

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 65 (2009)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.03.2025

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

Rezensionen

Lothar Ruppert: *Genesis*. Ein kritischer und theologischer Kommentar 4. Teilband: Gen 37,1 – 50,26 (fzb 118), Echter: Würzburg 2008. 576 S., EUR 48.–, ISBN 978-3429-03010-0.

Mit dem vorgelegten Teilband ist der vierbändige Genesiskommentar des zuletzt an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg lehrenden römisch-katholischen Altmeisters der Pentateuchforschung abgeschlossen, den dieser selbst als sein «Lebenswerk» bezeichnet. Speziell mit der Auslegung der Josephsgeschichte knüpft R. an seine 1965 erschienene Dissertation «Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen» an und führt die dort und in seiner Kommentierung der Genesis in der Reihe der «Geistlichen Schriftlesung» angestellten Beobachtungen fort. Wie in seinen früheren Werken fühlt sich R. einer diachronen Zugangsweise verpflichtet, deren Leistungsfähigkeit er im Blick auf ein historisches *und* theologisches Verstehen des biblischen Textes zu Recht betont. Literar- und redaktionskritisch basiert R.s Auslegung grundsätzlich auf der Neueren Urkundenhypothese, wenngleich er den Anteil der unter Hiskia von Juda (725–697 v.Chr.) angesetzten «jehowistischen» Redaktion sehr viel höher veranschlagt als manch anderer Vertreter der Quellenhypothese, und zusätzlich mit einer Bearbeitung aus der Zeit Joschijas von Juda (639–609 v.Chr.), einer «joschijanischen Redaktion», rechnet. Mitunter führt R. einzelne Textzusätze auf nicht näher bestimmte exilische und nachexilische Redaktionen zurück.

Dem Kommentar sind eine Einleitung zur Josephsgeschichte im Horizont neuer Wege der Pentateuchkritik und eine umfangreiche, thematisch gegliederte Bibliographie vorangestellt (17–53 bzw. 55–82). In der Einleitung diskutiert R. die neuere Forschungsgeschichte zu Gen 37–50, bestimmt die Josephsgeschichte in ihrer Endgestalt als ein heilsgeschichtliches Zeugnis mit weisheitlichen Elementen, begründet seine literarkritischen Entscheidungen, informiert über die Bezüge von Gen 37–50 zu Ägypten, stellt die Rückfrage nach der Historizität der geschilderten Ereignisse um Joseph und seine Brüder und beschreibt das theologische Profil der «jahwistischen», «elohistischen», «jehowistischen», «joschijanischen», «priesterschriftlichen» und kanonischen Josephsgeschichte. Diese sei bereits in ihrer frühesten literarischen Gestalt beim «Jahwisten», den R. – gegen neuere literatur- und kulturgeschichtliche Erkenntnisse – in die Zeit eines «Salomonischen Grossreichs» verlegt – ein integraler Bestandteil der Heilsgeschichte Israels gewesen. Dabei geht R. sogar noch einen Schritt weiter und vermutet auf der Basis stammesgeschichtlicher Überlegungen, dass der Kern der Josephsgeschichte, als deren Kristallisationspunkt er eine manassitische Tradition vom Josephsgrab in Sichem bestimmt, bereits eine traditionsgeschichtliche Verbindung mit der Jakobs- und der Exodusgeschichte besitze – denn: «Ohne den Eisodus Israels nach Ägypten (Josefsgeschichte) müsste ein Exodus (vgl. Ex 1–15) ein Rätsel bleiben» (44).

Die Kommentierung selbst (83–547) ist nach Perikopen gegliedert und bietet jeweils einleitend 1.) eine Bibliographie, 2.) eine Übersetzung, in der die herausgearbeiteten literarischen Schichten typographisch unterschieden sind, 3.) knappe textkritische Anmerkungen, 4.) eine Beschreibung des Aufbaus der Perikope, verbunden mit einer literar- und redaktionskritischen Analyse. Es folgen die abschnittsweise Auslegung mit

jeweiliger Benennung des ermittelten literarischen Stratum und Überlegungen zur Theologie und Hinweise zur Wirkungsgeschichte. Diese wird anhand ausgewählter Beispiele von innerbiblischen Rezeptionen (einschliesslich der Deuterokanonen) über das ausserkanonische jüdische Schrifttum (Jubiläenbuch, Testament der Zwölf Patriarchen, Philo, Josephus, Targumim und Midraschim, Talmud) bis hin zu den Kirchenvätern und zum Koran skizziert.

In die Auslegung sind insgesamt zehn thematische Exkurse eingelegt: so zur Schwagerehe (*Levirat*), zum Motiv der verleumderischen Ehebrecherin, zur ägyptischen Hungersnotstele, zur alttestamentlichen Vorstellung eines «Rests Israels», zum Land Goschen, zu Gen 47,13–26 vor dem Hintergrund ägyptischer Rechts- und Wirtschaftsvorstellungen, zu den Stämmen Ephraim und Manasse als «Haus Josephs», das R. als alte Bezeichnung eines sakralen Stämmeverbandes deutet, zur Überlieferungsgeschichte von Gen 49, das R. in seinem Kern als eine alte israelitische Sammlung von kurzen charakterisierenden Stammessprüchen bezeichnet, zu Schilo in Gen 49,10 als Metapher für Zion sowie zum Stamm Machir.

Der Kommentar schliesst mit einer Darstellung 1.) der Theologie der Josephsgeschichte als solcher; sie lasse sich auf die fünf Punkte «Exilsgeschichte», «Joseph als Sohn Jakobs», «Joseph als Lebenshalter der Jakobsfamilie», «Joseph als Lebenshalter der Ägypter» und «Zeugnis göttlicher Fügung und Führung» fokussieren, 2.) der Theologie der Josephsgeschichte im Kontext der Genesis und des übrigen Pentateuchs sowie mit einer Zusammenfassung der Wirkungsgeschichte (549–576).

Der besondere Wert des vorgelegten Werks besteht in der Verbindung methodisch klarer literarischer Analysen mit theologisch gehaltvollen Ausführungen und der steten Berücksichtigung der spätantiken und mittelalterlichen Wirkungsgeschichte. Auch wenn man R. in literarkritischen Entscheidungen nicht folgt oder sein Festhalten an einem frühen «Jahwisten» und an einem gleichsam früh (in die Zeit um 740 v.Chr.) datierten «Elohisten» mit guten literatur- und theologiegeschichtlichen Gründen für einen Irrweg halten mag, so liegt mit diesem Kommentar doch ein sehr beachtliches Referenzwerk zur Genesis vor. In formaler Hinsicht hätte man dem Buch daher ein besseres Lektorat gewünscht, mit dessen Hilfe die hohe Anzahl von Druckfehlern, der Ausfall ganzer Textzeilen, Inkongruenzen bei der literarkritischen Zuweisung in der Übersetzung und in der Analyse sowie eine gewisse Redundanz wohl hätten vermieden werden können. Da dem Werk keine Synopse der literarkritischen Zuweisungen R.s beigelegt ist, sei hier eine Übersicht gegeben:

- «Jahwist»: 37,3a.4.12-18.23a.b.25.26a*.b.27a.28a.β.b.31.32a.β.b.33a.β.b; 41,45; 42,5.6a.β; 43,1-2.3*.4-7. 11.15*.16.17a.24-25.26a.b.27-28.31b.β.32a.b.β.33a.β.34; 44,1a.2a.β.b.3-7.11-13.14a.β.b.15.16*; 45,1.4-5. 9a.β. 10*.11a.β.b.12a.β.b.28; 46,1a.β.28b-31*.32*.33-34a.b.β; 47,1*.5a.6b.12.27a.29-31; 49,33a.β(?); 50,1-3a.7a.10a.β.b.14.22.
- «Elohist»: 37,5a.6-8a.11a.19.20.21-22.24.28a.β.29-30.33a.β.34-36; 40,2.3a.β*.4-5a.6-14.16-23; 41,1-19a. 21b-28.32-33.34b.37-40.43a.45b.47.49a.β*.50a.51-54.56a.b.β; 42,1a.β.2a.β.b.β.3-4a.6a.β-7.9b.β.10a.13a.β*-20a.β*.24b.β-34b.β.36-37; 45,2-3.8a.β.13.15-18.25-26a.β.b.27a.β.b; 46,5a; 48,1-2a.8*.9a.b*.10b.11*.12.15a*. 20a.β.γ.b; 50,15-20b.β.
- «Jehowist»: 37,3b.5b.23b.β.26a.27b.32a.β*; 38,1-26; 39,1-23; 40,1.3a.β*.b.5b.15; 41,19b.21a*.29-31.34a.35-36.41-42.43b-45a.46b.48.49a.β*.b.50b.55.56b.β; 42,1b.β.2a.β.b.β.4b.8.9b.β.10b-12.13a.β*.18a.β.20a.β*.b.21-24b.β. 32a.β.33b.β.34b.β.35.38; 43,3*.8*.9-10.12-13.15*.17b.18-23.26b.β.29-30.31a.β.32b.γ.33a.β.b.34*; 44,1b(?). 2a.β(?).8-10.

- 14aα*.16*.17-34; 45,5b-7.8bβ.9aβ.11aβ.12aβ.14.21b-24.26aβ; 46,1aβ.28a.31*.32*.34bβ; 47,1*.2-4.13-26; 48,2b.9b*.13-14.17-19.20aα*; 49,1a.2.3-7a.8-10a.28a.bα1; 50,3b-6.7b.10aα*β.11.20bβ-21.23.25-26.
- «Joschijanische Redaktion»: 38,27-30; 43,14; 46,1b-4; 48,15a*.b.16.21-22; 49,25-26; 50,24.
- «Priesterschrift»: 37,1-2; 41,46a; 46,6-7; 47,5b(LXX).6a.7.11.28; 48,3-6; 49,28bα2.b.29-32.33aα.b; 50,12-13.
- «Priesterschriftliches Supplement»: 45,19-21a.27aβ; 46,5b.8-27; 47,8-10.27b.
- «exilische Redaktion»: 49,1b.7b(?).10b-12.18(?).
- «nachexilische Redaktion»: 37,9-10.11b; 38,27-30(?); 42,9a; 49,18(?).
- «Pentateuchredaktion»: 37,8b; 41,46b; 43,8; 44,1b(?).2aβ(?); 48,7.
- «nichtquellenhafte Vorlage» von Gen 49: 49,3*(?).13-17.19-24.27.

Markus Witte, Berlin

Shimon Bar-Efrat: *Das Erste Buch Samuel*. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 176), Stuttgart 2007. 379 S., EUR 44.—, ISBN 978-3-17-019965-1.

Shimon Bar-Efrat: *Das Zweite Buch Samuel*. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, aus dem Neuhebräischen übersetzt von Johannes Klein (BWANT 181), Stuttgart 2009. 264 S., EUR 44.—, ISBN 978-3-17-020522-2.

Im Vorwort vollführt der Autor den Spagat zwischen orthodox-jüdischer und moderner Exegese; im Literaturverzeichnis werden alte (Wellhausen, Gressmann) und neue Untersuchungen (Cross, Barthélemy) zitiert, im Text jüdische Exegeten wie Raschi, di Trani, der Klassiker Abrabanel und auch Kimchi.

Die Auslegung von I Sam 1–2 hebt mit einer interessanten Textgliederung an. Die Einsicht, dass die Ladeerzählungen Kap. 4–6 durch Kap. 7 als Teil einer dtr Geschichtsreflexion an die Königsforderung Kap. 8 gebunden sind, hätte die Interpretation der Baale in 7,3f. vereinfacht. Dass die Erzählungen von Sauls Eselinnen Kap. 9 folgt, ist nur dann «überraschend», wenn die Komposition divergierender Quellentexte und Erzählungen zu einer Anthologie des Königtums nicht erkannt wird. Warum anlässlich der Königswahl eine Verfassung verkündet wird, versteht nur, wer I Sam 10,17–27 als vom Deuteronomium her gedachtes Resümee versteht, das auf Kap. 12 zustrebt. Zu einer «erneuten Salbung» (Kap. 16) kommt es, weil die David-Salomozeit als letzter Richterzyklus erscheint, der mit der Reichsteilung endet. Ob in Kap. 17 «David und Goliath für Märchen kennzeichnend» dargestellt werden oder ob sich umgekehrt unsere Märchen an biblischen Erzählungen orientieren, muss ebenso offen bleiben wie deren Zusammenhang mit den Epen Homers. Die Dramatik der Beziehung zu Jonathan Kap. 19 wird ebenso erfasst wie die schwierige Liebe zu Michal. Viele Kapitelüberschriften wie «Edelmut», «tüchtige Frau», «Informationsdienst», «Massaker», «Miliz» vermitteln europäische bzw. modern-israelische Konzepte. Die Sage von der Hexe von Endor Kap. 28 kannte auf einer vordeuteronomistischen Erzählstufe noch keine Hemmungen vor Totenbefragungen, weshalb Saul weder «ironisch redet» noch sein Gottesschreck «Ausdruck eines depressivem psychischen Zustandes» ist, sondern bloss den Theophanierflex (vgl. Jes 6,5) auf jener Stufe widerspiegelt und erst im Licht von Dt 18,9–11, das Hexerei und Mantik verbietet, zum schlechten Gewissen aller Beteiligten angesichts der Gebotsübertretung führt.

Band II des Werkes ist kürzer. Die Liebe zu Jonathan wird darin kommentarlos erzählt. Zur Erklärung des Millo hätte die archäologische Forschung beigetragen, deren Nichtbeachtung mit dem zur Zeit in Israel tobenden Gelehrtenstreit (Stichwort: Finkelsteins Spätdatierungen) zu entschuldigen ist. Hingegen begeistern detaillierte Texterklärungen bis in Einzelbuchstaben hinein, so die, es gebe kein hebräisches «Ja» oder der Exkurs über die Liebe. Der Masoretentext wird konsequent und zum Teil wider besseres Wissen dem Qumranbefund vorgezogen (vgl. J. Hutzli: Die Erzählung von Hanna und Samuel [AThANT 89], Zürich 2007). Die Titelsezung, z.B. «Haus gegenüber Haus» für Kap. 7, übersieht die deuteronomistische Heilsgeschichte. Es herrscht eine rein anthropologische Interpretation vor. Bisweilen kontextualisiert ein nicht näher vorgestellter Erzähler die Geschichten buchübergreifend, was Bar-Efrat als versierten Linguisten ausweist. II Sam 22 bedient sich des 18. Psalms da, wo der Text verdorben scheint. Allerdings bleiben Davids letzte Worte ohne den Kontext von 11QPs a XXVI-XXVII schwer verständlich. Solche methodische Schwächen sind verantwortlich für fatale Fehltritte, etwa, das Zählen von Menschen sei schädlich.

Sprachlich, textkritisch und motivgeschichtlich lässt das Kommentarwerk kaum Wünsche offen. Für ein Filmdrehbuch ist es ebenso hilfreich wie für eine Jugendgruppenübung oder ein Anspiel. Mit den oben erwähnten Einschränkungen kann es guten Gewissens Studienanfängern zur Erarbeitung von Proseminararbeiten empfohlen werden.

Matthias Brütsch, Zürich

Gerald O'Collins SJ: *Salvation for All. God's Other Peoples*, Oxford: Oxford University Press 2008. 279 S. (geb.), £ 58.–, ISBN 978-0-19-923890-3.

Der Emeritus der Gregoriana (Rom) und seitherige Research Professor in London legt in einem Durchgang durch das Alte und Neue Testament seine universalistische Sicht der christlichen Heilsbotschaft dar. Er will damit für den immer wichtiger werdenden interreligiösen Dialog eine Grundlage fördern, die er in der bisherigen Diskussion zu wenig berücksichtigt findet. Dabei geht er hauptsächlich der kanonischen Reihenfolge der biblischen Bücher entlang – wohl wissend, dass dies nicht ihrer zu vermutenden zeitlichen Abfassung entspricht.

In der Urgeschichte fällt es relativ leicht, die universalistische Dimension von Segen und Bund zu zeigen. Im Einzelnen wirkt stark die Auslegung Gerhard von Rads nach, obwohl der Name nirgends vorkommt; neuere und abweichende Positionen werden öfters in Fussnoten kurz erwähnt. Zuweilen begegnen auch römisch-autoritative Töne: die Völker *must (!) rely on God for everything, and hope for a redemption to come*. In Gen 12–24 betont O'Collins einerseits die positive Darstellung von Gestalten wie Melchisedek und Abimelek, andererseits sieht er Abraham und Sara mit ihren Nachkommen als von Gott auserwählt, um ihm zu dienen, indem sie andere Völker zu Gott führen.

Schwieriger für den Autor ist das Buch Exodus. Nach einer beiläufigen Bemerkung, dass die ägyptische Unterdrückung zu einer verschlechterten Beziehung zwischen Gott und Volk führte, eilt die Darstellung sogleich zum Dekalog. Jahwes Anspruch, als alleiniger Gott verehrt zu werden, wird als Verbot der verlockenden Idole und als Ausdruck der Identität einer partikularen Gruppe verstanden. Aus Dt 32,8f. und 4,19 schliesst O'Collins, dass dieses Buch die Religionen der Völker als Gottes Gabe und Zeichen

seiner Liebe zu allen Völkern sehe. Eine Diskussion anderer Dt-Stellen fehlt. In dieser eklektischen Weise wird das ganze Alte Testament (samt den deuterokanonischen Schriften und *provisional conclusions*) auf rund 80 Seiten abgeschritten.

Doppelt so umfangreich ist der Gang durchs Neue Testament. Jesu Worte, eigentlich zu einem jüdischen Publikum gesprochen, werden als an alle Menschen intendiert verstanden. Das führt etwa für Mt 25 zur Konsequenz, dass Gott alle Völker entsprechend ihrem Verhalten gegenüber dem Schwachen – was von deren Religionen ebenfalls gefordert werde – im Endgericht gleich wie uns Christen beurteilt. Die Abendmahlsworte «vergossen für die Vielen» werden – in der Linie von Jesu Mahlgemeinschaften mit den Ausgestossenen – als für alle Völker gültig verstanden, was wohl bereits von Jesus so intendiert gewesen sei. Auch das (hier breit dargelegte) heilsuniversalistische Auferstehungsverständnis bei Paulus und weiteren neutestamentlichen Zeugen wird besser erklärbar, wenn eine solche Sicht bereits von Jesus – z.B. in seinen Leidensankündigungen – angelegt war.

Die (kürzere) Darstellung der Logos-Christologie erscheint eingebettet in die beiden Axiome: «*Extra Christum nec salus nec revelatio*» und «*there is no way to be outside Christ and no zone beyond him*». O'Collins will weibliche und mütterliche Züge in Christus auf dessen nährnde und friedensstiftende, die männlichen hingegen auf kämpferische und Idol-zerstörende Funktionen aufteilen.

Das vorliegende Buch reisst viele Fragen nur an (z.B. die gesamtbiblische Bedeutung Ismaels, 205f.) und beschränkt sich, vor allem für das Alte Testament, allzu oft auf umständliches Resümieren der Bibeltexte (geschieht das im Hinblick auf nichtchristliche Leser?). Wo der Autor darüber hinaus führt, fällt er zuweilen etwas zu schnell problematische Werturteile (die von Gott gebilligten Religionen sind *inferior to the religion of Israel*). Das Verhältnis zwischen den universalistischen und den anderslautenden biblischen Aussagen wird nicht genügend aufgearbeitet. Auf das Risiko hin, dass der Rezensent das Buch unzutreffend gelesen hat, wagt er das Urteil, dass die Darstellung weder systematischen noch exegetischen Massstäben genügt, ja dass ein ernsthaft nachdenkender (christlicher oder nichtchristlicher) Leser hier kaum befriedigende Antworten auf seine Fragen finden wird. Angesichts der gewichtigen Fragestellung ist dies höchst beklagenswert.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Susanne Plietzsch (Hg.): *Literatur im Dialog*. Die Faszination von Talmud und Midrasch, Theologischer Verlag: Zürich 2007. 173 S., CHF 32.–, EUR 22.–, ISBN 978-3-290-17432-3.

Was macht Talmud und Midrasch zu einer so besonderen und einzigartigen Literatur? Fünf Judaisten und Judaistinnen mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen beschäftigen sich in diesem Sammelband mit rabbinischen Texten: Dagmar Börner-Klein, Tal Ilan, Lennart Lehnhaus, Susanne Plietzsch und Günter Stemberger. Die rabbinischen Texte, die exemplarisch bearbeitet wurden, stammen aus Mischna, Tosefta und Talmud, Midraschim und dem Alphabet des Ben Sira.

Die gesammelten Beiträge stellen sich der Problematik, dass rabbinische Literatur Insider Literatur ist. Die Beteiligung am Diskurs ist für Aussenstehende nahezu unmöglich. Das heisst, rabbinische Literatur setzt Zugehörigkeit voraus und stellt sie her.

Die Beiträge versuchen nun keineswegs, die «verwickelten» rabbinischen Texte aus ihren Bezügen und Diskursen heraus zu lösen, um sie zugänglicher zu machen, sondern sie zeigen, *wie* sie «gewickelt» sind. Die Lektüren, die hier gezeigt werden, verwickeln die Leserin und den Leser in ein Gespräch mit damaligen Lesenden.

Die Beiträge wurden mit einer Einleitung von Susanne Plietzsch versehen. Sie macht darauf aufmerksam, dass die hermetische Abgeschlossenheit der rabbinischen Texte gegenüber anderen zeitgenössischen Diskursen auch politisch gelesen werden kann und attestiert den rabbinischen Autoren, dass sie Marginalisierungsdiskurse erfolgreich unterliefen. Innerhalb der sich konsolidierenden rabbinischen Bewegung gelang es – trotz des sich in seiner Entwicklung dominant verhaltenden Christentums –, einen eigenständigen Referenzrahmen, unabhängige Argumentationsstrukturen und Denklinien zu entwerfen und zu behaupten.

Dennoch haben Christentum und Judentum sich auch beeinflusst und Parallelstrukturen entwickelt. Dies betrifft zum Beispiel das Unsichtbarmachen von Frauen als religiöse und politische Entscheidungsträgerinnen. Im Judentum wurden die männlichen Rabbinen, die miteinander diskutieren, Halacha und Midrasch zusammentragen, zum prägenden Idealbild – wie auf christlicher Seite die männlichen Jünger, Apostel und Bischöfe.

Nach den Frauen zu fragen, danach, wie sie die rabbinischen Texte gelesen haben oder wie sie es heute tun, heisst daher die Frage nach der männlichen Normativität zu stellen. Historisch kann gezeigt werden, dass es Entscheidungsträgerinnen im Judentum und Christentum gab, dass die Realität anders aussah als das Idealbild, das die Texte bezeugen. So machte Tal Ilan in ihrem kürzlich erschienenen Buch «Silencing the Queen» deutlich, wie die Partizipation von Frauen in Politik, Kultur und Religion in langen Tradierungsprozessen unsichtbar gemacht wurde. Zur Zeit arbeitet Tal Ilan mit einer Forschungsgruppe an einem Kommentar zur Ordnung Mo'ed («Festzeiten») des Babylonischen Talmuds. Aus dieser Forschungsarbeit stammt denn auch ihr Beitrag, in dem sie zeigt, wie z.B. im Traktat Ta'anit von Regen und Erde gesprochen wird und welche Sexualmetaphorik dahintersteht. Dieses Wahrnehmen der Gender Bezüge kann helfen, bisher unklare Textstellen besser zu verstehen – und deckt auf, welches mythische Wissen unter der Textoberfläche präsent ist.

Dem Alphabet des Ben Sira sind gleich zwei Beiträge gewidmet, die zeigen, wie im Alphabet des Ben Sira ein von der klassischen rabbinischen Hermeneutik ganz verschiedener Umgang mit heiligen Texten vorgeführt wird. Der Judaistin Dagmar Börner-Klein verdanken wir übrigens die erste hebräisch-deutsche Ausgabe dieses Textes von Ben Sira. Er ist ungefähr im 10. Jhr. entstanden und wurde wegen seiner derben Geschichten von Lilit und Adam heftig kritisiert und doch auch gerne gelesen.

Der Beitrag von Susanne Plietzsch beschäftigt sich mit der Argumentationsgestalt der Midraschim. Verschiedene Midraschim werden vorgestellt, wobei sich die Autorin auf die Frage konzentriert, was die Verfasser dieser Texte eigentlich genau machen – und warum sie das tun, was sie tun. Dabei konzentriert sie sich besonders auf die Verknüpfung eines Schriftverses mit einer Deutung. Wie kommt die Verknüpfung zustande und welche Möglichkeiten eröffnet sie? So zeigt sie z.B., wie manchmal isolierte Worte in einem Schriftvers Dreh- und Angelpunkt einer Lektüre werden, wobei fast von einer Willkür des midraschischen Auslegens gesprochen werden kann – denn warum gerade ein bestimmtes Wort zum Drehpunkt wurde, ist von seinem Literarsinn her

nicht evident. Doch die Lesenden verfolgen die rabbinischen Verknüpfungen mit Hilfe ihrer Kenntnis des Konsonantenextes – und werden auf diese Weise von den Lehrern an der Hand genommen, so dass sie sich in das Gespräch mit der rabbinischen Auslegung einzulassen beginnen.

Hier entwickelt Susanne Plietzsch ein faszinierendes Gespräch zwischen kritischer Leserin, der Evidenz des Textes und der midraschischen Auslegung, das auch mich als Leserin mit Schmunzeln einbezogen hat und mich weiterhin neugierig auf ihre weiteren Midrasch-Forschungen blicken lässt.

Zu einer midraschischen Auslegung besonders, die surreal erscheint, konstatiert sie: «Die Auslegenden zeigen hier einerseits, dass ihnen auch in ausweglosen Situationen noch etwas einfällt – oder mehr noch: Sie zeigen, dass sie nicht anders denken wollen, als dass sie die Ausweglosigkeit als Anzeichen für eine unmittelbar präsente Lösung interpretieren. Ausserdem zeigen sie, indem die Differenz der Auslegung zum Vers hier durch nichts abgemildert wird, dass ihnen die Absurdität und der bittere Sarkasmus dieser Bibelinterpretation bis zum Äussersten bewusst sind.» (65)

Textbezug und Ungesicherheit der Auslegung verweisen immer wieder aufeinander, involvieren die Lesenden in die Interpretation und tragen ganz wesentlich zur Faszination midraschischer Auslegung bei.

Luzia Sutter Rehmman, Basel

Herbert Vorgrimler: *Geschichte des Paradieses und des Himmels*. Mit einem Exkurs über die Utopie, Wilhelm Fink: München 2008. 327 S., EUR 39.90, ISBN 978-3-7705-4163-8.

Mit dem vorliegenden Band bringt Vorgrimler in seinem 80. Lebensjahr den Nachfolger zu seinem Band über die Geschichte der Hölle (1993), wobei er das Fegefeuer angesichts des ausführlichen Werkes von Le Goff (franz. 1981) nicht behandelt (11). Es handelt sich genau gesehen um eine Geschichte der Himmelsvorstellungen (11) in der Tradition der «abrahamischen» Religionen, denn Vorgrimler berücksichtigt neben dem Christentum auch das Judentum und den Islam (nur zum Thema «Paradies», 27–37). Methodisch ist das Vorgehen gleich wie im Band über die Hölle: eine repräsentative Textauswahl mit begleitenden Kommentaren bzw. Einführungen zu den verschiedenen Epochen und Autoren. Es ist damit ein Werk der religionsgeschichtlich ausgerichteten Theologie. Begrifflich und in seiner Präsentation der Texte trennt Vorgrimler Paradies und Himmel voneinander, wobei er aber anerkennt, dass geistesgeschichtlich beide Grössen spätestens seit dem Neuen Testament als Synonyme verwendet werden (vgl. z.B.: Lk 23,43; II Kor 12,3; Apk 2,7).

Nach einem Vorwort, in dem auch die methodischen Überlegungen knapp dargelegt werden (11f.), besteht der Band aus einem ersten Teil zur Geschichte des Paradieses (13–66), einem Exkurs über Utopie (66–73), einem zweiten Teil zur Geschichte des Himmels (75–319), sowie aus Sach- und Namensregistern und Abkürzungs- und Literaturverzeichnissen (320–327). Dem dreiseitigen Literaturverzeichnis ist schon zu entnehmen, dass Vorgrimler seiner Absicht, vor allem repräsentative Quellentexte zu präsentieren, treu bleibt (obwohl es Lücken im Verzeichnis gibt, z.B. J. Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, von Vorgrimler zitiert auf S. 267–270, ebenso fehlen auch andere Quellentexte). Anders als in seinem Band zur Hölle verzich-

tet Vorgrimler diesmal auf die Kunstgeschichte und deren Auswertung und beschränkt sich auf Texte aus der Bibel, aus der Theologie (überwiegend), der kirchenamtlichen Tradition sowie aus der Literatur, der Dichtung und aus volkstümlichen Traditionen. Leider bleibt dabei die Liturgie, die als Ganze stark eschatologisch geprägt ist und wohl mindestens soviel wie die theologische Tradition zur Vermittlung von Paradies- und Himmelsvorstellungen beigetragen hat, weitgehend ausser Betracht. Da das Buch auf ein westeuropäisches Publikum ausgerichtet ist, bleibt auch ausserwestliche christliche Tradition meistens unbeachtet, bzw. sie wird nur beschränkt berücksichtigt (die Orthodoxie kommt marginal vor, die nicht-griechische Tradition wird nur bis Johannes von Damaskus beachtet, 155).

Der breite Überblick, den Vorgrimler bietet, ist eindrücklich und sehr informativ; der Band bietet einen Schatz an Quellentexten, die eine Anregung und Herausforderung für das eigene historische Studium und die systematische Reflexion bieten. Vorgrimler selber bleibt – leider – manchmal bei der Präsentation der Texte, d.h. beim Historischen stehen, wobei die theologische Auswertung sich weitgehend auf den Exkurs zur Utopie und eine theologische Schlussbetrachtung beschränkt (315–319), die auf essayistische und fragende Weise manche Fragen noch einmal aufnimmt, dann aber apophatisch-mystisch endet.

Wer kultur- und religionsgeschichtlich interessiert ist, wird diesen Band mit Gewinn lesen. Er könnte auch Grundlage sein für einen Kurs über Paradies- und Himmelsvorstellungen, allerdings müsste dann die Auseinandersetzung mit den Inhalten der von Vorgrimler ausgewählten und präsentierten Texte vertieft erfolgen.

Peter-Ben Smit, Bern

Werner Schüssler (Hg): *Wie lässt sich über Gott sprechen?. Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, WBG: Darmstadt 2008. 338 S., EUR 49.90, ISBN 978-3-534-19616-6.

Der Herausgeber ist Ordinarius für Philosophie an der Theologischen Fakultät Trier; die von ihm initiierte Aufsatzsammlung gilt der abendländischen Reflexion der Transzendenz von der Antike bis heute. Den Anfang macht der Neoplatoniker *Plotin*, dessen negative Theologie *Klaus Kremer* vorstellt. *Plotin* geht von einer zwingenden Unbegreiflichkeit des Absoluten aus und weist alle affirmativen Aussagen über Gott zurück. *Michael Fiedrowicz*' Beitrag zeigt, wie es bei den Kirchenvätern – unter dem Druck heidnischer Polemik – zu einer Aufnahme des Gedankens kam. *Thomas von Aquin* gerät durch aristotelische Einflüsse positionell in die Nähe einer *theologia negativa* (Aufsatz von *Norbert Ernst*). *Klaus Kremer* widmet sich sodann noch der Frage nach der Gotteserkenntnis bei *Cusanus*.

Die Beschäftigung mit transzendentalen Gottesvorstellungen erfolgt im grösseren Stil erst wieder bei den deutschen Idealisten. Der Essai von *Christian Danz* mündet in *Schleiermachers* Auffassung von der religiösen Rede als einer spezifischen «*Selbstdeutung des endlichen Subjekts in seiner Lebenswelt*» (94), d.h. in der Unterscheidung der eigenen Endlichkeit angesichts der Totalität. Transzendenz diene dazu, dem irdischen Dasein Bedeutsamkeit zu verleihen. Besonders spannend und erhellend liest sich *Markus Perrenouds* Aufsatz über *Rudolf Ottos* Werk «*Das Heilige*». Der breite und nachhaltige Erfolg dieses Buchs, so *Perrenoud*, dürfte wesentlich in dessen Aufbau, vor allem aber auch in

der von *Otto* verwendeten Sprache begründet liegen. Das Buch sei konzeptionell darauf angelegt, eine numinose Stimmungslage zu erzeugen und die Leser dadurch an das Unaussprechliche heranzuführen.

Der reformatorischen Neubesinnung durch die dialektische Theologie gelten die Beiträge von *Dirk-Martin Grube*, *Erdmann Sturm* und *Andreas Rössler*, die den Ansätzen von *Barth*, *Bultmann* und *Bonhoeffer* nachgehen. *Barths* Konzeption der *analogia fidei* ist für diese theologische Richtung prägend geworden: Die Transzendenz Gottes wird hier zwar klar ausgesagt, zugleich jedoch der Spekulation entzogen: Nicht was Menschen von Gott erkennen, ist entscheidend, sondern dass sie von Gott existentiell erkannt sind. Im weiteren zeigt *Rössler*, dass *Bonhoeffers* unausgeführtes Projekt eines (christlichen) nicht-religiösen Redens von Gott seinen Reiz bis heute nicht verloren hat. Wohl bewegt sich *Tillichs* Programm einer «Deliteralisierung» religiöser Sprache (Aufsatz von *Werner Schüssler*) in die Richtung, in die *Bonhoeffer* weist. Doch hat *Tillich* seine existentielle Lebensdeutung konsequent vom Christentum losgelöst und damit dem Boden der Theologie entzogen.

Einen gedanklichen Neubruch bringen *Buber* und *Metz*, wie die beiden Aufsätze von *Martin Leiner* und *Tiemo Rainer Peters* zeigen: Mit ihrer Rede von der «Gottesfinsternis», resp. der «Gotteskrise» rücken sie den Beziehungsaspekt in der Gotteserkenntnis ins Blickfeld. Selbst in einer wohlgesinnten Analyse religiöser Systeme wird der Gottesbegriff objektiviert. Die Transzendenz Gottes lässt sich nicht gedanklich-begrifflich umschreiben, sondern offenbart sich als beengendes Geschehen.

Die drei darauf folgenden Texte von *Rudolf Voderholzer*, *Werner Schüssler* und *Peter Welsen* widmen sich – auf je unterschiedliche Weise – symbolischen Zugängen zur Gottesfrage, für welche im Buch die Namen *Henri de Lubac*, *Karl Jaspers* und *Paul Ricœur* stehen. In ihnen beginnt sich ein Transzendenzverständnis abzuzeichnen, das in den assoziativen Hintergründen und Untergründen des Begrifflichen wurzelt.

Folgerichtig widmen sich die beiden nächsten Beiträge von *Peter Welsen* und *Saskia Wendel* den weiter gehenden (post)strukturalistischen Entwürfen von *Lévinas* und *Derrida*: Der Sinnüberschuss, die Vielstimmigkeit, die Unschärfe aller sprachlichen Formulierungen sind es hier, die eine Ahnung um das «mehr» von Bedeutungen und dadurch auch die originäre Erfahrung von Transzendenz bilden. Damit jedoch ist der Transzendenzbegriff funktional geworden.

Den Abschluss der Sammlung bilden *Andreas Koritenskys* Aufsatz über *Witgensteins* Sprachspieltheorie (warum taucht sie im Buch erst hier auf?) und *Karl-Heinz Pobls* Darlegung laozistischer und buddhistischer Transzendenzverständnisse (warum taucht sie im Buch überhaupt auf?).

Die gut aufeinander abgestimmten Aufsätze machen eine gedankliche Entwicklung nachvollziehbar, in der sich die Interpretation von Transzendenz allmählich verschiebt und schliesslich umkehrt. Diese Entwicklung verläuft von der Ansicht, Transzendenz ergebe sich aus Gottes Sein, hin zur Auffassung, der Gottesbegriff resultiere letztlich aus der fundamentalen Erfahrung sprachlicher Unzulänglichkeit. In seiner (post)modernen Zuspitzung steht Gott nicht mehr am Anfang aller Transzendenzverfahren, sondern markiert chiffrhaft deren Ende. Gott ist nicht mehr Quelle der Transzendenz, sondern lediglich eine sprachliche Ausdrucksform begrifflicher Differenzverfahren. Wie aber müsste eine christliche Theologie beschaffen sein, die mit solchen Umkehrungen adäquat umzugehen weiss?

Es ist zu hoffen, dass *Schüsslers* Buchschluss nicht suggerieren soll, heutiges Fragen nach der Transzendenz sei vornehmlich an fernöstliche Religionen zu delegieren.

Alex Kurz, Rohrbach

Harriet A. Harris: *Fundamentalism and Evangelicals*, Oxford University Press: Oxford 1998, Paperback 2008. 384 S. (pb.), £ 26.–, ISBN 978-0-19-953253-7.

1977 veröffentlichte *James Barr* sein Buch «Fundamentalism», das als eines der Standardwerke über christlichen Fundamentalismus in die theologische Literatur eingegangen ist. *Barr* analysiert in ihm die Logik fundamentalistischer Argumentation, die er historisch auf den amerikanischen Erweckungsglauben und den Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts zurückführt. Im Bestreben, die hohe Wertschätzung der Bibel gegen den theologischen Liberalismus zu verteidigen, erhoben amerikanische Evangelikale deren Unfehlbarkeit zum Dogma.

Harriet A. Harris geht in ihrer – 1998 erstmals erschienenen – Publikation den historischen, soziologischen und theologischen Zusammenhängen von Evangelikalismus und Fundamentalismus nach. Dabei setzt sie sich intensiv mit *Barr* auseinander, aus dessen Schatten sie dabei nicht wirklich zu treten vermag. Zunächst stellt sie fest, dass fundamentalistische Auffassungen der Bibel sich tatsächlich aus dem älteren Evangelikalismus heraus entwickelt haben und sich sowohl in Amerika als auch (in abgemilderter Form) in England bis heute mehrheitlich mit diesem verbinden. Dass es nicht zwingend so sein muss, zeigen etwa der Methodismus oder neuere evangelikal-charismatische Bewegungen in Afrika und Lateinamerika, die ein offeneres Schriftverständnis haben. Die gedanklichen Wurzeln des Fundamentalismus ortet *Harris* daher weniger in einem theologischen Konservativismus (*Barr*), als in philosophischen Denkvoraussetzungen – konkret im schottischen *Common sense*-Realismus, der die angloamerikanische Erweckungsbewegung wesentlich geprägt hat. Dieser geht davon aus, dass alle Menschen grundsätzlich eine einheitliche Realitätsauffassung teilen. Die Aufklärung jedoch habe Gott aus dem natürlichen Bewusstsein entfernt und das menschliche Subjekt an dessen Stelle gesetzt. Darin liege ihre Fehlleistung, die modernes Denken zur Ideologie werden lasse.

Fundamentalismus versuche, so *Harris*, gegen die daraus resultierende Demontage biblischer Autorität anzukämpfen. Er wolle auf empirisch-rationalistische Weise den grundsätzlichen Irrtum der Moderne aufdecken und rückgängig machen. Dies erkläre auch, warum Fundamentalisten sich selektiv durchaus wissenschaftlicher Erkenntnisse bedienen (soweit diese ihre Auffassungen stützen), während sie andere rundweg ablehnen: Ihr Ziel ist gar nicht die echte Auseinandersetzung mit modernem Denken, sondern dessen Demontage. Die Beschäftigung mit anderen theologischen Auffassungen erfolgt interessegeleitet und dient apologetischen Zwecken. Dabei sei nicht verschwiegen, dass fundamentalistische Standpunkte im Laufe der Zeit erhebliche Zugeständnisse bezüglich ihrer Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel machen mussten, die wiederum zu mannigfaltigen Spaltungen und Sondergruppierungen Anlass gegeben haben. Charakteristisch für sie alle sei jedoch bis heute eine Fokussierung auf die faktische Richtigkeit von biblischen Aussagen, was eine kreative exegetische Auseinandersetzung mit diesem Buch verunmögliche oder zumindest erschwere.

Diese Problematik wird mittlerweile auch von fundamentalistischer Seite erkannt. Sie ist jedoch nicht leicht zu überwinden, da die biblische Irrtumslosigkeit unter ihren Vertretern längst zu einer Art *status confessionis* geworden ist. Der Ruf nach Entkrampfung ertönt zwar hier und da («monumental waste of time!», 314 cit. *Dave Tomlinson*), hat sich bislang aber nicht durchgesetzt.

Harris schreitet fort zu einer Darstellung neo-calvinistischer Denkansätze, die sich – in Abgrenzung vom fundamentalistischen Hardliner *Benjamin B. Warfield* – mit Namen wie *Abraham Kuyper*, *Cornelius van Til*, *Herman Dooyeweerd* und *Francis Schaeffer* verbinden. Diese Denker räumen mehr oder weniger explizit die systematischen Denkvoraussetzungen ein, die ihrer Auffassung vom biblischen Zeugnis zu Grunde liegen (*presuppositionalism*). Damit überwinden sie zwar den ihrer Theologie inhärenten Fundamentalismus nicht, sie erklären diesen jedoch mit einer bestimmten Art des Denkens: Der von Gott erleuchtete Verstand liest Texte anders als der natürlich-sündhafte. Dabei erkennen sie die Zirkularität ihrer Logik wohl, rechtfertigen sie jedoch – im Unterschied zu anderen Fundamentalisten – gewissermassen theologisch («*The difference between them is that presuppositionalists are unashamedly circular in their reasoning.*» 257).

Die Autorin vermag hierin nur eine weitere Legitimationsstrategie zu sehen und weist die entsprechenden Ansätze als fideistisch zurück – ein Urteil, das in einer analytischen Untersuchung nachvollziehbar und verständlich ist. Nach der Lektüre stellt sich dennoch die Frage, ob Fundamentalisten – in ihrer Frontstellung gegen den westlich-theologischen *Common sense* – nicht etwas entdeckt haben, von dem auch andere theologische Richtungen lernen könnten: die Parteilichkeit der eigenen Theo-Logik.

Alex Kurz, Rohrbach

Klaus P. Fischer: *Schicksal in Theologie und Philosophie*, WBG: Darmstadt 2008. 360 S., EUR 29.90, ISBN 978-3-534-21958-2.

1. In unserer Welt erfahren Menschen Leid und Schmerz – dieses Faktum braucht nicht bewiesen zu werden. Was im Blick auf diese Erfahrungen so empörend ist, «ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens» (Nietzsche). Es ist die Erklärungsnot, die Menschen angesichts kleiner oder grosser Katastrophen stets von Neuem überfällt. Es ist das Bedürfnis, die kleinen und grossen Widerwärtigkeiten des Lebens verstehen zu wollen. Ist Leiden einfach als Schicksal hinzunehmen?

Zur Debatte steht nicht nur, wie man dem Leiden und seinen Ursachen widerstehen, sondern auch, wie man sie deuten kann und soll. Wenn Nietzsche die Christen spöttisch von seinem Urteil über die Sinnlosigkeit des Leidens ausnimmt, weil sie einen Gott erfunden hätten, der sie das Leiden als berechnete Strafe verstehen und deshalb ertragen lässt, so scheint er sie damit von der Notwendigkeit, eine Theodizee zu entwickeln, entbunden zu haben. Und dieser Eindruck, dass das Leiden für den christlichen Glauben letztlich gar kein Problem darstelle, verstärkt sich noch, wenn vom Zentrum des christlichen Glaubensbekenntnisses aus gesagt wird, Gottes gute Schöpfung und seine allumfassende Güte müssten nicht verteidigt oder argumentativ gerechtfertigt werden, denn in und durch Jesus Christus habe sich Gott selbst schon gerechtfertigt. (G. Ebeling) Doch genügt dieser Hinweis? Kann sich, wer leidet, mit dem Hinweis auf die Geschichtlichkeit des Heils und die damit vollzogene Aufhebung aller Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung zufrieden geben? Und wird sich, wer die Ohn-

macht gegenüber Bösem erfährt, auf die zukünftige endgültige Erlösung vertrösten lassen?

Alle diese Fragen, die schon in der Philosophie- und Theologiegeschichte des Abendlandes gestellt und erörtert worden sind, nimmt Fischer in seiner umfassenden Studie auf, um das «Menschheits-Thema Schicksal geziemend» (9) erörtern zu können. Die Aufarbeitung geschichtlicher Positionen – vom Gilgamesch-Epos bis zur Theodramatik von Hans Urs von Balthasar – wird mit dem Hinweis auf den hermeneutischen Zirkel für notwendig erachtet. «Insofern ist also jede Zunahme von Verständnis im Bedenken von Welt und Leben, gerade auch in Begegnung mit den gedeuteten Erfahrungen der Vorfahren, ein Widerfahrnis, ein *notwendiges* Schicksal. Es legt sich daher nahe, in unser Nachdenken über das Schicksal Erfahrungen und Zeugnisse der Früheren einzubeziehen. Mit deren Hilfe vermag einer, indem er schärfer die Welt versteht, die ihm sprachlich-traditional-interpretativ begegnet, sich klarer zu sich selbst und zur Welt verhalten, wenn diese ihm *schicksalhaft* widerfährt.» (15f.) Den solchermassen hermeneutisch begründeten Durchgang durch die Geschichte der Theodizeethematik versteht der Autor also nicht als Füllmaterial, sondern als Hilfe dafür, den in den letzten drei Kapiteln vorgelegten Versuch einer biblisch fundierten «Lösung» der Theodizeethematik besser zu verstehen. «Alte und junge Zeugnisse werden darauf geprüft, was sie zur Frage nach dem *Schicksal* beitragen.» (9) Als Ziel seiner Studie gibt Fischer deshalb folgerichtig an, «den biblischen Grund des Glaubens an Gott herauszuarbeiten, sodass er als Chance für die Begegnung mit dem Schicksal begreifbar wird; in Vertrauen, Gelassenheit und Freiheit des Geistes.» (10) Konsequenterweise endet die Untersuchung deshalb auch mit einer unangreifbaren Glaubensaussage in der Kraft des Heiligen Geistes: «Gegenwehr, Widerstand gegen Unheils-Mächte und -Kräfte ist der erste, aber nicht der letzte Schritt. Nicht auf deren Vernichtung zielt Gottes Liebe zum Leben, sondern auf ihre Gewinnung zum *Zugute*-werden, damit auch sie Chancen konkreter *JHWH*-Erfahrung würden (Gen 1,10ff.; 50,20)». (342)

2. Der Aufbau der Arbeit entspricht der gewählten inhaltlichen und methodischen Zielsetzung. In den Kapiteln I–VII werden die in der Geschichte vertretenen Positionen mehr oder weniger kritisch vom Standpunkt eines (gläubigen) Theologen dargestellt; in den Kapiteln VIII–X kommt die biblisch-theologische Antwort des Autors zur Sprache, der um die Begrenzung auch theologischer Erkenntnisse weiss. «Dass der Schluss keine abschließende Aussage zu Gott meinen kann, belegt der ebenfalls von heilsgeschichtlich erfassten Situationen ausgehende Vorblick, die eschatologische Glaubens-Prognose: Gott als Herr, Garant.» (340) Damit das hochgesteckte Programm und die Fülle der angesprochenen Positionen auch nur ansatzweise und in Auswahl vor Augen stehen, seien die Überschriften zu den einzelnen Kapiteln und zwei (von durchschnittlich acht) in ihnen behandelten Themen vorgestellt:

Kap. I: Schicksal als Tragödie, 18–46: darunter z.B.: «Gilgamesch, wohin läufst du?» (Tod als Verhängnis), 18–22; Kann man Göttern trauen? (Hiob, Aischylos, Sophokles, Prometheus), 26–32; «Gott ist schuldlos» (Theodizee und Tyche), 37–40.

Kap. II: Aufklärung über Schicksal aus Glaubens-Perspektive, 47–71: darunter z.B.: Zwischen Welt-Verachtung und Hirten-Sorge (Augustinus), 50–55; Schicksal und göttliche Weltordnung (Thomas von Aquin), 59–61; Die beste oder die bestmögliche aller Welten? (Leid und Theodizee bei Leibniz), 67–71.

Kap. III: Der Mensch: «nur ein Schilfrohr, doch ein Schilfrohr, das denkt», 72–120, dar-

- unter z.B.: Warum misslingen Versuche, Gott zu rechtfertigen? (Kant und die Theodizee-Kritik), 77–82; Zeuge gegen den Totalitarismus (Kierkegaard), 84–87.
- Kap. IV: Wissenschaft als Schicksals-Therapie?, darunter z.B.: Wissenschaftliches Weltbild und kindliche Frage nach Sinn (Wittgenstein – Freud), 129–135; Sisyphus-Schicksal: ewig rollender Fels (Camus, Sartre), 139–142.
- Kap. V: Ein «Hintergrundrauschen» von Sinn im Weltall, 149–156, darunter z.B.: Homo Faber und das Unberechenbare (Max Frisch, C.G. Jung, Thornton Wilder), 149–154; «Aus einer kosmischen Dunkelwolke schimmert ein einziger Stern» («Winter in Wien»), 154–157.
- Kap. VI: Schicksal und Leid im Widerstreit rezenter Glaubens-Theorien, 157–291, darunter z.B.: Über-sich-verfügen-lassen im Glauben (Rahner), 161–166; Leid: Preis der Freiheit? (Greshake, Pannenberg), 176–180.,
- Kap. VII: Das Schicksal der Völker – von Gott geschickt? 201–218; darunter z.B.: Ist die Geschichte vorherbestimmt? (Karl Poppers Kritik), 201–203; Das Modell vom Gottesstaat (Augustinus), 207–209.
- Kap. VIII: Vom Schicksal des Schicksals in der modernen Welt, 218–249, darunter z.B.: Zukunft – das neue Gesicht des Schicksals (Bloch, Guardini, Anders, Dupuy), 232–237; «Kopernikanische Wende» im KZ (Frankl), 238–241.
- Kap. IX: Schicksal und Glaube, 250–282, darunter z.B. JHWH als Erfahrung des guten Schicksals (Rettung am Schilfmeer), 250–252; Alles wirkliche Leben ist Fügung, 262–265.
- Kap. X: Gott als Schicksals-Macht in der Bibel, Die Berufung der Geschöpfe (die Botschaft der Genesis), 283–288, darunter z.B.: Jesus als Herr der Schicksals-Mächte (Stillung des See-Sturms), 305–309; Warum «musste der Messias leiden»? 327–331. Ein *Resümee* (335–343) schliesst die Darstellung und Bewertung der vorgestellten Philosophen und Theologen ab.

Das Ergebnis der Untersuchung zum Theodizee-Problem «unter dem Aspekt *Leid (Übel) als Schicksal-Erfahrung*» (9) – gewonnen aus der systematischen Zusammenschau von biblischen Voten – heisst: «Jesu Lebens-Leistung und Schicksal (Kreuz, Auferweckung, pneumatische Präsenz) bezeugen den Gott, auf den er sich beruft, als das gute, Leben und Menschen wohlthuend zugewandte Geschick, das von Anfang an dem grausam-gleichgültig-tödlichen Schicksal (Anánke) widersteht, ihm Gottes Welt entgegensetzt...» (342).

3. Man muss, will man dem Autor dieser umfassenden Studie gegenüber Fairness walten lassen, seine Untersuchung unter zwei Aspekten beurteilen: zum einen mit dem Blick auf die durchaus kritische Aufarbeitung der Positionen zu dem «Menschheits-Thema Schicksal»; zum andern im Hinblick auf seinen Versuch, Gottes Güte gegen alle negativen Schicksals-Erfahrungen vom Standpunkt eines «pneumatisch Begabten» (342) stark zu machen. Dass der eine mit dem andern wenig zu tun hat, versucht der Autor methodisch mit dem schon genannten hermeneutischen Grundsatz «im Fremden das Eigene erkennen» zu rechtfertigen. Was dabei herauskommt, ist m.E. eine aufwendige und dennoch kaum plausible Apologetik des biblischen Glaubens: die Fülle der philo-sophischen, psychologischen und literarischen Positionen werden – im Geiste des Glaubens – wohl überboten, aber auf Kosten der oft allzu plakativen Referate zu den «Erfahrungen und (dem) Nachdenken der Alten» (14). Dennoch: Dem Autor

ist eine kenntnisreiche – teilweise enzyklopädische – Studie zur Geschichte der Theodizeeproblematik und eine überzeugende Verteidigung der Güte Gottes gelungen.

Werner Brändle, Reichenau

Peter Kaiser: *Religion in der Psychiatrie*. Eine (un)bewusste Verdrängung?, V&R unipress: Göttingen 2007. 677 S., EUR 76.–, ISBN 978-3-89971-408-1.

«Religion und Psychiatrie» präsentiert sich als die erste umfassende Darstellung zum Thema im deutschsprachigen Raum, die dieses Verhältnis aus psychiatrisch-religionswissenschaftlicher Sicht in seinen verschiedenen Dimensionen näher zu bestimmen beabsichtigt.

Zentral ist dabei zunächst die Aufarbeitung der Geschichte der sich lange Zeit als problematisch erweisenden Bezüge zwischen Religion und Psychiatrie sowie den daraus resultierenden psychiatrischen Klassifikationen. Mit der Fokussierung auf die Bedeutung von Religion für die Psychiater im Rahmen ihrer Tätigkeit versucht Kaiser dann in einem nächsten Schritt, der Frage nach dem Einfluss von Religion auf die gegenwärtige alltägliche psychiatrische Praxis nachzugehen. Er zeigt, wie die jeweilige individuelle soziokulturelle Prägung nachweisbar nicht nur auf die therapeutische Beziehung, sondern auch auf die Diagnose Einfluss hat. Deshalb ist unverstänlich, dass dem Thema «Religion» – so das Ergebnis seines nächsten Arbeitsschrittes – in der psychiatrischen Aus- und Weiterbildung bislang keine tatsächliche Bedeutung beigegeben wurde.

Der zweite Teil befasst sich vor allem mit psychiatrisch relevanten Phänomenen im Bereich der Religion. An ein einleitendes Kapitel zu Möglichkeit und Methoden der wissenschaftlichen Erforschung von Religion schliesst sich zunächst der Versuch einer Verhältnisbestimmung von Religion und (psychischer) Gesundheit an. Dem folgt die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und pathologischen Erscheinungen zunächst auf individueller, dann auf kollektiver Ebene: Wie Religion zu Depression, Schizophrenie oder ähnlichen psychischen Erkrankungen in Bezug gesetzt werden kann, ist Thema des ersten Abschnittes, die Frage nach einer möglichen Verursachung psychischer Störungen durch die Glaubenspraxis bestimmter religiöser Gruppen sowie deren Attraktivität für psychisch auffällige Menschen Thema des zweiten.

Mit seinem Plädoyer für die Integration des Religiösen in die Diagnostik und Therapie von psychischen Störungen im letzten Kapitel bezieht sich Kaiser schliesslich nochmals auf die vorgängig bereits gemachte Beobachtung einer bislang vor allem im deutschsprachigen Raum fehlenden Wahrnehmung des Faktors «Religion» im Rahmen psychiatrischer Praxis. Weil «der positive Einfluss einer positiven (!) Religiosität respektive Spiritualität auf das psychische Wohlbefinden wissenschaftlich als gut belegt gelten» (626) darf, sieht Kaiser in der Religion eine «mögliche Ressource (...) innerhalb der patientenspezifischen Coping-Möglichkeiten.» (626) Die nicht zuletzt historisch durch den immer wieder drohenden Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit begründete Animosität der Psychiatrie gegenüber der Religion soll also einer Würdigung des gesundheitsfördernden Faktors Religion im Rahmen psychiatrischer Arbeit Platz machen.

Peter Kaiser hat mit «Religion in der Psychiatrie» eine ambitionierte Studie vorgelegt, die sowohl für ihre Pionierhaftigkeit als auch für ihren umfassenden Anspruch, der

in der Präsentation einer Fülle von Informationen zu Autoren, Studien, Theorien und Geschichte seinen Ausdruck findet, grossen Respekt verdient. Auch sind die praxisorientierten Vorschläge zur Integration des Religiösen in die Diagnostik und Therapie sicherlich hilfreich und richtungsweisend für jene, die diesen Weg zu gehen beabsichtigen.

Im Anspruch, sich dem Thema möglichst umfassend zu nähern, scheint jedoch umgekehrt auch genau die Krux zu liegen: Aus dezidiert religionswissenschaftlicher Perspektive betrachtet fehlt der Studie vor allem eine theoretisch-methodische Mitte, die um die Vielfalt an Informationen die so wichtige Klammer hätte setzen können: Denn auch wenn in den ersten beiden Kapiteln noch auf religions- und kulturwissenschaftliche Diskussionen zurückgegriffen wird, befasst sich Kaiser mit der Problematik einer Vermittelbarkeit psychiatrischer und religionswissenschaftlicher Zugänge zum Thema dann nicht mehr wirklich weiter. Irritierend ist dies vor allem, weil er die Religionswissenschaft gleich zu Beginn ganz explizit als «Basis und Überbau für einen Diskurs über die Funktion und Rolle von Religion und Religiosität im Bereich der Medizin» (18) herausstellt, damit jedoch offensichtlich nicht mehr als ihre Enthaltbarkeit gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen zu meinen scheint – etwas, das er selbst bei der Verwendung von wertenden Begriffen wie dem der «positiven Religiosität» gar nicht konsequent durchhält.

Am deutlichsten tritt diese Unschärfe in Kaisers Umgang mit dem Religionsbegriff zutage: Denn obwohl er die Notwendigkeit einer differenzierten Auseinandersetzung damit richtig erkannt und ihr deswegen das erste Kapitel gewidmet hat, werden die Leser am Ende doch nur mit einer Fülle von Begriffen (Religion – Religiosität – Spiritualität), quantitativen Studien und Theorien verschiedenster Provenienz allein gelassen, aus denen Kaiser weder eine Symbiose noch einen eigenen Zugang erarbeitet. Dies ändert sich auch in der Einleitung zum zweiten Teil nur geringfügig – denn bezeichnenderweise sieht er dort die Definition und Frage nach der grundsätzlichen Messbarkeit von Religiosität nur als «zweitrangig» (368) an. Dies ist jedoch für jedes Fragen nach dem Zusammenhang von Religion und psychischer Gesundheit bzw. Krankheit die *conditio sine qua non*; zumal ohne einen fundierten Religionsbegriff keine qualitative, geschweige denn quantitative Studie zu dieser Frage wirklich tragfähige Aussagen liefern kann.

Diese inhaltlichen Mängel gehen einher mit einigen formalen: So irritiert nicht nur die Überschreitung des tolerablen Ausmasses an Rechtschreibfehlern, sondern auch das hinsichtlich der Formatierung und Nummerierung recht unübersichtliche Überschriftensystem. Zudem spiegelt sich die im Kapitel «Aufbau der Arbeit» angekündigte Zweiteilung der Studie nicht in einer entsprechenden Überschriftenwahl wider, sodass die Struktur auch insgesamt nicht auf den ersten Blick durchschaubar wird – etwas, das gerade bei einem mehr als 650 Seiten umfassenden Werk durchaus hilfreich wäre, das auf dem Klappentext seine «praxisnahe» Anwendbarkeit verspricht.

Stephanie Gripentrog, Basel