

(2) Die *Mose-Tradition* ist in Hos 12,14 greifbar (§ 2, 37–42). Hos 12,14 gehört sehr eng mit 12,13 zusammen, da beide Verse in Prosa und in bewußter Entsprechung zueinander formuliert sind. Es ist beabsichtigte Komposition Hoseas, wenn er Jakob und Mose im gleichen Kapitel nennt und nebeneinanderstellt. Beide sind für Hosea die Repräsentanten des geschichtlichen Anfangs Israels. In Jakob begegnet der Stammvater Israels, der zum Träger des göttlichen Segens wurde. Mose wird als der Diener Jahwes angesehen, der in dessen Auftrag Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreite. Diese Interpretation von Hos 12,13f ist verständlicher als die Deutung, hier gehe es um die Gegenüberstellung zwischen den um eine Frau dienenden Jakob und den in Gottes Diensten stehenden Mose.

(3) Die zur *Wüstenerwählungs-Tradition* zählenden Texte (9,10–17; 10,1–2.11–13a; 11,1–7; 13,4–8; 2,16f; 12,10) beurteilen alle die Zeit vor dem Einzug Israels ins Kulturland als eine Zeit der idealen Gemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volk (§ 3, 43–93). Hosea verwendet zur Darstellung der Liebe Jahwes zu Israel das Bild von den Trauben und Frühfeigen, die er in der Wüste fand (9,10; 10,1), den Vergleich Israels mit einer schönen und gelehrigen Jungkuh (10,11), das Bild von Israel als Gottes Sohn (11,1) sowie die unterschiedlichsten Motivworte (*nā'ār; ben* – 11,1) und Verben (*maša', ra'a* – 9,10a; *'abār* – 10,11a; *'ahāb, gara'* – 11,1; *jadd'* – 13,5a). Es geht hier um das *Exklusivverhältnis* zwischen Jahwe und Israel. Die innige Gemeinschaft mit ihm steht so sehr im Mittelpunkt, daß das Motiv des Murrens vollkommen außer Acht bleiben kann. Diese Sicht sowie der Hinweis auf die Wüste berechtigt dazu, in dieser Tradition eine Uminterpretation der Sinaitradition zu sehen.

(4) Die *Bundes-Tradition* ist in Hos 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2 greifbar, wo der Prophet den Begriff *b'rit* sowie die beiden Wendungen *karat b'rit* (2,20; 10,4; 12,2) und *'abār b'rit* (6,7; 8,1) verwendet (§ 4, 94–137). Wenn es richtig ist, diese Stellen auf Hosea selbst zurückzuführen, so kann man nicht von einem „Bundesschweigen“ bei Hosea reden. Er verwendet diesen Begriff dazu, um die gnädige Zuwendung Jahwes zu seinem Volk (2,20; 8,1) und das gottlose Handeln Israels einander gegenüberzustellen (6,7; 10,4; 12,2). Hosea verbindet mit *b'rit* vor allem einen personalen Aspekt, *b'rit* ist bei ihm weniger ein Rechts- als vielmehr ein Relationsbegriff.

(5) Beziehungen zur *Dekalog-Tradition* (§ 5, 138–167) finden sich in 12,10; 13,4, wo Hosea die Selbstvorstellungsformel verwendet, in 8,4–6; 13,1–3, wo er gegen Israels Bilderdienst polemisiert und in 4,2a, wo er fünf Vergehen Israels nennt, die sich mit dem klassischen Dekalog in dem Verbot des Meineids (Ex 20,7.16/Dtn 5,11.20), der Lüge (Ex 20,16/Dtn 5,20), des Mordens (Ex 20,13/Dtn 5,17), des Diebstahls (Ex 20,15/Dtn 5,19) und des Ehebruchs (Ex 20,14/Dtn 5,18) in enge Beziehung setzen lassen. Der exegetische Befund läßt sich so erklären, daß Hosea eine *Vorform* des Dekalogs, wie er uns in Ex 20/Dtn 5 überliefert ist, kannte.

Die Aufnahme und Verarbeitung der Traditionen bei Hosea zeigt, daß er die für die Glaubensgeschichte Israels wichtigen Traditionen kennt und in seine Verkündigung in *Kontinuität zur Tradition* aufnimmt und verarbeitet. Er nimmt weder eine radikale Uminterpretation vor, noch ändert er ihren Aussagegehalt grundsätzlich um. Auf Grund der extensiven Aufnahme und Indienstnahme der Heilstraditionen Israels für die aktuelle Verkündigung ist das Hoseabuch ein anschauliches Beispiel für die innerbiblische Rezeption von wichtigem Traditionsgut.

Kahl, Brigitte: Armenevangelium und Heidenevangelium. „Sola scriptura“ und die ökumenische Traditionsproblematik im Lichte von Väterkonflikt und Väterkonsens bei Lukas. Diss. Berlin/DDR 1983, 199 S.

In der exegetischen Forschung ist noch immer keine Einigung darüber in Sicht, worin eigentlich der konkrete Anlaß für den großangelegten Versuch des Lukas bestand, die Gesamtheit der christlichen Überlieferung nochmals „von vorn“ zu überdenken und neu

zur Darstellung zu bringen (Lk 1,3). Das hängt hauptsächlich damit zusammen, daß sein Werk stark divergierende Tendenzen aufweist, die nicht ohne weiteres einer einzigen Konzeption zuzuordnen sind. Vergleicht man etwa Lk 1 mit Apg 28, so fällt es schwer, zwischen der stark sozialkritischen Ausprägung des Anfangs („Armenevangelium“) und dem auf politische Konformität und Duldung orientierten Schlußteil des Doppelwerkes einen Zusammenhang zu finden. Ungeklärt ist nicht nur, in welchem Verhältnis der „Armenevangelist“ zum „Kirchenevangelisten“ Lukas steht, sondern auch deren beider Relation zum „Heidenevangelisten“.

Im Ergebnis einer Analyse der sprachlichen Tiefenstruktur des lukanischen Proömiums geht die Arbeit von der These aus, daß die Heidenmission der zentrale Konflikt ist, der das Doppelwerk von der ersten bis zur letzten Zeile bestimmt. Der Übergang in die nicht-jüdische Ökumene führte zur Zeit des Lukas zur Trennung zwischen Synagoge und christlicher Gemeinde. Letztere gerät dadurch gegenüber Rom in eine Art „Existenz-Vakuum“. Denn aus den verschiedensten politischen und ideologisch-religiösen Gründen konnte es nicht im Interesse der römischen Machthaber liegen, dem christlichen „Weg“ einen Raum innerhalb der Religionensymbiose des Imperium Romanum zu gewähren. Das auffällige Bemühen des Lukas, die Kontinuität zwischen paulinischer und jüdischer Überlieferung unter Beweis zu stellen, ist daher diktiert vom Streben nach „Rückbindung“ an das Judentum, genauer gesagt an dessen „nicht-aufständischen“ Teil, da dieses immerhin einen – wenn auch labilen – *modus vivendi* mit Rom besaß. „Sicherheit“ als Programm-Wort des lukanischen Werkes (Lk 1,4) wäre insofern wesentlich von dessen Schluß-Wort her zu interpretieren: der „ungehinderten“ Predigt des Paulus in Rom, nachdem erwiesen ist, daß zwischen christlicher *asfaleia* und römischer *securitas* keine unvereinbaren Gegensätze bestehen.

Diese Problemstellung, die für den ‚historischen Paulus‘ noch nicht absehbar war, erklärt auch das modifizierte lukanische Paulus-Bild. Paulus selbst ‚war‘ Jude – der lukanische Paulus muß beweisen, daß er es ist.

Theologisch tragendes Element des lukanischen Kontinuitätsaufweises zwischen paulinischem Heidenevangelium und jüdisch-judenchristlicher Überlieferung ist dabei, wie eine Exegese von Lk 1–4 und Apg 9/10 belegt, das Armenevangelium. Schon das programmatische Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt (Lk 4,16–30) macht deutlich, daß die alttestamentlich-jesuänische Heilsverkündigung für „Arme, Gefangene, Blinde, Zerschlagene“ in tiefgreifende Konflikte mit den „Vätern“ führt. Dieser Väterkonflikt ist nach Lukas inhärenter Bestandteil der jüdischen Vätertradition als solcher, die immer wieder die Krisis zwischen gehorsamen und ungehorsamen Vätern bewirkt. Genau an dieser Stelle ist der Anknüpfungspunkt für das Heidenevangelium gegeben. Die der Väterüberlieferung wesenseigene „Väterrelativierung“ bereitet den Boden für die Aufnahme von Nicht-Abrahamssöhnen in die Heilsgemeinschaft (Lk 3,8). Das „allein“ der göttlichen Gehorsamsforderung wird zur Integrationsbasis für „alle Menschen“. So findet die Zuwendung Jesu zu den Deklassierten innerhalb Israels – Armen, Kranken, Frauen, Zöllnern, Sündern – ihre „volle Erfüllung“ (Lk 1,1) in der Gemeinschaft auch mit den Heiden.

Das Heidenevangelium führt also nicht nur das alttestamentliche Armenevangelium fort, sondern auch den damit verbundenen ‚Väterkonflikt‘. Die gesetzesfreie paulinische Evangeliumsverkündigung ist so als traditionskonform, der durch sie ausgelöste Streit mit den „Vätern“ als innerjüdisch ausgewiesen. Dies erklärt zugleich, weshalb die ‚sozialkritischen‘ Texte im Sinne des Armenevangeliums mit dem Übergang von Jerusalem in die Ökumene (Apg 8ff) praktisch völlig verschwinden.

In einem knapp gehaltenen Rahmenteil wird versucht, die Konsequenz dieser Ergebnisse im Kontext der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zu reflektieren. Das betrifft einmal die prinzipielle Frage nach der ‚Alleingeltung‘ der Schrift gegenüber der Tradition, wie sie etwa durch die Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt

aufs neue aufgeworfen wurde. Das betrifft gleichermaßen das nicht weniger aktuelle Problem des „Auslegungsmaßstabes“ der Schrift, das besonders durch den Streit um die „Bibelinterpretation im Kontext der Befreiung“ an Brisanz gewonnen hat. In der Kontroverse darüber, ob man einer „vorrangigen Option für die Armen“ unter Berufung auf das reformatorische *sola gratia/sola fide* bzw. auf die Autorität der kirchlichen ‚Väter‘ die theologische Legitimität absprechen kann, erweist sich Lukas als höchst lebendiger Gesprächspartner. Er hat das alttestamentliche Armenevangelium neben dem paulinischen Heidenevangelium in der ‚Mitte der Schrift‘ verankert und damit eine klare Interpretationsrichtung des Rechtfertigungsgeschehens vorgegeben. Andererseits: „Um des Kaisers willen“ gab er das Armenevangelium dann doch wieder preis, ließ er den Väterkonflikt als konstitutiven Bestandteil der Vätertradition, der das „allein“ der Schrift und deren kirchenkritisches und -erneuerndes Potential begründet, in einem Kompromiß „aufgehoben“ sein. Lukas ist somit nicht nur Ausleger des *sola gratia/sola fide* und Zeuge für das Recht des *sola scriptura*, sondern er belegt auch die Notwendigkeit einer fortgesetzten „inneren Kanonkritik“.

Raden, Matthias J.: Das relative Absolute. Die theologische Hermeneutik Paul Ricoeurs. Diss. Tübingen 1984. VI, 414 S.

In der Arbeit „Das relative Absolute“ wird die Grundstruktur der Hermeneutik Ricoeurs ermittelt. Dazu wird zunächst die Theorie reflexiver Bestimmungsleistungen des französischen Philosophen analysiert. Bestimmungen werden hier als unendliche Prozesse der Konkretion und Interpretation beschrieben. In der Arbeit werden diese Bestimmungen auf die Struktur des Satzes übertragen. Die Texthermeneutik des späten Ricoeurs wird auf diese Weise vorabgebildet. An die Subjektstelle des Satzes rücken Geschichten. Die Geschichten geben zu denken und öffnen damit das Subjekt des Satzes komplexer werdenden Relationierungen. Etwas verstehen heißt, die Geschichten geschehener Entfaltung im Hinblick auf ihre noch ausstehenden Entfaltungsmöglichkeiten mitzuteilen und anzuerkennen. Diese Struktur des Verstehens wird der Freudinterpretation Ricoeurs entnommen und ausgewertet als Ansatz der Hermeneutik Ricoeurs. Mit Ricoeur wird in einem weiteren Schritt das hermeneutische Verfahren auf Texte der biblischen Tradition angewandt.

Die Sprache des Glaubens und die theologisch verantwortliche Rede von Gott werden als Sprache der *Konkretion* qualifiziert. Von ihr abgehoben wird die Sprache der religiösen Gewißheitssehnsucht. Sie bedient sich moralisierender Urteile. Sie versucht, Unsicherheiten der Bestimmung mit Hilfe transzendental verfaßter oder selbstreferentiell angelegter Vorstellung von Gott zu absorbieren. Die reflexiven Strukturen solcher Vorstellungen und Urteile werden als möglickeitsvernichtende, unanschauliche Rede- und Bestimmungsweisen untersucht. Ihre Logik ist die Logik der Äquivalenz. Ihre Rede- und Erfahrungsweisen werden als Äußerungen unter dem Gesetz der Sünde ausgezeichnet.

Die theologische Hermeneutik wendet sich der Logik der Gnade und des Konkretionsüberschusses zu. Das Paulinische „um wieviel mehr“ (Röm 5) wird zum Strukturmuster der theologischen Hermeneutik. Sie interpretiert die Gleichnisse Jesu vom Reich Gottes und die Verheißung der Auferstehung als Steigerung in der Form neuer Möglichkeiten und Diskontinuitäten, die mit der Zukunft Gottes Geschichte werden. Die Sprache der theologischen Hermeneutik kann als Sprache der Hoffnung entwickelt werden. Methodisch ist ihr die uneigentliche Redeweise der Erzählungen, Symbole, Mythen und Metaphern adäquat. Der Name Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, wird auf Grund des metaphorischen Bedeutungspotentials seiner Verkündigung als *Prozeß* der Erneuerung gedacht.

Das Reich Gottes wird gleichnishaft, metaphorisch in der „wie-Form“ bezeugt. Die metaphorische Nichtentsprechung legt es nahe, die Geschichte des Reiches Gottes als Geschichten der Nichtentsprechung von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu reflektieren. So wird

das Reich Gottes der transzendentalen Evidenz des Begriffs entzogen und erübrigt sich nicht in einer Ungeschichte. Als unerschöpfliche Möglichkeitsressource jeglicher Wirklichkeit wird es relativ zu den Geschichten der Geschichte verstanden, ohne mit ihnen aufgezehrt zu werden.

Der Arbeit über die Grundlegung der theologischen Hermeneutik Ricoeurs ist ein Exkurs beigefügt. Die Entwicklung von Ricoeurs theologisch relevanten Ansätzen wird hier aus dem Blickwinkel der Rezeption theologischer oder religiöser Entwürfe behandelt. Im einzelnen wird der Einfluß von Augustin, Kierkegaard und Nabert sowie jener von Bultmann, G. von Rad, Pannenberg und Moltmann auf Ricoeurs Denken untersucht.

Zeitschriftenschau

Studii Teologice 35, 1983

Ionita, Viorel: Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi (Die Rolle der Kirche in der Gesellschaft nach den heiligen drei Hierarchen) S. 8–18.

Voicescu, Mihail: Nașterea Domnului în creația imnografică a Sfințului Roman Melodul (Die Geburt des Herrn im hymnologischen Schaffen des heiligen Roman Melodos) S. 18–27.

Dură, Nicolae: Omilia biblică și actualitatea ei (Die biblische Homilie und ihre Aktualität) S. 27–43.

Mehedițu, Sandi: Importanța catehetică a Liturghiei Sfințului Vasile cel Mare (Die catechetische Bedeutung der Liturgie des heiligen Basilius des Großen) S. 43–51.

Răducă, Vasile: Voința și libertatea în gândirea Sfințului Grigore de Nisa (Der Wille und die Freiheit in den Gedanken des heiligen Gregor von Nyssa) S. 51–64.

Rosescu, Ioan-Gheorghe: Principii și dispoziții de organizare și disciplină în canoanele Sinodului VI ecumenic (Die Prinzipien und die Dispositionen der Organisation und der Disziplin in den Kanones der VI. ökumenischen Synode) S. 64–78.

Vălcu, Vergil: Diserica Episcopaliană din Statele Unite ale Americii (Die Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika) S. 78–93.

Mihoc, Vasile: Epistola Sfințului Apostol Pavel către Galateni, introducere, traducere și comentariu, teză de doctorat în Teologie (Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Galater, Einführung, Übersetzung und Kommentar, theologische Dissertation) S. 161–298, 329–463.

Dură, Nicolae: Mărturiile ale tradiției liturgico-canonice apostolice despre rugăciune (Die Zeugen der apostolischen liturgisch-kanonischen Tradition über das Gebet) S. 481–490.

Citirigă, Vasile: Sacerdoțiul în teologia reformată contemporană și învățătura ortodoxă despre Preoție (Das Pfarramt in der zeitgenössischen reformierten Theologie und die orthodoxe Lehre vom Priestertum) S. 490–502.

Moraru, Eugen: Păstrarea dreptei credințe în lumina epistolelor pauline (Die Bewahrung des rechten Glaubens im Lichte der paulinischen Briefe) S. 503–513.

Dură, Nicolae: Viața ca tema omiletică după Sfânta Scriptură (Das Leben als homiletisches Thema nach der Heiligen Schrift) S. 513–527.

Sauca, Ioan: Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic „Botez, Eucharistie, Ministeriu“ (Lima 1982) (Orthodoxe Betrachtungen über das ökumenische Dokument „Taufe, Eucharistie, Amt“ [Lima 1982]) S. 527–542.

Cornilescu, Emilian: Cercetările arheologice /1975–1978/ din Țara Sfință confirmă Vechiul Testament (Die archäologischen Forschungen /1975–1978/ im heiligen Land bestätigen das Alte Testament) S. 542–558.

Paschia, Gh. Porunci, îndemnuri și povățuiri pentru pace în Sfânta Scriptură și la unii mari învățați și scriitori al lumii (Gebote, Ratschläge und Belehrungen zum Frieden in der Heiligen Schrift und bei einigen Gelehrten und Schriftstellern der Welt) S. 632–644.

Dură, Nicolae: Dreptul la pace, la existență al popoarelor (Das Recht der Völker auf Frieden und auf Existenz) S. 648–658.

Moraru, Eugen: Solidaritatea umană după Sfânta Scriptură, factor esențial în realizarea păcii (Die humane Solidarität nach der Heiligen Schrift, ein wesentlicher Faktor für die Realisierung des Friedens) S. 663–673.

Galeriu, Constantin: Cunoașterea lui Hristos în Duhul Sfinț (Die Erkenntnis Christi im Heiligen Geist) S. 673–681.

Dură, Ioan: Imagini, asămănări și denumiri ale Bisericii la unii părinți și scriitori bisericești (Vorstellungen, Vergleiche und Bezeichnungen der Kirche bei einigen Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern) S. 682–686.