Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 58 (2002)
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: 11.07.2025

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

Rezensionen

Walter C. Bouzard, Jr., *We Have Heard with Our Ears, O God.* Sources of the Communal Laments in the Psalms, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 159, Scholars Press Atlanta, Georgia 1997. 229 p., ISBN 0-7885-0354-5.

Michael Emmendörffer, *Der ferne Gott.* Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur, Forschungen zum Alten Testament 21, Mohr (Siebeck), Tübingen 1998. 328 S., ISBN 3-16-146773-6.

Die Verarbeitung nationaler Notlagen (ausgehend v.a. von der Eroberung und Zerstörung heiliger Stätten) und deren Niederschlag in der (Klage-)Literatur des Alten Orients hat in den letzten Jahren starke Beachtung gefunden. Insbesondere wurde und wird die Frage einer möglichen Beeinflussung diesbezüglicher hebräischer Literatur (Threni, Klagelieder des Volkes u.a.) durch entsprechende sumerisch-babylonische Texte (sumerische Stadtklagen, *balag/ersemma*-Klagen) diskutiert. In jüngster Zeit haben sich vier grössere Monographien diesem Thema gewidmet. Auf diejenigen von Paul Wayne Ferris, Jr. (*The Genre of Communal Lament in the Bible an the Ancient Near East,* SBL.DS 127, Atlanta 1992) und F.W. Dobbs-Allsopp (*Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible,* BibOr 44, Roma 1993) ist an dieser Stelle lediglich hinzuweisen. Auf die beiden neusten Publikationen, die praktisch zeitgleich und ohne gegenseitige Kenntnis entstanden sind (beide kennen aber die Studien von Ferris und Dobbs-Allsopp), soll an dieser Stelle näher eingegangen werden.

Bouzards Monographie hat eine fünfteilige Anlage: Im Einleitungskapitel wird die Forschung nachgezeichnet und das Ziel der Studie benannt. Das zweite Kapitel bietet unter dem Titel «Parallels or Parallelomania?» methodologische Klärungen. Als Vergleichskriterien nennt er den «kulturellen Kontakt» (geographische und zeitliche Nähe) und die «Komparabilität» (mit den Prinzipien der «kreativen Adaption» und der «kreativen Adoption»). Im Kapitel 3 wendet sich Bouzard der mesopot. Klageliteratur zu. Er gibt zu bedenken, dass die Stadtklagen historisches Geschehen verarbeiten, ihr Vortrag die Wiederherstellung der entsprechenden Tempelheiligtümer zum Anlass hat, eine spätere liturgische Wiederverwendung jedoch nicht stattgefunden hat. Die Stadtklagen haben die Entstehung der *balag/ersemma*-Texte inspiriert, deren Verwendung einen Zeitraum von der neuassyrischen bis in die seleukidische Zeit umspannen und deren liturgischer Gebrauch sich über die Zerstörung und Wiederherstellung von Heiligtümern hinaus auch für andere Anlässe der Götterbefriedung ausdehnte. Wesentliche Momente der *balag/ersemma*-Texte sind: Götterlob unter Bezeichnung des Hauptgottes als mächtiger kosmogonischer Krieger; erzählende Beschreibung des Desasters (wofür der Hauptgott verantwortlich gemacht wird); Bitten um Aufwachen, Neuzuwendung, Rückkehr der Gottheit; verschiedene poetische Techniken, u.a. Sprecherwechsel. Im vierten Kapitel wendet sich Bouzard den atl. Volksklageliedern in den Psalmen zu. Nach einer Eingrenzung des Umfangs stellt er anhand ihrer Charakteristika eine Typologie zusammen, die weitgehend mit derjenigen der *balag/ersemma*-Texte übereinstimmt (das Motiv der weinenden Göttin fehlt allerdings). Auffallend ist – wie bei den mesopot. Texten – das Fehlen der Thematik von Schuld und Busse. In Kapitel 5 werden die mesopot. und die hebr. Literaturgattungen verglichen und Ähnlichkeiten wie Verschiedenheiten herausgestellt. Das Schlusskapitel bietet Schlussfolgerungen: Nach Bouzard ist eine literarische Anlehnung (Abhängigkeit) der israelitischen Volksklagen von den mesopotamischen *balag/ersemma*-Texten sehr wahrscheinlich. Auch die israelitische Volksklagetradition ist alt und zumindest einzelne hebräische Volksklagelieder (wie Ps 74 und Ps 79) stammen aus vorexilischer Zeit. Sie verdanken sich nicht einer histo-

rischen Situation (wie die sumerischen Stadtklagen), sondern (wie die *balag/ersemma*-Texte) einem kultisch-rituellem Setting (Abwendung und Schutz vor Desaster). Ihre Verwendung im rituellen Kalender Israels kann verschiedene Anlässe haben, etwa bei Plünderungen und Neueinweihungen des Jerusalemer Tempels. Eine ausgewählte Bibliographie beschliesst die Studie.

Emmendörffers Opus ist ähnlich angelegt. Auch er setzt ein mit einem Forschungsüberblick und der Angabe von Ziel und Methodik. In Kapitel II wird die mesopotamische Klageliteratur (Stadt- und *balag*-Klagen) gesichtet und die nahezu 2000-jährige priesterliche Kopier- und Rezensionstätigkeit hervorgehoben. Den mit Abstand grössten Teil der Studie (rund 250 Seiten) macht die Analyse der von ihm zuvor bestimmten «Klagelieder des Volkes» aus. Es wird jedesmal eine Übersetzung, ein textkritischer Apparat, die strukturelle Anlage (Gliederung) samt Abdruck des hebr. Konsonantentextes sowie eine eingehende Analyse dargeboten. Den Schluss bildet eine «Zusammenfassung». Nach Emmendörffer lassen sich für die hebr. Volksklagen weder ein verbindliches Gattungsschema erheben (Hauptaufbauelemente sind «Anrufung» [invocatio], «Klage» und «Bitte») noch diese einem einzigen Verfasserkreis zuordnen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie unter den Stichworten «Nationalisierung» und «Kollektivierung» einen exilisch-nachexilischen «Verarbeitungsprozess» der Katastrophe von 587 v.Chr. anzeigen. Eine Abhängigkeit von den *balag*-Klagen ist zu vermuten. «Das ‹missing link› zwischen den sumerischen Stadtklagen und den alttestamentlichen Threni bzw. Volksklageliedern stellen somithin die sumerischen Balag-Klagen dar, die von der Gruppe der *gala/kalû*-Priester über Generationen hinweg bis in die seleukidische Zeit tradiert worden sind» (294). Dem Buch ist als Anhang eine Aufstellung der wichtigsten Leitworte und Themen beigegeben. Es folgen Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Personen- und Sachregister.

Die unter dem Patronat von P.D. Miller bzw. H. Spieckermann verfassten Dissertationen von Bouzard und Emmendörffer weisen eine Reihe Gemeinsamkeiten auf. Beide beschränken sich, was den atl. Literaturbereich angeht, auf den «harten Kern» der Volksklagelieder. In beiden Untersuchungen eingeschlossen sind die Psalmen 44; 60 (108); 74; 79; 80; 83 und 89; Emmendörffer bezieht darüber hinaus noch folgende Texte mit ein: Thr 2; Thr 5; Ps 85; Ps 137 und Jes 63f. Beide Autoren betrachten als wesentliche Vergleichstexte die mesopotamischen Stadt- sowie die davon beeinflussten *balag/ersemma*-Klagen. Und beide Autoren beantworten die Frage einer literarischen Abhängigkeit der hebr. Volksklagen von den mesopot. Stadt- bzw. *balag/ersemma*-Klagen – anders bzw. deutlicher als Ferris und Dobbs-Allsopp vor ihnen – positiv. Übereinstimmend ist auch ihre Einschätzung, dass die atl. Volksklage nicht deuteronomistisch bestimmt bzw. die Ursache der Katastrophe (weithin) nicht bei der Schuld des Volkes, sondern bei JHWH selber gesehen wird. Die wesentlichen Unterschiede liegen darin, dass Emmendörfer einen form- und traditionsgeschichtlichen Ansatz wählt und die hebr. Volksklageliteratur historisch verortet, ausgelöst durch die Geschehnisse um 587 v. Chr. Bouzards Ansatz dagegen ist derjenige der vergleichenden Religionswissenschaft. Steht Emmendörffers Ansatz eher im Gefolge von Gunkel, so hat Bouzards kult-rituelle Deutung Mowinckel zu Gevatter.

Der Rezensent sieht die Stärke von Emmendörffers Studie in der umsichtigen und sensiblen Analyse der atl. Texte. Viele wesentliche Detailbeobachtungen werden zusammengetragen. Zu bedauern ist, dass der Verfasser bei der Textwiedergabe und der Übersetzung auf eine poetische Darstellung in Zeilen- und Versform verzichtet. Des Öftern empfindet man, dass der Verfasser bereits als (nicht weiter begründete) Vorgabe ein zeitliches und geschichtstheologisches Einordnungsschema an die untersuchten Klagelieder heranträgt. Der Autor kann sich mit seiner exilisch-nachexilischen Einordnung dabei allerdings – zumindest, was den deutschsprachigen Raum betrifft – weithin auf die *opinio communis* abstützen. Dass der Verfasser aufgrund seines Themas die neueren redaktions- und kanonkritischen Überlegungen zum Psalmenbuch nicht einbezieht, kann ihm nicht verargt wer-

den – obwohl der Umstand, dass ein nicht unwesentlicher Teil der von ihm untersuchten Psalmen in der Überschrift mit «Asaph» in Verbindung gebracht werden, ihm doch zu einigen Überlegungen hätten Anlass geben können. Dass er dann allerdings – in Überschreitung seiner von ihm selbst gesetzten Untersuchungsmethode – Überlegungen zu einem (asaphitischen) Gruppenhorizont vehement und von vornherein abweist, spricht nicht für ihn, zumal er sich nicht die Mühe macht, stichhaltige Begründungen vorzutragen. Schliesslich ist dem Rezensenten kaum klar geworden, was die Abhängigkeit der hebr. Volksklagen von der entsprechenden mesopot. Literatur für deren Verständnis austrägt. Ist dies wohl das grösste Manko der Studie von Emmendörffer, liegt nun andererseits hier gerade die Stärke von Bouzards Monographie, bei der der Vergleichscharakter durchgehalten wird. Ein weiterer Vorzug liegt im Bemühen um methodologische Klärung der bei der Vergleichsanordnung in Anschlag genommenen Parameter. Der mesopotamische Teil ist zudem bei Bouzard wesentlich stärker ausgearbeitet als bei Emmendörffer. Bei den hebr. Volksklagepsalmen leistet er sich andererseits nicht dieselbe Analyse wie Emmendörffer. Er bietet nur im Blick auf die Psalmen 74 und 79 einige weitergehende Erörterungen. Die Gefahr, dass die jeweilige textliche Eigenheit zu stark in die Vergleichsanordnung einnivelliert wird, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Seine Überlegungen in Richtung einer vorexilischen Ansetzung und einem kult-rituellen Verständnis der Volksklage-Psalmen sind prüfenswert. Im Blick auf die Vergleichsanordnung lässt sich allerdings fragen, ob nicht auch die hebr. Volksklage-Literatur – analog zur mesopotamischen, wo die historisch verhafteten Stadtklagen den liturgisch offeneren *balag/ersemma*-Texten vorausgehen! – zunächst ein *eigenes* historisches Auslösungsmoment hatte. Die von Emmendörffer wie Bouzard gemeinsam verfochtene Annahme einer *literarischen* Abhängigkeit wird jedenfalls weiter zu bedenken sein.

Beat Weber, Linden

Henrik Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches,* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 183, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 272 S., DM 132.– (Leinen), ISBN 3-525-53867-7.

Die hier zu besprechende Berliner Dissertation problematisiert die traditionelle Annahme, wonach das Hoseabuch den Ausgangspunkt der dtr. Sichtweise bilde, nach der das Ende des Nordreichs (720 v.Chr.) auf dessen JHWH-Ferne («Sünde Jerobeams») zurückgehe. Der Verfasser legt dazu eine eingehende Untersuchung des Inhalts und des literarischen Werdens der hos. Kritik am Betheler Heiligtum, seiner Kulttheologie und -praxis, vor. Diese inhaltliche Fragestellung ist mit einem methodischen bzw. entstehungsgeschichtlichen Problem insofern verbunden, als die frühere Rückführung der Texte auf den Propheten Hosea selber oder dessen Schülerkreis gemäss neueren Studien oft nicht mehr haltbar ist. Von daher sieht sich Pfeiffer verpflichtet, durch eingehende literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche Analysen Schichtung, Zeithorizonte und theologische Aussagen der relevanten Texte aufzuhellen.

Im ersten Teil werden die religionsgeschichtlichen Hintergründe der auf das Betheler Heiligtum bezogenen Texte erörtert. Gemäss Pfeiffer liegt I Kön 12,25-33 im Kern älteres Material aus dem Nordreich zum Verständnis des israelitischen Reichskultes zugrunde (dazu bietet sich ein urartäischer Text als Parallele an). Die theologische Verankerung in der Tradition der «Heraufführung Israels aus Ägypten» ist grundlegend. Die Stierbilder des Jerobeam sind als Präsenz- bzw. Vermittlungssymbole zu interpretieren, über die JHWH (in der Gestalt des Wettergottes) und seine Verehrer kultisch kommunizieren.

Der mittlere und grösste Abschnitt beinhaltet exegetische Untersuchungen der einschlägigen Texte. Dazu gehören – eingebettet in ihre jeweiligen Kontexte – Hos 4,14 (spätere jüd. Redaktion); 12,3-5.7.11.13f. (exilisch, Streit um «rechte» Kulttheologie des von Judä-

ern am Heiligtum von Bethel [provisorisch] ausgeführten Kultes); 10-5-6a (Aufklärung über relig. Ursache des Untergangs Israels, nach 720 v.Chr.); 8,5f. (im Kern von Tradentenkreis hos. Prophetie, nach 720 v.Chr., Bezug auf Betheler Heiligtum); 13,2 (exilisch-nachexilisch, Anspielung auf Stierkult); 12,10a/13,4a (Selbstvorstellungsformel, Einzelwort); 9,3b-4a (hoseanisch, Androhung Nordisraels: Rückkehr nach Ägypten); 11,1-11 (Kernbestand sind 1.3-5*, nicht vor 587 v.Chr.); 2,16f. (nachhoseanisch).

Der dritte und abschliessende Teil trägt eine mit dem Buchtitel identische Überschrift. In ihm wird eine theologiegeschichtlich orientierte Chronologie der Anspielungen auf das Betheler Heiligtum im Hoseabuch dargeboten. Die Kritik am Heiligtum von Bethel und seinem Kult reicht bis in das prophetische Spruchgut von Hos zurück (8,5f.*; 10,5f.*). Wo der Alleinverehrungsanspruch JHWHs laut wurde, liegt jedoch spätere (meist dtr.) Bearbeitung vor. Insgesamt lässt sich sagen, dass der Bethelkritik Hoseas keine Sonderposition innerhalb der Prophetie des 8. Jh.s v.Chr. zukommt (vgl. Am; Mi). Die prophetische Kultkritik dieses Jh.s stellt sich somit als ein sehr viel einheitlicheres Phänomen dar als bisher angenommen.

Der Band schliesst mit Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, Bibelregister, und den Schluss bilden Thesen, die den gesamten Argumentationsgang und die Ergebnisse dieser Monographie knapp zusammenfassen.

Pfeiffer legt hier eine profunde, kenntnisreiche und profilierte Studie vor, die für die Aufarbeitung des Spannungsfeldes von Prophetie *versus* Kult wesentlich ist. Ihre Ergebnisse sind methodisch wesentlich von den redaktionsgeschichtlich erarbeiteten Textschichtungen bestimmt, denen zufolge der prophetische Grundbestand (in Übereinstimmung mit der neueren Forschung) minimiert wird. Wer derart akribisch gehandhabte methodische Analytik – aus welchen Gründen auch immer – nicht adäquat findet, wird deshalb entsprechend auch teilweise zu andern Ergebnissen kommen.

Beat Weber, Linden

Albert de Pury, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (Hg.), *Israel Constructs its History*. Deuteronomistic Historiography in Recent Research, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 306, Sheffield 2000. 504 S. ISBN 1-84127-099-7.

Nach der französischen Originalausgabe *Israël construit son histoire* (1996) erscheint nun eine englische Ausgabe dieses wichtigen Sammelbandes über die deuteronomistische Geschichtsschreibung. Der Genfer Alttestamentler de Pury und seine Schüler Römer und Macchi haben mit ihm eine würdige Fortsetzung zum viel beachteten Band *Le Pentateuque en question* (1989, [2]1991) geschaffen.

Gegenüber der französischen Erstausgabe sind die Beiträge leicht überarbeitet worden. Hingegen fehlt der Beitrag von Rainer Albertz über die Milieu-Unterschiede zwischen dem deuteronomistischen Geschichtswerk und dem deuteronomistischen Jeremia-Herausgeber in der englischen Ausgabe (siehe dafür die englische Fassung in BEThL 147, 2000).

Der Band beginnt mit einer umsichtigen Forschungsgeschichte, welche mit weit über hundert Seiten bedeutend ausführlicher als beim Vorgängerband ausgefallen ist. Darauf folgt eine thematisch überzeugend zusammengestellte und repräsentative Sammlung von Arbeiten, welche die insgesamt 12 Autoren und 2 Autorinnen aus drei Kontinenten erstmals 1995 vor Doktoranden-Kolloquien in den Westschweizer Fakultäten vorgetragen hatten. Dabei sind die unterschiedlichsten Ebenen beachtet: Den grundsätzlichen Fragen der antiken Geschichtsschreibung widmen sich Beiträge über die nachexilisch-judäische, die griechische und die mesopotamische Geschichtsschreibung. Ausgeleuchtet werden die Beziehungen zwischen Text- und Literarkritik, zwischen diachronen und synchronen Methoden, zwischen vordeuteronomischen Quellen und deuteronomistischer Geschichtsschreibung. Weitere Beiträge beschäftigen sich mit dem Milieu, der Ideologie sowie der theolo-

gischen Bedeutung für das Alte Testament. Es kommen Befürworter einer vorexilischen Situierung, aber auch von exilischen und nachexilischen Ansetzungen zu Wort, und auch die grundsätzliche Bestreitung eines deuteronomistischen Geschichtswerks fehlt nicht.

Nach der Lektüre der Beiträge stellt sich eine gewisse Ratlosigkeit ein, welche übrigens bereits in der Forschungsgeschichte kurz am Schluss angesprochen wird: Woran liegt es, dass aus denselben Texten mit jeweils guten Argumenten ganz unterschiedliche Aussagen herausgelesen werden können? Ob das im Titel des Buches angesprochene Stichwort *construction* vielleicht stärker den heutigen exegetischen Konzepten gilt, jedoch die Geschichtsschau des alten Israel sich weiterhin unsern Sichtweisen entzieht?

Edgar Kellenberger, Liestal

Albrecht Beutel, *Protestantische Konkretionen*. Studien zur Kirchengeschichte, Mohr Siebeck: Tübingen 1998. ISBN 3-16-146856-2.

Der seit 1998 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster lehrende Kirchenhistoriker Albrecht Beutel legt zehn kirchengeschichtliche Aufsätze als «Protestantische Konkretionen» aus den Jahren 1990-1997 vor. In chronologischer Reihenfolge bietet der Band Beiträge zu Themen der lutherischen Reformation und Orthodoxie sowie zur Aufklärung. Hinzu kommen zwei weitere, eher programmatisch ausgerichtete Studien. Den Band eröffnet die geringfügig überarbeitete Fassung von Beutels Tübinger öffentlicher Antrittsrede aus dem Jahr 1995, die sowohl nach «Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte» fragt als auch «Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin» zu bestimmen versucht. Der Kirchengeschichte weist der Vf. eine zentrale Aufgabe innerhalb der theologischen Wissenschaften zu und definiert sie als «die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen». Es geht bei dieser Bestimmung des kirchenhistorischen Forschungsgegenstandes um jene Phänomene, «in denen eine ausdrückliche oder stillschweigende Wahrnehmung der christlichen Religion, es sei nun aktiv oder rezeptiv, zur Anschauung kommt». Der Vf. plädiert dafür, auf apriorische Wesensbestimmungen zu verzichten, um der Pluralität des Christlichen in der Geschichte gerecht werden zu können. Bei der Verhältnisbestimmung von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichtswissenschaft lehnt Beutel die Auffassung der Kirchengeschichte als eines bloss historischen Segments ab und erklärt ihre Frage «nach dem Ganzen» zu ihrer konstitutiven Funktion. Dieser kirchenhistorische Ansatz findet schliesslich seine Zuspitzung, wenn der Vf. die spezifische Differenz zwischen Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichtswissenschaft als eine «aus kirchlichem Interesse geborene Fragstellung» markiert. Hier stellt sich die Frage, ob dies nicht eine gewisse Engführung der kirchengeschichtlichen Perspektiven darstellt. Müsste eine im universitären und akademischen Diskurs verortete Kirchengeschichtsforschung nicht zunächst von einem weiter bestimmten Forschungsinteresse ausgehen? Ihrer Stellung im Kontext der theologischen Disziplinen würde dies nicht schaden, ist sie doch, wie der Vf. zurecht behauptet, ein «Strukturmoment der ganzen theologischen Arbeit», die sowohl vor der Gefahr der «theologielosen Historisierung» als auch vor der Gefahr der «ungeschichtlichen Dogmatisierung» bewahren kann.

Nach diesen grundsätzlichen und enzyklopädischen Überlegungen widmet sich Beutel den «Strukturtypen kirchenhistorischer Arbeit» sowie «Exemplarischen Bewährungsfeldern». Dabei plädiert er für eine kritisch betriebene Kirchengeschichte, die den Gefahren eines unkritischen monumentalen und antiquarischen historiographischen Ansatzes widersteht. Dabei bezieht der Vf. die kritische Methode hellsichtig nicht nur auf den historischen Gegenstand, sondern auf ihren Gebrauch selbst. So bietet die Kirchengeschichte einen dreifachen Nutzen: Sie kann theologische Bescheidenheit, historische Bildung und christliches Handeln fördern. Im abschliessenden dritten und letzten Teil werden als «exemplarische Bewährungsfelder» Auslegungs-, Predigt- und Theologiegeschichte genannt, die dem

Vf. ein besonderes Anliegen sind. Auch hier stellt sich dem Rezensenten die Frage, ob die Auswahl der Exempel nicht eine zu hinterfragende thematische Reduktion impliziert. Zudem ist zu bedenken, wie sich diese im deutschen, landeskirchlich geprägten lutherischen Kontext entworfene kirchengeschichtliche Theorie zu den gegenwärtigen historiographischen Fragestellungen in der Schweiz verhält. Zweifelsohne bieten Beutels unverkennbar kirchlich und theologisch ausgerichtete Überlegungen und Anregungen nachdenkenswerte und diskussionswürdige Anstösse für die gegenwärtige Kirchengeschichtsschreibung

Die theologischen Interessen des Vf.s werden auch im letzten Aufsatz, einer «fundamentaltheologischen Skizze», deutlich, wenn er nach dem Verhältnis von Religion und Sprache fragt. «Sprache» und «Wort» – bekannte Themen aus der Schule Gerhard Ebelings – sind auch in einigen anderen abgedruckten Studien Thema, wenn beispielsweise die «Sprache des Glaubens bei Luther», «Lehre und Leben in der Predigt in der lutherischen Orthodoxie» oder das «Abendlied» von Matthias Claudius untersucht werden. Dass Sprache nicht nur ein Forschungsschwerpunkt des Münsteraner Kirchenhistorikers ist, sondern dass der diese auch souverän zu schreiben weiss, belegen die vorliegenden lesenswerten und anregenden Studien.

Thomas K. Kuhn, Basel

(Sueng Hoon) Paul Chung, *Spirituality and social ethics in John Calvin*. A pneumatological perspective, University Press of America, 2000. 217 S., ISBN 0761817425.

Bereits die Dissertation (Karl Barth und die Hegelsche Linke, Peter Lang Verlag, 1992) hatte der Koreaner Paul Chung an der Theologischen Fakultät Basel beim Systematiker Jan M. Lochman erstellt. Für seine post-doktorale Thesis, vergleichbar mit einer Habilitationsschrift, griff der zur Zeit in Berkeley unterrichtende Chung wieder auf Basel zurück und erarbeitete die vorliegende Studie in Begleitung mit dem Kirchengeschichtler Martin A. Schmidt.

Die Untersuchung will dem üblichen Calvin-Bild entgegen treten, wonach Calvin zwar ein grosser Systematiker gewesen sei, dabei aber die Pneumatologie und deren Folgen für die christliche Spiritualität vernachlässigt habe. Chung vertritt demgegenüber die These, dass die Pneumatologie in Calvins Theologie eine zentrale Stellung einnehme und sich entscheidend in der Spiritualität gelebten Christseins auswirke, und zwar besonders in ihrer sozial-politischen Dimension. Nach dem Verständnis Calvins lasse christliche Spiritualität die individualistische Engführung hinter sich und sei so revolutionär wie der von Karl Marx geforderte soziale Humanismus.

In sechs Kapiteln erhärtet Chung seine These. *Kapitel I* erinnert daran, dass die ganze Schöpfung das Werk des dreieinen Gottes sei. Dem Heiligen Geist komme dabei speziell die Rolle des Initiators, Förderers und Bewahrers allen Lebens zu. Entsprechend fördere der Heilige Geist beim Menschen das ökologische Bewusstsein und dessen Mitverantwortung an der gesamten Schöpfung. *Kapitel II* streicht die reziproke Bezogenheit aller drei Hypostasen der Trinität heraus und betont ebenso die dynamische Reziprozität zwischen der menschlichen und göttlichen Natur innerhalb der 2. Person der Trinität. *Kapitel III* entfaltet den Heiligen Geist als Bindeglied und eigentlichen Kommunikator Christi für das christliche Leben der Gläubigen. Im Wirken des Heiligen Geistes wird der objektive Grund eines jeden Christseins lokalisiert. Rechtfertigung und Heiligung, ja alle Früchte des Glaubens gründen im Wirken des Heiligen Geistes, der uns als göttlicher Kommunikator die Heilsgaben vermittelt. Zwischen Mensch und Christus komme es dabei zu einer nicht subjektiv misszuverstehenden mystischen Vereinigung, zu einer ‹Theosis› des Menschen (‹in nobis› und zugleich ‹extra nos›). – *Kapitel IV* erklärt, weshalb Calvin, ehe er später als Theologe der Prädestination wahrgenommen worden sei, als Theologe der Freiheit gegolten habe. Nach Calvin wisse sich der Christenmensch nämlich erstens frei und unabhängig

von jeder Gerechtigkeit, die durch das Gesetz kommt. Zweitens nehme bei Calvin ein befreiter Christ die biblischen Gebote nicht als ein fremdes, knechtendes Joch auf sich, und drittens mache der Glaube den Christen frei von sogenannten unwesentlichen Dingen, wie Luxus, Äusserlichkeiten, aber auch überkommenen Traditionen und gesellschaftlichen Konventionen. *Kapitel V* führt aus, wie sich diese pneumatologischen Überlegungen auf die Praxis der christlichen Kirche auswirkt. Der weltoffene Ansatz der Theologie Calvins bezieht das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur auf das individuelle Christenleben, sondern ebenso auf die Gesellschaft und die Ökonomie. Nicht nur Waisen und Witwen sollen beschützt, sondern die gesamte Gesellschaft und Politik an den angestrebten Zielen des Reiches Gottes, nämlich an Gemeinschaft und Solidarität, gemessen werden. Dabei geht Calvins Ansatz vom alttestamentlichen Halljahr aus, welches regelmässig für eine gerechte Neuverteilung der Güter sorgt. Entsprechend sollen sich die Christen in Politik und Gesellschaft – getrieben vom Heiligen Geist, das heisst in christlicher Freiheit – für die gerechte Verteilung der Güter einsetzen. Calvin beschreitet damit einen Mittelweg zwischen kapitalistischem Individualismus und anabaptistischem Kommunismus. *Kapitel VI* deckt schliesslich auf, wie dieser Ansatz Calvin und dessen verfolgte Glaubensgeschwister zum Widerstand, ja sogar zur Rebellion gegenüber einer Staatsmacht treibt, die sich der Verantwortung Gott gegenüber (Theokratie) entzieht und sich entsprechend nicht für Solidarität und Gerechtigkeit einsetzt.

Chungs Verdienst ist es, uns mit einem ökumenisch aktuellen und sozialpolitisch anregenden Bild von Calvin vertraut zu machen: Seine Pneumatologie vermag in der ökumenischen Diskussion zu vermitteln (Perichorese, ‹Theosis›) und erhebt in unserer globalen, neoliberalen Wirtschaft die Stimme als Prophet der ersten Stunde.

Pius F. Helfenstein, Rorschach

Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000. 583 S., ISBN 3-16-147302-7.

«Die Metapher ist eines in dem vielen, was mich am Schreiben verzweifeln lässt». Die Not mit der Metapher, die Franz Kafka hier in seinem Tagebuch im Jahr 1921 bekennt, wird jeder Leser, der sich mit Blumenbergs Metaphorologie beschäftigt, in gesteigerter Weise nachempfinden können. Umso mehr freut man sich da über Monographien, die Wege durch das Geflecht von Blumenbergs metaphorologischen Reflexionen bahnen helfen.

Das Ziel der im Wintersemester 1998/99 von der theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommenen Dissertationsschrift des Vf.s. besteht darin, Hans Blumenbergs mehrdimensionale Metaphorologie, ihren religionsphänomenologischen Horizont und ihre möglichen Horizonterweiterungen für eine Metaphorologie in theologischer Perspektive zu entfalten. Wer dabei allerdings eine systematische Darlegung von Blumenbergs ‹Metaphorntheorie› erwartet, wird enttäuscht werden – doch das zu Recht. Die eigenartige topische Struktur, die Blumenbergs Arbeiten zur Metapher, näher in der 1957 erschienene Aufsatz «Licht als Metapher der Wahrheit», die «Paradigmen zu einer Metaphorologie» (1960), sowie die Studie «Beobachtungen an Metaphern» (1971), kennzeichnen, soll nicht systematisch eingeebnet und reduziert werden. Statt dessen wählt der Vf. selbst bestimmte «Örter der Phänomenologie Blumenbergs» (8) aus und versucht, eine hermeneutisch wohlreflektierte (s. I. Einleitung 1–16) «fortbestimmende Variation» von Blumenbergs Lese- oder sogar Lebenswelt, welche die dem Text vorausliegende Geschichte zu erkennen, die in ihm liegenden Sinngehalte zu verstehen und die ihm immanenten Potenziale zu entfalten und weiterzudenken sucht. Stoellger nimmt damit nicht nur Blumenbergs eigenen philoso-

phischen Stil auf (vgl. 324ff.), er zwingt den Leser durch die Form der Auseinandersetzung, selbst in die diskursive und philosophiegesättigte Gedankenwelt, oder besser: Höhlenwelt (9) von Blumenbergs Nachdenken hinabzusteigen – doch der Höhlengang lohnt sich:

Im ersten Hauptteil (II. Hans Blumenbergs Metaphorologie, 17–324) wird der Leser eingeladen, den Weg Blumenbergs von seinen theologischen Anfängen (vgl. die Dissertation «Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie», 1947), seinen philosophischen Abgrenzungs- und Anknüpfungsbemühungen bei Heidegger, Kant und Vico, der Entfaltung der Paradigmen zu einer Metaphorologie (81ff.) mit der Entdeckung der «absoluten Metapher» bis hin zur Ausweitung der Metaphorologie zur Lebensweltphänomenologie (253ff.) nachzugehen. Die Darstellung ist reich an Detailbeobachtungen (wie etwa die Rückbeziehung von Blumenbergs Diktum der irreduziblen Unbegrifflichkeit auf Heideggers vorprädikative Unverborgenheit des Grundes, 25f.), verfolgt die bei Blumenberg oft nur angedeuteten Seitenzweige (z.B. Kants Schematismus- bzw. Symboltheorie, 84–87 oder ausführlicher Vicos Metaphorentheorie, 103–127) oder implizite Gegenströmungen (z.B. Derrida oder Rortys Metaphorologiekritik, 207–252) und weist behutsam auf Ungenauigkeiten hin (z.B. Blumenbergs Interpretation der christlichen Lichtmetaphorik, 76–80; die Unschärfe der Metapher als cartesianischer Restbestand, 82ff.). Dennoch verliert der Vf. das grundlegende Ziel nicht aus dem Blick: Die Ausgangsfrage von Blumenberg in seinen ‹Paradigmen› war, unter welchen Voraussetzungen Metaphern in der philosophischen Sprache Legitimität beanspruchen können. Während seiner Arbeiten im Archiv für (philosophische) Begriffsgeschichte, wurde Blumenberg deutlich, dass bestimmte Metaphern nicht auf ‹Wörtlichkeit› oder ‹den Begriff› zu reduzieren sind, sondern zu faktischen und irreduziblen Grundbeständen zu rechnen sind. Doch statt solche so genannten «absoluten Metaphern» in einer «vollständigen Typologie» zu erfassen (wie zuerst beabsichtigt) oder sie in einer metaphorologischen Metatheorie zu systematisieren (wie sie Derrida destruiert, 218ff.), verortet Blumenberg später die Metapher in der widerrufbaren, geschichtlich labilen und daher stets varianten Lebenswelt (256ff.). So arbeitet der Vf. heraus, warum auf Blumenbergs «Paradigmen» eben keine definitorische Metaphorentheorie, statt dessen aber eine Horizonterweiterung der Metaphorologie zur hermeneutischen Phänomenologie kulturell-geschichtlicher Lebenswelten (264ff.) folgen konnte.

Im zweiten Teil (III. 325–498) wendet sich der Vf. dann explizit der theologischen Dimension von Blumenbergs ‹lebensweltlicher Metaphorologie› zu und lotet dabei die reziproke Dynamik einer «Remetaphorisierung der Theologie» und einer «Retheologisierung der Metaphorologie» aus. Einzelne Topoi sind dabei Blumenbergs «Stil der Nachdenklichkeit» (325–362), seine Einsicht in die phänomenologische Rettung der Unbestimmtheit durch metaphorische Umbesetzung (363–389, z.B. vom Teufelsmythos zur Sündenmetaphorik) oder seine Cusanusinterpretation (384–418). Die cusanische Conjectura ist für Blumenberg ein Paradigma, wie die elementare Unbestimmtheit imaginativ gestaltet werden kann. Hier zeichnet sich eine mögliche Perspektive einer «Wiederkehr Gottes in der Neuzeit» ab. Während noch etwa bei Jüngel die Metapher des Absoluten zum letzten Grund einer normativen Metaphorologie gesetzt wird (434–478), kann die neuzeitliche Denkbarkeit und Sagbarkeit Gottes – nach Blumenberg – nur in einer Deabsolutierung des Gottesbegriffs, d.h. aber im Sinne Blumenbergs durch eine lebensweltbezogene Remetaphorisierung der Theologie erfolgen, wie sie in der phänomenologischen Interpretation der «Matthäuspassion» vorgeführt wurde (479–498). Ein instruktives Literaturverzeichnis (mit Bibliographie Blumenbergs und Sekundärliteratur) sowie ein umfangreiches «Metaphern- und Begriffsregister» (548–583) runden die Studie ab.

Die Stärke der Arbeit liegt darin, dass sie Blumenbergs Metaphorologie in Auseinandersetzung mit dem gesamten Oeuvre von Blumenberg entfaltet (lediglich eine vertiefte Darlegung der Übergänge und Abrenzungen zur ‹Arbeit am Mythos› hätte man sich hier und da gewünscht) und dabei sehr sachgemäss eine topisch strukturierte Darstellung wählt.

Dass diese induktive Vorgehensweise gelingt, wird zweifellos nur möglich, weil sich der Vf. zugleich als profunder Kenner der philosophischen Diskurse und des zeitgeschichtlichen Kontextes ausweist, was er in Seitendiskussionen, Ausblicken und einzelnen Anmerkungen zu erkennen gibt. Instruktiv ist dabei auch, dass der Vf. die theologische Perspektive nicht auf eine «Verwertbarkeit» oder Nutzbarmachung Blumenbergs für theologische Zwecke reduziert (wie dies z.T. mit der Metaphertheorie von Ricoeur geschehen ist), sondern auf eine theologische Anschlussfähigkeit und Horizonterweiterung zielt.

In dieser Hinsicht kann der Vf. das eingangs zitierte Votum Kafkas ergänzend aufnehmen, wenn er schreibt, dass «die Metapher (...) auch eines in dem vielen (ist), was mich hoffen lässt» (2). Der ‹teilnehmende Leser› darf hier im Sinne des Vf.s «interpretativ fortbestimmen»: Auch Stoellgers Studie lässt gleich in mehrfacher Hinsicht hoffen. Nicht nur die «Remetaphorisierung der Theologie» als Möglichkeit der Sagbarkeit Gottes in der Neuzeit und Postmoderne könnte durch die vorliegende Arbeit entscheidend vorangebracht sein, auch für eine «Retheologisierung der Philosophie» und damit für die Dialogaufnahme zwischen Philosophie und Theologie bieten sich hier wesentliche Anknüpfungspunkte. Darf man in dieser Hinsicht auf rege Wirksamkeit der «Metapher und Lebenswelt» (und weitere Arbeiten des Vf.s.) hoffen, so ist ein ‹Höhlenausgang› schon jetzt gesichert: Der Vf. hat mit seiner Untersuchung zweifellos einen Meilenstein innerhalb der theologischen Blumenberg-Rezeption und der Blumenberg-Forschung überhaupt gesetzt.

Ruben Zimmermann, Heidelberg/ München

Ágnes Vályi-Nagy (Hg.), Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys, Kohlhammer Verlag: Stuttgart-Berlin-Köln, 2000. 252 S., ISBN 3-17-014783-8.

Jenseits seines Heimatlandes und eines vor allem in der Schweiz verorteten intellektuellen Freundeskreises zählt der ungarische Theologe Ervin Vályi Nagy (1924-1993) gewiss nicht zu den bekannteren theologischen Intellektuellen seiner Generation. Auch in Ungarn selbst stand er nur selten in der ersten Reihe der akademischen Theologen. Hauptberuflich als Hochschullehrer war Vályi Nagy nur fünf Jahre lang in Budapest und einmal – 1973/74 – im Rahmen einer Gastprofessur in Mainz tätig. Ansonsten hat er Pfarrämter versehen und seine theologischen Schriften seit der Dissertation 1967 bei Heinrich Ott («Kirche als Dialog») in einer Art wissenschaftlichen Paraexistenz verfasst. Deren Eigentümlichkeit ist ihr theologisch reflektierter und zugleich programmatischer Charakter: «Am Rand bleiben» – das ist gewissermassen das asketische Lebensmotto dieses theologischen Einzelgängers, der gleichwohl und gerade darum ein intellektuelles Charisma ausstrahlte, das ihm in der ungarischen theologischen Szene nicht wenige Schüler und weit darüber hinaus reichende Anerkennung verschaffte.

Der von einer Tochter Ervin Vályi Nagys herausgegebene Band versammelt kurze, ursprünglich teils auf deutsch, teils auf ungarisch und verstreut publizierte Arbeiten aus nahezu 40 Jahren zu dem zentralen theologischen Lebensthema ihres Verfassers, zur Geschichtstheologie. Daran angehängt sind in einem zweiten Teil des Buches Aufsätze von theologischen Freunden, Weggenossen, Schülern und geistigen Austauschpartnern des Autors (H. Ott, G. Sauter, I. Borgárdi-Szabó, Z. Balog, D. Ritschl, E. Stegemann u.a.). Auf diese Weise stellt das Buch zugleich eine repräsentative Einführung in das Denken dieses sperrigen Theologen dar, wie auch eine Hommage, die das Gespräch mit ihm posthum fortsetzt.

«Am Rand bleiben» – die so überschriebenen Aufzeichnungen eines kurz vor seinem Tod mit zweien seiner Schüler geführten Gesprächs bieten eine instruktive Einführung in Leben, Denken und Denkmotive Vályi Nagys. Aus ihm erhellt, dass der enttäuschenden Erfahrung der Niederschlagung des Aufstandes von 1956 eine biographische Schlüsselstel-

lung für seinen Rückzug aus politischen und kirchenpolitischen Aktivitäten in eine eher einsame theologische Reflexionsexistenz am Rande institutioneller Einbindungen jenseits des auf die Seelenpflege der Einzelnen ausgerichteten Pfarramtes zukommt. Diese Erfahrung scheint die offenbar schon früher gehegte Aversion gegen politische Institutionen jenseits des lebensweltlichen Nahbereichs zu bestärken; denn auch schon die ihm während des Aufstandes angetragene Wahl in den Vorstand des Revolutionären Nationalkomitees lehnt Vályi Nagy ab: «Ich brauchte kein Würdenträger zu werden, um auch weiterhin das zu tun, was meine Überzeugung war.» (15)

Dass sich solche Apartsetzung gegenüber öffentlicher institutioneller Einbindung in der Tat aus den biographischen Erfahrungen mit der strukturellen Korruption politischer Institutionen in totalitären Systemen speist, wird in Vályi Nagys letzten Lebensjahren deutlich, als sich nach der politischen Wende in den ehemaligen Ostblockstaaten auch eine – wenn auch vorsichtige und sofort wieder mit Kautelen versehene – Wende in der Einschätzung des Verhältnisses von Christentum und rechtsstaatlichen Institutionen bei ihm abzuzeichnen beginnt: «Ich habe in der letzten Zeit meine dichotomischen Ansichten einigermassen in Frage gestellt, zum Teil wegen T. Rendtorff und auch wegen R. Rothe.» (21) «Wir wollen...», so erklärt Vályi Nagy im Wendejahr 1989, «... nicht den revolutionären Prozess an sich, sondern seine erreichbaren, nicht-utopistischen Zwecke. Zum Beispiel, dass die Freiheitsrechte kodifiziert werden und dass wir sie nicht von Menschen, vielleicht von ‹neuen Menschen› geschenkt bekommen, sondern dass sie uns gesetzlich gesichert werden.» (142)

Die Geschichtstheologie, die Ervin Vályi Nagy in den Jahren seiner teils politisch bedingten, teils frei gewählten inneren Emigration in kurzen, markanten mitunter bewusst ins Fragmentarische spielenden Skizzen entwirft, orientiert sich an K. Barth, D. Bonhoeffer, P. Schütz, J. Ellul und vor bzw. hinter allen: Friedrich Overbeck. Von ihm übernimmt er die paradoxale Grundthese, dass ein geschichtliches – will heissen: ein sich sichtbar institutionell in der Welt einrichtendes – Christentum ein Widerspruch in sich selbst sei. Dieser Selbstwiderspruch kann, so die Auffassung Ervin Vályi Nagys, gerade nicht im Institutionell-Allgemeinen, sondern nur im Besonderen der persönlichen Lebensführung aufgelöst werden. Die antigeschichtstheologische Geschichtstheologie hat bei ihm eine moralische Such- und Stossrichtung und wohl auch ein moralisches Motiv: Sie zielt auf eine Lebensform asketischen In-der-Wahrheit-Bleibens, also der authentischen Selbstdurchsichtigkeit, auf eine «Enkrateia..., die es auf sich nimmt, am Rande zu stehen, um auf diese Weise deutlicher entdecken zu können, worauf es jetzt wirklich ankommt, wo man sich als *Christ* – und nicht als Objekt einer Massen- und Mediensuggestion – einsetzen muss.» (125)

Diese moralische Authentizitätsforderung führt in temporalen geschichtstheologischen Kategorien zu einer Bevorzugung des Heute vor dem Morgen. Futurische Eschatologien neigen in dieser Deutungsperspektive stets zur Ablenkung der Individuen von ihrer authentischen Selbstvergewisserung, zur ideologischen Vertröstung. «Das realisierte Eschaton gab es für mich existentiell und nicht als Theologoumenon, als ... das Zentrum meines Glaubens. Ich will es *jetzt*.» (17)

In der Tat lässt sich Ideologiekritik, also Kritik an illegitimer Ausübung politischer und kirchenpolitischer Macht, als das eigentliche Fluidum und der Effekt der geschichtstheologischen Reflexionen Vályi Nagys erkennen. Sie trifft genauso die frühen Versuche der Etablierung einer ungarischen ‹Kirche im Sozialismus›, wie alle offenen und verdeckten Triumphalismen theologischer Überhöhung von politischer Herrschaft. Mit besonderer Prägnanz zeigt Vályi Nagy sublime Herrschaftsstrategien gerade bei politischen Theologien auf, die – wie die Theologie der Befreiung oder Moltmanns Theologie der Hoffnung – ‹die Zukunft› dadurch zu monopolisieren versuchen, dass sie sich zu Anwälten der heute zu kurz Gekommenen erklären. Dass solche Parteinahme für die Schwachen in der Sache ihr gutes christliches Recht hat, wird von Vályi Nagy nicht nur nicht bestritten, sondern vor-

ausgesetzt. Jedweder «Radikalismus» (87) aber stellt aus seiner Sicht eine sublime Machtstrategie dar, die dazu angetan ist, anderen, vor allem aber auch dem eigenen Selbst Gewalt anzutun, weil sie dem lebendigen, je geschichtlichen Anspruch des wahren freien Selbstes – Jesus Christus – durch die Aufstellung eines gesetzlichen Prinzips ausweicht.

Die Konsequenz dieser ihrerseits durchaus radikalen Geschichstheologie ist ein «Lob der Inkonsequenz» (87). In Zeiten institutionalisierter Inhumanität, so liesse sich in erasmisch-europäischer Tradition sagen, kann auf das Fehlen von Institutionen der Sicherung individueller Freiheitsrechte wohl kaum anders als eben so, als durch die Performanz einer ideologiekrischen Beobachter- und Mahnerexistenz – theologice: der Wahrnehmung eines prophetischen Amtes – öffentlich aufmerksam gemacht werden.

Georg Pfleiderer, Basel

Wolfgang Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000. 528 S., ISBN 3-579-02659-3.

Es sei vorweggenommen: Mit seiner Habilitationsschrift legt Wolfgang Vögele ein umfassendes, lehrreiches, spannendes und sehr angenehm zu lesendes Werk vor, das aus der Masse der unzähligen theologischen Publikationen zum Thema Menschenrechte vor allem durch seine akribische Recherche hervorsticht.

Ziel der Arbeit ist es, theologische Einflüsse bei der Legitimation von Menschenrechten zu untersuchen und in der Perspektive der vom Verfasser bereits in seiner Dissertation entwickelten öffentlichen Theologie ein eigenes Konzept theologischer Menschenrechtslegitimation vorzulegen. Vögele geht von der Beobachtung aus, dass in den Menschenrechts- und Verfassungsdiskussionen immer auch theologisch argumentiert wurde, was durch die weitläufigen Nachforschungen des Autors eindrucksvoll dokumentiert wird. Dabei ist dem Umstand, dass sich nicht nur Theologen und Kirchenleute, aber gelegentlich durchaus auch Juristen und Politiker bei der Entwicklung und Interpretation von Menschenrechtskatalogen und -artikeln theologischer Argumente bedienen, bisher zu wenig Beachtung geschenkt worden. Der Verfasser hegt die Befürchtung, dass die Menschenrechte zur Zeit einem zunehmenden Legitiatmionsverlust ausgesetzt sind und fragt nach theologischen Elementen bei der juristischen und politischen Legitimation sowohl in Staatsverfassungen als auch in völkerrechtlichen Dokumenten.

Für die Fallstudien legten sich die älteste noch geltende Verfassung, nämlich die amerikanische von 1788 ebenso nahe, wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949, zumal in der Fokussierung auf Art. 1 GG.

Die Fallstudien nehmen umfangmässig weitesten Raum ein und gewähren einen Einblick von seltenem synoptischen Wert. Mit einem akkuraten Frageraster analysiert Vögele die drei Menschenrechts-, bzw. Verfassungstexte, weist unterschiedliche kulturelle und politische Prägungen nach, differenziert Entstehungs- und Interpretationsgeschichte von Menschenrechtskatalogen und Verfassungsartikeln und legt Aspekte der dahinter liegenden Anthropologie frei. Vor allem aber wartet er mit einer Fülle an Belegen auf, die – weit über die Disziplinengrenze hinausreichend – nicht allein den Theologen, sondern auch den Historiker, Juristen und Politologen zu beeindrucken vermag. Doch selbst bei der Diskussion verfassungsrechtlicher Aspekte oder juristischer, naturrechtlicher und philosophischer Interpretationen in Grund- und Menschenrechtsdebatten verliert der Verfasser nie das Ziel vor Augen: das Sichtbarmachen theologischer Gehalte und Begründungsmuster.

Der These, dass der Staat auf weltanschaulichen Prämissen fusst, die er nicht selber schaffen kann, wird allgemein zugestimmt. Ob, wie der Autor gelegentlich durchschimmern lässt, der weltanschauliche Hintergrund notwendigerweise religiöse Vorstellungen

mit einschliesst (die Voraussetzungen des modernen säkularen Staates folglich mithin theologischen Charakter haben), sei dahingestellt. Dass religiösen Vorstellungen und theologischem Argumentieren durchaus Raum gegeben wird, zeigen aber die Fallstudien, mit welchen Vögele zu ermutigenden Resultaten gelangt. Als Ermutigung und nicht als Legitimation theologischer Beschäftigung mit den Menschenrechten von ihrer Genese her empfinde ich seine Materialsammlung: Die Tatsache, dass immer schon theologisch argumentiert wurde, berechtigt noch zu nichts, zeigt aber auf, wieviel Theologie und Kirche leisten können, wenn sie sich in die Diskussion einbringen. Von daher wären sowohl die Selbstrücknahme als auch der Begründungsverzicht seitens der Theologie in Menschenrechtsdebatten fehl am Platz. Der von Vögele nachgewiesene Zusammenhang zwischen Begründung von Menschenrechten und ihrer Interpretation (und – ebenso denkbar – ihrer Implementierung und Durchsetzung) weist vielmehr auf Legitimations- und Diskussionsbedarf hin. Vögele plädiert in seiner öffentlichen Theologie für die Begründungsoffenheit der Menschenrechte, so dass nicht in erster Linie Begründungskonsens im engen Sinne angestrebt wird (und schon gar nicht der Alleinanspruch eines Begründungsmusters, etwa des theologischen), sondern ein Nebeneinander konkurrierender Begründungen möglich wird. Diese Begründungsoffenheit hilft über eine alte Verlegenheit theologischer Menschenrechtslegitimationen hinweg, die sich aus der Spannung zwischen partikularer Begründung und universalem Anspruch ergibt. Öffentliche Theologie akzeptiert die pluralistischen Bedingungen moderner Legitimationsdiskurse und kann ihr Proprium – die Verbindung von Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit – in den Dialog einbringen.

In Zukunft sollte «Menschenwürde zwischen Recht und Theologie» auf keiner Literaturliste und bei keiner Seminarveranstaltung zum Thema Theologie und Menschenrechte fehlen.

Bruno Amatruda, Zürich

John Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaften*. Eine Einführung. Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2001. 178 S., ISBN 3-579-05180-6.

Das Buch will «eine Art Lehrbuch sein, mit dem man sich das ständig grösser werdende Feld des Gesprächs zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Forschung aneignen kann». (7) Sein Verfasser ist Professor für mathematische Physik am Queens College in Cambridge und Priester der Kirche von England. Einleitend erinnert er an die Konflikte zwischen den beiden Wissenschaften (Galilei und Darwin) und charakterisiert ihre verschiedenen Erkenntnisweisen: Die Naturwissenschaft sucht über Hypothesen, Experimente und Theorien nach Erkenntnissen, bleibt immer offen für Falsifikationen und Paradigmenwechsel, aber behält doch durch alle Revisionen hindurch eine erstaunliche Kontinuität im Verstehen der Wirklichkeit. Das theologische Denken hat Gott zum Gegenstand und nähert sich ihm (nach G. Lindbeck) durch kognitive, expressionistische oder kulturell-linguistische Methoden. Die Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen bestehen aus Polemiken, gegenseitiger Abschliessung, Dialog oder Assimilation.

Im ersten Teil des Buchs reflektiert Polkinghorne über Brennpunkte des naturwissenschaftlichen Forschens, die für die Theologie wichtig sind: Durch Entdeckung der Quanten und die Quantentheorie wurden die Wellen-Korpuskel-Dualität und damit die Komplementarität für Naturwissenschaftler selbstverständlich. Dadurch wurden auch die Grenzen der von Newton definierten Naturgesetze aufgedeckt. Viele Physiker haben darum die rigoros materialistische Weltdeutung früherer Generationen aufgegeben (während bei heutigen Mikrobiologen und Genetikern ein positivistischer Reduktionismus eher modisches Dogma ist). In der Kosmologie ist durch die Entdeckung der kosmischen Hintergrundstrahlung die Theorie des Big-Bang vor ca. 15 Milliarden Jahren ziemlich unbestritten, wo-

bei freilich die ersten Bruchteile dieser Entwicklung (bis 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall) nicht nach den heute bekannten Naturgesetzen abgelaufen sind. Für das Gespräch mit der Theologie ist interessant, dass nach den ersten drei Minuten der Entwicklung die nuklearen Strukturen des Kosmos im heutigen Zustand fixiert sind. Dabei konstatiert man, dass sowohl die expansive Wirkung des Urknalls, die Gravitation und die elektro-magnetischen, wie auch die andern physikalischen und chemischen Kräfte so fein aufeinander abgestimmt sind, dass eine Milliarde Jahre nach dem Urknall die Entwicklung von Leben möglich wurde. Diese Struktur, die durch kleinste quantitative Veränderungen die Entstehung von Leben unmöglich gemacht hätte, das sogenannte «anthropische Prinzip», wird gegensätzlich gedeutet: von den einen als äusserst seltener Zufall, von den anderen als Hinweis auf einen teleologischen Faktor.

Im weiteren lösen die Chaostheorie und die aus dem Chaos auftauchenden «dissipativen Strukturen» ebenfalls Fragen nach einem Richtungssinn der Evolution aus. «Dass Zufall (also historische Kontingenz) Sinnlosigkeit bedeutet, ist eine metaphysische Behauptung. Es ist keinesfalls die einzig mögliche Deutung jener Geschichte, die die Naturwissenschaften erzählen.» (101)

Schliesslich stellen sich in der Anthropologie die Streitfragen mit teilweise neuen Argumenten: reduktionistischen und deterministischen Theorien (Denken und Bewusstsein nur Nebenprodukte von molekularen Prozessen) stehen idealistischen, prozess-philosophischen und zweiseitig-monistischen Theorien gegenüber.

Im zweiten Teil entfaltet Polkinghorne seine eigene Theologie, für welche die «natürliche Theologie» unverzichtbar ist. Denn die Naturgesetze haben bestimmte Eigenschaften, die intellektuell nicht befriedigend und vollständig zu erklären sind. Hinter der Struktur und der Geschichte des Universums steht der Plan eines göttlichen Schöpfers, dessen Wille in der Geschichte zum Ausdruck kommt, und «der unserer Anbetung und unseres Gehorsams würdig ist» (95). Für eine Biologie, die nicht für Transzendenz offen ist, wäre zu erwarten, «dass die Evolution den menschlichen Geist so gestaltet hat, dass er in der Lage ist, mit alltäglichen Problemen umzugehen, aber dass dieser Geist in der Lage ist, die subatomare Welt der Quantentheorie und die kosmischen Implikationen der allgemeinen Relativitätstheorie zu verstehen, geht weit über das hinaus, was fürs Überleben nötig ist.» (100) Der Theismus löst dieses Problem: «Wenn die Welt die Schöpfung eines rationalen Gottes ist und wir sein Ebenbild sind, dann ist es nicht verwunderlich, dass im Universum eine Ordnung herrscht, die unserm Geist in ihrer Tiefe zugänglich ist.» (101)

Die übrigen Loci seiner Theologie, die der Verfasser noch skizziert, entsprechen eher einer konservativen Dogmatik: Christi Kreuz, als Gottes grosse Versöhnungstat – die Auferstehung Christi, eine einmaliges wunderbares Eingreifen Gottes, durch das leere Grab bezeugt. Darum muss die Theologie die schwierige Dualität von Menschheit und Gottheit Christi festhalten, ähnlich wie die Physiker die Welle/Teilchen-Dualität des Lichts. Die Trinitätslehre, eine einleuchtende Beschreibung, wie Gottes Handeln in der Schöpfung, in der Erlösung und in der Heiligung als Handeln des einen Gottes zu verstehen ist. Es gibt zu denken, dass der Verfasser, dessen Kompetenz in Physik, Mathematik und Naturphilosophie über jeden Zweifel erhaben ist (Queens College!), von den Fragen der historischen Kritik so unberührt seinen Glauben darstellen kann.

†*Walter Neidhart*, Basel

Martin Kumlehn, *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion*. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2000. 296 S., ISBN 3-579-03481-2.

Der Pluralismus ist eine Herausforderung für das traditionelle Verständnis der Kirche. Will die Kirche Volkskirche bleiben, muss sie den Anspruch auf das Monopol, das Chri-

stentum zu verwirklichen, aufgeben und versuchen, auf die zunehmende Inidvidualisierung von Religiosität einzugehen. Sie muss die mannigfaltigen ausserkirchlichen Formen von Frömmigkeit verstehen und in ihnen teilweise Äusserungen des christlichen Glaubens erkennen. Das sind die Grundüberzeugungen, von denen Kumlehn in seiner Bochumer Dissertation ausgeht. Von diesem Standpunkt aus untersucht er die Geschichte der Praktischen Theologie hinsichtlich ihrer ekklesiologischen Entwürfe.

Er geht ausführlich auf *Schleiermacher* ein, der in den «Reden» die These vertritt, dass «die Abnahme der Plausibilität kirchlicher Religionsvollzüge nicht ohne weiteres als Verlust von Religiosität überhaupt verbucht werden kann». Das Wesen der Religion ist für diesen Lehrer bekanntlich «weder Denken, noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl». In diesem Religionsverständnis sieht Kumlehn eine «adäquate Neu-Formulierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre». Sie ist für heutige Menschen angemessen, weil ihre juridischen Konnotationen eliminiert sind. Religion ist die Erfahrung des Unendlichen, welche das endliche Bewusstsein transzendiert, aber trotzdem eine sinnliche Gestalt braucht, um wahrnehmbar zu sein. Dieser Dialektik von Transzendentem und Wahrnehmbaren entspricht Differenz und Zusammengehörigkeit von Religion und Kirche. Mit dieser religionstheoretisch begründeten Verhältnisbestimmung von individueller Religiosität und kirchlicher Christentumspraxis ist es für Schleiermacher möglich, sowohl ausserkirchlicher Religionspraxis ernst zu nehmen, wie auch die religionsvermittelnde Funktion des kirchlich institutionalisierten Christentums zu würdigen.

Auf die eingehende Interpretation des Schleiermacher'schen Denkens über Religion, Kirche und Praktische Theologie aufbauend, stellt Kumlehn dar, wie die bekannten (und weniger bekannten) Lehrer der Praktischen Theologie seither diese Themen behandelt haben: *Ph.K. Marheineke*, der im Geist Hegels die gegenseitige Abhängigkeit von Staat und Kirche betont («der Staat hat seine Wahrheit nur in der Gemeinschaft mit der Kirche, und die Kirche hat Wirklichkeit nur durch den Staat») und eine vor-neuzeitliche Einheitskultur anstrebt, dabei aber das Frömmigkeitsverständnis von Schleiermacher preisgibt; – – *C.I. Nitzsch*, der aus der Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche Verständnis für ausserkirchliche Formen des Christentums gewinnt, freilich ohne daraus Folgerungen für die kirchliche Praxis zu ziehen; – – *F. Ehrenfeuchter*, der aus dem Zusammenhang von Reich Gottes und Schöpfung – die kulturelle Funktion des Christentums zu verstehen versucht. (Aus der Differenz zwischen unsichtbarer und sichtbarer, geglaubter und wirklicher Kirche ergibt sich für ihn auch, dass christliche Frömmigkeit sich in einer Vielzahl von Ausformungen manifestiert.)

Neben diesen Autoren der Epoche nach Schleiermacher zeichnet Kumlehn eine Linie, die zu immer exklusiverem Konfessionalismus führt: von *Chr. Palmer*, der zwar die Kirche auch empirisch verstehen will, aber in seinen Urteilen über kirchlich Distanzierte nur dogmatisch denkt, – – *Th. Harnack* («Niemand kann Christ sein, ohne Glied der Kirche zu sein») und *E.Chr. Achelis zu G.v. Zezschwitz* (Das «glaubensvermittelnde Handeln der Kirche» zielt darauf, «die Nichtkirche in Kirche aufzuheben, respective das Socialleben der Welt nach dem Lebensgesetz und den Ordnungsformen der Christusherrschaft umzugestalten»).

Gegen die Konfessionalisten begründen liberale Lehrer des Fachs ihre Gegenposition: *P. Drews* fordert die Umorientierung der Praktischen Theologie vom dogmatischen zum empirischen Erkenntnisweg. *F. Niebergall* entfaltet Praktische Theologie auf religionswissenschaftlicher Grundlage und im Gespräch mit den Humanwissenschaften. *O. Baumgarten* plädiert für eine Volkskirche, die grundsätzlich «allem Volk, auch der Masse, auch dem Durchschnitt offen steht.» *A. Krauss* tritt für die grundlegende Distinktion im protestantischen Kirchenverständnis ein: die Kirche ist «ihrem Wesen Gehalt und Werthe nach nur als die vergängliche, weltliche Form des Reiches Gottes zu betrachten.»

Aus dem 20. Jh. geht der Verfasser u.a. auf die Ansichten von *M. Schian* und *E. Pfenningsdorf* ein und bietet eine Neu-Interpretation des Beitrags von *K. Barth* zum Kirchenverständnis: seine radikale Religionskritik sei nichts anderes als eine «überaus sprachgewaltige Verteidigung der neuzeitlichen Emanzipation der christlichen Religion von ihrer unmittelbaren Identifizierung mit der kirchlichen Gestalt des religiösen Lebens...» Im Bewusstsein des unendlichen Gegensatzes zwischen Evangelium und Kirche sollten die Christen sich gegenüber der Kirche nicht desolidarisieren, sondern sich zu ihr stellen. Die fundamentale Konzentration auf das Wort Gottes beschreibe «die kirchentheoretischen Implikationen der Dialektik des Religiösen und mache das kirchliche Handeln als ein zeichenhaftes Geschehen verständlich. – – Schliesslich kommen noch *A.D. Müller* und *O. Haendler* als «Erneuerer einer kulturtheoretisch verantworteten Kirchentheorie» zur Sprache.

Mit diesem historischen Hauptteil seiner Arbeit leistet Kumlehn einen interessanten Beitrag, der in der Form einer Problemgeschichte einen bisher kaum beachteten Aspekt der Praktischen Theologie darstellt. Viele seiner Interpretationen leuchten mir ein, manche überzeugen mich weniger.

Im Schlussabschnitt entfaltet er seine eigene Sicht des Themas: Wie ist Kirche im Pluralismus möglich? Wie ist sie verantwortbar? – Jedenfalls indem der Pluralismus bejaht, der Kirchenbegriff entdogmatisiert und die Gleichsetzung von Religion und Kirche aufgehoben wird. Ausgangspunkt und Gegenstand der Praktischen Theologie ist nicht die Kirche, sondern der die Kirche erfüllende Geist, das Leben in Gott, die Frömmigkeit und der Glaube. Das ist für Kumlehn die Aufforderung, zu einer Religionstheorie zu kommen, mit der die Religionsfähigkeit der Kirche wiedergewonnen wird, d.h. dass die Kirche stärker als bisher die existentiell-religiösen Sinnerwartungen der Menschen aufnehmen und verarbeiten kann. Mit seinem Lehrer *W. Gräb* und anderen Theologen findet Kumlehn diesen Religionsbegriff in einem modernisierten, von der Satisfaktionslehre und der Imputationslehre gereinigten, reformatorischen Rechtfertigungsglauben. Dieser Glaube ist die theologische Artikulation der Einsicht, dass «ich mich als der, der ich bin, annehmen kann, weil ich meines durch keine fromme Empfindung und durch kein gutes Werk einholbaren Angenommenseins gewiss bin.» Diesen Rechtfertigungsglauben verbindet die Kirche in ihrer Botschaft mit dem Reich-Gottes-Gedanken, der «auf die religiöse Dimension der transzendentalen Konstitution von Kultur aufmerksam macht und ... als religiöses Symbol für den eschatologisch ausstehenden Vollendungszustand kultureller Praxis dient.» Mit dieser Theologie ausgerüstet wird die Kirche, jenseits der Alternative Beteiligungs-/Versorgungskirche, zur nachfragenden Kirche, welche die Religiosität der Menschen in ihrer Lebenswelt ernst nimmt und damit der Verwirklichung des neuzeitlichen Christentums in der Gesellschaft dient.

Vielleicht hat Kumlehn mit dem, was er als Rechtfertigungsglauben heutiger Menschen beschreibt, eine bisher nicht beachtete Seite der «natürlichen Religion» erfasst. Dass es sinnvoll ist, diesen mit dem reformatorischen Rechtfertigungsglauben gleichzusetzen, bezweifle ich. Ein Skelett ist nicht dasselbe wie der lebendige Leib mit Fleisch, Blut und Haut (Blase und Harn). Soll der Gebrauch des durch die Tradition geheiligten Begriffs «Rechtfertigungsglauben» vielleicht verhüllen, wie sehr der Glaube durch die Bedingungen der Neuzeit sich inhaltlich ändern musste?

†*W. Neidhart*, Basel

Henry Mottu (Hg. e.a.), *Confessions de Foi réformées contemporaines*. Et quelques autres textes de sensibilité Protestante. Labor et Fides: Genève 2000. 369 p., ISBN 2-8309-0940-2.

Sozusagen als Fortsetzung der Sammlung «reformierte Bekenntnisschriften», die W. Niesel 1934f. im Auftrag des Reformierten Bundes herausgegeben hat, bietet diese neue

Sammlung, nach Erdteilen geordnet, Bekenntnisse, Thesen, Manifeste und persönliche Credos, in denen seither Christen versucht haben, vom Glauben aus zu den aktuellen Herausforderungen Stellung zu nehmen. Niesels Buch schloss mit der theologischen Erklärung von Barmen. Der Reader von Mottu und seinen Kollegen beginnt mit dem Barmer Bekenntnis (zweisprachig) und bringt dann Texte aus dem französischen Protestantismus während und nach dem Krieg, aus Sizilien 1992, aus reformierten Kirchen Nord- und Latein-Amerikas (auch die berühmte von M.L. King 1963), ferner Proklamationen afrikanischer Kirchen zur Apartheid und zur afrikanischen Tradition, Erklärungen der reformierten Kirchen in Japan (1967), Korea und Taiwan. Manche Texte sind im Blick auf den liturgischen Gebrauch formuliert.

Die Herausgeber haben alle Texte durch Informationen über die Situation, in der sie entstanden sind, und durch theologische Analysen kommentiert. Dabei fällt auf, dass sie Geltung und Wahrheitsanspruch der alt-kirchlichen Dogmen als selbstverständlich voraussetzen. Für sie ist es offenbar kein Problem, dass ein grösserer Teil der Mitglieder dieser reformierten Kirchen, ja auch viele ihrer Amtsträger, die politischen, sozialen und ökologischen Postulate dieser aktuellen Bekenntnisse zwar meistens bejahen, aber dass sie mit den Dogmen nichts mehr anfangen können.

†*Walter Neidhart*, Basel