sich des leeren Grabes zu vergewissern, sondern dem gekreuzigten und auferweckten Herrn zu begegnen“. In gewohnter Gründlichkeit und unter Berücksichtigung zahlreicher einschlägiger Arbeiten werden die Ergebnisse Schritt für Schritt erarbeitet. Dabei weist G. hier auch auf die Symbolsprache der die Auferstehung begleitenden Naturereignisse hin.

Daß im Mt betont werde, Jesus habe *alle* geheilt, ist für G. ein verstärkender Hinweis, daß mit Jesu Auftreten die „eschatologische Heilszeit“ begonnen habe, und zwar als Erfüllung alttestamentlicher Prophetie. Interessant ist die These, daß die Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns und der Tochter der Syrophönizierin nicht eine „Ausnahme“ von der ausschließlichen Sendung Jesu zu Israel sei, sondern sich beide dazu bekennen, „daß sie nur über Israel am Heil Gottes teilhaben können“ (157). Aber „erfolgt die Öffnung zur Heidenmission, weil Israel sich als ganzes der Botschaft verschlossen hat“ (155)? – In Mt 7,13f., wo das „Zwei-Wege-Motiv“ mit dem „Zwei-Tore-Motiv“ verbunden werde, geschehe „das Durchschreiten des Tores in der eschatologischen Zukunft“ (177; doch vgl. u. zu Mt 7,13). – Beitrag 7 hebt den „bibeltheologischen Stellenwert Galiläas hervor, von der Kindheitsgeschichte bis zur Aussendung der Jünger zu allen Völkern. – Schließlich wird (in 8) aufgezeigt: „Der universale Missionsbefehl in 28,16–20 setzt die Sendung zu Israel nicht außer Kraft, sondern ergänzt sie und hebt so zugleich die Exklusivität der Israelmission“ Jesu auf (227). – Zu Lk folgt zunächst ein Beitrag (9) aus IKZ 27: „Eigentum im Urteil Jesu und der Jesustradition“. Die Botschaft Jesu „bringt keine theoretischen Überlegungen darüber, ob und wann man Eigentum zu Recht besitze oder wie es besser zu verteilen wäre. Jesus steht ihm vielmehr im Grunde mit derselben anstößigen Freiheit und Unbefangenheit gegenüber wie den staatlichen Mächten“ (244); nur dürfe man sich nicht vom Besitz versklaven lassen.

In Beitrag 10, „Überlegungen zur Ethik und Eschatologie nach Lk 13,24 und 16,16“, greift G. nochmals das „Zwei-Tore-Motiv“ auf, aber kommt nun, im Unterschied zu Mt 7,13f (s. o. Beitrag 6) zu dem Ergebnis, „daß der Eintritt (in die enge Pforte) schon jetzt erfolgen muß“ (254), freilich sei dies ein „fortschreitender Prozeß“, weil ja die Herrschaft Gottes eine persönliche Beziehung meint, die, wie G. mehrfach hervorhebt (z. B. 172), ein *Wachstum* besagt, um „immer tiefer in die Gemeinschaft mit Gott“ zu gelangen (257). Dies ist zweifellos richtig; so stehen „Ethik und Eschatologie in Wechselbeziehung“ und wird zu Recht die „Verantwortung“ und „der Einsatz des Menschen“ hervorgehoben. „Gerade darin zeigt sich, daß Gott den Menschen ernst nimmt“ (257).

Was G. in Beitrag 2 und 3 ausführlicher dargelegt hat und was an mehreren weiteren Stellen anklingt (z. B. 312f.), das faßt er in dem ersten „übergreifenden Thema“ zusammen: „Eschatologie und Naherwartung im NT“, mit dem Ergebnis, „daß es in der Botschaft des NT's keine Parusieverzögerung“ und ebenso keine Naherwartung gibt, auch wenn einzelne Christen eine Naherwartung vertreten haben mögen, die aber zurechtgewiesen werden (278). Die Begründung: in Mk 13,30 (vgl. Beitrag 3) „dient dem Evangelisten apokalyptisches Material zur Deutung der gegenwärtigen Situation der Christen“, indem „der Evangelist das Geschick der Christen parallel zum Geschick Jesu beschreibt“ (269). Da „mit dem Christusereignis die Endzeit begonnen hat, [...] sammelt der Menschensohn schon jetzt die Zerstreuten“, die ihrem erhöhten „Herrn nach ihrem Tod“ begegnen (270). Die in Mk 13,30 gemeinten Ereignisse umfassen „die Zerstörung des Tempels, Tod und Auferstehung Jesu wie seine Inthronisation als Menschensohn, der seine Erwählten sammelt“ (271). In dem „Terminwort“ Mk 9,1 (s. Beitrag 4) „verheißt der irdische Jesus den Umstehenden, daß sie noch während ihres Lebens [...] die Herrschaft Gottes als in Macht gekommen“ nach Ostern erfahren (271f.); und in Mt 10,23 sei mit der „bleibenden Aufgabe der Kirche“ (272) keine zeitliche Nähe des Endes fixiert. Auch für die übrigen Schriften des NT lasse sich zeigen, daß sie keine Naherwartung in ihrer Botschaft vertreten, wofür G. z. T. auf andere seiner Arbeiten verweist. Damit fordert G. den üblichen Konsens heraus, denn „in der ntl. Exegese wird fast einmütig angenommen, daß“ für die ntl. Autoren „der Auferstandene bald zurückkehrt“ (269). Da ich persönlich ebenfalls überzeugt bin, daß Paulus keine Naherwartung vertritt, kommt mir das diesbezügliche Ergebnis entgegen. Freilich wären manche Begrün-

dungen noch weiter zu diskutieren. Es fehlt leider ein Hinweis, wie G. dann den Begriff *παρουσία* bei Mt 24, 3.27 erklärt.

Weniger überzeugend sind die Ausführungen zur „Johannestaufe“. Zwar ist wohl richtig, daß religionsgeschichtlich die Johannestaufe nicht an der Proselytentaufe oder an den essenischen Waschungen anknüpft, sondern eher allgemein „an den Waschungen des Frühjudentums“, und zwar als „endzeitprophetische Zeichenhandlung“; aber da der Verf. freilich mit vielen Autoren, es ablehnt, eine „zeitliche Trennung der Umkehr und der Taufe von einer zukünftigen Sündenvergebung“ (nämlich durch die christliche Taufe) anzunehmen (280, so etwa Ernst und Goppelt), stellt sich die Frage, aufgrund wovon dann den Juden ihre Sünden bereits in der Johannestaufe vergeben worden seien. Wäre dann die christliche Taufe nur noch *für die Heiden*, „zur Vergebung der Sünden“, und *außerdem* für Heiden und Juden ein „Initiationsritus“? Besteht der Unterschied nur darin, daß „die Ermöglichung der Sündenvergebung *nun* der Sühnetod und die Auferstehung Jesu Christi“ ist (293)? Wodurch wurde sie bei Johannes ermöglicht? „Taufe einer Umkehr zu einer Sündenvergebung“ (Mk 1,4) dürfte vielmehr so zu lesen sein, daß die Umkehr auf die Sündenvergebung *ausgerichtet* ist, die Johannestaufe aber diese noch nicht gibt, sondern sozusagen der Beginn einer Bußzeit ist, woran dann der Bußruf Jesu anknüpft (sinngemäß = Mt 3, 11, s. 280f.; s. das Kapitel „Taufe – Das Werden eines Begriffes“, in meinem Buch *Charisma, Taufe, Geisttaufe*, Würzburg 2001, II, 50 und 148). Jedenfalls dürften bei G. hier die beiden Taufen zu sehr ineinandergehen.

Den letzten Block bilden sechs Beiträge zu 1 Petr: An 1 Petr 1, 1–12 (unter Einbeziehung von 1, 13–21) verdeutlicht G.: „Gott ist eindeutig der primär Handelnde im Heilsgeschehen; [...] die Christologie steht im zweiten Glied“ (322f.). – 1 Petr 1, 22–2, 3: Gottes Wort garantiert die Zuverlässigkeit der Aussagen über die Zeugung und gibt die Kraft, den Anfeindungen zu widerstehen. Ziel beider Unterabschnitte ist die Förderung „der geschwisterlichen Liebesgemeinschaft“ (350). Dabei werden viele kontroverse Auslegungen diskutiert und neue Vorschläge begründet (326 etc.). – 1 Petr 2, 4–10 als der „ekkesiologische Haupttext des Briefes“ zeigt das Wesen des „wahren Volkes Gottes“, was sie „in der paganen Umwelt als Fremdlinge erscheinen läßt“ (1 Petr 2, 11–17). – An 1 Petr 3, 13–22, dem 5. resp. 17. Beitrag, wird „eine im ganzen NT einzigartige Heilsvorsicht“ herausgearbeitet; die Arche Noachs ist „Typos für die Taufe, die schon jetzt vor dem eschatologischen Tod in die Kirche hinein rettet“. Hier kommen also die Hauptstichworte wieder. – Schließlich 1 Petr 4, 1–6: „Hier geht es nicht um Ethik, sondern um Soteriologie“ (11). Interessant die These, daß in 4, 6 die „Evangeliumsverkündigung“ sich nur an jene Verstorbenen richte, „die zu Lebzeiten noch keinen Zugang zur Botschaft Jesu hatten und die postmortal noch eine Heilchance erhalten“. Hat das u. U. Auswirkungen auf „die Toten“ in V 5? – Wie man sieht, gehen diese Beiträge bis 4, 6 an den Kap. des Briefes entlang, sind gleichsam Bausteine für einen Kommentar zu einer Schrift, die meist zuwenig Beachtung erfährt. – Die methodisch saubere Durchführung der Analysen, die stets klare Gliederung und der Mut zu neuen Interpretationen dienen letztlich immer dem theologischen Verstehen der untersuchten Schriften, wofür G. viele bedenkenswerte Anstöße gibt.

N. BAUMERT S. J.

HEINRICH SEUSE, *Das Büchlein der Ewigen Weisheit*. Nach der Handschrift Nr. 40 des Suso-Gymnasiums in Konstanz, herausgegeben von Jörg Mauz SJ. Konstanz: Verlag am Hockgraben 2003. XIV/350 S., ISBN 3-930680-10-6.

Für einen Mediävisten und Editor ist es eine Freude, den vorliegenden Bd. zu besprechen. Zum einen wird nämlich das Hauptwerk des spätmittelalterlichen deutschen Mystikers Heinrich Seuse OP (†1366) mit dieser Ausgabe dem heutigen Leser zur vertieften Kenntnis gebracht. Zum anderen wählt der Hg. eine ungewöhnliche Editions-methode, indem er einen historischen Text, also die Werkfassung aus einer erhaltenen Handschrift, veröffentlicht. In der kurzen Einleitung (IX–XII) spricht der Hg. die Editions-geschichte des *Büchleins der Ewigen Weisheit* an, um dann länger die Geschichte und die Stellung der Handschrift 40 im Kontext der gesamten Überlieferungsgeschichte darzulegen; eine kurze Bibliographie (XIII) umfaßt die Nachweise der zitierten Literatur. Der Bd. gliedert sich im übrigen in zwei Teile.