

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 66 (2010)  
**Heft:** 3

**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:** 02.04.2025

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

## Rezensionen

Pancratius Cornelis Beentjes: *«Die Freude war groß in Jerusalem» (2Chr 30,26)*. Eine Einführung in die Chronikbücher (Salzburger Exegetische Theologische Vorträge 3), LIT-Verlag: Münster/Hamburg/London 2008. VII+96 S. (Paperback), EUR 19,90, ISBN 978-3-8258-1628-5.

Der Vf. dieser kleinen Schrift ist Professor für Altes Testament im niederländischen Tilburg; er forscht schwergewichtig über die Bücher Chronik und Sirach. Dass hier eine spezielle Einführung in die Chronik vorgelegt wird, reflektiert die Zunahme an Interesse, die diesem biblischen Buch in den letzten 25 Jahren zuteil geworden ist. Das vorliegende Bändchen will Studenten und Interessierte (auch ohne Kenntnisse des Bibelhebräischen) in die Welt der Chronikbücher einführen.

Nach einem kurzen Hinweis auf den Buchtitel erörtert der Vf. die hebräischen und griechischen Textvorlagen. Es folgen knappe Ausführungen zu Autorschaft und Datierung. Beentjes rückt mit der neueren Forschung von der Annahme eines «Chronistischen Geschichtswerks» (mit Einbezug von Esr-Neh) ab und vertritt eine Ansetzung von Chr im 4. Jh. v.Chr. Kurz werden die Aufnahme von Chr in den Kanon, ihre Platzierung darin und ihre Akzeptanz erörtert. Ein längerer Passus ist dem Aufbau des Buchs gewidmet. Es handelt sich nach dem Vf. bei der Chronik nicht um zwei Bücher, sondern um ein dreiteiliges Werk mit den Hauptabschnitten: I Chr 1–9 (Genealogien) – I Chr 10–II Chr 9 (Saul, David, Salomo) – II Chr 10–36 (getrennte Königreiche). Der besondere Stellenwert der Königszeit Davids und Salomos (mit rund 30 Kapiteln in Chr) wird herausgestellt, allerdings steht nach der Intention des Chronisten – so der Vf. – nicht das davidische Königshaus, sondern der Tempel im Mittelpunkt. Dies wird durch die dem Esrabuch (1,1–3) entnommenen Schlussverse (II Chr 36,21–23) bestätigt.

Den grössten Umfang nimmt die Darstellung literarischer und theologischer Aspekte der Chronik ein. Eingehend wird die Arbeitsweise des Chronisten, seine Aufnahme vorliegender Überlieferung und deren Um- bzw. Neugestaltung erörtert. Besonders viel Platz nehmen in Chr Reden (von Königen und Propheten) und Gebete ein; viele von ihnen gehören zum «Sondergut». In seinen Ausführungen zu den theologischen Schwerpunkten der Chr schreibt der Vf. gleich zu Beginn: «Mehr als andere Bücher der Bibel weist das Chronikbuch Gott eine zentrale Rolle zu.» (38) Behandelt werden wichtige Begriffe wie «veruntreuen/Untreue», «JHWH suchen/befragen» und die Frage, wer mit «Israel» gemeint ist. Es folgen Abschnitte über Tempel, Kult, Königtum und Prophetie. Den Abschluss bilden Überlegungen, wie Israel in der Chronik seine Geschichte deutet und das Buch verstanden werden will («Ideologie und Utopie»). Verschiedene Verzeichnisse tragen zur Erschliessung der kleinen Schrift bei.

Der Band bietet eine gute Einführung in die Chronik und orientiert zugleich über den gegenwärtigen Forschungsstand. Sie ist gegenüber den derzeit gebräuchlichen, von E. Zenger bzw. J.C. Gertz herausgegebenen Einleitungswerken (der Abschnitt über die Chronik wird von G. Steins bzw. M. Witte verantwortet) ausführlicher. Hilfreich sind namentlich die mit Beispielen angereicherten Erörterungen zur Arbeitsweise des Chronisten. Besonders überzeugend sind Beentjes' Ausführungen zu ihm lieben Themen

(u.a. Reden und Gebete), die er bereits anderswo behandelt hat. Kurzum: Der Band ist hilfreich und gut zu lesen; ihm ist eine wohlwollende Aufnahme zu wünschen.

*Beat Weber, Linden*

Oliver Dyma: *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit* (FAT II/40), Mohr-Siebeck: Tübingen 2009. XIV+393 S. (Paberback), EUR 74.–, ISBN 978-3-16-149772-8.

Bei der vorzustellenden Studie handelt es sich um eine von Herbert Niehr betreute und von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation. Ihr Autor arbeitet vornehmlich historisch bzw. textgeschichtlich und bietet die im Titel angezeigte Thematik unter fünf Hauptkapiteln dar.

Zunächst wird unter «Annäherungen» das Bild der Wallfahrten im NT und bei Josephus dargestellt; es folgen Begriffsklärungen und ein Forschungsüberblick (Safrai u.a.), aus dem sich spezifische Fragestellungen ergeben. Den Abschluss bilden Erörterungen zur Historizität bzw. Fiktionalität der Quellen und zur gewählten Vorgehensweise.

In Kapitel II werden «normative Texte» des Pentateuchs, die von den Jahresfesten in Israel handeln, erläutert. Im Blick sind namentlich Ex 23,14–19; Dtn 16,1–17; Ex 34,18–26; Lev 23 und Num 28f.

Im umfangreichsten Kapitel III werden eingehende Textanalysen geboten. Vf. konzentriert sich auf drei Textkorpora, die Chronikbücher, Tobit und die Psalmen (speziell Ps 120–134), und fragt nach historisch auswertbaren Gehalten hinsichtlich der Wallfahrt. Gemäss dem Vf. enthält Chr keine historischen Informationen über das Passa der Königszeit, propagiert aber in ihrer (hellenistischen) Zeit Tempel und Kult und wirbt für die Teilnahme an zentralen Festen in Jerusalem. Das Tobitbuch bietet fiktive Erinnerung an Wallfahrten. Seine Intention ist nicht, die Wallfahrtspraxis zu legitimieren bzw. zu fördern; diese erfüllt lediglich eine literarische Funktion in der Darstellung. Bei der wohl spätnachexilischen Psalmengruppe Ps 120–134 ergibt sich ein Bezug auf die Wallfahrt namentlich aufgrund der Überschriften, deren Bedeutung allerdings umstritten ist. Vf. kommt zum Schluss, dass es nicht zulässig sei, Ps 120–134 allein aufgrund davon als Wallfahrtspsalmen historisch auszulegen. Inhaltlich am deutlichsten verweist Ps 122 auf eine Wallfahrt. Insgesamt reflektiert die genannte Psalmengruppe die Wallfahrt, ohne dass allerdings nähere Schlüsse daraus gezogen werden könnten, denn ihr eigentliches Thema ist der Zion und nicht die Wallfahrt. Nach dem Vf. sind die für eine Wallfahrt historisch auswertbaren Informationen sowohl hinsichtlich Ps 120–134 als auch der Korachpsalmen (u.a. Ps 42f.) bescheiden.

Kapitel IV widmet sich der «Terminologie der Wallfahrt». Die einschlägige Begrifflichkeit wird angeführt und erörtert; Resultat: «Eine spezifische Wallfahrtsterminologie ist zunächst nicht auszumachen. Sie entwickelt sich aber aus der Verwendung der Termini im Wallfahrtskontext vor allem in der Spätphase der Textentstehung.» (319)

Den Schluss bilden «Auswertung und Ausblick». Vf. streicht hervor, dass in allen untersuchten Texten ein enger Bezug der Wallfahrt zum Konzept der Identität vorliege; das heisst: (1.) Die gemeinsame Begehung der Feste in Jerusalem konstituiert Israel; (2.) Die Wallfahrt gehört zur Tora-Observanz; (3.) Die für das Heil entscheidende Stellung kommt dem Jerusalemer Tempel zu; die Reise zu ihm ist positiv konnotiert. Die-

ses Vorstellungskluster von Wallfahrt war die Voraussetzung für die Entwicklung hin zu den grossen Wallfahrtsfesten, die erst nach der Abfassung der genannten Texte so richtig einsetzte. Fazit: Für die vorexilische Zeit finden sich lediglich magere Indizien, dass es eine Wallfahrt nach Jerusalem gegeben hat, und aus der frühnachexilischen Zeit erfahren wir nichts. Erste Hinweise auf Wallfahrten werden in frühhellenistischer Zeit greifbar (Chronik); um 200 v. Chr. (Tobit) sind Wallfahrten aus dem Gebiet des ehemaligen Nord- und Südreichs belegt. Die vorliegende Studie kommt entsprechend zum Schluss, dass es sich beim Wallfahrtswesen um eine relativ späte Entwicklung handelt, die mit den Hasmonäern ihren Anfang nahm und unter römischer Vorherrschaft zur vollen Blüte kam.

Die Monographie zeichnet sich durch umsichtige Arbeit an den Texten aus. Ihre Ergebnisse stehen und fallen – wie der Vf. sich bewusst ist – mit der Einschätzung der Datierung der Texte und v. a. ihres angenommenen historischen Werts. Zudem hängen sie von der Einschätzung ab, wie eng oder weit man den Begriff «Wallfahrt» fasst. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Problem muss auf die Studie selbst verwiesen werden. Innerhalb des derzeitigen historisch-kritischen Verstehensparadigmas sind Dymas Einschätzungen der historischen Gehalte der Texte vertretbar, dem Rezensenten scheinen sie tendenziell zu gering veranschlagt zu sein. Ein altorientalisches Heiligtum wie das in Jerusalem ist m. E. nahezu konstitutiv mit «Hinaufzügen» verbunden. Ob und inwiefern man sie als «Wallfahrt» bezeichnen will, lässt sich diskutieren. Auffallend ist jedenfalls, dass in den unterschiedlichen Textkorpora wiederholt – wie der Vf. selbst notiert – von Wallfahrten aus dem Gebiet des Nordreichs die Rede ist. Ob man sie wirklich nur als spätes Phänomen abtun kann und hier nicht alte Überlieferungen vorliegen, die Begehungen aus der Königszeit spiegeln, lässt sich zumindest fragen. Der vom Vf. ausgewiesene historische Ertrag für eine «Wallfahrt zum zweiten Tempel» in biblischen Zeiten ist insgesamt (enttäuschend) gering.

*Beat Weber, Linden*

Ina Willi-Plein: *Haggai, Sacharja, Maleachi* (Zürcher Bibelkommentare AT 24.4), TVZ: Zürich 2007. 306 S., CHF 48.–, EUR 30.–, ISBN 978-3-290-14766-2.

In der gegenwärtigen Prophetenexegese tritt mehr und mehr das Problem der Entstehung der Prophetenbücher in den Vordergrund. Insbesondere bei den auf vorexilische Propheten zurückgehenden Schriften zeigt sich, dass die Prophetengestalten hinter den vielschichtigen Redaktionsprozessen, die die Texte durchlaufen haben, kaum noch zu erkennen sind. Aber auch in der nachexilischen Prophetie liegen Textbereiche vor, die sich mehrstufigen Fortschreibungsprozessen verdanken und nicht auf einzelne Verfasser zurückgeführt werden können, wie sich etwa an Jes 40–55 und Jes 56–66 zeigen lässt. Der vorliegende Kommentar zu den Büchern Haggai, Sacharja und Maleachi der emeritierten Hamburger Alttestamentlerin Ina Willi-Plein führt anhand der drei letzten Schriften des Zwölfprophetenbuches mitten hinein in die nachexilische Prophetie und setzt sich dabei mit dem Übergang auseinander, der von der konkreten Botschaft eines Propheten über die Verschriftlichung seiner Worte bis hin zur Komposition von Prophetenbüchern reicht. Gerade Haggai, Sacharja und Maleachi sind hier ausserordentlich ertragreiche Arbeitsfelder, weil sich zum einen zeigen lässt, dass das Phänomen der Prophetie nicht nur als ein umfassender Redaktions- und Fortschreibungsprozess be-

geschrieben werden kann, sondern durchaus konkrete historische Ausgangspunkte hat, weil zum anderen aber auch deutlich wird, in wie hohem Masse die von diesen historischen Haftpunkten herkommenden Traditionsbildungen theologisch schöpferisch sein können.

Die Vfn. wählt einen ganz klar historisch ansetzenden Einstieg in ihren Kommentar, wenn sie unter der Überschrift «Das zweite Jahr des Darius als die Stunde der früh-nachexilischen Prophetie» (11–16) die besonderen zeitgeschichtlichen Umstände vor Augen führt, welche die zu kommentierenden Bücher prägen. Ganz zu Recht unterstreicht sie damit, dass es für die Deutung eben nicht gleichgültig ist, wann ein alttestamentlicher Text entstanden ist – die Rückfrage nach dem historischen Kontext ist für die sachgemässe Auslegung eines Textes schlichtweg unverzichtbar. Dass zu diesem historischen Kontext immer auch die philologisch präzise Erschliessung des im Text Ausgesagten gehört, ist der Vfn. des vorliegenden Kommentars ein ganz besonderes Anliegen, was sich im Verlauf der Einzelanalysen immer wieder zeigt: An schwierigen Stellen, von denen es in den Büchern Haggai, Sacharja und Maleachi nicht wenige gibt, wird nicht zuerst die exegetische Phantasie, sondern die nüchterne Philologie bemüht. An manchen Stellen muss die Vfn. dennoch feststellen, dass ein Text unverständlich und unklar bleibt – trotz aller Bemühungen; das ist aber keine Schwäche, sondern eine wirkliche Stärke dieses Kommentars, der nicht versucht, mit waghalsigen Konstruktionen dunkle Stellen vermeintlich heller zu machen, sondern der nur soweit geht, wie es sich eben aufgrund der Sach- und Faktenlage methodisch verantworten lässt – ganz nach dem alten Diktum de Wettes, der in seinem Psalmenkommentar anmerkte, man wisse lieber etwas weniger, das aber mit grösserer Gewissheit, als vermeintlich viel, das aber letztlich ungewiss bleibe.

Das Haggai-Buch geht der Vfn. zufolge auf einen Propheten zurück, der während der Exilszeit im Land verblieb und zu den «kleinen Leuten» gehörte. Er habe um 520 v. Chr. das Wort ergriffen und den «Grosspriester» (so die Übersetzung der Vfn.) Josua sowie den Sonderbeauftragten Serubbabel bei ihrem Vorhaben unterstützt, den in Trümmern liegenden Tempel wieder aufzubauen. Aus Hag 2,10–19 schliesst die Vfn., dass es auch vor der Aufnahme des Tempelneubaus in Jerusalem Priester und einen Kultbetrieb gab; durchgehend betont sie zudem, dass auch während der Exilszeit das Gebiet des ehemaligen Juda bewohnt war. Das in der Forschung vieldiskutierte Problem des Verschwindens Serubbabels, von dessen Ergehen man nichts mehr hört, stuft die Vfn. als «Exegetenproblem» ein, da sowohl das Haggai- als auch das Sacharjabuch (Sach 1–8) vor der Fertigstellung des Tempels enden und man daher aus den vorliegenden Texten schlicht nichts über Serubbabels Schicksal entnehmen könne – weder über ein Verschwinden noch über eine durchaus auch mögliche Teilnahme an der Vollen- dung des Tempelbaus. Diese nüchterne Sicht auf Serubbabel hängt auch damit zusammen, dass die Vfn. in ihm keinen Thronprätendenten oder gar messianischen Heils- bringer sieht; auch wenn es später zu solchen Deutungen Serubbabels gekommen sein könnte, sei es durchaus denkbar, dass Serubbabel bei seiner Ankunft in Jerusalem gar nicht mit offenen Armen, sondern mit Skepsis empfangen worden sei. Diese Sicht hat natürlich auch Einfluss auf die Interpretation des Schlusswortes des Haggai-Buches: Die Vfn. hält es für verfehlt, im Blick auf Hag 2,20–23 von «Messianität» zu sprechen; Serubbabel sei als Siegel lediglich das «Mittel zur Darstellung einer Würde, aber nicht selbst ein Würdenträger.» (49)

Nach dem Wirken Haggais – so die Vfn. – habe ein späterer Chronist das Datengerüst geschaffen, mit dessen Hilfe das Haggaibuch mit dem folgenden Sacharjabuch verknüpft worden sei; hinter diesem Vorgang stehe kein anderer als der Prophet Sacharja selber. In der folgenden Auslegung von Sach 1–8 rechnet die Vfn. mit einem hohen Anteil an prophetischem Gut, das auf den Propheten des 6. Jh. v. Chr. zurückgehen könnte – der Kern des von Sacharja geschaffenen Doppelwerkes Haggai-Sacharja sei möglicherweise als eine «Gründungsurkunde» konzipiert und noch vor Vollendung des Tempelneubaus in diesem deponiert worden. Innerhalb der Nachtgesichte des Sacharjabuches rechnet die Vfn. selbst für die Vision in Sach 3, die innerhalb der Abfolge der Nachtgesichte eine Sonderstellung einnimmt und in deren Zentrum der «Grosspriester» Josua steht, damit, dass sie auf den Propheten selber zurückgehe, der hier seinen eigenen Text bearbeitet habe: «Dieser Bearbeiter erweist sich damit als kompetenter Fortschreiber des prophetischen Selbstberichtes. Er könnte schon aus diesem Grund der Prophet Sacharja selbst sein.» (61) Im Blick auf Sach 4, die Vision von den beiden «Ölsöhnen», weist die Vfn. erneut messianische Assoziationen ab und betont, dass es hier nicht um eine Salbung gehe, sondern um die Kraft und Frische der beiden genannten Figuren. In der späteren Fortschreibung des Textes seien die beiden «Ölsöhne» mit Josua und Serubbabel identifiziert worden: «Niemand als der Visionär selbst hätte wagen können, das ursprüngliche Visionsbild in dieser Weise zu «revidieren» und auszudeuten.» (96)

Während man der Vfn. zufolge sowohl für das Haggaibuch als auch für Sach 1–8 weitgehend mit einer Entstehung in der Perserzeit rechnen kann, führen Sach 9–14 in die Zeit des aufkommenden Hellenismus. Das Eröffnungskapitel dieses zweiten Teils des Sacharjabuches, Sach 9, interpretiert die Vfn. vor dem Hintergrund des Alexanderzuges, der in diesem Text seine Spuren hinterlassen habe; im Blick auf die Deutung des in Sach 9,9f. angekündigten Königs vermeidet sie erneut alle messianischen Spekulationen: «Wer der König ist oder sein wird, bleibt hingegen völlig offen. Es wird kein Name genannt, sondern ein Programm entworfen und seine Verwirklichung verheißen.» (164) Ähnlich urteilt die Vfn. auch hinsichtlich anderer schwieriger Passagen in den folgenden Texten, wenn sie davon ausgeht, dass diese als esoterische Literatur nicht eingeweihte Leser vom Verständnis ausschliessen. Das ist insbesondere für Sach 12 und die Klage über den Durchbohrten wichtig, da hier massvolle Zurückhaltung vielleicht wirklich des Exegeten grösste Tugend ist: Die Vfn. betont, dass schon die ältesten Rezipienten des Grundtextes die zeitgeschichtlichen Bezüge nicht mehr entschlüsseln konnten und daher ihre eigenen Kommentierungen hinzufügten; man habe es hier auch dem Selbstverständnis des Textes nach mit Schriftprophetie zu tun. In Sach 13 komme es dann im Kontext solcher Schriftprophetie zur Ansage des Endes der Prophetie als einer geschichtswirksamen Grösse; bemerkenswert sei an diesem Text, «dass sich in ihm eine prophetische Stimme zu Wort meldet, die die eigene Zeitgeschichte als jenseits der durch Schriftprophetie geprägten Phase der Geschichte Israels stehend wahrnimmt.» (207)

Dass nicht nur Haggai und Sach 1–8 miteinander verbunden sind, sondern auch Sach 9–14 und Maleachi als zusammengehörend gelesen werden sollen, zeigt sich der Vfn. zufolge an den Überschriften in Sach 9,1; 12,1; Mal 1,1, die die folgenden Prophetenworte jeweils als «Lastwort» bezeichnen. Dennoch unterscheidet sich das Maleachibuch aufgrund seiner durchgehenden Dialogstruktur – mit Gott bzw. seiner prophe-

tischen Stimme Maleachi auf der einen und einer angesprochenen Gruppe auf der anderen Seite – deutlich vom vorangehenden Sacharjabuch. Zeitlich ordnet die Vfn. Maleachi vor Sach 9–14, aber nach Haggai und Sach 1–8 ein; das Buch gehöre in die Welt des Perserreiches und richte sich an diejenigen, deren geistiges und kulturelles Zentrum der Jerusalemer Tempel sei. Insbesondere die kultischen Vollzüge und deren Träger seien hier im Blick, das Buch wende sich an priesterliche Kreise und ermahne sie dazu, sich der Bedeutung des Priesteramtes als eines Botenamtes Gottes bewusst zu sein; eine gewisse Nachlässigkeit prägte wohl den Alltag am Jerusalemer Tempel: «Mit dem zweiten Tempel und seinen Priestern und gottesdienstlichen Vollzügen war [...] kein Staat zu machen.» (295) Im Blick auf den Schluss des Maleachibuches geht die Vfn. davon aus, dass die Erinnerung an die Tora Moses in Mal 3,22 den älteren Schluss des Buches bilde, während Mal 3,23f. mit dem Verweis auf Elia eine spätere Ergänzung sei, wobei der Vfn. zufolge unklar ist, wann die Elia-Erwartungen, die hier dokumentiert sind, aufkamen: «Unser Text setzt sie vielleicht teilweise voraus, begründet sie aber andererseits auch. Er ist nicht eindeutig datierbar.» (286)

Den Kommentar schliesst ein ausserordentlich instruktiver Abschnitt «Zum Ertrag der Auslegung der drei Prophetenbücher» (289–296) ab, in dem die Vfn. ihre Erkenntnisse bündelt und damit das Einleitungswissen liefert, das ihrer Meinung nach nicht am Anfang stehen kann, «denn ein solches Wissen kann sich – wenn überhaupt – erst aus der genauen Auslegung der entsprechenden Texte ergeben.» (9)

Ina Willi-Plein zeigt mit dem vorliegenden Kommentar, dass eine fundierte historische und philologische Erschliessung der Prophetenbücher zu beachtlichen Ergebnissen führen kann; dabei wird zugleich deutlich, dass vor verallgemeinernden Aussagen zur alttestamentlichen Prophetenliteratur zunächst die Besonderheiten eines jeden Textes beschrieben werden müssen. Es kann sich dann herausstellen, dass so manches Prophetenbuch mehr über den hinter ihm stehenden Propheten erkennen lässt, als man in der gegenwärtigen Forschungsdebatte im allgemeinen vermutet; nach Willi-Plein verschwinden zumindest Haggai und Sacharja nicht in einem späteren Redaktionsprozess vor dem Auge der Historikerin. Ganz gewiss kann man über die Anteile des Propheten Sacharja am Redaktions- und Fortschreibungsprozess des Haggai-Sacharjabuches anders urteilen, sicherlich kann man auch bei der Bewertung der Rolle Serubbabels aufgrund von Hag 2,20–23 zu anderen Ergebnissen kommen und möglicherweise kann man auch Sach 9,9f. stärker in die Königstraditionen und deren Fortleben in nachexilischer Zeit einordnen. Doch auch da, wo man Willi-Pleins Interpretationen nicht folgt, wird man angesichts der methodisch durchgehend transparenten Exegesen nicht ohne eigene ebenso sorgfältige Detailarbeit an den Texten widersprechen können – und zu dieser Detailarbeit leitet der vorliegende Kommentar in jeder Weise an, nicht zuletzt wegen der dicht am Hebräischen entlanggehenden Übersetzungen, die die Vfn. erarbeitet hat. Dieser Kommentar ist daher eine unverzichtbare Grundlage jeder weiteren Arbeit an den drei letzten Büchern des Dodekapropheten.

*Markus Saur, Kiel*

Johannes Schnocks: *Rettung und Neuschöpfung*. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (Bonner Biblische Beiträge 158), V&R unipress/Bonn University Press: Göttingen 2009. 291 S., EUR 43,90, ISBN 978-3-89971-570-5.

Das auf die Bonner Habilitationsschrift des Vf.s zurückgehende Buch fügt sich in eine ganze Reihe neuerer bibelwissenschaftlicher Untersuchungen zu den Vorstellungen einer Überwindung der Todesgrenze und versucht, das auferstehungstheologische Potential alttestamentlicher Texte zu erheben und für eine gesamtbiblische Theologie der Auferstehung fruchtbar zu machen. Für diesen Zweck analysiert S. als «Schwerpunkttexte» ausführlich den von ihm im 5. Jh. v.Chr. verorteten und als «Klage und Reflexion» angesprochenen Ps 88 (im Verbund der als literarisch einheitlich und noch in das 5./4. Jh. v.Chr. datierten Psalmen 49 und 73) und Ez 37, das aus einem frühnachexilischen Grundbestand (V. 1–5.6b–13a) und einer aus der Zeit um 100 v.Chr. stammenden Fortschreibung (V. 6a.13b–14), die auch für Textumstellungen im Bereich von Ez 36–39 verantwortlich sei, bestehe. Vorangestellt sind kurze Exegesen der nur in der Septuaginta tradierten Notiz der Auferstehung Hiobs (Hi<sup>LXX</sup> 42,17a) sowie von Hi 14,13–18 und Hi 19,25–27. Abschliessend werden knapp I Kön 17,17–24; II Kön 4,8–37 und Sir 48,5f.11ff. behandelt.

Charakteristisch für die Hermeneutik des Vf.s ist die Kombination eines historisch-kritischen Zugangs mit kanonstheologischen Verhältnisbestimmungen, also der Frage, wie sich biblische Texte in ihrem kanonischen Umfeld neu verstehen lassen, und mit der frühen Rezeptionsgeschichte, konzentriert auf die Interpretation der Ausfüllung von so genannten «Leerstellen» (Wolfgang Iser) durch spätantike Leser jüdischer und christlicher Herkunft. So wird dem Masoretischen Text jeweils die Septuaginta mit ihren je eigenen Kontexten und Verstehenshorizonten zur Seite gestellt. Mitunter werden auch die Vulgata, das Qumranschrifttum (so im Fall von 4QPsEzechiel), das Neue Testament (so z.B. im Fall von Jak 5,7–11) oder einzelne jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (so z.B. das Testament Hiobs) als eigengewichtige Rezeptions- und Transformationsformen dargestellt.

Die Bedeutung des Bandes liegt in der Hervorhebung der alttestamentlichen Verankerung der paulinischen Formulierung des Glaubens an den Gott, «der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft als Seiendes» (Röm 4,17). So kristallisiert sich im Rahmen des Jahweglaubens, wie er sich in den alttestamentlichen Schriften niedergeschlagen habe, verstärkt seit der frühnachexilischen Zeit, aus den Vorstellungen von Gott als Schöpfer und als Retter die Hoffnung auf eine Überwindung der Todesgrenze heraus, die sich dann in den Vorstellungen einer Auferstehung oder Auferweckung (beide Begriffe werden vom Vf. nicht sauber unterschieden) konkretisiert. Insgesamt arbeitet der Vf. acht «Bausteine» einer alttestamentlichen Theologie der Auferstehung heraus: (1) «Gott als persönlicher Rettergott» (vgl. Ps 49,16; Ez 37,12; Hi 19,25–27<sup>LXX</sup>; Ps 88,2), (2) «Gottes Wille zur Nähe und zur Beziehung zu seinem Geschöpf» (vgl. Hi 14,14f. [was – kaum überzeugend – in der LXX in Richtung einer Palingenesie variiert worden sei]; Ps 73,23f.; Hi 42,17a<sup>LXX</sup>), (3) «Gottes Gedenken» (vgl. Hi 14,13 [mit einer fraglichen Differenzierung zwischen MT und LXX]; Ps 88,6), (4) «Wunder an den Toten und universales Gotteslob» (vgl. Ps 88,11–13; Ps 22,30; Jes 26,14.19; 4QPsEz; bSanh 92b), (5) «Kraft des göttlichen Wortes» (vgl. Ez 37,1–10; I Kön 17,24; Hi 14,15<sup>LXX</sup>; Hi 19,25–27<sup>LXX</sup>), (6) «Gott als Schöpfer und Neuschöpfer» (vgl. Ez 37,1–14;

36,27), (7) «Gottes alleinige Souveränität über Leben und Tod» (vgl. Ez 37,1–10; 11,1–13; I Kön 17,17–24 [als frühnachexilischer Text]; II Kön 4,18–37; Sir 48,5f.), (8) «körperliche Integrität» (vgl. Hi 19,25–27<sup>LXX</sup>; TestHiob; Hieronymus). Vollkommen zu Recht verweist der Vf. dabei auf die in jüngerer Zeit häufig beobachtete Korrelation von Monotheismus und Auferstehungsvorstellungen und bestätigt die These einer multikausalen Ableitung alttestamentlicher Vorstellungen von der Überwindung des Todes. So stehen in deren Hintergrund nicht nur gerechtigkeits- und märtyrertheologische Momente, sondern v.a. auch schöpfungstheologische Motive.

Für die neutestamentlich zentrale Vorstellung von der Auferstehung in und durch Jesus Christus, also der mittels Partizipation erhofften Auferstehung, macht die Studie aber leider keine alttestamentlichen Texte namhaft; auf Jes 52–53\* wird nur in einer Fussnote hingewiesen. Dan 12 und II Makk 7 werden vom Vf. als eindeutige alttestamentliche Belege bewusst ausgeklammert. Weish 2f. wird nur am Rande behandelt. Angesichts der vom Vf. selbst für eine produktions- und rezeptionsästhetisch sowie kanonstheologisch orientierte Hermeneutik eingeforderte Berücksichtigung der historischen Kontexte ist der weitgehende Verzicht auf eine religionsgeschichtliche Kontextualisierung der behandelten Texte unverständlich. So ist das angezeigte Werk trotz seiner umfangreichen Detailanalysen von Ps 88 und Ez 37 doch eher eine begrenzte Skizze zu auferstehungstheologischen Verstehensmöglichkeiten alttestamentlicher Texte in ihrer hebräischen und griechischen Gestalt als eine «Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung».

*Markus Witte*, Berlin

Maria Moog-Grünewald (Hg.): *Mythenrezeption*. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart, *Der Neue Pauly* Supplemente 5, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2008. 749 S., EUR 180.–, ISBN 978-3-476-02031-1.

Während das Neue Testament von der Bekehrung von den Abgöttern zu Gott spricht (I Thess 1,9) und mehrfach explizit vor Mythen warnt, finden sich bereits wenig später in den nach-ntl. Schriften Hinweise auf die Mythen der griechisch-römischen Welt, die in ganz unterschiedlicher Weise rezipiert werden. Auch in der Folgezeit begegnen Inhalte antiker Mythologie in den Abhandlungen, in Predigten und in der christlichen Kunst in oft ganz unterschiedlicher Kombination mit christlichen Inhalten. Die einschlägigen Lexika zur Antike stellen in der Regel die mythische Figur an sich ausreichend vor. Sucht man jedoch nach Hinweisen auf christliche Rezeption oder will diese mit der sonstigen zeitgenössischen Rezeption oder der Rezeption in anderen Epochen vergleichen, war dies bisher ein mühsames Unterfangen, das Theologen schnell überforderte.

Zur abgeschlossenen Neubearbeitung *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, hg.v. H. Cancik, H. Schneider, Stuttgart/Weimar 1996ff., 15 Bände, gehören acht Supplementbände (erschienen oder in Vorbereitung). Der vorliegende Supplementband 5 gibt einen hervorragenden Überblick über die Rezeptionsgeschichte und Wirkung herausragender Figuren der griech.-röm. Mythologie von der frühen Antike bis in die Gegenwart, vornehmlich in Literatur, Kunst und Musik. «Dabei steht die Funktionalisierung mythischer Figuren als Reflexionsmedien von Kunst bzw. ästhetischer und philosophi-

scher Programmatik im Vordergrund; so ergibt sich ein neuer Zusammenhang der Rezeptionsgeschichte, durch den neue Forschungsakzente gesetzt werden» (vii). Nicht berücksichtigt werden dabei reine Personifikationen, historische Figuren, mythische Orte oder geschichtliche Ereignisse.

Über die Kenntnis der spezifischen Rezeption mythischer Figuren hinaus sind auch neue Perspektiven auf die jeweiligen künstlerischen und philosophischen Werke beabsichtigt, in denen diese Figuren erscheinen. Dieses Nachschlagewerk will daher nicht nur in konzentrierter Form die Summa der antiken mythischen Figuren und ihrer Rezeption darstellen, sondern auch die vorliegende Forschung kritisch aufnehmen und durch eigenständige Beiträge über den Forschungsstand weiterbringen. Neben dem Nachzeichnen der Rezeption ist auch die jeweilige, einmalige Funktion der Rezeption für die betreffenden Werke im Blick.

Die grossangelegten Einzelartikel berücksichtigen je nach Gegebenheit folgende Aspekte: die historische, ästhetische und ideologische Kontextualisierung der mythischen Figur von ihren Anfängen bis in die Gegenwart, die intertextuellen bzw. interdisziplinären Verweisungen, die epochenspezifische Bedeutung einzelner Figuren, die gattungs- und medienspezifische Relevanz einzelner Figuren sowie die Indienstnahme einzelner mythischer Figuren für politische, psychologische bzw. psychoanalytische, philosophische und allgemeine ideologische Interessen.

Die einzelnen Lemmata sind wie folgt aufgebaut:

- Namen in griech. und lat. Form und kurze Charakteristik der Figur;
- Präsentation des antiken Mythos in seiner wirkmächtigsten Version, ggf. mit geographischen und historischen Varianten (unter Angabe der antiken Quellen);
- ggf. religionsgeschichtliche Deutung;
- Rezeption der mythischen Figur in Text und Bild in der Antike; ab der Spätantike bis zur frühen Neuzeit sowie von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart inkl. der Rezeption in Psychologie und Ethnologie sowie in den neueren Medien Film, Comic und Werbung; ferner abschliessend Literaturhinweise.

Die folgenden, jeweils vollständig aufgeführten Lemmata, zeigen Umfang und Auswahl:

Achilleus, Adonis, Agamemnon und Klytaimnestra, Aias, Aktaion, Alkestis und Admetos, Amazonen, Amphitryon und Alkmene, Andromache, Antigone, Aphrodite, Apollon, Ares, Ariadne, Artemis, Atalanta, Athena, Arteus und Thyestes ... Kadmos, Cassandra, Kastor und Polydeukes, Kentauren, Kephalos und Prokris, Kirke, Kronos ... Pan, Pandora, Paris, Penthesileia, Persephone, Perseus, Phaethon, Phaidra, Philomena und Prokne, Pomona, Poseidon, Prometheus, Psyche, Pygmalion, Pyramos und Thisbe.

Neben diesen Beiträgen bietet der Band eine Auswahlbibliographie sowie ein Register der mythischen Figuren, das Hinweise auf weit mehr Figuren beinhaltet, als in eigenen Lemmata dargestellt werden, und von über 2600 Personen, die die antiken Mythen aufgegriffen, interpretiert und immer wieder neu gestalten haben. Es enthält durchgehend knapp zweihundert schwarzweiss Abbildungen.

Viele Artikel zeigen sowohl die Verdrängung als auch die Aufnahme und Transformation paganer Bilder und Vorstellungsinhalte in der frühchristlichen Literatur, etwa

in der Polemik der Apologeten (z.B. U. v. Loyen, «Apollon», 115–131 [121]). Freilich zeigt die Rezeption auch, dass später christlicherseits Elemente der antiken Mythen z. B. in die Heiligen- und Marienverehrung aufgenommen wurden (z.B. B. Full, «Aphrodite», 97–114 [102]; sehr eindrücklich auch am Beispiel des Herakles dargestellt; F. Bezner, 326–343 [332f.]; ähnlich auch bei Orpheus, B. Huss, 522–538). Solche Aufnahmen mythischer Stoffe durch die Kirchenväter waren durch Thesen wie die des Clemens von Alexandria vorbereitet, der behauptete, «die heidnischen Autoren hätten nicht nur Zugang zur atl. Weisheit, sondern durch niederrangige Engel zur christl. Heilsgeschichte selbst gehabt (vgl. Clem. Al. *strom.* 2.2)» (121).

Dabei wird deutlich, welche Elemente antiker Mythen «christianisierbar» waren und welche nicht. Viele Artikel zeigen die Auseinandersetzung des Christentums mit diesem Aspekt des langlebigen – auch christlich überlieferten – antiken Erbes in Abgrenzung und Aufnahme. Somit ist das Lexikon nicht nur «ein Beitrag zu einer Kulturwissenschaft, die die Historizität ihres Gegenstandes im Blick hat» (vii), sondern auch zum Thema Christentum und Kultur(en). Freilich hätte man allein aus dem Blickwinkel der Theologie die Lemmata anders gewählt und die Darstellungen anders gewichtet. Doch liegt auch in der vorliegenden, interdisziplinären Gewichtung ein Charme des Bandes. Zum Thema vgl. ferner B.B. Powell: Einführung in die klassische Mythologie, Stuttgart: J. B. Metzler 2009.

Geplant ist ein siebter Supplementband des *Neuen Pauly*, der *Die Rezeption der antiken Literatur* als kulturhistorisches Werklexikon aufarbeitet (hg.v. C. Walde) und ebenfalls für Theologen von Interesse sein wird.

*Christoph Stenschke, Wiedenest/Pretoria*

Krupp, Michael: *Einführung in die Mischna*, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt a.M./Leipzig 2007. 223 S. (geb.), EUR 18.–, ISBN 978-3-458-71002-8.

*Die Mischna: Festzeiten – Seder Mo'ed*, aus dem Hebräischen übers. u. hg.v. Michael Krupp, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt a.M./Leipzig 2007. 498 S. (geb.), EUR 30.–, ISBN 978-3-458-70004-3.

*Die Mischna: Schädigungen – Seder Neziqin*, aus dem Hebräischen übers. u. hg.v. Michael Krupp, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt a.M./Leipzig 2008. 674 S. (geb.), EUR 36.–, ISBN 978-3-458-70014-2.

Mit den vorliegenden Bänden beginnt der Verlag der Weltreligionen (ein Imprint des Insel Verlags, Frankfurt a.M. und Leipzig, [www.verlagderweltreligionen.de](http://www.verlagderweltreligionen.de)) eine vollständige Ausgabe der Mischna in neuer deutscher Übersetzung mit Kommentierung: «Diese Mischnaausgabe macht es sich zur Aufgabe, dem Wissenschaftler und Laien, dem Lehrer, Pfarrer, Juristen, Historiker und jedem, der am Judentum interessiert ist, eine verlässliche Übersetzung mit zum Verständnis nötigen Erläuterungen zu bieten» (14). Als erste Gesamtausgabe in deutscher Sprache berücksichtigt sie die beiden unterschiedlichen Versionen der Mischna (babylonisch und palästinisch). Betreut wird sie von M. Krupp, Dozent für Rabbinische Literatur und Frühes Christentum an der Hebräischen Universität in Jerusalem.

Die *Einführung* will ein Reiseführer in die Welt der Mischna sein. Krupp beschreibt zunächst die verschiedenen Richtungen im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels

sowie den Beginn der Mischnabildung und ihren komplexen Entstehungsprozess (15–36). Es folgen Ausführungen zum Text der Mischna. Krupp beschreibt die beiden Rezensionen und stellt die drei vollständigen Mischnahandschriften (Codex Kaufmann, Parma und Cambridge) sowie die übrigen Mischnahandschriften vor (37–66, jeweils mit Abbildungen). Anschliessend stellt Krupp die verschiedenen Kommentare, Textausgaben und Übersetzungen der Mischna zusammen und untersucht deren Sprache (67–84). Knapp geht er auf die Tosefta ein, die «Schwester der Mischna» (85–89).

Ein wesentlicher Teil der Einführung besteht aus der Darstellung der wichtigsten Mischnalehrer (die ersten vier Paare, das fünfte Paar – Shammai und Hillel –, die Tannaiten als Mischnalehrer in den fünf Generationen, 90–145). Zu jedem Lehrer gibt Krupp die bekannten, oft spärlichen biographischen Hinweise sowie charakteristische Aussagen bzw. Lehrentscheidungen wieder (zumeist aus *mAv*). Nach knappen Überlegungen zur rabbinischen Logik (hermeneutische Regeln in unterschiedlicher Anzahl, jeweils mit Beispielen, 146–154) und Darstellung der Titel und des Inhalts der einzelnen Mischnatraktate fasst Krupp abschliessend die weitere Entwicklung nach der Mischna zusammen (155–168).

Im Anhang finden sich einige Beispieltex-te aus alten Quellen, aus Gesetzesentscheidungen, Erzählungen, Regeln für ethisches Verhalten und aus der Spruchliteratur (169–197, jeweils mit Einleitungen und Erläuterungen in den Fussnoten). Mit Zeittafel, Glossar, einer Tabelle mit Namen und Abkürzungen der Mischna- und Talmudtraktate, einem Verzeichnis der Rabbinen und einem Literaturverzeichnis schliesst das handliche Bändchen (11x18 cm, so auch das Format der Übersetzungsbände).

Allgemeinverständlich und gewinnend stellt Krupp die Mischna um ihrer selbst willen und von den ihr eigenen Fragestellungen her dar. Das macht diese *Einführung* für christliche Theologen interessant. Gleichzeitig verweist Krupp wiederholt auf Parallelen oder sonstige Bezüge zum Neuen Testament, denen leicht weitere hinzugefügt werden könnten. Ein rundum gelungener Band, der auch als Begleitung zur Übersetzung und Kommentierung der Mischna dient.

Grundlage der bisher vorliegenden Bände der Übersetzung der Mischna ist die in Jerusalem seit 2002 erscheinende deutsch-hebräische Ausgabe *Die Mischna*, die sogenannte *Jerusalemische Mischna*, die von Krupp im Lee Achim Verlag herausgegeben wird (vgl. [www.lee-achim.de/html/mishnaProject.htm](http://www.lee-achim.de/html/mishnaProject.htm); beschrieben in der *Einführung*, 78f.). Die Ausgabe im Verlag der Weltreligionen lässt den hebräischen Text und den Variantenapparat weg. «Außerdem gibt es in der Jerusalemischen Mischna eine Reihe Zusätze in der Kommentierung, die sprachliche und weitergehende wissenschaftliche Erklärungen zum Inhalt haben» (so die Angaben auf der Homepage des Verlags).

Die Übersetzungsbände zu *Seder Mo'ed* und *Seder Neziqin* bieten zunächst den vollständigen Text in gut verständlicher, textnaher *Übersetzung* (im *Seder Mo'ed*-Band 9–250, im *Seder Neziqin*-Band 9–286). Die *Kommentierung* des *Seder Mo'ed* beginnt mit einer allgemeinen Einführung (253–275, teilweise in Überschneidung mit dem Einführungsband), ohne dass detailliert auf die Ordnung in ihrer Gesamtheit eingegangen wird (lediglich 18 Zeilen). Eine andere Gewichtung am Beginn der Kommentierung wäre in den weiteren Bänden wünschenswert. Der Einleitung folgt ein ausführlicher Stellenkommentar mit textkritischen Anmerkungen, Erklärungen und Hinweisen auf Paralle-

len (276–464), der zudem Einführungen in die einzelnen zwölf Traktate des *Seder Mo'ed* enthält (jeweils ca. zwei Seiten).

Der Band zum *Seder Neziqin* enthält zumindest eine dreieinhalbseitige Einführung speziell in diese Ordnung (291–294; ansonsten ist die übrige Einführung der Kommentierung ebenfalls allgemeiner gehalten: historischer Kontext – Palästina zur Zeit der Entstehung der Mischna, Text: Rezensionen, Handschriften, Vorlage und Übersetzungen sowie Zeittafel, 294–327). Im *Seder Neziqin*-Band folgen dem Text über 300 Seiten Stellenkommentar (328–638).

Dank der umfangreichen Stellenkommentare ist Krupps Ausgabe der einbändigen Übersetzung von D. Correns: *Die Mischna*, Wiesbaden 2005, vorzuziehen, die fast keine Anmerkungen enthält und zudem der nicht unproblematischen hebräischen Ausgabe von H. Albeck folgt. Krupps Bände enden mit Glossaren, verschiedenen Registern und Literaturverzeichnissen. Eine abschliessende Zusammenfassung und Würdigung der theologischen und anderweitigen Bedeutung bzw. eine knappe Skizze der Wirkungsgeschichte fehlt jedoch.

Die Bände sind hervorragend gedruckt und verarbeitet. Wo man ohne den hebräischen Text auskommt und der umfangreichen Kommentierung bedarf, wird man gerne auf Krupps Bände zurückgreifen. Die relativ kostengünstige Ausgabe wurde durch die Förderung der *Udo Keller Stiftung Forum Humanum* (vgl. [www.forum-humanum.org](http://www.forum-humanum.org)) möglich. Nach ihrem Abschluss wäre eine Studienausgabe für Studierende wünschenswert.

*Christoph Stenschke, Wiedenest/Pretoria*

Christiana Reemts: *Samuel*. Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern, Münster: Aschendorff 2009. 233 S., geb., EUR 30.–, ISBN 978-3-402-12808.

Das vorliegende Buch ist der dritte Band in der neuen Serie *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern*, die sich dem patristischen Verständnis biblischer Gestalten widmet. Der erste Band zu Abraham ist 2005 erschienen, der zweite Band zu Adam im Jahr 2007. Dabei ist es das Ziel, «die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben» (6). Den Lohn solcher Beschäftigung beschreibt das Vorwort wie folgt: «Für die Kirchenväter ist die Bibel Quelle und Ziel jeder Freude, jeder Schönheit, aber auch jeder denkerischen Bemühung. Ihre Werke sprechen von der Faszination, die von der Bibel ausgeht und der man sich, einmal davon gepackt, nicht mehr entziehen kann. Dadurch leiten sie auch ihre Leser an, die Bibel zu lesen, sie neu zu lesen, sie wieder und wieder zu lesen und in ihr die Begegnung mit Gott zu suchen. Die Beschäftigung mit ihrer Theologie zwingt uns, gerade weil sie uns in vielem fremd ist und unsere Plausibilitäten nicht teilt, unser Selbstverständnis und unsere Denkgewohnheiten zu hinterfragen und zu neuen Fragen vorzustoßen» (6).

Das Vorwort (11–13) umreißt die Bedeutung Samuels in der patristischen Wahrnehmung. Reemts orientiert sich an der Abfolge der von Samuel handelnden Texte I Sam. Während die Geburtsgeschichte häufig kommentiert wurde, erscheint die Berufungsgeschichte seltener. Bei den übrigen von Samuel berichteten Ereignissen wird deutlich, dass die Väter ihre Bibel kannten, selbst die auf den ersten Blick weniger wichtigen Samuelbücher. Doch zeigt sich auch, dass diese Bücher nicht im Zentrum ihrer

Aufmerksamkeit standen. Von besonderem Interesse dagegen war die Erzählung von dem postmortalen Erscheinen Samuels, die die «patristische Exegese so sehr beschäftigt hat, dass I Sam 28 einer der am meisten ausgelegten Texte des AT ist, zu dem wir von fast jedem Kirchenvater Bemerkungen haben» (11). Die ersten umfangreicheren Texte zum ersten Samuelbuch finden sich bei Origenes, auf den alle Späteren aufbauen. Abgesehen von Origenes stammt die Mehrzahl der Belege aus dem 4. Jh. Dabei erwarten sich die Väter von ihrer Beschäftigung mit Samuel Aufschluss darüber, wie Gott gehandelt hat, und damit auch Weisung für die eigene Zeit.

Unter der «Geburtsgeschichte Samuels» geht es im ersten Teil um Lebenszeit und Wohnort Samuels, seine Eltern, die Bedeutung des Namens und die Bestimmung des Knaben für den Gottesdienst sowie seine Berufung. Im zweiten Teil, «Wer war Samuel» (33–63), fasst Reemts die patristischen Hinweise auf Samuel als Priester (priesterliche Abstammung, Aufwachsen im Tempel, priesterliche Kleidung?, die Weissagung an Eli, priesterliche Amtshandlungen?) sowie Samuel als Richter und Propheten zusammen. Ferner erscheint Samuel den Vätern als Beter, als Heiliger (Weihe von Geburt an, auf einer Stufe mit Mose und Aaron), als Vorbild für Christen, als ein Typos Christi und als biblischer Schriftsteller. Für Origenes etwa war Samuel ein Typos Christi, «denn Samuel nimmt den Abstieg Christi in die Totenwelt und seinen Wiederaufstieg aus ihr voraus. Ein Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass Christus seinen Weg freiwillig geht, Samuel aber nicht» (62).

Teil drei untersucht die patristische Wahrnehmung der Rolle Samuels in der Geschichte Israels. Das Interesse der Väter gilt der Forderung Israels nach einem König, dem Verhältnis von Samuel und Saul, dem Kampf gegen die Feinde, der Reue Gottes und der Verwerfung Sauls sowie Samuel und David.

Ausführlich behandelt Teil vier die Erzählung von der Totenbeschwörerin in Endor (I Sam 28,83–126). Dazu gehören Samuels Tod, unterschiedliche exegetische Beobachtungen der Väter und verschiedene hermeneutische Fragen («Sehr vereinfacht dreht sich die hermeneutische Diskussion zu 1 Sam 28 um den Satz: «Und Samuel sprach zu Saub. Stimmt dieser Satz oder stimmt er nicht?») und systematische Überlegungen. Die Väter versuchen den Text in das Ganze der Heiligen Schrift einzuordnen und ihn darüber hinaus mit dem christlichen Glaubensbekenntnis in Verbindung zu bringen. Dabei ist es interessant zu sehen, wie viele und verschiedenartige Fragen der Text für die Väter aufwirft und wie deutlich an ihm wird, dass es *die* Väterexegese nicht gibt, sondern dass die patristische Exegese von sehr verschiedenen Vorentscheidungen geprägt sein und deshalb auch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann (86). Für die Väter, die diesen Bericht für wahr halten, ist er ein Zeichen dafür, dass die Beziehung des Menschen zu Gott, und dazu gehört auch seine Sendung, mit dem Tod nicht zu Ende ist, sondern nach dem Tod vertieft weitergeführt wird. Samuel gehört schon vor seiner Geburt Gott, er gehört noch im Tod Gott und wird so zu einer Gestalt, an der die Väter besonders deutlich die Grösse der Liebe Gottes zeigen können.

Mit Samuel erscheint ein Mensch, dessen Leben ohne Brüche und aus einem Guss ist, weil es nur Gott allein gehört. «Die Väter sehen Samuel als Gestalt, die zwischen Mose und Jeremias anzusiedeln ist. Wie Mose ist er Führer des Volkes in einer sehr bedrängten Zeit, wie Jeremias ist er ein großer Prophet, und wie beide ein Fürsprecher des Volkes bei Gott. Gleichzeitig, und das ist die andere Seite, weist er voraus auf Chri-

stus, dem er in der Verfolgung ähnlich wird, weil er wie dieser auf den ihm entgegenschlagenden Hass mit nicht zu erschütternder Liebe antwortet» (127).

In einem Anhang werden die 1. und 5. Samuel-Homilie des Origenes (nur sie sind vollständig erhalten) in Lateinisch bzw. Griechisch und erstmalig in deutscher Übersetzung geboten, dazu ferner in Übersetzung *Quaestiones* 27 und 46 des Ambrosiaster, die sich ausschliesslich mit Samuel beschäftigen (128–217; «... um dem Leser zu ermöglichen, ausgewählte Beispiele patristischer Exegese einmal im Zusammenhang zu lesen», 128). Der Band schliesst mit Bibliographie und Register von Bibelstellen und Texten der Kirchenväter.

Neben der gründlichen Darstellung und gelungenen Kommentierung gibt der Band einen hervorragenden Einblick in die patristische Exegese und Theologie. Über die Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte der Samuelbücher hinaus ist er für eine theologisch orientierte Exegese der Samuellerzählung inspirierend und enthält mehrere Perspektiven für eine gesamtbiblische Theologie.

Erarbeitet wurde der schöne Band in der Benediktinerinnen-Abtei Mariendonk am Niederrhein, zu der die Autorin gehört, die sich vorbildlich um das Vätererbe kümmert (vgl. [www.mariendonk.de](http://www.mariendonk.de)). Von der Autorin stammt ferner der Band: Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken, Würzburg: Echter 2004.

*Christoph Stenschke, Wiedenest/Pretoria*

Gerhard Tersteegen: *Briefe 1 und 2*, hg.v. Gustav Adolf Benrath, unter Mitarbeit von Ulrich Bister und Klaus vom Orde (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt.V Gerhard Tersteegen, Werke, Band 7/1 und 2), Brunnen-Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht: Giessen und Göttingen 2008. 663 und 605 S., EUR 199.–, CHF 378.30, ISBN: 978-3-7655-9409-0 (Brunnen), 978-3-525-55339-8 (Vandenhoeck & Ruprecht).

Gerhard Tersteegen (1697–1769) gehört zu den am häufigsten im Kirchengesangbuch vertretenen Liederdichtern. Übertroffen wird er nur von Martin Luther und Paul Gerhardt. Exemplarisch zeigt das bekannteste Lied «Gott ist gegenwärtig» sowohl den Kern seiner Botschaft wie die Attraktivität seiner Frömmigkeit. Wendungen wie «Mache mich einfältig, innig, abgeschieden, sanft und still in deinem Frieden» oder «Herr, komm in mir wohnen ... komm, du nahes Wesen, dich in mir verkläre» markieren Tersteegens religiöse Grundhaltung. Er steht in der Tradition der quietistischen Mystik, weiss sich verbunden einem Thomas von Kempen oder Jean de Labadie, einer Madame Jeanne Marie de Guyon oder Pierre Poiret, einem Johann Arndt oder Gottfried Arnold. Im niederländisch-deutschen Grenzgebiet wuchs Tersteegen zweisprachig auf, genoss eine gute Schulbildung, die ihm vertiefte Sprachkenntnisse vermittelte, so dass er Übersetzungen aus dem Französischen anzufertigen vermochte. Einem eigentlichen Broterwerb musste er nicht nachgehen, denn er lebte von einer ansehnlichen Erbschaft und den Gaben einiger seiner Freundinnen und Freunde. Auf Gemeinschaftsbildung verzichtete er, sein Individualismus liess ihn Distanz auch zu den Vertrautesten halten. Das Gefälle zur Askese bis hin zu seiner Ehelosigkeit ging allerdings mit besonderer Aufmerksamkeit für die Pflege des Leibes bei Leiden und Krankheit einher. Der lebenslang kränkelnde Tersteegen sprach aus eigener Erfahrung. Dieser Frömmigkeit entsprochen die Wege der Verkündigung. Tersteegen wirkte im seelsorgerlichen Ein-

zelgespräch, durch erbauliche Rede in grösserem Kreis, in seinen Briefen, durch gedruckte Werke. Zu grosskirchlichen Veranstaltungen wollte er sich nicht in Konkurrenz begeben. Den Separatismus lehnte er ab.

Den Zugang zu Tersteegens Werken erschwert deren überaus komplizierte Überlieferungsgeschichte. Einige wenige Schriften kamen noch zu seinen Lebzeiten mit seiner Einwilligung im Druck heraus. Das meiste indes erschien erst nach seinem Tode, vor allem die «Geistlichen Reden» und Briefe. Es bildeten sich ferner handschriftliche Sammlungen von Tersteegenbriefen sowohl von Originalen wie von Abschriften. Die Veröffentlichungen und Kollektionen aus dem Kreis seiner Anhängerinnen und Anhänger sollten allein erbaulichen Zwecken dienen. Deshalb säuberten sie Tersteegens Texte, enthistorisierten seine seelsorgerlichen Ratschläge und geistlichen Betrachtungen. Konkrete zeitgeschichtliche Bezüge fielen ebenso weg wie Datumsangaben und Empfängernamen von Briefen.

Sorgfältig beschreibt der erfahrene Editor Gustav Adolf Benrath diese komplexe Überlieferung von Tersteegenbriefen mit den Konsequenzen für eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Edition. Was sollte mit den in die Hunderte gehenden Briefen geschehen, die durch Herausgeber und Kopisten aller zeitgeschichtlichen Bezüge entkleidet wurden und sich deshalb als undatierbar erweisen? Richtigerweise verzichtet die Edition auf die Veröffentlichung dieser Stücke, da sie kaum Wesentliches zur Erhellung von Tersteegens Gedankenwelt – oder derjenigen der Redaktoren – beigetragen hätte. So enthält die Edition allein die datumtragenden – oder zuverlässig datierbaren – Schreiben Tersteegens. Eine kritische Gesamtausgabe seiner Briefe wurde zu Recht nicht angestrebt (22). Trotzdem ist damit ein weiterer wichtiger Schritt in der Erschliessung von Tersteegens Werk erreicht, da bereits die «Geistlichen Reden» sowie die «Briefe in niederländischer Sprache» in modernen Editionen vorliegen.

Die jetzt edierten 750 Briefe bezeugen ein höchstes Mass an Konzentration. Der Kreis von Empfängerinnen und Empfängern der Briefe ist nicht gross, geographisch beschränkt er sich auf das Rheinland und die Niederlande, persönliche Mitteilungen sind äusserst selten, und nur ein einziges Thema bringt Tersteegen in immer neuen Variationen zur Sprache: die Pilgerschaft der Seele zu Gott. So kreisen seine Ausführungen um Busse und Bekehrung, Selbstverleugnung und Gebet, Leiden und Heiligung. Die Seele – das fromme Ich – stehe in ständiger Gefahr, vom rechten Wege abzuweichen. In klassisch mystischer Weise sieht Tersteegen die grösste Gefährdung beim «Betrug der Vernunft und des Fleisches» (I, 77). Die «Spekulation» der Vernunft führe in die Irre, das «Fleisch» blockiere geistlichen Fortschritt. Trotz der unmissverständlichen Ablehnung aufklärerischen Gedankengutes berührt sich Tersteegen doch mit ihm in der extremen Individualisierung, die – im religiösen Gewand – keine andere Autorität anerkennt als die im Inneren erfahrene Anwesenheit Gottes. Diese Botschaft der Innerlichkeit erzeugte erhebliche Breitenwirkung.

Ein eindrückliches Beispiel für Tersteegens Attraktivität bietet der gleichaltrige Basler Pietist Hieronymus Annoni (1697–1770). Im Jahre 1736 betreute Annoni zwei junge Männer auf ihrer Bildungsreise durch Deutschland und die Niederlande. Im Mülheim traf sich die Gruppe mit Tersteegen, der bei den Schweizern einen tiefen Eindruck hinterliess. Eine persönliche Beziehung zwischen Annoni und Tersteegen entwickelte sich aus dem Besuch nicht, doch verfolgte Annoni Tersteegens Veröffentlichungen und besass mehrere seiner Schriften. Im Jahre 1752 sorgte er für die Verteilung von 80 Exem-

plaren der Predigt Tersteegens über «Die Kraft der Liebe Christi». Sie muss auf so positiven Widerhall gestossen sein, dass Annoni im folgenden Jahr ihren Nachdruck in Basel veranlasste (H. Gantner-Schlee: Hieronymus Annoni, 1697–1770. Ein Wegbereiter des Basler Pietismus, Liestal 2001, 128–130).

Ulrich Gäbler, Riehen

David Friedrich Strauß: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, mit einer Einführung von Werner Zager, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2009 (Nachdruck der Ausgabe Tübingen/Stuttgart 1841). Bd. 1: 38+XVI+718 S., Bd. 2: VIII+740 S., EUR 149.–, CHF 233.–, ISBN 978-3-534-22037-3.

Unauslöschlich hat sich David Friedrich Strauß in die Theologiegeschichte eingeschrieben durch sein epochemachendes *Leben Jesu* von 1835. Dieses kritische Werk hatte von vornherein eine systematische Intention: Was historisch vernichtet wurde, sollte später dogmatisch in einem höheren Sinne wiederhergestellt werden – ganz im Sinne der Hegelschen Dialektik der Aufhebung. In seiner Einleitung zur vorliegenden Reprintausgabe der *Glaubenslehre* von 1841 zeichnet Werner Zager, Professor für Neues Testament an der Universität Frankfurt, subtil die Verbindungen nach, die von der ursprünglichen Idee einer Leben-Jesu-Vorlesung, wie sie Strauß in einem Brief an den Freund Christian Märklin am 6. Februar 1832 entwickelt, über das *Opus magnum* von 1835 bis hin zur vorliegenden Arbeit geführt haben. Die dogmatische «Schlussabhandlung», der letzte Teil des *Lebens Jesu*, war für Strauß trotz seiner relativen Kürze der Zielpunkt seiner umfangreichen historisch-kritischen Untersuchung; hier konnte er seine Christologie im Gefolge Schellings und Hegels entwickeln, nach der die Idee der mit Gott einigen Menschheit sich zunächst in Jesus von Nazareth verkörperte, «bevor dann die spekulative Philosophie ihre die Gesamtheit aller Individuen umfassende Dimension erkannte» (Bd. 1, Einführung S. 16). Vorarbeiten zur *Glaubenslehre* hat Strauß 1838 aufgenommen, als sich die Aussicht auf die Züricher Professur für Dogmatik und Kirchengeschichte ergab, die dann mit der Berufung im Februar in Erfüllung ging (ihr folgte allerdings im März des folgenden Jahres die sofortige, abrupte Emeritierung). Hinzu tritt die Beschäftigung mit Daub und Schleiermacher, vor allem aber mit Ludwig Feuerbach, durch den er freilich an der inhaltlichen Identität von Philosophie und Religion irre wird. Unter diesen veränderten Voraussetzungen beginnt Strauß schliesslich Anfang 1840 mit der Niederschrift des Werkes, dessen erster Band im Sommer desselben Jahres und dessen zweiter Band 1842 erscheint.

Strauß' *Glaubenslehre* ist keine Dogmatik, schon gar nicht eine konfessionelle. Der Autor mustert vielmehr die dogmatischen Hauptstücke in ihrer historischen Entstehung durch, stellt die Kritik von den Sozinianern bis zu den Rationalisten der Aufklärung dagegen, um schliesslich zu dem Ergebnis zu kommen, «wie viel von dem jeweiligen Glaubensartikel sich gegenüber der modernen Wissenschaft halten lässt» (Bd. 1, Einführung, 22). «Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte» – dieser Spitzensatz aus Strauß' Einleitung (Bd. 1, 71) markiert das methodisch Neue seines Werkes. Als Beispiel diene der zentrale § 21 über *Glauben und Wissen*, wo das Thema zuerst von Paulus über Clemens und Origenes, Tertullian und Augustin, Abaelard, Bernhard von Clairvaux und Thomas bis zu Luther und Quenstedt verfolgt wird. Dann erfolgt der

kritische Überschlagn: «Mit jenem Veto der Vernunft, von welchem LUTHER ein bald wieder zurückgenommenes Wort hatte fallen lassen, fingen die Socinianer Ernst zu machen an. Nichts ist zu glauben, als was wahr ist; aber nichts kann wahr sein, das mit der Vernunft offenbar streitet, oder einen Widerspruch in sich schliesst.» (Bd. 1, 317) Das Erbe Hegels kommt in der dialektischen Grundstruktur des Aufbaus zum Ausdruck: Auf die *formalen Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre (Apologetik)* folgt mit der *Dogmatik* ihr *materieller Inbegriff*, geteilt in die Darstellung des *Absoluten als Gegenstand des abstracten Vorstellens, oder im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Wesen* und des *Absoluten als Gegenstand des empirischen Vorstellens, oder im Elemente der Zeit, als göttliches Geschehen*. Auf diesen zweiten Teil entfallen, der Zeitschiene Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft entlang entfaltet, die allermeisten Loci, von der Schöpfungslehre über die Christologie bis zur Eschatologie. Aufbau wie Methode lassen die *Glaubenslehre* als imponierendes Gegenstück zum *Leben Jesu* erscheinen; das Ergebnis – die Ablösung der Theologie durch die Philosophie, des christlichen Glaubens durch die moderne Weltanschauung – markiert einen entscheidenden Schritt zu Strauß' letztem, von Nietzsche so unbarmherzig verspotteten Werk *Der alte und der neue Glaube* von 1872. Es ist ein Verdienst, dieses Buch einer breiteren Öffentlichkeit als Reprint wieder zugänglich gemacht zu haben. Über das rein Theologiegeschichtliche hinaus bleibt der unbedingte Wahrheitsanspruch zeitlos gültig, dem sich die Untersuchung verdankt und dem sich der Verfasser sein ganzes Leben hindurch gestellt hat.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Ernst Troeltsch: *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)* (= Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Kommission für Theologiegeschichtsforschung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg.v. Friedrich Wilhelm Graf sowie Christian Albrecht, Volker Drehsen, Gangolf Hübinger u. Trutz Rendtorff, Bd. 1), hg.v. Christian Albrecht in Zusammenarbeit mit Björn Biester, Lars Emersleben u. Dirk Schmid, Berlin/New York 2009. XXI + 4 Tafeln + 1093 S., EUR 259.–, ISBN 978-3-11-020923-5 .

Von der auf 21 Bände konzipierten *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke des grossen Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch sind seit 1998 bereits neun Bände erschienen. Dies macht einen Band pro Jahr, was als eine editorische Meisterleistung gelten darf. Man kann den Herausgebern und Mitarbeitern an diesem ambitionierten Editionsprojekt nur danken, dass sie in so kurzer Zeit eine so ausgezeichnete Edition auf den Weg gebracht haben. Nun liegt auch der erste Band der *Kritischen Gesamtausgabe* mit den Schriften des jungen Ernst Troeltsch vor. Er wurde von dem Münchner praktischen Theologen Christian Albrecht federführend in Zusammenarbeit mit Björn Biester, Lars Emersleben und Dirk Schmid herausgegeben und bringt zum Teil schwer zugängliche Texte des jungen Troeltsch aus den Jahren 1888 bis 1902. Nicht aufgenommen in den ersten Band der *Kritischen Gesamtausgabe* wurden die Rezensionen und die Texte aus dem Œuvre des jungen Troeltsch, welche dieser in die von ihm selbst veranstaltete Ausgabe seiner *Gesammelten Schriften* aufgenommen hat. Die Rezensionen und Sammelbesprechungen dieser Jahre sind aufgenommen in den Band 2 und 4 der *Kritischen Gesamtausgabe* (siehe hierzu meine Besprechung in: ThZ 65 [2009] 87–93.). Die drei von Troeltsch selbst noch veröffentlichten Bände seiner *Gesammelten Schriften* – Bd. 1:

*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913) und Bd. 3: *Der Historismus und seine Probleme* (1922) – werden als eigene Bände der *Kritischen Gesamtausgabe* (Bd. 9 und 10) publiziert bzw. liegen wie der Historismusband (KGA 16) bereits vor (siehe hierzu meine Besprechung in: ThZ 65 [2009] 273–277). Der Band umfasst dennoch 21 Texte des jungen Troeltsch, die teilweise monographische Ausmasse erreichen, wie sein grosser Aufsatz über *Die Selbständigkeit der Religion* (364–534) aus den Jahren 1895 und 1896 oder die Göttinger Promotionsschrift von 1891 über *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon* (81–338). Dem Leser des Bandes eröffnet sich die werkgeschichtliche Entwicklung des Denkens von Ernst Troeltsch von seinen akademischen Anfängen bis hin zur Absolutheitsschrift von 1902.

Der Band ist entsprechend den Editionsprinzipien der *Kritischen Gesamtausgabe* aufgebaut. Eine von Christian Albrecht, dem Herausgeber des Bandes, besorgte Einleitung (1–38) informiert vorzüglich über die theologiegeschichtlichen und werkgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen die frühen Texte Troeltschs stehen, und erhebt sorgsam *Konturen der frühen Schriften* (26–38). Ausgehend von Troeltschs später Selbstdeutung seiner werkgeschichtlichen Entwicklung in dem 1921 verfassten Text *Meine Bücher* (in: Ernst Troeltsch: *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Tübingen 1925, 3–18) wird dem Leser mustergültig Kontinuität und Diskontinuität in Troeltschs Schaffen vor Augen geführt. Auch wenn sich Schwerpunktsetzungen in Troeltschs Werk nach 1902 verändern und sich das Problembewusstsein im Hinblick auf die methodischen Problemanforderungen der Geschichtsphilosophie oder an eine modernegemässe Religionsphilosophie verschärft, so zeichnet sich diese weitere Entwicklung doch bereits in den frühen Schriften ab. «In Troeltschs früher wissenschaftlicher Wirksamkeit bilden sich Umrisse und erste Profilierungen eines historisch-kulturwissenschaftlichen Grundlegungsprogramms der Theologie heraus, das historische Forschung in den Dienst einer Kulturethik stellt und die Geltung bestimmter geschichtlich vermittelter Kulturideale zu erweisen sucht.» (5) Troeltsch verfügte, wie die Texte des Bandes durchweg erkennen lassen, über ein Sensorium für den Problemhorizont sowie für die Anforderungen, unter denen die Theologie unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne steht. Troeltsch erblickte diese, worauf er in seinem Werk mehrfach hingewiesen hat, in dem spannungsvollen Verhältnis von Normativität und Geschichte. Mit diesem Spannungsverhältnis ist die Theologie erst seit der Aufklärung konfrontiert, mit dem Einzug des historischen Denkens in die Theologie. Es macht jedoch – darüber war sich Troeltsch schon frühzeitig klar – einen grundlegenden Umbau und eine Reorganisation der gesamten Theologie notwendig. Daraus resultiert nicht nur die Aufgabe einer Rekonstruktion der Geschichte der Theologie in der Neuzeit in einem Horizont, der die dogmatischen Binnendiskurse überschreitet und die sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Transformationen im Übergang zur modernen Gesellschaft mit einbezieht, sondern vor allem auch die Aufgabe, eine neue Geltungsgrundlage für die Theologie zu entwickeln, die an die Stelle des unter den Bedingungen des modernen historischen Denkens nicht mehr haltbaren formalen Offenbarungssupranaturalismus tritt. Troeltsch erblickt diese methodische Grundlage der modernen Theologie bekanntlich in einer Religionsphilosophie, die an die methodischen Einsichten Schleiermachers anknüpft, jedoch die religions- und kulturwissenschaftlichen Diskurse des späten 19. Jahrhunderts konstruktiv verarbeitet. Seine Position, so Troeltsch in seiner Auseinan-

dersetzung mit Julius Kaftan, sei im «Grunde nur die Position *Schleiermachers*. Wenn man auch keine einzelne Lehre dieses größten Theologen unmittelbar teilen kann und wenn man auch sehr viel von der inzwischen fortgeschrittenen Arbeit gelernt hat, so kommt man meines Ermessens doch über die Grundlagen seiner Position nicht hinaus.» (669) Troeltsch hat mehrfach auf Schleiermacher als methodischen Richtpunkt für die ihm selbst vorschwebende Form moderner Theologie und Religionsphilosophie hingewiesen und freilich auch ebenso oft darauf, dass von Schleiermachers eigener Lehre kein Stein auf dem anderen bleiben kann.

Thematisch kreisen die Texte aus dem Band um zwei grössere Komplexe. Sie resultieren aus der oben genannten Problemwahrnehmung der Theologie in der Neuzeit. Auf der einen Seite lassen die Texte deutlich ein Interesse an der Geschichte der neueren Theologie des Protestantismus erkennen; auf der anderen Seite skizziert Troeltsch – gleichsam als Konsequenz aus der theologiegeschichtlichen Bilanz und Bestandsaufnahme – eine hoch ambitionierte religionsphilosophische Grundlegung der Theologie. Das materiale theologiegeschichtliche Interesse des jungen Troeltsch dokumentieren vor allem seine Göttinger Dissertation über Johann Gerhard und Melanchthon, aber auch die in den Band aufgenommenen Texte zum 400jährigen Geburtstag Melanchthons aus dem Jahre 1897 – *Das Werk Melanchthons* (599–601); *Der 400jährige Geburtstag Melanchthons* (605–608) –, die Darstellungen der Theologie Richard Rothes – *Richard Rothe* (706–712); *Richard Rothe. Gedächtnisrede* (722–752); *Richard Rothe* (843–846) – sowie die Studie *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* aus dem Jahre 1901 (854–897). Auch der am 2. Juli 1895 auf der Versammlung des Wissenschaftlichen Predigervereins zu Karlsruhe gehaltene und im selben Jahr publizierte Vortrag *Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts* (539–560) gehört in dieses material ausgerichtete theologiehistorische Forschungsprogramm des jungen Troeltsch. Gegenüber dem Freund Wilhelm Bousset hat Troeltsch den Vortrag von 1895 in seinem Brief vom 23. Juli 1895 als «ein Probchen» seiner «Geschichte der Theologie» (537) bezeichnet und in seine damals verfolgten Forschungsprojekte eingeordnet. In drei Teilen skizziert Troeltsch die historischen Grundlagen der Theologie des 19. Jahrhunderts. «Es ist zuerst der große Bildungsumschwung, der aus der Bildung des 18. Jahrhunderts die Bildung des klassischen und romantischen Zeitalters sammt ihrem Ausdruck in den großen philosophischen Systemen erzeugte. Das zweite ist die teils hierdurch, teils durch die Verstärkung des Pietismus und die religiöse Erhebung der napoleonischen Jahre bewirkte Neubelebung der kirchlichen Tradition in ihrem alten charakteristischen Sinne. Das dritte ist die im Zusammenhang mit der ganzen sozialen und politischen Neubildung erfolgte innere Neuorganisation der Kirchen und die Veränderung der Stellung des Staates zu der Kirche.» (541) Troeltsch geht – das macht seine Problembeschreibung mehr als deutlich – die Entwicklung der Theologie im 19. Jahrhundert in einer breiten, die soziokulturellen Umbrüche einbeziehenden Weise an. Die in seinen späteren Studien zum Protestantismus und seiner Bedeutung für die Genese der modernen Kultur ausgeführte methodische Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus klingt schon in den frühen Texten an (vgl. 546.606.672 u.ö.). Bereits in seiner Dissertation von 1891, mit der sich Troeltsch zugleich in Göttingen habilitierte, entwickelt er ein scharfes Bewusstsein für die Differenz zwischen dem Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts und der eigenen Gegenwart (vgl. 332). Methodisch hoch reflektiert bahnt sich Troeltsch den Weg von Johann Gerhard zu Melanchthon: «Macht man

nämlich den Anfang mit Melanchthon, so gewinnt man bei dem ungeheueren Umfang seiner Arbeit, bei der schwankenden Entwicklung seiner Auffassung und bei dem stets vorwiegenden Interesse für die sogenannten ursprünglichen Ideen der Reformation keinen Ausgangspunkt und namentlich keine Einsicht in die Continuität der geschichtlichen Entwicklung der lutherischen Kirche und Doktrin [...] Dem gegenüber ist es wohl am Platze, zuerst den Tatbestand bei dem grossen orthodoxen Theologen zu erheben und dann zu untersuchen, welche Anknüpfungspunkte sich hierfür bei dem Schöpfer der protestantischen Dogmatik und des protestantischen Unterrichtswesens darbieten.» (89f.) Dabei versteht Troeltsch unter Dogmatik schon in der Dissertation keine reine Wissenschaft. Ihre Bedeutung liege «nicht in der Förderung der allgemeinen Erkenntnis und der Wissenschaft», aber auch nicht «in der Belebung und Vertiefung der Religion selbst», sondern in «dem apologetischen Bedürfnis einer Auseinandersetzung zwischen den positiven Religionsvorstellungen und dem übrigen Wissen eines Culturvolkes» (85). Als eine solche Vermittlungsinstanz, die keine reinen Erkenntnisinteressen habe, sei eine theologische Dogmatik freilich für jede Religion bis «zum Weltende» schlechthin unentbehrlich, und zwar, wie Troeltsch hinzufügt, als «Grundlage ihrer Religionspädagogik, als der stille Koeffizient aller Predigt und alles Unterrichts, der das Zusammenbestehen einer weltlichen Bildung mit der religiösen Wahrheit ermöglicht» (86). In seinen späteren Aufsatz über *Die Dogmatik der «religionsgeschichtlichen Schule»* (in: E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften Bd. 2*, Tübingen 1913, 500–524) sind diese Überlegungen aufgenommen in der wissenschaftstheoretischen Neubestimmung der theologischen Dogmatik als eines Stückes der praktischen Theologie, die keine eigentliche Wissenschaft mehr sei.

Die materialen Studien zur Genese der modernen Theologie und das mit diesen Studien verbundene Forschungsprojekt einer Theologiegeschichte bilden den einen Arbeitsschwerpunkt Troeltschs zwischen 1888 und 1902. Den anderen markieren die Schriften, in denen er – methodisch auf den Spuren Schleiermachers – eine Grundlegung der Religionsphilosophie vorlegt, die der Moderne gemäss ist. Unter diesen Texten ragt die grosse, über mehrere Jahrgänge der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* publizierte Abhandlung *Die Selbständigkeit der Religion* hervor. Mit Schleiermacher teilt Troeltsch nicht nur das Interesse an der Selbständigkeit der Religion; wie bei diesem soll die Religionsphilosophie auch an die Stelle der unter den Bedingungen des modernen historischen Denkens nicht mehr zu haltenden Lehre von der Heiligen Schrift treten. Troeltsch versteht die ihm vorschwebende modernegemässe Religionsphilosophie, die sich in ihrem Aufbau und ihren Elementen aufgrund des am Ende des 19. Jahrhunderts deutlich erhöhten Problemdrucks von der Schleiermachers unterscheidet, als die einzige plausible Alternative zu dem unhaltbar gewordenen Supranaturalismus und dessen Auszeichnung des Christentums als der einzig göttlich gestifteten Religion. Sein Beitrag zur Selbstverständigung der Ritschl-Schule angesichts des lastenden Problemdrucks wurde indes von den älteren Vertretern der Schule als Frontalangriff gewertet und löste heftige Kontroversen innerhalb und ausserhalb der Schule aus. Der Berliner Systematiker Julius Kaftan reagierte in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* bereits im Jahre 1896 mit seiner kritischen Replik *Die Selbständigkeit des Christentums* (ZThK 6 [1896] 373–394). Auf diesen Beitrag Kaftans replizierte Troeltsch mit dem in den Band aufgenommenen Beitrag *Geschichte und Metaphysik* (617–682), der 1898 zusammen mit einer weiteren Stellungnahme Kaftans im ersten Band der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* publizierte wur-

de. Troeltschs damalige Religionsphilosophie kreist um die beiden Pole Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Aus dem auf diese Weise geführten Nachweis der Selbständigkeit der Religion resultiert erst die gegen die Ritschl-Schule gewendete These, dass deren Isolierung des Christentums in der Religionsgeschichte nicht zu halten sei. Dahinter steht die Überzeugung Troeltschs, dass sich die Geltung des Christentums unter den Bedingungen seiner Gegenwart nicht mehr im Rückgriff auf einen wie auch immer gearteten supranaturalistischen Offenbarungsbegriff begründen lasse. Das, was der Offenbarungsbegriff leisten soll, nämlich die Geltung des Christentums begründen, gehört nach Troeltsch in die Geschichtsphilosophie. Zu deren Hauptthema wird ein geistesphilosophisch explizierter Entwicklungsbegriff, dessen innere Schwierigkeiten und Probleme, wie die Texte dieser Jahre zeigen, Troeltsch sehr bewusst waren. «Ich habe», so fasst Troeltsch sein Programm in dem Aufsatz *Geschichte und Metaphysik* zusammen, «als Grundlage der Theologie eine Religionsphilosophie gefordert und skizziert, die sich erst von der Gesamterscheinung der Religion und einer Untersuchung ihres geschichtlichen Entwicklungsganges aus an die Frage nach dem Wahrheitswert der einzelnen Religionen begibt und rundweg darauf verzichtet, das Christentum rein für sich allein und aus sich allein zum voraus für die normale Wahrheit zu erklären.» (625)

Man kann die frühen Texte Troeltschs als einen fulminanten Beitrag zur Selbstverständigungsdebatte innerhalb der Ritschl-Schule lesen, die auch heute noch durch das Problembewusstsein des jungen Autors faszinieren, das sich in ihnen zeigt. Der Herausgeber legt eine sorgfältig gearbeitete, gute Edition vor. Jeder der in den Band aufgenommenen Texte ist mit einem editorischen Bericht versehen, der seine Entstehung erhellt. Erklärende Anmerkungen erschliessen die zeitgenössischen Kontroversen, und Biogramme (925–940) informieren über die in dem Band genannten Personen. Die Arbeit mit dem Band wird durch umfangreiche Literaturverzeichnisse (941–999) sowie Personen- (1001–1016) und Sachregister (1017–1093) erleichtert.

Christian Danz, Wien

Paul Tillich: Ausgewählte Texte, hg.v. Christian Danz, Werner Schübler und Erdmann Sturm, Walter de Gruyter: Berlin/New York 2008. 492 S., EUR 58.– (geb.), EUR 29.95 (brosch.), ISBN: 978-3-11-020526-8 (geb.), 978-3-11-020527-5 (brosch.).

Auswahlbände sind fesselnd. Auswahlbände sind problematisch. Auswahlbände sind nötig.

Fesselnd: Meinen ersten Zugang zu Tillich bekam ich durch den Band *Auf der Grenze* von 1962, der einige wichtige selbständige Texte, aber auch Auszüge aus der *Systematischen Theologie* oder aus *Der Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit* (1950) nach einem inhaltlichen Kriterium sortiert versammelte; der bibliographische und biographische Apparat war spärlich. Das ist bei dem anzuzeigenden Band anders: Er bietet mit seinen in chronologischer Reihenfolge angeordneten 27 Texten einen Überblick über Tillichs Denken von 1919 (*Über die Idee einer Theologie der Kultur*) bis 1966 (*The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*), also über beinahe fünf Jahrzehnte. Dabei sind zentrale Arbeiten aus Tillichs deutscher wie aus seiner amerikanischen Wirkungszeit, theologische wie philosophische Themen gleichermassen berücksichtigt; so soll nach dem erklärten Willen der Herausgeber «die werkgeschichtliche Entwicklung des

Denkens von Tillich nicht nur in der Vielfalt der Themenstellungen vorgestellt, sondern auch der Weg hin zu seinem späten Hauptwerk, der dreibändigen *Systematischen Theologie*, transparent gemacht werden» (9). Dazu dienen auch die ausführliche biographische Einleitung, die editorischen Berichte, die jedem Text vorangestellt sind und die textkritischen Apparate; ein Personen- und ein Sachregister erschliessen den Band. Die Textauswahl ist spannend: Da steht der expressive Artikel *Kairos* von 1922 («Diese Worte sollen ein Aufruf sein zu geschichtsbewußtem Denken, zu einem Geschichtsbewußtsein, dessen Wurzeln herabreichen in die Tiefen des Unbedingten, dessen Begriffe geschöpft sind aus der Urbeziehung des menschlichen Geistes und dessen Ethos unbedingte Verantwortlichkeit für den gegenwärtigen Zeitmoment ist.» 43) neben der ruhigen Analyse *Das religiöse Symbol* von 1928, der Aufsatz *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (zuerst erschienen in den *Kantstudien* 1922) mit seiner pointierten Apologie des Paradoxalen («Paradoxie ist [...] die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte [...] Die Paradoxie des Unbedingten ist nicht auflösbar. Sie stellt eine Aufgabe an das Schauen.» 63) neben der Präzisierung *The God above God* von 1961. Hier werden Kontinuität wie Fortentwicklung im Denken Tillichs schon an der Sprache geradezu sinnlich spürbar.

So fesselnd diese Auswahl in ihrer biographisch-historischen Absicht ist, so problematisch ist die Entscheidung, keine Auszüge aus längeren Werken aufzunehmen; für die *Religionsphilosophie* und den *Mut zum Sein* bedauern das die Herausgeber selbst (10). Insofern ist das Buch in der Tat eine Einführung, aber kein Tillich-Handbüchlein wie der Band von 1962, zumal Predigten ganz fehlen. Man mag das bedauern – unter den veränderten Rezeptionsbedingungen angesichts der *Gesammelten Werke* ist diese Entscheidung konsequent. Sicher kann man beim Durchblättern der grossen Werkausgabe über die Auswahl des einen oder anderen Textes diskutieren. Tillichs wegweisende Gedanken zum Protestantismus, seinem Spezifikum, seiner Gestalt, seinen Chancen etwa, werden mit dem klassischen Aufsatz *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* von 1929 vorgestellt – ich hätte mir zusätzlich noch den Text über *Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus* aus Band VII gewünscht. Doch angesichts des begrenzten Umfangs eines solchen Bandes sind solcherlei Überlegungen müssig.

Nötig ist ein solcher Auswahlband jedenfalls. Die Texte sind zitierfähig, und mindestens die broschiierte Ausgabe ist auch für Seminarteilnehmer bezahlbar. Darum hier zum Schluss eine Aufzählung der noch nicht genannten wichtigsten Stücke, die einzeln zu würdigen hier nicht der Ort ist: Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus. Ein systematischer Entwurf (1923); Kirche und Kultur (1924); Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926); Die Idee der Offenbarung (1927); Christologie und Geschichtsdeutung (1930); Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie (1955); Existential Analyses and Religious Symbols (1956); The Impact of Psychotherapy on Theological Thought (1960); Christianity and the Encounter of World Religions (1963).

Der umfangreiche, sorgfältig edierte Band macht sich gut neben dem schmalen von 1962. Hoffentlich gelingt es ihm, bei heutigen Studenten das Interesse an Tillich so zu wecken, wie es vor drei Jahrzehnten sein älterer Bruder bei mir vermocht hat.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Cees van der Laan, Paul van der Laan: *Toen de kracht Gods op mij viel*. 100 jaar pinksterbeweging in Nederland 1907–2007, Kampen: Kok 2007. 223 S., EUR 27.50, ISBN 978-90-435-1-389-0.

Dieses Buch über die hundertjährige Geschichte der Pfingstbewegung (im Folgenden: Pb) in den Niederlanden ist von zwei Experten verfasst worden, die gründliche Forschung mit der Kunst lebendiger Darstellung verbinden. Sie sind Brüder und wurden beide bei W. Hollenweger in Birmingham promoviert. Sie sind geistlich in der Pfingstgemeinschaft beheimatet und haben in ihr leitende Ämter inne. Cees war lange Zeit Direktor der theologischen Ausbildungsstätte, die sich unter seiner Leitung zu einer staatlich anerkannten Fachhochschule entwickelte und den Namen «Azusa Theologische Hogeschool» trägt; 2003 wurde er zum Extraordinarius für Pentekostalismus an der Freien Universität von Amsterdam ernannt. Paul war sieben Jahre als Redaktor von religiösen Programmen im Fernsehen tätig und unterrichtet seit 2000 Dogmatik und Kirchengeschichte an der Southeastern University in Lakeland (Florida), einer theologischen Ausbildungsstätte der (pentekostalen) «Assemblies of God». Beide haben die Pb und alles, was mit ihr zusammenhängt, zum Schwerpunkt ihrer Forschungsarbeit gemacht. Sie waren daher bestens in der Lage, das hier anzuzeigende instruktive und spannende Buch zu schreiben.

Von Thematik und Sprache her ist klar, dass dieses Buch in erster Linie für niederländische Leser bestimmt ist. Es geht jedoch auch auf Aspekte ein, die für die Pb im Allgemeinen wesentlich sind. Vor allem sind die Pfingstkirchen – mehr als die meisten anderen Denominationen – durch ihre Entstehung und ihr Leben und Handeln international ausgerichtet.

Der Titel – Anfang einer Zeile eines älteren, in Pfingstkreisen bekannten Liedes – weist deutlich auf die pentekostale Urfahrung hin; die Liedzeile lautet auf Deutsch: «Als die Kraft Gottes auf mich fiel, kam Freude in meine Seele.» Der Geist als die Kraft Gottes: Mit dieser Qualifikation berührt man das Zentrum der pentekostalen Spiritualität, Liturgie und Lebenspraxis.

Nach einigen instruktiven Ausführungen über die Ursprünge der internationalen Pb beschreiben die Autoren in vier Etappen deren Geschichte von 1907 bis 2007. Einige biographische Skizzen tragen dazu bei, die Entwicklungen, die sich in diesen Phasen vollzogen haben, anschaulich zu machen. Diese Darstellungen werden durch einige Kapitel über zentrale Facetten der Pb, u.a. die Pfingstlehre, vervollständigt.

Wichtig ist, dass die Pb auch in den Niederlanden als eine Erweckungsbewegung angefangen hat. Ihr Gründer, Gerrit R. Polman, war ursprünglich Heilsarmeeoffizier. Er wurde durch die Erweckung im Ausland bestimmt, besonders durch die Dowiebewegung, die sich stark mit Heilung beschäftigt. Polman suchte und fand das, was die Heilsarmee ihm nicht geben konnte: die konkrete Erfahrung des Geistes, die Geisttaufe und, als deren Beglaubigung, die Glossolie. Zusammen mit seiner Frau, Wilhelmine J.M. Blekkink, sammelte und leitete er Gemeinden und Kreise in Amsterdam und an anderen Orten, in denen sich die Geistesgaben manifestierten – neben der Glossolie auch Prophetie und Heilung. Die beiden hatten viele ausländische Kontakte und waren u.a. an Konferenzen in Mühlheim a.R. und Zürich sehr geschätzte Referenten. Polman wollte keine eigene Kirche ins Leben rufen, sondern seine Entdeckung für die bestehenden Kirchen fruchtbar machen. Erst durch deren ablehnende Haltung kam es zu der Bildung einer eigenen Denomination.

Die auf seinen Tod im Jahre 1932 folgende Periode stand im Zeichen einer Neuorientierung und Besinnung. Die 50er Jahre bringen eine Wende. Die Botschaft der Heilung wurde durch die Massenversammlungen der Prediger und Heiler Hermann Zaiss und Tommy Lee Osborn in der breiten Öffentlichkeit zu einem heiss diskutierten Thema. Weltweit bekamen die Pfingstgemeinden, auch in Holland, neuen Aufwind. Von den Leitern, die in dieser Periode in den Vordergrund traten, sei hier Karel Hoekendijk erwähnt, der ältere Bruder des bekannten ökumenischen Theologen J.C. Hoekendijk. Ihr Vater war bereits Evangelist und Missionar. In dieser dritten Periode öffneten sich auch in Holland die etablierten Kirchen vorsichtig dem Pfingst-Anliegen. In den sechziger und siebziger Jahren entstand sowohl in den protestantischen Kirchen wie auch in der katholischen die Charismatische Bewegung, die in den eigenen Denominationen eine Revitalisierung der Geistesgaben anstrebte und betonte, dass die Kirche kraft ihres Ursprungs eine charismatische Gemeinschaft sein sollte. Es blieb vorläufig noch eine Distanz zwischen dieser Bewegung und der sich in freikirchlicher Gestalt manifestierenden Pb.

In der vierten Periode, die ca. 1980 anfang, erfolgte sowohl eine Emanzipation der Pb wie auch eine weitere Annäherung zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb der Pb. Neue Bewegungen und Organisationen, vor allem aus dem amerikanischen und englischen Raum, begannen auch in den Niederlanden starken Einfluss auszuüben, wie z.B. die «Vineyard Christian Fellowship» von John Wimber, die «Youth with a Mission» und die «Alpha-Kurse» von Nicky Gumbel. Bezeichnend für diese Periode ist, dass sich konservativ-evangelikale Kirchen und Gemeinden vermehrt der charismatischen Praxis öffneten. Die bereits genannte Azusa Theologische Hochschule, das Ausbildungsinstitut der grössten Pfingstdenomination, wurde in die Theologische Fakultät der Freien Universität in Amsterdam integriert. An ihr besteht auch ein Lehrstuhl für Charismatische Theologie. Die Emanzipation der Pb zeigt sich auch soziologisch: Die Mitglieder stammten anfangs vorwiegend aus der Arbeiterklasse und der unteren Mittelschicht; in ihr sind jetzt alle Schichten und Berufsgruppen vertreten.

Das Buch enthält eine Fülle von Informationen über viele Personen und Sachen. Interessant ist z.B. der Bericht über die zahlreichen Migrantkirchen (allein in Amsterdam 170!), unter denen nicht wenige pfingstlich geprägt sind.

Anschaulich charakterisieren die Autoren die Pb als einen «Pfingstbaum» mit vielen Zweigen und Verästelungen, in dem Vögel mit verschiedenen Federn ihre Nester bauen (114). Hier drängt sich allerdings auch eine Frage auf: Wo liegt die Grenze zwischen den eigentlichen Pfingstkirchen einerseits und den Kirchen und Gemeinden andererseits, die zwar durch die Pb beeinflusst sind, aber doch eine andere Wurzel haben? Die Autoren rechnen z.B. auch die Kimbangukirche zu den Pfingstgemeinden. Darüber kann man aber geteilter Meinung sein. Das Bild von dem Baum mit den vielen Zweigen macht deutlich, wie schwer es bei der Analyse der Pb als ganzer fällt, Abgrenzungen und Einteilungen vorzunehmen.

Bemerkenswert sind die Ausführungen zur Lehre der Pb. Zwar kenne, so die Autoren, die Pb eine «Komplexität» von Auffassungen. Aber weil der Überzeugung der Pb gemäss der Heilige Geist neue Offenbarungen gibt, kann die Lehre nicht statisch sein. In der Dynamik des Geistes ist diese dauernd der Veränderung ausgesetzt (176).

Die eschatologische Erwartung ist in der Pb immer wach geblieben – deshalb auch ihr grosser Einsatz in der Mission. Erstaunlich ist, dass schon zu Beginn des vorigen

Jahrhunderts an der damaligen Grenze zwischen China und Tibet, in Likiang, eine christliche Gemeinde entstand.

Das reich bebilderte Buch ist ein zuverlässiger Wegbegleiter in einer noch wenig bekannten Landschaft. Die Autoren schreiben und urteilen fair. Sie schweigen nicht über das Menschliche und bisweilen allzu Menschliche in dieser Bewegung. Es wirkt darum glaubwürdig, wenn sie etwa über die religiöse Kraft, die Menschen in der Pb erfüllt, berichten. Was sie über die Geisttaufe und die Charismen ausführen, ist frei von jeglicher Rechthaberei, behutsam und offen. Anders als viele fundamentalistisch eingestellte evangelikale oder pentekostale Christen, die alternative Heilungsmethoden ablehnen, reden sie ruhig über «einen gläubigen homöopathischen Arzt» (15).

Die Pb stellt die etablierte Kirchen vor die Herausforderung, erneut den Weg zu der Quelle der Kraft zu finden und zu gehen: zur Kraft des Geistes in Wort *und* Tat, in Verkündigung *und* Heilung (dieser zweite Teil des ursprünglichen Auftrags ist bis heute weitgehend unerfüllt geblieben!). Es gilt, diese Herausforderung anzunehmen – dies umso mehr, als gemäss den Prognosen der Statistiker die Pb in diesem Jahrhundert zur grössten Gruppierung in der weltweiten Christenheit heranwachsen wird.

Jan Veenhof, Gunten

Matthias Zeindler: *Erwählung*. Gottes Weg in der Welt, TVZ: Zürich 2009. 230 S., CHF 36.–, EUR 24.–, ISBN 978-3-290-17516-0.

Wie wohl kein anderer dogmatischer Topos ist die Lehre von der Prädestination mit reformierter Tradition und Theologie identifiziert worden. Auch hat sie wohl keine andere Lehre stärker in Verruf gebracht als eben jene. Die vorliegende Untersuchung des Berner Privatdozenten und Erlacher Pfarrers Matthias Zeindler setzt sich im Sinne eines unapologetischen «Gegendiskurses» (M. Foucault) intensiv mit den gängigen Vorwürfen auseinander, die vom «klippensteilen Rätsel der Prädestination» (J. Updike) sprechen oder eine «narzisstisch unreife Gottesvorstellung» (K.-P. Jörns), «eine unwahre Anthropologie und einen ungeläuterten Gottesbegriff» (H. Lüdemann) bzw. die Voraussetzung einer «ewigen Spaltung in Gott selbst» (P. Tillich) als Hintergrund der Erwählungslehre vermuten.

Unapologetisch sind Zeindlers erwählungstheologischen Ausführungen schon allein deshalb, weil er sie zum Anlass nimmt, die Traditionsbildung in zwei ausgedehnten theologiegeschichtlichen Streifzügen (27–68; 69–95) kritisch zu inspizieren. Er untersucht in ihnen die Entwicklung der klassischen Prädestinationslehre (Augustin und Calvin einschliesslich seiner Wirkungsgeschichte im Zusammenhang der arminianischen Krise bzw. der Synode von Dordrecht sowie der Problematik des *sylogismus practicus*) und der Revisionen der klassischen Prädestinationslehre (F.D.E. Schleiermacher, A. Schweizer, W. Pannenberg und K. Barth – bezeichnender Weise in dieser Reihenfolge!). Diese Untersuchung geschieht durchgängig aus dem konstruktiven Interesse heraus, den Glauben (173–199) an die Erwählung Israels (202–212), der Kirche (143–172), ja sogar anderer Religionen (213–221) denkerisch zu verantworten.

Damit ist bereits grösstenteils die Disposition der Untersuchung skizziert, deren Gegenstand nach Auffassung des Autors aufgrund seiner zentralen Bedeutung weitere dogmatische Problemkreise (etwa ein sachgemässes Berufungsverständnis, Ekklesiologie, Israel- und Religionstheologie) erschliesst. Freilich ist noch nicht ihr christologi-

sches Zentrum benannt worden, wonach sich Gottes Erwählung in Jesus Christus ereignet. Diese Zentralaussage entfaltet Zeindler im Sinne der berühmten Doppelthese K. Barths, wonach Jesus Christus Subjekt und Objekt der Erwählung, mithin sowohl der erwählte (und zugleich der eine verworfene) Mensch als auch der erwählende Gott ist (119–141). Mit Barth bemüht sich der Autor darum, den theologischen Erwählungsgedanken aus jener Verengung auf ein vorzeitliches Dekret Gottes über die Bestimmung des einzelnen Menschen zum Heil oder Unheil zu befreien, in die er mit der klassischen Prädestinationslehre geraten ist (vgl. 18.119).

Zeindlers Monographie beabsichtigt aber weitaus mehr, als einfach nur K. Barths Erwählungslehre zu vermitteln, deren Grundentscheidungen er zweifellos folgt. Zeindler geht es um eine Erwählungslehre, die sich theologisch dem biblischen Zeugnis aussetzt. Im Blick auf eine Überwindung der Aporien der klassischen Prädestinationslehre kann er nicht nur Barths christologische Konzentration, sondern auch Schleiermachers Verbindung von Erwählungslehre und Geschichte würdigen. Neben der Betonung der Erwählung in Christus (als Selbstbestimmung Gottes), bringt nämlich Schleiermachers Akzentuierung des erwählenden Handelns als Wirken Gottes in der Geschichte nach Zeindler ein wichtiges Element und eine vernachlässigte Dimension des biblischen Erwählungszeugnisses wieder zur Sprache (vgl. dazu das Kap. zur Erwählung in der Bibel, 97–118), welche er mit seiner zentralen These aufnimmt, wonach die Erwählung Gottes Weg in die Welt ist (22).

Den Auftakt zur Extrapolation dieser Kernthese bildet eine kurze Meditation über einen zentralen biblischen Erwählungstext, die Segnung Abrahams (Gen 12,1–3), anhand derer der Autor seine zentrale These vom Interpretament der Liebe her entwickelt: «Das partikulare Erwählen ist nicht weniger als die Vollzugsweise von Gottes universalem Heilshandeln. Erwählung meint die Gestalt von Gottes Liebe» (ebd.). Die Erwählung Abrahams ist mithin als Konkretion der Liebe Gottes zu verstehen, die sich zugleich zu «allen Völkern» (Mt 28,19) hin weitet: «Indem Gott Abraham erwählt, beginnt sein Weg zu allen Menschen» (9).

Zeindler gelingt es, in sehr verständlicher und anschaulicher Sprache zu demonstrieren, dass Theologie und Kirche sich keineswegs lästigen Plunders, sondern zentraler Glaubensinhalte, ja ihres Grundbestandes entledigen würden, wenn sie die Lehre von der göttlichen Erwählung auf den «Misthaufen der Theologiegeschichte» (15) würfen. Dorthin gehört nach dem Autor hingegen die religiös verbrämte, nationalistische Ausprägung der Vorstellung von einer erwählten Nation, welche er mit einem weitgehenden Ausfall an Christologie in einen Zusammenhang stellt: «Wäre es stets klar gewesen, dass der erwählende Gott eins ist mit dem leidenden, auf Gewalt verzichtenden und zu Gewaltverzicht rufenden Christus, dann hätte das Konzept der erwählten Nation nicht jenes Gefälle zur offenen Gewalt haben können, das es faktisch häufig hatte» (228).

Indem Zeindler die theologische Tradition und biblische Texte mit derlei «Erwählungsphänomenen» aus Vergangenheit und Gegenwart kontrastiert, wie sie etwa in z.T. aggressiver Weise im amerikanischen Erwählungsbewusstsein zum Ausdruck kommen, nimmt er die theologische Aufgabe einer kritischen Zeitgenossenschaft wahr. Gerade so vermag er nachdrücklich zu unterstreichen: Es gilt, den für christlichen Glauben

zentralen Begriff der Erwählung «nicht kampflös den Fundamentalisten in Judentum und Christentum [zu] überlassen» (18).

Marco Hofbeinz, Bern

Ralf K. Wüstenberg: *Christologie*. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2009. S. 156, EUR 17.95, CHF 31.90, ISBN 978-3-579-08049-9.

Mit diesem Buch legt der in Flensburg wirkende und vor allem als Bonhoeffer-Experte bekannte und mit Themen der politischen Versöhnung bestens vertraute Theologe R.W. eine sehr lesens- und empfehlenswerte knappe und verständliche, bisweilen allerdings zu Redundanzen neigende Einführung in die Christologie vor. Wie bereits der Untertitel verrät, dient D. Bonhoeffers Frage: «Wie kann man heute von Jesus Christus sprechen?» (vgl. DBW 8, 402) als Ausgangsfrage der Untersuchung. R.W. bricht die übergeordnete Fragestellung herunter in fünf Fragen bzw. Einwände (vgl. 18), die gegen die Botschaft von Jesus als dem Christus in der Gegenwart erhoben werden: 1. Macht der Glaube an Jesus Christus nicht notwendig intolerant? 2. Ist die Sache mit Jesus nicht nur Hirngespinnst für religiöse Fantasten? 3. Ist Christologie etwas anderes als toter Buchstabe und kalter Dogmenglaube? 4. Wie kann ein liebender Gott den Tod seines Sohnes als Gruseldrama inszenieren? 5. Wie kann der Mann Jesus erlösen?

Diese fünf kritischen Einwände, die nach R.W. im Namen des religiösen Pluralismus, des Wissenschaftsglaubens, des Spiritualismus, Humanismus und Feminismus erhoben werden, geben die Struktur der Untersuchung vor. Diese stellt mit anderen Worten einen «Gegendiskurs» (19) zu besagten Einwänden dar. Die Untersuchung lässt sich also die Bedingungen, unter denen sie nach der sachgemässen Rede von Jesus Christus fragt, vorgeben. Ihr Interesse ist vor allem apologetischer Natur, zielt sie doch darauf ab, dass «man den heutigen Einwänden nicht mehr ganz so schutzlos ausgeliefert ist» (142). Hinsichtlich der Komposition des Buches wirkt der sehr gehaltvolle Exkurs zu Bonhoeffers politischer Ethik (126–133) im 5. Abschnitt allerdings etwas deplaziert. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, eine eigenständige sechste Fragestellung diskursiv zu entfalten: Wie kommt der Christus in die Ethik? Macht seine Versöhnung nicht unempfindlich gegenüber dem Diesseits?

R.W. möchte vor allem dazu ermutigen, die Herausforderungen der Gegenwart anzunehmen, die die genannten Einwände für einen durch sie stark verunsicherten Glauben an Jesus Christus bedeuten, und dies gelingt R.W. durchaus. Im Blick auf einen religiösen Pluralismus muss der christliche Glaube nach ihm nicht mit Intoleranz bzw. Verabsolutierung eigener Wahrheitsansprüche reagieren, sondern kann seine «Dialogfähigkeit von innen heraus» (34) unter Beweis stellen, gilt doch: «Der Glaube ist ein Geschenk und daher selber nicht absolut; für den christlichen Glauben ist nur Gott absolut, dessen Wesen Wahrheit ist» (35). R.W. vertritt im Anschluss an W. Härle und Chr. Schwöbel das Modell eines sog. «positionellen Pluralismus» bzw. «Pluralismus aus Glauben» (vgl. 26), das er von sog. «exklusivistischen» (u.a. C. Braaten), «pluralistisch-relativistischen» (u.a. J. Hick) und «inklusive» (u.a. K. Rahner) Ansätzen abhebt.

Hinsichtlich der Herausforderung durch den «Wissenschaftsglauben» bzw. der historisch-wissenschaftlichen Zweifel am Wahrheitsgehalt des neutestamentlichen Zeugnisses macht R.W. geltend, dass der von Ostern herkommende Glaube die Kategorien

des Historischen bzw. die Konturen eines naiven historisch-modernen Wahrheitsbegriffs (historisch = wahr und richtig) sprengt. Gegenüber Infragestellungen der dogmatischen Christologie und insbesondere der Zwei-Naturen-Lehre als vermeintlich kaltem Dogmenglauben demonstriert R.W. anhand der altkirchlichen Lehrentwicklung, dass jene als «Regulativ» (D. Ritschl) bleibend wichtig sind. Im Abschnitt zur Versöhnungslehre erhebt R.W. Einspruch gegenüber einer Anselm von Canterbury zu Unrecht zugeschriebenen Darstellung des Stellvertretungsgeschehens als eines Satisfaktionsgeschehens, dessen Objekt ein zorniger, lieblos gewordener Gott sei. R.W. zufolge ist Gott nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung bzw. des Kreuzesleidens. Die christliche Sühnopfervorstellung bedeute das «Ende aller blutrünstig inszenierten Opferdramen» (106). In Bezug auf feministische Revisionen der Sohneschristologie stellt R.W. fest, dass Jesus Christus jedes patriarchalisch oder matriarchalisch unterlegte Bild von ihm sprengt und insofern auch für Männer ein Fremder bleibt.

Zu allen «Gegendiskursen» R.W.s wäre im Einzelnen vieles zu sagen und einiges auch kritisch zu hinterfragen. Dies betrifft etwa die Adäquanz und damit Tragfähigkeit der von R.W. didaktisch geschickt präsentierten Typologien bzw. Modelle. An einem Detail möchte ich diese kritische Bemerkung exemplarisch veranschaulichen: Es betrifft den Anselmschen Typ der Versöhnungslehre, um dessen Rehabilitierung sich R.W. dankenswerter Weise bemüht. Verschiedentlich (vgl. 105.108.119.123f.) behauptet R.W. gleichwohl, dass Anselm Versöhnung mit seinem juridischen Modell individualisiere und ihren sozialetischen Gehalt verkenne. Die Teilhabe des Menschen am Versöhnungsgeschehen werde ausgeblendet. Hingegen ist es interessant zu beobachten (vgl. 91), dass Anselm im Kap. 19 der Schrift «Cur deus homo» das Sterben des Sohnes um der Gerechtigkeit willen als ethisches Beispiel (*exemplum*) anführt. Explizit werden die Nachfolger (*imitatores*) des Sohnes als die Teilhabenden (*participes*) an seinem Verdienst genannt. Zentrale Begriffe – freilich noch kein ausgeführter Entwurf – einer als Imitationsethik konzipierten Nachfolgeethik, die auf dem soteriologischen Partizipationsgedanken basiert, tauchen bereits bei Anselm auf.

Gleichwohl ist bei R.W. durchgängig ein reflektierter Umgang mit den verschiedenen Typen bzw. Modellen zu beobachten. Im Blick etwa auf die dargestellte Pluralität christologischer Modelle des göttlichen Ursprungs Jesu (49–53) konstatiert R.W. nicht einfach nur, dass «Christologie immer im Plural» (57) erscheint. Vielmehr nimmt er auch das biblisch-theologische Bemühen auf, die Heilige Schrift in all ihrer Vielfalt als theologische Einheit zu begreifen und nach einer «christologischen Summe» zu fragen: «[I]nnerhalb dieser Pluralität [entnehme ich] eine eindeutige Botschaft: das *Dass* des göttlichen Ursprungs Jesu von Nazareth. Kein Zweifel: Jesus wird bezeugt als einer, der seinen Ursprung in Gott hat, was später für das Verständnis seines Heilshandelns wichtig wird, da nur ein Gott erlösen kann» (53).

Wer dieses stets um intellektuell redliche christologische Rechenschaftsabgabe bemühte Buch sozusagen «auf Lücke» hin liest, wird zweifellos fündig (etwa im Blick auf «The Third Quest for the Historical Jesus», die Debatte um die sog. «Geistchristologie» und eine Renaissance des «Arianismus» oder das nicht nur dogmengeschichtlich bedeutsame Motiv von An- und Enhypostasie), was nicht zuletzt in der Natur einer Einleitung liegt. Ärgerlich sind einige formale Fehler (Dahlfert statt Dalferth, 38.40.42.48.56.150; Heiler statt Hailer, 56.82.87). Wer sich ernsthaft mit den radikalen Infragestellungen der Christologie auseinandersetzen will, kommt an diesem einfüh-

renden Werk nicht vorbei. Für seine Ermutigungen, die sich den gegenwärtigen Herausforderungen des Glaubens an Jesus Christus stellen und wichtige Perspektiven für eine lebendige Christologie im 21. Jahrhundert skizzieren, sei R.W. nachdrücklich gedankt.

Marco Hofheinz, Bern

Annelore Siller: *Kirche für die Welt*. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne, TVZ: Zürich 2009. 338 S. (kt.), CHF 48.–, EUR 32.–, ISBN 978-3-290-17522-1.

Annelore Siller, derzeit Berufsschulpfarrerin in Westfalen, legt ihre sorgfältig erarbeitete, von Wolfgang Lienemann betreute Dissertation unter einem Titel vor, den bereits Aufsatzsammlungen von Ernst Lange (1981) und Eilert Herms (1995) tragen. Schon das zeigt, welch weites Spektrum das Thema «Kirche und Welt» eröffnet, wenn man es «unter den Bedingungen der Moderne» untersucht, die Sillers (auf dem Ausseneinband leider abgekürzter) Untertitel voraussetzt, d.h. wenn Kirche und Welt keine vollständige Alternative wie im mittelalterlichen corpus Christianum mehr bilden und umgekehrt Christentum nicht mit Kirche gleichgesetzt werden kann.

Sillers einleitende Kapitel zum Konzept der Moderne (Kap. 1) und zu Barths Stellung hierzu (Kap. 2) sind am besten als Abwehr falscher Oberbegriffe für Kirche und Christentum zu verstehen – sei es «Gesellschaft» (66), sei es «Religion» (58). Schon der frühe und mittlere Barth habe beide «entflochten» mit Hilfe seiner anhypostatischen Christologie, die der Welt eine gewisse «Eigenständigkeit» einräume, auch wenn der grosse Religionstraktat (§ 17 KD I/2) eine theologische Aussenperspektive auf das Phänomen Christentum noch vermissen lasse (104). Methodisch leitet Siller aus diesen modernitätstheoretischen Kapiteln die Forderung I.U. Dalferths ab, das Verhältnis von Kirche und Welt *doppelt theologisch* zu perspektivieren (95); allerdings stand das schon vor Kap. 1 fest (15f.).

Barths Beitrag zur Moderne sieht Siller in seinem «Hauptgedanken» (44), dass die Erkenntnis der in Christus geschehenen Versöhnung dessen «Realpräsenz» (KD IV/3, 242 u.ö.) in der modernen Welt sei – das sog. «Dritte Problem» der Versöhnungslehre. Die Weichenstellungen fallen dabei in Kap. 3, einer profilierten Charakteristik der für dieses «Dritte Problem» einschlägigen Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi. Siller erwähnt Barths Problemzugang aus dem Anselmbuch (1931), das die Versöhnungserkenntnis als die noetische Seite der Versöhnung selbst auffasse (200), konzentriert sich aber darauf, die Versöhnungserkenntnis als Geschichte zu begreifen (124), die das Versöhnungsgeschehen erzählend bezeuge. Siller kann das Erkenntnisproblem der Versöhnung daher grundlegend mit dem «Problem des Zeugnisses» verbinden (161), zielt aber daneben auf «Gleichnisse» und «zeitgemässe Entsprechungen» (158), die die Versöhnung im «anthropologischen Bereich» (127; 162) findet. Das hier implizierte Gegenüber von *Gleichnis* und *Zeugnis* scheint mir die untergründige Heuristik der eigentlichen Darlegung in Kap. 4 abzugeben. Dieses mit Abstand längste Kapitel entfaltet Barths Lehre vom munus propheticum unter sieben Fragestellungen, die dem Duktus der umstrittenen Lichtelehre Barths (§ 69,2 KD) folgen – eine Entscheidung (169), die

im Lichte von Sillers Auffassung der Moderne und deren Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt vollauf einleuchtet.

Im Verlauf der Darstellung setzt sich dabei m.E. klar der Gleichnis- gegen den Zeugnisgedanken durch, d.h. die Sendung der Kirche in die Welt wird als Gleichnis der Sendung Christi verstanden und schafft eine «echte *Kontinuität*» (23 mit Barthzitat) in der Erkenntnis der Versöhnung, die *weltgeschichtlich* von der Fleischwerdung des Wortes Gottes bis zu dessen kirchlicher Verkündigung reicht. Vom Zeugnis her gedacht wäre diese Kontinuität hingegen *sakramental* als Versetztwerden in das ursprüngliche Selbstzeugnis Christi und darum als «in jeder Gegenwart neu anfangende[s] Erkennen» (so Barth: KD II/1, 67) zu begreifen. In der Vernachlässigung dieses Zeugnisgedankens liegt m.E. die offene Flanke der Untersuchung. Zwar mag es sich bei dem relativen Gegensatz von Gleichnis und Zeugnis um einen Streit der *Barthinterpreten* handeln, doch wirkt sich gerade das in Sillers Kap. 4 beim sensiblen Thema der Religionen nachteilig aus. So betont Siller die Kontinuität des *munus propheticum* mit der Geschichte Israels (Kap. 4.2), wertet aber unter dem Eindruck der israeltheologischen Barthkritik Bertold Klapperts die doch gewiss in Israel wurzelnde Kategorie des Zeugnisses gegenüber der Prophetie ab (195). Auch dass Sillers Frage: «Inwiefern ist Jesus Christus das einzige Licht des Lebens?» (Kap. 4.4) gegen Reinhold Bernhards pluralistisch-religionstheologische Barthkritik keine überzeugende Antwort findet, könnte daran liegen, dass sie für Jesu Einzigkeit trotz eines Exkurses zum wichtigen § 70,1 KD (240–242) nicht durchgreifend Barths Kategorie des Selbstzeugen heranzieht, die Christus mit dem himmlischen Vater zwar in Einheit (Joh 10,30), doch nicht in Identität (Joh 8,12–20) sieht. Schliesslich wären auch die problematischen Thesen des knappen Kap. 5 (zu § 72 KD), dass Barth die kirchliche Sendung in die Welt als dritte *nota ecclesiae* (303) und eine förmliche dritte Existenzweise Jesu (als Pantokrator) lehre (296), entbehrlich, wenn der erwähnte Gedanke des Zeugnisses als Versetztwerden der Gemeinde in die Ursprungssituation des gekreuzigten Selbstzeugen stärker zur Geltung käme.

Im Ganzen legt Siller eine umsichtige Interpretation der Lehre Barths vom *munus propheticum* vor, die über ihren engeren Quellentext hinaus immer wieder andere Partien aus Barths grossem Denkgebäude plausibel einbindet und eine eigene Stellungnahme nicht scheut, wenn sie z.B. eingangs (21 Anm. 30) Christian Links Studie über «Die Welt als Gleichnis» als Leitfaden ihrer Arbeit erwähnt. Die Verbindung dieser Position mit der modernitätstheoretischen Barthdeutung schafft zudem eine im dichten Feld der Barthliteratur wohl noch wenig begangene Brücke. Freilich ist hier wie auch bei anderen Themen zu bemängeln, dass manche neuere Literatur nicht berücksichtigt wurde; das betrifft neben der Barth-Dissertation von Stefan Holtmann, deren Erscheinen 2007 sich mit Sillers Abschluss kreuzte, v.a. die Bücher von Christoph Kock und Stanley Hauerwas zur Natürlichen Theologie (Kap. 4.5). Lohnend wäre auch gewesen, die Kritik an Barths anhypostatischer Christologie mit Vertretern dieser Barthdeutung (z.B. Kimlyn J. Bender: *Karl Barth's Christological Ecclesiology* [Barth Studies Series], Aldershot 2005) oder mit anderen Denkfiguren aus Barths Göttinger Zeit wie dem Neukantianismus (anhand der Habilitationsschrift von Michael Moxter, 2000) zu konfrontieren. Doch sind damit eher Fragen angemeldet, die in Sillers gelungener Studie weniger fehlen, als dass sie durch sie angeregt werden.

*Henning Theißen, Greifswald*

George Hunsinger: *The Eucharist and Ecumenism* (Current Issues in Theology 6), Cambridge University Press: New York 2008. X+350 S., USD 28.–, ISBN: 978-0-521-89486-9 (geb.), 978-0-521-71917-9 (brosch.).

George Hunsinger, reformierter Theologe und Hazel Thompson McCord Professor am Princeton Theological Seminary, bekannt als renommierter Kenner Karl Barths, tritt in diesem Werk als engagierter Ökumeniker hervor. Zu Beginn (1–18) bestimmt er die Eigenart ökumenischer Theologie in einer erhellenden Unterscheidung von zwei anderen Typen gegenwärtiger Theologie: einer «Winkeltheologie» («enclave theology»), die sich durch Abgrenzung mitdefiniert und dadurch auf eine immer schmalere Basis einer bestimmten Tradition gerät, und der akademischen liberalen Theologie der Religionsintellektuellen, welche die Grundlagen christlicher Theologie – die Schrift und die ersten vier Konzilien – rigoros unterhöhlt – und dabei selbst den Charakter von Winkeltheologie annehmen kann (8). Genau auf diese Grundlagen besinnt sich hingegen ökumenische Theologie – so allerdings, dass sie alle christlichen Traditionen, die auf diesen Grundlagen stehen, einbezieht und versucht, kirchentrennende Lehren zu überwinden, dabei aber keiner dieser Traditionen in wesentlichen Dingen Abbruch tut.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile: I. Zur Realpräsenz, II. Zum eucharistischen Opfer, III. Eucharistie und Amt, IV. Eucharistie und Sozialethik. Auf die ersten drei soll hier eingegangen werden.

Zur Lösung der Kontroversen um die Realpräsenz schlägt H. das Modell der «transelementation» vor – der Begriff stammt von Vermigli –; es beinhaltet einen Vergleich, der auch aus der Christologie bekannt ist: so wie Eisen im Feuer die Eigenschaften des Feuers annimmt, so wandeln sich Brot und Wein und bleiben doch sie selbst (40f.). – Dazu ist zu sagen, dass dies im Grunde eine Näherbestimmung der unio sacramentalis darstellt, wie sie Luther gelehrt hat. H. meint, damit sei eine notwendige, wenngleich nicht hinreichende Bedingung einer Einigung in dieser Frage gefunden (59f., vgl. 74.76). Es ist abzuwarten, ob dies angesichts der Lehren von Trient (DH 1642.1652) weiterhilft.

Im zweiten Teil behauptet H. eine Identität nicht nur des Opfernden und des Opfers, sondern auch der Opferhandlung in numerischer Einheit (143–145.156) – ja, dieselbe Handlung sei auch das messianische Festmahl des Eschatons (166, vgl. 184–186). Wenn das gilt, dann könne der Opfercharakter der Messe auch von den Protestanten anerkannt werden, ohne dass das Opfer Christi auf Golgatha geschmälert werde. Dem ist zuzustimmen; es wäre dann aber nur zu zeigen, wie ein und derselbe Akt – ohne dass es sich um eine Wiederholung handelt! – in der Vergangenheit und in der Gegenwart existieren kann. Zudem ist zu bedenken, worauf Calvin, Inst. IV, 18,3 hinweist: Wenn die Messfeier lediglich eine Aneignung des Kreuzesopfers Christi sei (das meint auch H.), dann müsse noch immer darüber geredet werden, warum diese Aneignung durch eine Opferhandlung geschehen solle (was Calvin abstreitet).

Das Problem der Mitwirkung des Priesters behandelt H. in einer nicht immer klaren Gedankenführung (160ff.). Er hebt hervor, dass dabei Christus als «sole saving agent» aufgefasst werden müsse (168f.; 178, durchaus in Kontrast zu Trient, DH 1740). Eine Messe für die Toten sei dabei nach wie vor abzulehnen (175.180).

Im dritten Teil verweist H. angesichts des Konzepts des «defectus», welcher gemäss dem Vatikanum II in dem Amt der protestantischen «kirchlichen Gemeinschaften» bestünde, auf Stellungnahmen auch röm.-kath. Theologen, wonach trotz dieses Mangels

ebenfalls das volle Heil vermittelt werde. In einer Reihe von fünf Punkten betreffs der Ordination plädiert er u.a. auch für die reformierten Kirchen für die Einführung eines Bischofsamtes, ja für die Anerkennung einer zentralen Rolle des Papstamtes (205–208). Andererseits fordert er zugleich eine allgemeine Einführung der Frauen- und der Homosexuellenordination (200–203; 231–244). Damit verlässt H. allerdings sein eingangs so eindrücklich gelobtes Vorhaben, zwischen den Kirchen, wie sie auf der Grundlage der Schrift und der altkirchlichen Konzilien entstanden sind, angesichts der Kontroversen des 16. Jhs. Vermittlungen zu finden; dieser Abschnitt fällt im Niveau des Problembewusstseins und der Problembehandlung auch stark ab.

Der Gesamteindruck ist darum ein zwiespältiger. H.s Ansätze für die Lösung der klassischen Kontroversen sind dabei auf jeden Fall aufzugreifen und weiterzuverfolgen.

*Sven Grosse, Basel*

Andreas Klein: *Willensfreiheit auf dem Prüfstand*. Ein anthropologischer Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009. 562 S., EUR 49.90, ISBN 978-3-7887-2357-6.

In seiner voluminösen Habilitationsschrift «Willensfreiheit auf dem Prüfstand» gibt Andreas Klein von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien einen hervorragenden Überblick über die aktuelle Debatte zur Willensfreiheit. Die Studie besteht aus zwei Hauptteilen, einem philosophischen, in den auch die Debatten um die Deutung neurobiologischer Befunde eingeflochten sind, und einem theologischen, in dem sich der Vf. vor allem auf die klassische Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen bezieht.

Ausgangspunkt bildet die Gegenüberstellung von Hume und Kant. Humes Fokussierung auf die Handlungsfreiheit und die das Handeln bestimmenden Leidenschaften stellt Klein das Kant'sche Konzept einer rationalen, an Maximen orientierten Selbstbestimmung des Willens gegenüber. Freiheit (im negativen Sinn) als bloße Abstinenz von Handlungshindernissen zu verstehen, scheint ihm – wie auch schon Kant – die für die Freiheitsproblematik grundlegendere Frage zu verstellen, wie das *Wollen* zustande kommt. Um ein positives Verständnis von Freiheit als Selbstbestimmung entwickeln zu können, sieht er sich vor die Notwendigkeit gestellt, den Zusammenhang von Freiheit, Kausalität und Determinismus zu klären.

Zu Recht sieht Klein in der Determinismusproblematik den Dreh- und Angelpunkt der jüngeren Debatte. Wie verhält sich Determinismus zu Freiheit? – Das ist seine Leitfrage. Zunächst gibt er einen systematischen Überblick über die in der gegenwärtigen Diskussion zum Freiheitsthema beschrittenen Denkwege, die sich in kompatibilistische und inkompatibilistische Positionen unterscheiden lassen. Im Gegensatz zu den inkompatibilistischen Ansätzen halten die kompatibilistischen Determinismus und Freiheit für vereinbar. Die inkompatibilistischen Konzepte lassen sich in die der Libertarier (Bestreitung des Determinismus) und die der Impossibilisten (Bestreitung der Freiheit) unterteilen. Unter diesen gibt es wiederum die beiden Lager derer, die Freiheit für unmöglich halten, weil sie unvereinbar mit dem Determinismus oder auch mit dem Indeterminismus sei, und derer, die die Annahme von Freiheit von der Determinismusfrage insgesamt abkoppeln wollen und für inkonsistent erachten.

Diesem Unterscheidungsschema folgt die sich anschließende Darstellung und Diskussion der Positionen. Sie läuft auf die (kompatibilistische) These des Vf.s zu, dass Freiheit mit Determinismus durchaus vereinbar sei, mehr noch: dass die Entfaltung eines Freiheitsverständnisses von der Determinismusproblematik weitgehend zu trennen sei. Entscheidend für die Erfahrung von Freiheit ist nicht unbedingt die Beschränkung der Handlungsmöglichkeiten – sei es durch externe Bedingungen oder auch durch die willentliche Selbstfestlegung des Handelnden. Gerade ein Handeln aus innerer Gebundenheit kann als Ausdruck höchster Freiheit erlebt werden – man denke nur an Luthers «Hier stehe ich, ich kann nicht anders!» Nicht das Anders-Können macht die Freiheitserfahrung aus, sondern die Identifizierung des Handelnden mit seiner Handlung. Entscheidend ist, ob er sie als *seine* Handlung anerkennt und sie sich damit *zu eigen* macht – egal welche Determinanten ihre Entstehung bewirkt oder dazu beigetragen haben. Der Akzent verschiebt sich mit dieser Weitung der Perspektive von der Handlung auf die handelnde Person, die ihrerseits wiederum im sozialen Kontext eines Beziehungs- und Handlungsgeflechts steht und darin ihr Selbstverständnis ausbildet. Freiheit ist ein soziales Phänomen.

Eine der gegenwärtig meistdiskutierten Spielarten der Freiheitsbestreitung speist sich aus Interpretationen neurobiologischer Befunde. Klein befragt die neurophilosophischen Ansätze auf ihre Plausibilität hin und zeigt dabei, dass im Blick auf die öffentlichkeitswirksam vorgetragene Bestreitung der Willensfreiheit («Illusion», «Täuschung») und der daraus gezogenen ethischen und strafrechtlichen Konsequenzen mit ungeklärten und problematischen philosophischen Voraussetzungen gearbeitet wird. Er deckt die Unterkomplexität und den Reduktionismus in vielen der Diskussionsbeiträge auf, kritisiert die Bestimmung des Gehirns (statt der Person) als Aktinstanz und fragt nach den implizierten Auffassungen von Kausalität und Determinismus.

Die Frage der Willensfreiheit ist die Frage nach dem Selbst, dem Subjekt, dem Ich, der Person als Instanz der Selbstbestimmung. Die Ergebnisse der Gehirnforschung zeigen zunächst nur, dass sich psychische Vorgänge wie die vorbewusste Bereitschaft zum Entschluss neuronal repräsentieren, dass also bestimmte Gehirnregionen dabei aktiv sind. Aber damit ist nur die triviale Einsicht ausgedrückt, dass sich mentale Zustände und Prozesse leiblich realisieren. Mit der Feststellung neuronaler Korrelate zu bestimmten psychischen Zuständen ist einem cartesianischen Dualismus von Leiblichem und Geistigem widersprochen – und das zu Recht. Damit ist aber noch nicht die Möglichkeit personaler Selbstbestimmung bestritten und diese ist auch von daher nicht bestreitbar.

Nach der ausführlichen Diskussion der *philosophischen* Verständnisse von Freiheit in Teil A der Studie wendet sich Klein in Teil B den damit verbundenen *theologischen* Fragen zu. Er arbeitet sich an der klassischen Kontroverse zwischen Luther und Erasmus ab, «weil in dieser Kontroverse die relevanten Problemstellungen in markanter Weise zur Darstellung kommen» (354). Die Stärke dieses Teils der Studie besteht darin, dass der Vf. mit dem im ersten Teil entwickelten «theoretische(n) bzw. philosophische(n) Erörterungsinventar» (353) zu Werke geht und damit neue Interpretationsperspektiven gewinnt. Er fragt aber auch umgekehrt, was die theologische Erörterung für die philosophische Klärung der Freiheitsthematik austragen könnte. Durch die Fokussierung auf die Auseinandersetzung im 16. Jh. kommt der Grossteil der gegenwärtigen Freiheitsdebatte, wie sie in der evangelischen und katholischen Theologie geführt wird

(man denke nur an die Konzepte von kommunikativer Freiheit), allerdings nur am Rande in den Blick.

Luther vertritt in gewisser Weise einen theologischen Determinismus, der von der Allwirksamkeit Gottes ausgeht. Damit scheint auch hier die Freiheitsthematik im Gegenüber zu einem Determinismuspostulat aufgerollt zu werden. «De servo arbitrio» kann so von Klein im Rahmen eines freiheitstheoretischen Kompatibilismus interpretiert werden.

Zunächst präpariert der Vf. die Intentionen heraus, die in Erasmus' Gedankengang leitend sind. Es sind dies zum einen das Theodizeeproblem (Gott darf nicht für das Böse verantwortlich gemacht werden) und zum anderen die ethischen Konsequenzen einer Lehre vom unfreien Willen (der Mensch wäre aus der Verantwortung für das Streben nach Gutem entlassen). Andererseits grenzt aber auch Erasmus seine Lehre vom Pelagianismus ab. Es braucht die Gnade Gottes, damit sich der Mensch Gott zuwendet und zum Guten fähig wird.

Auch bei der Aufarbeitung der Lehre Luthers vom versklavten Willen des Menschen setzt Klein bei den leitenden Intentionen an, die in unaufhebbarer Spannung zueinander zu stehen scheinen: der Betonung der Allwirksamkeit Gottes und der Wahrung der Verantwortlichkeit des Menschen. Der Mensch wirkt zwar mit Gottes Wirken zusammen, diese cooperatio selbst aber bleibt noch einmal vom Willen Gottes umfassen. Entscheidend für das Verständnis dieser letztlich nicht auflösbaren Spannung ist die soteriologische (bzw. rechtfertigungstheologische) Motivation des Postulats der Allwirksamkeit Gottes: «Primär geht es um die Gewissheit des Glaubens, um die iustificatio impij» (379). Doch hat die Lehre von der Allwirksamkeit dann auch Konsequenzen für das Verständnis des menschlichen Handelns und der Wirklichkeit insgesamt.

Kleins «kompatibilistische» Interpretation Luthers überzeugt letztlich nicht. Im Bemühen, die Allmacht Gottes als Allwirksamkeit zu denken, verstrickt sich Luther in logisch nicht mehr auflösbare Aporien, wie sich an seiner Behandlung der Frage nach dem Bösen zeigt: Dass Gott durch die Bösen Böses wirkt, dabei aber selbst nichts Böses tut, dass der handelnde Mensch vielmehr die Verantwortung dafür trägt, kann ich nur als unplausible Konsequenz in Spannung zueinander stehender Postulate deuten. An diesen Postulaten muss m.E. die Kritik ansetzen. In kritischer Auseinandersetzung mit Luthers Allmachtspostulat könnte und müsste ein «evangelisches», d.h. von der in Christus konstituierten Freiheit her entwickeltes Freiheitsverständnis entfaltet werden.

Wenn auch die Lutherinterpretation Kleins m.E. etwas zu affirmativ ausfällt, so hat er mit seiner breit angelegten Studie doch fraglos einen überaus wertvollen Beitrag zur Weiterentwicklung und Vertiefung der Freiheitsdebatte in der Theologie geleistet. Nur wenn sich die Theologie mit dem in den philosophischen Diskursen entwickelten differenzierten Problembewusstsein ausstattet und sich auf diesem Argumentationsniveau artikuliert, wird sie in den philosophischen Fachdiskursen Gehör finden, aber auch in ihren Binnendiskursen tradierte Fragestellungen vorantreiben und auf Herausforderungen aus dem Umfeld der Geisteskultur klärend und orientierend reagieren können.

*Reinhold Bernhardt, Basel*

Silke Obenauer: *Vielfältig begabt*. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 14), LIT-Verlag: Berlin/Münster 2009. 249 S., EUR 24.90, ISBN 978-3-643-10060-3.

In ihrer Heidelberger Dissertation widmet sich Silke Obenauer einem in der akademischen Diskussion vernachlässigten Thema kirchlichen Lebens, nämlich der «gabenorientierten Mitarbeit», d.h. dem «Engagement von Ehrenamtlichen, das sich an ihren je persönlichen Begabungen orientiert» (13). Unter einer Gabe versteht sie «eine vom dreieinigen Gott aus Gnade jedem Christen individuell gegebene Begabung [...], die von Gott je aktuell und ereignishaft in Dienst genommen wird und derart vom Empfänger zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen eingesetzt wird.» (142)

Im Zuge der charismatischen Bewegung wurde die Bedeutung der so genannten Charismen (Geistesgaben) für den Gemeindeaufbau wiederentdeckt; dies prägte die kirchliche Praxis in Bezug auf Rekrutierung und Einsatz ehrenamtlicher Mitarbeiter. Im ersten Teil analysiert Obenauer zwei auf diesem Hintergrund entstandene Materialien, einerseits «D.I.E.N.S.T», die deutsche Version von «Network», einem in der Willow Creek Community Church in Chicago entwickelten Hilfsmittel, andererseits «Die 3 Farben deiner Gaben» von Christian A. Schwarz. Mit theologischem Fingerspitzengefühl werden Unterschiede herausgearbeitet und Stärken und Schwächen benannt. Dabei werden die für eine Theorie gabenorientierter Mitarbeit wesentlichen Fragestellungen herausgeschält, zum Beispiel: Wie werden Charismen theologisch begründet? Wie hängen natürliche und geistliche Begabung zusammen?

Um zu begründeten Antworten zu kommen, legt die Verfasserin im zweiten Teil ihrer Arbeit eine Auslegung der einschlägigen neutestamentlichen Stellen vor. Die Charismenlisten unterscheiden sich inhaltlich voneinander. Daraus folgt, dass sie exemplarischen Charakter haben und damit nicht als abgeschlossene Aufzählungen zu verstehen sind. Die exegetischen Studien zeigen auch gut, dass es nicht immer möglich ist, die im Neuen Testament genannten Gaben material exakt zu bestimmen (etwas, wozu sich die oben genannten Gabentests dann doch wieder verleiten lassen). Von der Anlage der Arbeit her bedingt kann die Exegese nicht allzu detailliert ausfallen; sie muss sich stark auf bereits vorliegende Ergebnisse abstützen. Es hätte deshalb nahegelegen, Kommentatoren zu berücksichtigen (z.B. D.E. Garland: 1 Corinthians [BECNT], Grand Rapids MI 2003), welche mit den «charismatischen» Fragestellungen besser vertraut sind als bestimmte deutschsprachige Exegeten. Die – durchaus plausiblen – Ergebnisse der Exegese hätten so noch etwas präziser ausfallen können.

Unklar ist die Verhältnisbestimmung von Begabung und *oikodome* (Auferbauung der Gemeinde). Während die Exegese deutlich herausarbeitet, dass die Auferbauung der Gemeinde das Ziel der Charismen ist (105–106), spricht Obenauer in der Zusammenfassung von einem «ekklesialen Horizont» (137), in der Definition der Gaben dann vom «Wohl der Menschen» (142). Diese vorschnelle, exegetisch unbegründete Ausweitung klingt gut, nimmt aber dem Sachverhalt die Würze. Denn dem Wohl der Menschen dienen die Charismen eben gerade dadurch, dass sie für die Auferbauung der Gemeinde eingesetzt werden. Hier besteht Klärungsbedarf.

In der an die Exegese anschließenden systematisch-theologischen Reflexion legt Obenauer den Schwerpunkt auf die trinitarische Begründung der Gaben. Die Verbindung von schöpfungstheologischen und pneumatologischen Linien hat gegenüber einer rein pneumatologisch begründeten Charismenlehre den Vorzug, dass eine oft

künstliche Entgegensetzung von «natürlichen» und «geistlichen» Gaben überwunden werden kann. Der trinitarische Ansatz überzeugt insgesamt, es fehlt allerdings eine Diskussion des christologischen Aspektes. Implizit ist dieser Aspekt zwar in der Annahme Obenausers angesprochen, dass es sich bei den begabten Menschen um Christen handelt (siehe die oben zitierte Definition von Gaben), es bleibt aber offen, welche Zusammenhänge zwischen Heilserfahrung/Erlösung (christologische Dimension) und Begabung/Gabeneinsatz bestehen.

Der dritte Teil enthält kirchentheoretische Aspekte zum Thema Mitarbeit. Obenaus verbindet in ihm den Gedanken des Allgemeinen Priestertums mit der Charismenlehre und reflektiert über diesen Zusammenhang auf dem Hintergrund empirischer Studien. Daraus kristallisiert sich das Bild einer partizipatorischen Kirche heraus, die den Mitgliedern vielfältige Mitgestaltungsmöglichkeiten eröffnet, durchaus auch in unterschiedlicher Nähe und Distanz zur verfassten Kirche.

Im vierten Teil werden die Ergebnisse zu Grundzügen einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche gebündelt. Alle Christen sind zum Priesterdienst gerufen. Ihre je individuellen Gaben zeigen an, *wie* sie diesen Dienst spezifisch ausüben können. Es gehört zu den pfarramtlichen Aufgaben, den Menschen zu helfen, «ihre Begabungen zu entdecken, einzusetzen und weiterzuentwickeln» (215). Fünf Thesen zur gemeindepraktischen Umsetzung beschliessen die Arbeit. Am umfangreichsten fällt die Diskussion zur zweiten These aus: «*Um gabenorientierte Mitarbeit in Gemeinden verlässlich und kontinuierlich zu gewährleisten, ist es hilfreich, Strukturen zu schaffen, die das Entdecken und Fördern von Begabungen ermöglichen.*» (219). Obenaus schlägt eine Verbindung von drei Elementen vor: ein Seminar, das zum Entdecken der Gaben anregt, ein Auswertungsgespräch zur Identifizierung von Mitarbeitsmöglichkeiten und eine Phase des Experimentierens. Die Beschreibung dieser Elemente erfolgt in reflektierter Aufnahme der analysierten Materialien und Abgrenzung zu ihnen. Dabei kommt der Autorin zugute, dass sie sich nicht nur in der theologischen Diskussion auskennt, sondern auch selber im Auftrag der Evangelischen Landeskirche in Baden einen Kurs zur Thematik konzipiert hat («Mitarbeiten am richtigen Platz»). Gerade hier zeigt sich, wie eng theologische Reflexion und kirchliche Praxis zusammenhängen. Wie man gabengemässe Mitarbeit gestaltet, ist Ausdruck grundlegender theologischer Überzeugungen und Begründungen.

Obenaus hat mit ihrer Dissertation zur theologischen Fundierung gabengemässer Mitarbeit einen zentralen Beitrag geliefert. Es ist zu hoffen, dass das Buch nicht nur gelesen wird, sondern auch zu einer gut reflektierten kirchlichen Praxis anregt, in der gabenorientierte Mitarbeit gefördert und gelebt wird.

*Stefan Schweyer, Riehen*

Uwe Gerber: *Wie überlebt das Christentum?* Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert. Erlösung – Versöhnung – Erleichterung – Vereindeutigung – Alterität (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 4), TVZ: Zürich 2008. 298 S., CHF 39.–, EUR 26.–, ISBN 978-3-290-17470-5.

Das neue Buch von Uwe Gerber will eine Entdeckungsreise sein nach religiösen Bedürfnissen und Spuren in der Gegenwart. Aus christlicher Perspektive fragt Gerber im interkulturellen (und interreligiösen) Kontext nach der Zukunft des christlichen Glau-

bens angesichts der Postmoderne – womit es Gerber um nicht weniger geht als um die Zukunft des Christentums selbst. Die im Titel anklingende Doppeldeutigkeit – «Wie überlebt das Christentum?» – erscheint wohl nicht zufällig, ist doch das Überleben keineswegs als selbstverständlich anzusehen: «Kann es für uns Heutige Religion und Glauben ohne die Jenseitstranszendenz geben, die bislang unser abendländisches Glauben, Denken und Handeln geprägt hat? Kann es für uns Gottes-Erfahrung geben ohne abendländische Metaphysik, ohne eine zweite (obere) Sphäre zu unserer Welt (hier unten), ohne versichernde jüdisch-christliche Heilsgeschichte, ohne ein festes Telos mit himmlischem happy end?» (14). Gerber versteht Religion streng auf den Menschen bezogen (vgl. 18) und bringt entsprechend die «*Profane Religiosität der Alterität*» (25; Kursivierung im Original) ins Gespräch, in der sich Religion «in der kontingenten Du-Ich-Beziehung konkretisiert» (25): «Die dem metaphysischen Weltbild eingeschriebene Spannung von Ideen-Jenseits (absolutem Sein, Gott als reinem Geist, als platonischer Idee) einerseits und Materie-Diesseits (Seiendes, Erschaffenes) andererseits ist von ihrer vertikalen Über- bzw. Unterordnung gekippt in die Horizontale des Begegnens» (26).

In fünf Hauptkapiteln beschreibt Gerber zur Fundierung seines Ansatzes in analytischem Tiefgang fünf Modi religiöser Ausgestaltung gelebter Religiosität, die er durch die Schlagworte *Erlösung*, *Versöhnung*, *Erleichterung*, *Vereindentlichung* und schliesslich *Alterität* bestimmt sieht und als Entwicklungsprozess in Anlehnung an Baudrillard wertet: von der *Imitation* kommt es über das Stadium der *Produktion* zur *Simulation* (vgl. 34f.): Die religiöse Phase der *Imitation* sieht Gerber in den Zeiten der gehorsamen Nachfolge einer Kirche gegeben, deren Ziel die sakramental inszenierte *Erlösung* aus der Welt ist als «Befreiung der unsterblichen Geist-Seele und mit ihr alles Pneumatischen aus dem Körperlichen, Vergänglichen, Kontingenten, Sterblichen» (66), die Gerber vor allem in der katholischen Theologie als herrschend beschreibt: Erlösung macht den Menschen gut und befähigt zu guten Taten. Dem seit der Aufklärung im Westen dominierenden Lebenskonzept der *Produktion* entspricht die religiöse Klassifizierung der *Versöhnung* des «Schöpfergottes mit seinen irdischen Menschengeschöpfen» (36ff.) vor allem in der protestantischen Tradition: Christus erwirkt kein Verdienst bei Gott, sondern ist «Mittler allein aus [...] der Selbsthingabe Gottes an die sündigen Menschen» (83). Dem seit der Aufklärung und Industrialisierung einsetzenden Wandel der menschlichen Selbstinszenierungen hin zu pluralen Lebenskonzepten und dem damit einhergehenden Akzeptanz- und Relevanzverlust bisher unhinterfragter einheitlicher religiöser Weltvorstellungen erwachsen – gewissermassen als Gegenbewegung – unterschiedliche Formen der *Simulation* vergangener religiöser Lebensformen und -inhalte z.B. durch multimediale Kommunikationsnetze – und virtuelle Welten – als moderne Formen des Zusammenlebens und der Erfahrung von Gemeinschaft: Diese Ersatzsysteme sollen dem Menschen die mit dem Verlust Gottes gleichfalls verloren gegangenen Lebenshilfen – z.B. religiöse Regeln friedlichen Zusammenlebens (vgl. 39 u.ö.) – zurückgeben oder Schattenseiten der Moderne – wie z.B. die Unfähigkeit erwachsen zu werden (vgl. 121ff.) – ausblenden bzw. *erleichtern* helfen. Der Religion selbst kommt nach Gerber als «Zivil-Religion» (145ff.) diese erleichternde wie auch sinnstiftende Funktion zu – einhergehend mit der Gefahr des Verlustes der kritischen Potentialität der Religion (149): «Religion fungiert als Stimulans und erhebende Unterbrechung des Alltags, aber auch als Verschleierung und Verdrängung des gottlosen Alltäglichen» (153). Zugleich be-

deutet die Mediatisierung mit ihrem Wahrheitsanspruch auch einen «mediatisierenden Fundamentalismus» (38) mit einhergehenden *Vereindeutigungen* – z.B. durch Medien, das Kapital oder die Wissenschaft. Diese analysierten Erleichterungen wie auch Fundamentalismen bilden für Gerber den Verstehenshintergrund für die Darlegung einer die Postmoderne ernst nehmenden Religion der *Alterität*, mit der seine Ausführungen ihren Ziel- und Höhepunkt erreichen: Der ausserweltliche Referenzverlust des Menschen als Frucht der Moderne führt nach Gerber stringent zu innerweltlich religiösen Gestaltungsformen «in der Du-Ich-Beziehung, der gegenüber die Ich-Du-Beziehung nachfolgend ist» (41). Von Emmanuel Levinas ausgehend erläutert Gerber (über seine Zeugen Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich theo-logisch hinausgehend) die Relevanz der Alterität für das Christentum, sofern nämlich die Welt und Mitwelt des Menschen für den Menschen schon immer eine ent-zogene Welt sei, was gleichfalls für den Mitmenschen selbst in nächster Nähe (vgl. 253f.) und umso mehr auch für Gott als supra-naturales Wesen gelte (243–252). Die Alteritätsreligion realisiert sich für Gerber anthropologisch in der Erfahrung Gottes als «Macht in Beziehung» (214 – Zitat C. Heyward), sofern «Gott mit seinem Sich-Entzweien den anderen Menschen für mich zur versöhnenden, heilbringenden Begegnungsgestalt seines mich anerkennenden Wirkens bestell» (243). «Alteritätstheologische Wahrnehmungen» (235; vgl. 235–260) beschliessen Gerbers anregenden Band und sind zugleich als Antwort auf die Titelfrage des Buches zu verstehen: Postmodern habe das Christentum nicht Gott als solchen selbst denkerisch und religiös, sondern die grundlegende Differenz zum Anderen (Mensch und Gott) stringent anthropologisch zu buchstabieren.

Es ist das Verdienst Gerbers, ohne Scheu und Rücksicht auf traditionelle (und auch liebgegewonnene) Theologumena die Lage des Christentums in der westlich-postmodernen Welt zu analysieren und nach der Zukunft des christlichen Glaubens – und der Religionen allgemein – zu fragen. Dabei geben wie gewohnt Gerbers Gedanken den Lesern zu denken und zu fragen – zu denken z.B. hinsichtlich der Relevanz der von ihm analysierten «medialen Simulation» (168–174) im Blick auf die religionspädagogische Arbeit mit Jugendlichen heute (die deutlich anklingenden religionspädagogischen Affinitäten des Autors rühren von seinem jahrelangen Engagement für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen her); zu fragen z.B. nach dem Grund des interreligiösen Dialogs, sofern nach Gerber keine gemeinsamen Bekenntnisse oder Formulierungen die Menschen weiter bringen, sondern allein in der Wahrnehmung und performativen Umsetzung der konkreten Differenz von uns Menschen untereinander – im asymmetrischen Gespräch – Weiterbringendes liegt (vgl. 166.256–260; s. auch Gerber: *Interreligiöser Dialog zur Friedensförderung. Abgrenzung – Toleranz – Differenz*, in: ders. [Hg.]: *Auf die Differenz kommt es an*, Leipzig 2006, 73). Gerbers erhellende Gesellschaftsanalyse und sein alteritätstheologischer Ansatz in seiner anthropologischen Ausrichtung als Antwort auf die Analyse regen zum nach-denken an, führen auf neue Denkwege, provozieren in ihrer Klarheit eigene Positionierungen, beanspruchen Zeiträume des Sortierens und Abwägens und gestatten durch seine offene und gewinnende Ausdrucksweise immer auch Räume bleibenden Widerspruchs und Fragens (z.B. nach der Rolle des anderen bei der Ausbildung von Identität). Gerbers informative und spannende Reise durch die Theologie mündet konsequent in einer geistesgeschichtlichen Deutung der Gegenwart; sie liefert interessierten Zeitgenossen inspirierende Gedankenanstösse, was zukünftige Optionen des Christentums betrifft. Den von Gerber

vorgelegten Perspektiven von Möglichkeiten der Religion in der Postmoderne ist eine breite Rezeption zu wünschen.

*Andreas Obermann, Wuppertal*