Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 57 (2001)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.09.2025

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

Rezensionen

José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel*. The גר in the Old Testament, BZAW 283, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1999. 187 S.

Bei der von J.E. Ramírez Kidd vorgelegten Studie über den *ger* handelt es sich um eine Dissertation, die von H. Spieckermann betreut und 1999 von der Theologischen Fakultät in Hamburg angenommen wurde.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: das Nomen *ger* als «figura iuridica» (12-84) und als «figura theologica» (85-108). Der erste grössere Abschnitt innerhalb des ersten Hauptteils, dem ein kurzer Forschungsbericht und eine längere Abhandlung über das Verhältnis des Nomens *ger* zum Verb *gur* vorangeht, untersucht diejenigen Texte, in denen *ger* als Rechtsterminus fungiert. Die Fokussierung richtet sich dabei insbesondere auf die dt Triade «*ger* – Waise – Witwe» und die Verwendung von *ger* im Heiligkeitsgesetz. Im Blick auf das Dt kommt Ramírez Kidd zu folgendem Schluss: Der *ger* wird hier nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Gesetzgebung angesprochen, und zwar in den Schutzbestimmungen für die *personae miserae*. Die Schutzbestimmungen für den *ger* spiegeln eine Situation der gesellschaftlichen Individualisierung, die als Folge der Urbanisierung in der späteren Königszeit anzusprechen ist. Zugleich sei unwahrscheinlich, dass es sich beim *ger* um einen Nicht-Israeliten handelt; vielmehr wird die These aufgenommen, dass der *ger* des Dt mit den Flüchtlingen aus dem Nordreich, die infolge der assyrischen Eroberung Samarias in den Süden flüchteten, zu identifizieren sei. Im Heiligkeitsgesetz wird der *ger* ebenfalls nicht direkt angesprochen, aber anders als in den dt Schutzbestimmungen tritt er nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt gesetzeskonformen Handelns in den Blick: Vom *ger* wird verlangt, dass er sich an bestimmte Gesetze, die für die Israeliten gelten, ebenfalls hält, und zwar deshalb, weil die Übertretung dieser Gesetze die in «Israel» lebende Gemeinschaft insgesamt gefährden würde. Nicht die Integration des *ger* sei das Ziel dieser Gesetze, sondern die Bewahrung der Heiligkeit der Gesamtgemeinschaft, ohne die ein Überleben im Land JHWHs nicht möglich ist. Historisch wird die sich in diesen Abschnitten spiegelnde Situation mit der nachexilischen Zeit in Beziehung gesetzt, in der sich unter den Israeliten verschiedene Menschen fremder Herkunft aufhielten und in der priesterliche Reinheitsvorstellungen dominierten. Beim *ger* handelt es sich im Heiligkeitsgesetz also um Nicht-Israeliten, die in der nachexilischen israelitischen Gemeinschaft leben, ohne schon als Proselyten bezeichnet werden zu können.

Im zweiten Hauptteil geht es um die Bezeichnung der Israeliten als *gerim* in Ägypten (Dt 10,19b; 23,8b) sowie um die Bezeichnung des Einzelnen oder des Volkes als *ger*/*gerim* «bei» JHWH (Lev 25,23b; Ps 39,13). Nach Meinung von Ramírez Kidd stellen diese Verwendungsweisen des Nomens gegenüber denjenigen als *terminus technicus* in den Gesetzestexten eine spätere Weiterentwicklung dar, die unter den Bezeichnungen «Generalisierung» und «Theologisierung» subsumiert werden kann und die insbesondere durch die Erfahrung des babylonischen Exils geprägt ist. Die mit der genannten Tendenz einhergehende Ersetzung des örtlichen Bezugs durch den religiösen leitet eine Entwicklung ein, die in der Verwendung des Nomens *ger* als Bezeichnung für den Proselyten in der rabbinischen Literatur und in der griechischen Wiedergabe durch *paroikos* für die frühchristliche Auffassung des Lebens des Gläubigen als «Pilger» in dieser Welt, dessen eigentliche Heimat im Himmel ist, mündet. Diese Linien werden im letzten Hauptteil des Buches (109-129) weiter ausgeführt. In diesem Teil findet sich auch ein kurzer Vergleich der Stellung des *ger* in Israel mit derjenigen der Fremden in den Kulturen des Umfelds Israels. Der Vergleich führt neben Elementen der Kontinuität v.a. solche der Diskontinuität zutage: Die Aufnahme spezieller Rechtsbestimmungen für den *ger* in den israelitischen Gesetzeskorpora und die in ihnen

sich spiegelnde Haltung gegenüber Fremden, die nicht primär von Feindschaft geprägt ist, weisen auf Einstellungsweisen hin, die sich von denjenigen im Umfeld Israels deutlich abheben.

Die Untersuchung von Ramírez Kidd fällt positiv durch die Konzentration auf die wesentlichen Kernfragen, durch die klare Strukturierung der verschiedenen Verwendungsweisen des Nomens *ger* und durch die Transparenz der historischen Verortungen der untersuchten Texte auf. Auf der anderen Seite sind nach der Meinung des Rezensenten einige der Thesen des Buches etwas einlinig und vereinfachend; das betrifft besonders die oben genannten historischen Verortungen der Texte, die an keiner Stelle wirklich zwingend nachgewiesen werden. Diese Schwäche hängt damit zusammen, dass zu vieles als gegeben vorausgesetzt wird und eigene eingehende exegetische Bemühungen um die relevanten Texte kaum sichtbar werden. Auf eine Diskussion der einzelnen Stellen, die m.E. anders zu interpretieren sind, kann an dieser Stelle verzichtet werden, da eine eigene Abhandlung zum Thema des «Fremden» in Vorbereitung ist. Zum Schluss sei aber darauf hingewiesen, dass Ramírez Kidd an verschiedenen Stellen Einsichten vorlegt, die als durchaus begründet und hilfreich erscheinen. Von den inhaltlichen Einzelheiten, die besonders überzeugen, sei etwa auf die Argumentation hingewiesen, mit der der Verfasser die Annahme, beim *ger* im Heiligkeitsgesetz handle es sich um einen Proselyten, zurückweist (64-66), ebenso auf seine Unterscheidung des Verhältnisses Israels zu einzelnen *gerim* und zu ganzen Völkern, die er im Zusammenhang der Auslegung von Jes 14,1(f.) vorträgt (77), oder auf seine Interpretation des Hinweises auf das *gerim*-Sein der Israeliten in Ägypten im Unterschied zum Verständnis Ägyptens als Sklavenhaus der Israeliten (90-93).

Markus Zehnder, Riehen

Thomas Hieke, *Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms*. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1997. 496 S., DM 68 (kart.), ISBN 3-88096-555-2.

Dieses Buch reiht sich ein in die zunehmende Zahl von Monographien über Einzelpsalmen, wobei nicht selten wie hier im Blick auf die Gattung «Klagelied des Volkes» ein spezieller Aspekt näher beleuchtet wird. Der Verfasser erhebt zudem noch einen methodischen Anspruch insofern, als sich die Studie als «Vorschlag für künftige ausführliche Arbeit an Psalmen und anderen poetischen Texten» versteht. Bei der Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung einer im Sommersemester 1996 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg angenommenen Dissertation. Hieke stellt sich dann auch in die Reihe der Richter-Schüler bzw. -Enkel, wobei er sich v.a. an die Arbeiten seines Doktorvaters Hubert Irsigler (z.B. zu Ps 73) anschliessen kann.

Die Studie enthält sieben Hauptabschnitte, wobei der dritte und vierte Abschnitt mit je über 150 Seiten den Hauptanteil ausmachen: 1. Einführung: Psalm und Methode (Forschungsgeschichte, eigene Methodik); 2. Konstitution des Textes (Textkritik, Literarkritik, Arbeitsübersetzung), 3. Kritik des Einzeltextes (Textstruktur, Textsemantik, Kritik der Textfunktion); 4. Kritik der Texttypik (Typik des sprachlichen Ausdrucks, Gattungskritik, Motiv- und Themenkritik, Traditionskritik); 5. Kritik der Textverankerung (literarische und soziokulturelle Kontexte, Textsituation und Textverwendung, Zeit und Raum der Textentstehung); 6. Kritik der Textgeschichte (Überlieferungskritik, Kompositions- und Redaktionskritik); 7. Zusammenfassende Interpretation (Synthese des literarischen Textsines, «der Psalm, die Gattung und die Gegenwart»). Beigegeben sind ein Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und mehrere Register, die der Erschliessung des Buches dienlich sind.

Das literarische Profil von Ps 80 wird in mehreren Durchgängen minutiös in all seinen sprachlichen Facetten ausgeleuchtet. Dabei kommt Hieke zu folgendem Ergebnis: Ps 80 (ohne V. 18) ist von Anfang an als öffentliches, liturgisch-kultisches Volksklage-Gebet schriftlich verfasst worden. Er ist nach der Eroberung des Nordreiches bzw. des «efraimitischen Rumpfstaates» (vgl. V. 2f.) durch die assyrische Grossmacht nach 722/720 v.Chr. von fähigen Theologen und Dichtern aus diesem Gebiet verfasst und aufgeführt worden. Die Klagenden nahmen dabei Wendungen und Traditionen der Jerusalemer Kultsprache in ihr Gebet auf. Dabei muss offen bleiben, ob der Psalm primär in Jerusalem entstand und zum ersten Mal in einem Klagegottesdienst am Tempel verwendet wurde, oder ob der Text in seinem Grundbestand im Gebiet des Nordreichs formuliert wurde. Die Fürbitte für den König (V. 18) ist später eingefügt worden und bezieht sich wahrscheinlich auf König Joschija. Die Sammler der Asaph-Psalmen, die Ps 80 nach Ps 79 und vor Ps 81 stellten, fassten im oder nach dem Exil des 6. Jh. Ps 80 als eine Reaktion auf die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Exils auf (relecture).

Die von Hieke angenommene Bedeutung des Psalms und seine Ansetzung überzeugt und dürfte den dem Psalm entnommenen Angaben am besten entsprechen. Überhaupt ist die Arbeit methodisch sehr gründlich, wobei man sich an die Terminologie der Richter-Schule gewöhnen muss. Durch das Beleuchten der zwanzig Verse dieses Psalms von allen möglichen Seiten her ist die Studie phasenweise doch eher repetitiv. Doch dies ist aufgrund des angewandten «Methodenprogramms» nicht verwunderlich. Gewisse Seiten der Poesie, wie etwa die Lautgestalt mit ihren Figuren, bleibt etwas im Hintergrund. Insgesamt eine verdienstvolle Studie, die auch für das Verständnis der Gruppe der Asaph-Psalmen gewinnbringend ist.

Beat Weber, Linden

Leszek Ruszkowski, *Volk und Gemeinde im Wandel.* Eine Untersuchung zu Jesaja 56-66. FRLANT 191, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2000. 188 S. ISBN 3-525-53875-8.

Die Arbeit, welche nach Vorarbeiten in Jerusalem als Basler Dissertation unter Klaus Seybold 1998 abgeschlossen wurde, widmet sich der Begründung folgender Arbeitshypothese: Nachdem die Verheissungen von Jes 60-62 so nicht eintrafen, entstanden die Kapitel 56-59 sowie 63-66 als eine Reihe von «Fortschreibungen» mit dem Ziel, Jes 60-62 theologisch umzuinterpretieren und so die Kluft zwischen diesen Verheissungen und der aktuellen Realität möglichst zu schliessen. In den entstehenden neuen Texten wurden zahlreiche Formulierungen aus Jes 60-62 sowie auch aus Deuterojesaja verwendet. Dieses «Dreiecksverhältnis» von Wortbezügen wird von R. minutiös untersucht; dabei arbeitet er – im Rahmen einer relativen Chronologie der Fortschreibungen – die jeweilige Theologie der neuen Interpretationen heraus.

R. sieht in Jes 57,14-20 die früheste Reaktion auf die Verzögerung der in Jes 60-62 ausgesprochenen Verheissungen. Neu müssen sich nun die «Zerschlagenen und Gebeugten» nicht mehr auf den Weg machen, denn das Heil wird gleichermassen denen in der Ferne und vor Ort zugesprochen. Anders versteht der fasten-kritische Text Jes 58,1-13 die Verheissung von Jes 61 als eine bedingte Heilsansage; menschliche Aktivitäten zur sozialen Gerechtigkeit werden eine Voraussetzung für das kommende Heil.

Weitere Fortschreibungen beschäftigen sich mit der Vorstellung eines Gerichts, was so in Jes 60-62 fehlte. Nunmehr kann das geschilderte Glück des Gottesvolkes erst eintreffen, wenn zuvor seine Feinde besiegt worden sind (Jes 63,1-6), oder wenn das bisherige Gericht über das Gottesvolk durch die Ermöglichung neuer Treue zu JHWH allein abgelöst wird (so die Volksklage in Jes 63,7 – 64,11). Wieder anders wird in Jes 59 das Hindernis darin gesehen, dass gewalttätige Frevler von Gott abgefallen sind und erst wieder neu bekehrt werden müssen. Was hier noch unklar formuliert erscheint, wird in jüngeren Fortschrei-

bungen dann deutlicher greifbar: Quer durch das Gottesvolk geht die Scheidung zwischen Treuen und Untreuen (mit Fremdgötterkritik: Jes 65; 57,3-13). Das «auserwählte Gottesvolk» wandelt sich zur «Gemeinde» des «auserwählten Gottes».

Die allerjüngsten Fortschreibungen finden sich an den Rändern des tritojesaianischen Werks: Jes 66 bietet eine aussergewöhnliche «universalistische Öffnung», und Jes 56,1-8 bringt laut R. eine «politische Dimension» ein, deren «kryptische» Aussagen er vorsichtig tastend auszulegen versucht. Die jüngeren Fortschreibungen entfernen sich immer mehr vom Kern Jes 60-62, weswegen R. anstatt wörtlicher Anspielungen nur noch inhaltliche Anklänge finden kann.

In Anbetracht der diffizilen Textanalysen ist die deutlich gegliederte und mit Registern versehene Arbeit erstaunlich gut lesbar. In einer fairen und überzeugenden Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur bringt R. sorgfältige Beobachtungen am Text und vorsichtig formulierte Auswertungen. Dass seine Argumentation zumeist plausibel, aber häufig nicht zwingend erscheint, liegt in der Natur der tritojesaianischen Texte, welche trotz ihrer eindrücklichen Bilder oft für uns wenig konkretisierbare Aussagen machen. Unbefriedigend bleiben die Ausführungen zur tritojesajanischen Verwendung des «Israel»-Begriffs, wo R. auf die Belege Jes 56,8; 63,7; 66,20 merkwürdigerweise nicht eingeht. Doch schmälert dies kaum das Verdienst der theologisch spannenden Untersuchung, welche durch ihr sorgsames Achten auf das theologische Profil der schwierigen tritojesajanischen Texte beeindruckt.

Edgar Kellenberger, Liestal

Thomas K. Kuhn, *Der junge Alois Emanuel Biedermann*. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819-1844. Beiträge zur historischen Theologie 98, Mohr-Siebeck Tübingen 1997. 471 S., ISBN 3-16-146714-0.

Mehrere Stränge werden in der Basler Dissertation von Thomas K. Kuhn zu einem kunstvollen Ganzen vereint: die vielfältigen Aspekte eines konkreten Lebens, dazu die theologische, sowie die politische Grosswetterlage. Alois Emanuel Biedermann (1819-1885) ist als liberaler Schweizer Theologe des 19. Jahrhunderts bekannt und gilt als führender Vertreter einer Theologie, die sich im – wenn auch kritischen – Anschluss an die Philosophie Hegels formiert. In der Regel wird seine «Christliche Dogmatik» (1869, 1884/85), die er als Zürcher Theologieprofessor verfasste, als Beispiel linkshegelianischer Provenienz gedeutet. Barth nannte sie «in ihrer Art eines der hervorragendsten Werke der theologischen Neuzeit» (KD IV/1, 418).

In der Einleitung situiert Kuhn seine eigene Arbeit in einem neuen Interesse an der liberalen Theologie und in der bisher lückenhaften Biedermannforschung. Dabei stellt er heraus, dass in den wenigen vorhandenen Arbeiten vor allem rein theologiegeschichtlich und werkimmanent gearbeitet wurde.

In sechs Kapiteln erarbeitet Kuhn dann ein Portrait des jungen Theologen, das sich während des Lesens mehr und mehr mit Leben füllt. Als Quelle dient ihm neben den gedruckten Biedermann-Texten vor allem der unveröffentlichte Nachlass: ein umfangreiches Tagebuch, ein «Curriculum vitae», die Korrespondenz und frühe Arbeiten aus der Studentenzeit. Die Quellenbasis wurde damit entscheidend erweitert.

Das erste Kapitel hat Biedermanns Herkunft und Kindheit im Blick. Dabei wird in kleinen «Milieustudien» seine Geburtsstadt Winterthur und der mehrjährige ostschweizer Wohnort Trogen geschildert. Besonderes Gewicht bekommt die Beziehung zum Vater und dessen Bemühungen um die frühe Bildung seines Sohnes. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Biedermanns Schulzeit im Basler Pädagogium (1834-1837). Schon hier werden in kleineren Abschnitten die verschiedenen Lebenswelten plastisch vorgestellt. Sozialge-

schichtliche und bildungspolitische Faktoren, aber auch Biedermanns Freizeitgestaltung werden in das Portrait eingebracht.

Die beiden folgenden Kapitel sind der Studienzeit in Basel gewidmet. Hier ist vor allem die theologische Fakultät im Mittelpunkt des Interesses. De Wette, Hagenbach, Stähelin, Müller und Beck werden vorgestellt, aber auch in ihrer Wirkung auf Biedermann erläutert. Vom studentischen Leben bekommt der Leser einen lebhaften Eindruck: die Studienfreunde (z.B. C.J. Riggenbach), die Reisen, der Turn- und der Zofingerverein. Kuhn stellt auch die ersten schriftlichen Versuche des Studenten Biedermann vor.

Das fünfte Kapitel beginnt mit einem Szenenwechsel, der in Biedermanns Umzug nach Berlin und an die dortige Universität begründet liegt. Die beiden Studienjahre (1839-41) in der preussischen Metropole kristallisieren sich als wegweisende und formgebende Momente des noch suchenden jungen Theologen heraus. Der Kontakt zu Wilhelm Vatke und die Hegelrezeption werden für Biedermann zu massgebenden Orientierungen. Kuhn versteht es, die Lebens- und Studentenwelt Biedermanns, die universitäre «Landschaft» und die schriftlichen Arbeiten Biedermanns in das nun schon fortgeschrittene Portrait einzufügen. So gewinnt Biedermann an Kontur.

Das sechste und letzte Kapitel beschreibt Biedermanns Weg zur «Freien Theologie» (1841-1844). Zurück in Basel erscheint der gut 20-jährige Biedermann nun als Theologe, der sich in Examina und Pfarrstellenbewerbung als liberaler Zeitgenosse mutig zu erkennen gibt und dabei in das konfliktreiche Kräftefeld der verschiedenen theologischen und kirchlichen Richtungen gerät. Orthodoxe, pietistische, positive und liberale Bestrebungen werden dabei nicht nur als «theologische Bewegungen», sondern in der konkreten Begegnung mit deren Vertretern geschildert. Kuhn sieht dabei den jungen Theologen im Kontext der politischen und kirchlichen Konflikte in der Schweiz.

Da das angestrebte Lehramt zunächst versagt bleibt, bewirbt sich Biedermann in mehreren freiheitlich-liberalen Gemeinden des Kantons Basel-Land und findet schliesslich eine Pfarrstelle in Münchenstein bei Basel. Die Problematik der noch jungen Ehe und die Entfremdung des Freundes Riggenbach, der sich der «positiven Richtung» anschliesst, sind Symptome des krisenhaften Weges. So entfalten sich die Facetten eines Menschen, der nicht auf den Theologen reduziert wird. Kuhn kommt mit der Darstellung bis an den Punkt, an dem Biedermann vollends den Weg eingeschlagen hat, der ihn später in Zürich als liberalen Theologen bekannt werden lässt. Sein Erstling «Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden» (1844) ist einerseits die Vergewisserung der eigenen liberalen bzw. freisinnigen Position, zum anderen als Programmschrift der publizistische Startschuss.

Mit fast 400 Textseiten ist damit die Dissertation an ihre Grenze gestossen. Umfangreiches und vielfältiges Material wurde – zum Teil sehr detailliert – zusammengetragen und methodisch auf überzeugende Weise interpretiert. Kuhn versteht es, mit einer breiten Quellenbasis und einer mehrdimensionalen Optik zur Biographie Biedermanns Entscheidendes zu leisten. Gleichzeitig ist damit vorgeführt, was es heisst, Kirchen- und Theologiegeschichte so zu konzipieren, dass sie methodisch und inhaltlich über die gewohnte «unpolitische Homeland-Kunde» (R. von Thadden) hinausgeht.

Die Arbeit ermöglicht mit ihren Literaturangaben und ausführlichen Registern verschiedene Zugänge und erschliesst nicht nur den Theologen Biedermann, sondern ebenso Berliner und Schweizerische Lebenswelten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Andreas Schaefer, Affoltern am Albis

Daniel Mourkojannis, *Ethik der Lebenskunst.* Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie, Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 23, LIT Verlag, Münster 2000. 231 S.

In vielfältigster Weise hat die Theologie des 20. Jahrhunderts an der Moderne gelitten. Ein Symptom dieses Leidens – und bestimmt nicht das unscheinbarste – war und ist das theologische Nietzsche-Trauma, dessen Bewältigungsversuche nach anfänglicher Verdrängung von der schroffen Selbstbehauptung durch den Rückzug auf dogmatische Kernbestände bis zu grossen Gesten der Eingemeindung reichen. Daniel Mourkojannis zeichnet in seiner Dissertation nun einige Kapitel des theologischen Nietzsche-Rezeptions- und Applikationsschicksals nach. Dabei interessiert ihn weniger, wie die Theologie mit Nietzsches Christentumskritik umgegangen ist, als vielmehr die Frage, ob die «von Nietzsche bereitgestellte Dialektik einer Ästhetisierung des Lebens und der Existentialisierung der Kunst» (71) auf protestantische Ethik-Entwürfe einen nachweisbaren Effekt gezeitigt hat. Zu diesem Zweck fokussiert Mourkojannis die Positionen von Ernst Troeltsch, Emanuel Hirsch und Karl Barth, bei denen er exemplarisch eine «subversive» Radikalisierung in ethischer Hinsicht meint demonstrieren und auf Nietzsche zurückführen zu können. Die letzte theologische Konsequenz einer nietzscheanisierenden Ethik der ästhetischen Selbsterschaffung sieht Mourkojannis in der amerikanischen postmodernen Gegenwartstheologie verwirklicht (Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, Don Cupitt), die nicht bloss einer dezidierten Lebensbejahungsmoral das Wort redet, sondern den Menschen aus der (theonormen) Fremdbestimmung in die völlige Freiheit individueller Wertschöpfung entlassen will. Das klingt in der Tat nach Nietzsche, liesse sich aber auch als theologische Legitimation des Laissez-faire-Kapitalismus lesen, womit die scheinbar so subversive Radikalisierung der christlichen Ethik, von der in diesem Buch viel die Rede ist, genau wieder dort angelangt wäre, wo sie im Kulturprotestantismus ihren Ausgang nahm: bei der Absegnung der herrschenden Verhältnisse. Dies hinwiederum hatte einst einen der hellsichtigsten Kritiker des theologischen Umgangs mit Nietzsche, nämlich dessen Freund Franz Overbeck auf den Plan gerufen, der bekanntlich nicht müde wurde, die «Parasitentalente» der Theologie im Allgemeinen und insbesondere im Umgang mit Nietzsche offenzulegen: «Wählerisch darf ja der Parasit nicht sein...» Mourkojannis hat von diesen seit kurzem auch kritisch edierten Urteilen Overbecks über die theologische Instrumentalisierung Nietzsches freilich keine Notiz genommen, obwohl gerade die von ihm eingangs behandelten, frühen theologischen Nietzsche-Leser bei Overbeck eingehend thematisiert werden (Julius Kaftan u.a.).

Ohnehin wird man feststellen müssen, dass die von Mourkojannis getroffene Auswahl von Theologen, die eine an Nietzsche sich abarbeitende, christliche «Ethik der Lebenskunst» skizziert haben sollen, zumindest anfechtbar ist. Nach den drei schon erwähnten Repräsentanten der wichtigen theologischen Schulen des ersten Jahrhundertdrittels werde «Nietzsche erst wieder in der zeitgenössischen Theologie und Ethik relevant» (72). Behauptung dieser Art sind einigermassen erstaunlich, da ja etwa die bei Mourkojannis vollständig ausgeblendete, existenzphilosophisch orientierte Theologie der späten dreissiger bis frühen sechziger Jahre ausgerechnet Nietzsches ästhetisch-ethischem Selbstgestaltungspostulat eine Menge abgewinnen konnte. Wer sich beispielsweise das Nietzsche-Buch von Fritz Buri aus dem Jahr 1947 anschaut (Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches «Zarathustra», Bern 1947), wird bemerken, dass diese «Theologie der Existenz» an «Radikalität» in puncto Nietzsche-Adaption den allerneuesten amerikanischen Erzeugnissen nur wenig nachsteht. Da Mourkojannis sich aber (abgesehen von der frühesten Phase der Nietzsche-Rezeption) auf den theologiegeschichtlich etablierten Autoren-Kanon verlässt, entgehen ihm solche für das Verständnis der theologischen Selbsttransformation ins Postmoderne wichtigen Rezeptionsstränge.

Vielfach aufschlussreich sind Mourkojannis' sorgfältige Textinterpretationen im Einzelnen, auch wenn der Leser manchmal den Verdacht nicht unterdrücken kann, der Verfasser habe sein Eingangsbekenntnis vergessen, er wolle «die Frage nach dem ‹richtigen› Verständnis Nietzsches bewusst offen» (12) halten. Die «Dialektik von Kunst und Leben» (z.B. 76) wird zu Nietzsches ‹eigentlichem Anliegen› nobilitiert, obwohl es faktisch erst im Bannkreis des Existenzialismus und Foucaults in der Sekundärliteratur zu grosser Prominenz aufstieg. Wenn Mourkojannis nun die theologische Funktionalisierung dieses angeblichen Nietzscheschen Schlüsseltheorems zwischen 1910 und 1930 untersucht, gerät er mitunter in rezeptionsgeschichtliche Anachronismen. Es ist bedauerlich, dass er die in einem Eingangskapitel ausführlich behandelte, philosophische Rezeptionsgeschichte Nietzsches nur sehr partiell mit der theologischen in Beziehung setzt, so dass kaum deutlich wird, in welchem Verhältnis diese unterschiedlichen Linien der Nietzsche-Lektüre zueinander stehen. Auf der andern Seite wundert man sich über Mourkojannis' freihändigen Umgang mit Nietzsches sogenannten Hauptlehren vom «Übermenschen», «Willen zur Macht» oder «Ewigen Wiederkunft des Gleichen», die er nahtlos in die Kunst-Leben-Dialektik einzugemeinden weiss, und sich nicht scheut, etwa bei der «Wiederkunftslehre» von einem «sicherlich zentralen Element in Nietzsches Metaphysik» (107) zu sprechen, obschon doch gerade hier die neuere Forschung gezeigt hat, dass man diese vermeintlichen Hauptlehren mit Vorteil und höchstenfalls als immer wieder neu problematisierte Zwischenetappen einer prinzipiell unabschliessbaren Experimentalphilosophie, aber gerade nicht als «Lehren» begreifen sollte. Wenn Mourkojannis seinen Theologen aufgrund dieses vorgeblichen Lehrbestandes Zensuren dafür erteilt, ob sie «Nietzsches dionysische Weltauslegung» (111) rezipiert haben, dann kommen dem Rezensenten die Nietzsche-Lesarten derjenigen Leute, die eine solche Rezeption versäumt hätten (Troeltsch im fraglichen Fall), verglichen mit Mourkojannis' gelegentlichem Nietzsche-exegetischem Dogmatismus fast erfrischend vor.

So erhellende Einblicke Mourkojannis' Studie auch gewähren mag, so wenig systematische Überzeugungskraft haben – was man Mourkojannis natürlich nicht vorwerfen kann – am Ende doch jene Konzepte theologischer Lebenskunst, die der Verfasser auf Nietzsches Inspiration zurückführt, und die (falls ich das als Nicht-Theologe richtig begreife) in den zeitgenössischen Debatten in die zwangsläufige und zwanghafte Selbsterledigung der Theologie münden müssen. Vielleicht ist ja das mit dem Zauberwort von der permanenten Radikalisierung gemeint. Mit ihrer Selbsterledigung wäre die Theologie des 21. Jahrhunderts dem Nietzsche-Trauma zumindest entkommen…

Andreas Urs Sommer, Greifswald

Frank Jehle, *Lieber unangenehm laut als angenehm leise.* Der Theologe Karl Barth und die Politik 1906-1968, Theologischer Verlag Zürich 1999. 154 S., SFR 19.-, ISBN 3-290-17210-4.

Einer der letzten Besucher Karl Barths im Todesjahr 1968 war Albrecht Goes, der nun selber hochbetagt gestorben ist. Barth hatte ihn eingeladen, weil ihn ein Band Goesscher Predigten tief berührt hatte. Schon dessen Titel (Jesaja 42,2!) sprach ihn sehr an: «Der Knecht macht keinen Lärm» (Hamburg 1968). Das traf dicht und genau den für Barths Verständnis entscheidenden Punkt: Die Sache der Theologie braucht und verträgt keinen Lärm, sie beweist und bezeugt sich selber – so gewiss sie keine Sache, sondern Geist: Gott in seinem Geist ist.

Dazu scheint nun die Wendung, die Frank Jehle als ausgezeichneter Kenner auch der kleineren Schriften Barths dem Vortrag «Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen» (1944) entnommen und zum Titel seiner Darstellung gemacht hat, im Widerspruch zu stehen: Ein Ausdruck des Zwiespalts, den manche zwischen Barths theologischen und seinen politischen Äusserungen sehen? – Manche auch

zwischen Barths politischen Äusserungen in den verschiedenen Phasen der Zeitgeschichte und seines Lebens?

Barth selbst sah hier keinen Widerspruch, sondern einen folgerichtigen Zusammenhang: Weil Gott für sich selber spricht, deshalb kann die Treue zu seinem lebendigen Wort nicht die Gestalt von Prinzipien- und Linientreue annehmen; deshalb müssen die Christen als seine Zeugen auch Missverständnisse riskieren, wenn ihre Stimme nicht für die Botschaft von Gottes Kommen, wohl aber für den Menschen, zu dessen Befreiung er kommt, laut und aufdringlich wird.

Jehle konzentriert sich auf diese Seite, auf den «politischen» Barth. Er verarbeitet in genauer Kenntnis Barths Texte und die einschlägige Sekundärliteratur (besonders häufig werden E. Busch, H. Prolingheuer und K. Scholder genannt). So entsteht ein lebendig-eindringliches Portrait des homo politicus Karl Barth von den Anfängen in einem Zofingia-Vortrag vom Januar 1906 bis zu der letzten Interview-Äusserung vom Oktober 1968: «Ich bin selber auch liberal ...» Je genauer wir es betrachten, um so deutlicher verweist es zugleich auf den homo christianus – und so auf einen Zusammenhang, den wir von beiden Seiten immer neu zu buchstabieren haben. Dem Buch ist auch aus diesem Sachgrund weite Beachtung zu wünschen.

Aus den Quellen wären vereinzelte Versehen zu berichtigen, namentlich die Identifizierung des Kritikers, mit dem sich Barth 1939 in der Neuen Zürcher Zeitung auseinandersetzte (80). Hinter dem Kürzel Sdt. stand in diesem Fall nicht Max Silberschmidt, sondern Georg C. L. Schmidt, damals Redaktor des «Freisinnigen» in Wetzikon. Doch wichtiger ist die Aufmerksamkeit, die Jehle für diese bisher kaum beachtete Kontroverse um das Verständnis der Schweizer Neutralität geweckt hat. Barths Einsicht bleibt nämlich höchst aktuell, dass es – nicht nur in der Politik! – «notwendige Gefahren» gibt: «so manches wirkliche und echte Risiko, das man darum auf sich nehmen muss, weil das Risiko, es nicht auf sich zu nehmen, noch viel grösser wäre».

Hans-Anton Drewes, Basel

Ellen Stubbe, *Engel zwischen lautem Markt und leisem Reden*, Theologischer Verlag, Zürich 1999. 230 S.

Die Autorin hat ihre Habilitationsschrift «Die Wirklichkeit der Engel in Literatur, Kunst und Religion» (1995) – im Blick auf den «Engel-Boom» bei kirchlichen und noch mehr bei von der Kirche distanzierten Zeitgenossen – für ein breites Publikum überarbeitet und legt ein Buch vor, das zur Offenheit für Engelerfahrungen und zur Kritik an unchristlichen oder pathologischen Engelvorstellungen anleiten will. Die Gewissheit der Nähe und des Wirkens der Engel «befähigt Menschen, sich ihrer selbst zu vergewissern und mehr sie selbst zu werden». Zu dieser Auffassung kommt sie, indem sie die Theorie von D.W. Winnicott über Übergangsobjekte (z.B. Teddybär) und Übergangsphänomene (Gute-Nacht-Lied) für das Kleinkind darstellt. Diese vergewissern das Kind, dass es nicht allein und dass es unterwegs ist zum eigenen Selbst. Bei diesem Psychoanalytiker gibt es Aussagen, die es ermöglichen, auch Engelerfahrung dem Übergangsraum zwischen Innen und Aussen zuzuordnen und verständlich zu machen. Sie begründen den Zusammenhalt und die Reifung des Selbst, symbolisieren das Beschütztsein und haben je wieder ihren sehr individuellen Sinn. Die Autorin versteht Engelerfahrungen also zugleich psychologisch und theologisch.

Auf diese Weise interpretiert sie einige literarische Texte mit Engelvorstellungen: – Den Roman «Der Besuch» von H.G. Wells, dessen makabrer Engel nicht das Zusammengehören von Innen- und Aussenwelt, sondern ihr totales Auseinanderbrechen symbolisiert; – den Gedichtzyklus von P. Härtling «Engel – gibt's die?», in welchem der Zusammenhang von Selbstwerdung und Engelerfahrung zur Sprache kommt; – zwei Erzählungen von I. Aichinger, in denen Zerfall und Tod des Symbols Engel dargestellt wird; – den Gedichtzyklus

des Spaniers R. Alberti, der seine innere Krise und den Verlust des Glaubens im Bild des schrecklichen, blutenden Engels nachzeichnet. Dann kommentiert die Autorin auch Wandlungen der Engelgestalt in den Duineser Elegien von R.M. Rilke.

Im Blick auf die Gegenwart beklagt sie, dass die Kinderwelt «weitgehend engellos ist». Was den Kindern medial als unkörperliche und täuschende Realität vermittelt wird, ist kein Ersatz. Der in Video-Spielen beliebte Engel Tamagotchi aus Japan ist nach ihrem Urteil kaum Übergangsobjekt, sondern eher Fetisch, der die Illusion eigener Allmacht nährt. Auch andere Darstellungen des Kindes in den Medien (z.B. Lolitas, Kinder als Werbemittel) hält sie für schädlich. Sie kritisiert theologisch und ideologisch Engel-Ideologien in esoterischen und populär-psychologischen Schriften (u.a. Terry Lann Taylor, H.D. Leuenberger) und geht auf das ein, was die Anthroposophie über Engel lehrt. Schliesslich fasst sie die Lehren bedeutender Theologen der Gegenwart über die Engel zusammen, eingeleitet durch die Bemerkung, dass die häufige Erwähnung von Engeln in der Bibel in keinem Verhältnis steht zum Schattendasein, das ihnen in der Theologie gerade noch gewährt wird. Darum schätzt sie die Angelologie von K. Barth besonders hoch ein, während sie an den Engellehren von Tillich, Pannenberg und Welker einiges auszusetzen hat. Nach ihrer Meinung geht einer Theologie, die die Engel ausklammert, «genau die Dimension verloren, die einen ureigenen, selbst-orientierten Glauben und dessen Ausprägung in individueller, an persönlichen Vorstellungswelten erprobter Gestalt ermöglicht». Diese exklusivistische Behauptung lehnt der Rezensent ab, der in seinem bisherigen Leben keine Engelerfahrugen gemacht hat, aber sich in seinem Selbstwerdungsprozess nicht für geschädigt hält. Nach seiner Meinung gibt es Stile einer gesunden protestantischen Religiosität, in der Engel nicht vorkommen.

Walter Neidhart, Basel

Stephan Leimgruber, *Gottes Geist bei den Menschen*. Grundfragen und spirituelle Anstösse, Don Bosco Verlag, München 1999. 132 S., SFR 28.50.

Auf die Frage nach dem Heiligen Geist antwortete der katholische Katechismus von J. Deharbe: «... dass der Geist die dritte Person der Gottheit der eine, wahre Gott mit dem Vater und dem Sohn ist.» Im bewussten Gegensatz zu solchen abstrakten und spekulativen Aussagen wollen die (mit einer Ausnahme katholischen) Autoren dieses Bandes bibelnah und erfahrungsorientiert über den Geist reden. Andreas Knapp und Peter Dulschnigg legen aktualisierend biblische Texte über den Geist Gottes aus. Agnes Wichelt reflektiert aus feministischer Sicht über den Geist als mütterlich-göttliche Schöpferkraft. Wolfhart Pannenberg erörtert, wie er im oekumenischen Prozess das Wirken des Geistes wahrnimmt. Irmi und Hans-Georg Spangenberger berichten über die Behandlung des Themas im Firmpastoral. Der Herausgeber macht entsprechende Vorschläge für den Religionsunterricht. Er zeigt ferner auch, welche Bedeutung das Thema für das dringend nötige Gespräch mit dem Islam hat. Alle Mitarbeiter wollen nicht bloss über den Geist theologisch belehren, sie wollen noch mehr spirituelle Impulse zu einer inneren Öffnung für das Wirken des Geistes geben.

Walter Neidhart, Basel