Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 4

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: 13.07.2025

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

Rezensionen

Walter Dietrich, *Von David zu den Deuteronomisten.* Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, BWANT 156, Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln 2002. 280 S., € 35.50, ISBN 3-17-017260-3.

Der Sammelband des Berner Alttestamentlers enthält ausser zwei bisher unveröffentlichten Arbeiten weitere 15 Aufsätze aus den Jahren 1976-2001, wovon drei erstmals in deutsch publiziert werden. Sie alle kreisen thematisch um zwei Brennpunkte, welche das ganze bisherige Forscherleben Dietrichs begleiteten: die Gestalt des Königs David sowie die Fragen um das Deuteronomistische Geschichtswerk.

Der erstmals publizierte Aufsatz «Das biblische Bild der Herrschaft Davids» zeigt überzeugend, wie die David-Überlieferung einerseits dem traditionellen Idealbild des altorientalischen Herrschers folgt und andrerseits von ihm deutlich abweicht: «David hat Schwächen, seine Legitimation ist fragwürdig, er erleidet Fehlschläge im Innern wie gegen Aussen» und besonders zu bedenken: «er erlebt mit seinem Gott teils böse Überraschungen», ohne dass David das gängige Prinzip *«do ut des»* in Anspruch nehmen kann. Dietrichs kritische (!) und theologisch dichte Nacherzählung der biblischen Texte erweist sich hier (wie auch in anderen Arbeiten) als eine besondere Stärke.

Ebenfalls neu ist der Aufsatz «Arten der Geschichtsdarstellung in den Samuelbüchern». Israels Erzählungen wollen erfreuen, erbauen, bestreiten und belehren. Während z.B. die höfischen Erzähler vor allem erfreuen wollen, zielen die Deuteronomisten in erster Linie auf Erbauung. Dies kann im Blick auf die selben Thematiken geschehen: Dietrich bringt den Nachweis anhand dreier Rollen Davids: David als Künstler, als Kultstifter und als Herrscher einer Doppelmonarchie. Nicht erst späte, sondern bereits frühe Texte beschäftigen sich mit diesen drei Rollen Davids. Dietrich gehört weder zu den Pandeuteronomisten noch zu den forcierten Spätdatierern, sondern er findet in den Texten ein breites Spektrum früherer und späterer Darstellungen. Dadurch gewinnen die Texte sehr an geschichtlichem und an theologischem Profil. So findet Dietrich z.B. in den «religiösen Sagen» über die Lade eine «unbändige Souveränität» Gottes, welcher immer wieder die Erwartungen sowohl der Philister wie auch der Israeliten überraschend durchkreuzt.

Einige Beiträge dieses Sammelbands beschäftigen sich bewusst mit den Quellen des Deuteronomistischen Geschichtswerks, andere hingegen mit dessen verschiedenen Redaktionsstufen. Bekanntlich favorisiert Dietrich das Smendsche Modell (DtrH, später DtrP und zuletzt DtrN). Es gelingt ihm, wichtige theologische Aussagen der drei Redaktionen so herauszustellen, dass sie als Antworten auf drängende Fragen verständlich werden.

Der inhaltsreiche Band bringt ein weites Spektrum exegetischer Beobachtungen und Überlegungen. Eine weitere Spezialität Dietrichs ist seine Beschäftigung mit Romanen des 20. Jahrhunderts, welche das Umfeld Davids behandeln, und deren Sichtweisen auch für Alttestamentler anregend sind. Register der wichtigsten Themen und Bibelstellen beschliessen das Buch, welches auf die kommende Kommentierung der Samuelbücher in der Reihe des Biblischen Kommentars mit Freude und Spannung warten lässt.

Edgar Kellenberger, Liestal

Rüdiger Bartelmus, *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation.* Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte, Pano: Zürich 2002. VIII + 405 S. (kartoniert), ISBN 3-907576-43-8.

Der Band des Kieler Professors für Altes Testament und Biblisch-Orientalische Sprachen enthält Referate bzw. Aufsätze aus den Jahren 1982 bis 2002. Ihnen gemeinsam ist das Anliegen des Verfassers, exegetische Arbeit zu leisten, die – wie der Untertitel anzeigt – «philologisch-linguistisch fundiert» ist. Denn für Bartelmus ist die Sprache der «archimedische Punkt» aller Exegese.

Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden 23 Beiträge: Das Alte Testament – deutsch. Luthers Beitrag zu Theorie und Praxis der Übersetzung religiöser Texte (1–22). Jes 7,1–17 und das Stilprinzip des Kontrastes. Syntaktisch-stilistische und traditionsgeschichtliche Anmerkungen zur «Immanuel-Perikope» (23–41). Textkritik, Literarkritik und Syntax. Anmerkungen zur neueren Diskussion um Ez 37,11 (43–52). Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung. Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte (53–79). Topographie und Theologie. Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1–14) (81–104, inkl. Anhang). Ez 37,1–14, die Verbform *w^eqatal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung (105–132). Tempus als Strukturprinzip. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im «Lied der Hanna» (I Sam 2,1–10) (133–157). Sabbat und Arbeitsruhe im Alten Testament (159–200, inkl. Anhänge). Haben oder Sein – Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet (201–230). *haškem w^elammed* – die «Unermüdlichkeitsformel» und die Etymologie von *hiškîm* oder: Hat engagiertes Lehren etwas mit dem Beladen von Kamelen zu tun? (231–240). Menschlicher Misserfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20 (241–265). Begegnung in der Fremde. Anmerkungen zur theologischen Relevanz der topographischen Verortung der Berufungsvisionen des Mose und des Ezechiel (Ex 3,1–4,17 bzw. Ez 1,1–3,15) (267–286, inkl. Anhänge). Die samaritanische Fassung des Dekalogs und die Frage der Endredaktion des Pentateuchs am Beispiel des Anfangs der Sinai-Perikope (Ex 19–24) (287–306, inkl. Anhänge). Prima la Lingua, Poi le Parole: David Kimchi und die Frage der hebräischen Tempora. Sprachwissenschaftliche und exegetische Überlegungen zu 2 Sam 14,5b und 15,34a, ausgehend von der Behandlung beider Stellen in Kimchi's Kommentar zu den Vorderen Propheten (307–318). Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds (Jes 5,1–7). Möglichkeiten und Grenzen der formgeschichtlichen Methode bei der Interpretation von Texten aus dem corpus propheticum (319–336). Melanchthon, Reuchlin und die humanistische und jüdische Tradition (337–353). Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf I Kön 1 (355–381). Ex 3,14 und die Bedeutung von *HYH* (383–402).

Es versteht sich von selbst, dass hier keine nähere Erörterung und Diskussion der verschiedenen Beiträge geboten werden kann. Bis auf zwei Aufsätze («Sabbat und Arbeitsruhe im Alten Testament» und «Die samaritanische Fassung des Dekalogs...») sind alle an verschiedenen Orten bereits veröffentlich worden. Auf den letzten Beitrag des Bandes (s.o.) sei hier, nicht zuletzt aufgrund seiner Wichtigkeit, doch kurz eingegangen. Es handelt sich ursprünglich um den Schlussabschnitt der Habilitationsschrift des Verfassers (R.B., *HYH.* Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes» – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, ATSAT 17, St. Ottilien 1982). Dieser Beitrag wird unter Einbeziehung einiger neuerer Beiträge zum derzeitigen Diskussionsstand und in Auseinandersetzung mit andern Positionen völlig neu bearbeitet dargeboten. Bartelmus plädiert für ein futurisches Verständnis der Präformativkonjugation von Ex 3,14. Der vorgeordnete Satz ist dem Nominalsatz-Typus der Klassifikation und der Relativsatz dem Typus der Existenzaussage zuzuordnen ist. Letzterer ersetzt gewissermassen das Inde-

finitpronomen. Der Satz ist daher so zu übersetzen: «Ich werde sein, wer immer ich sein werde». Es geht um eine Art «Gebrauchsanweisung» für den rechten Umgang mit dem JHWH-Namen. JHWH macht deutlich, dass die Kenntnis seines Namens dessen Kennern keine Verfügungsgewalt über den Träger des Namens vermittelt, weil JHWH es sich vorbehält, je und je der zu sein, der er sein will. Ob und wann JHWH auf einen Anruf einzugehen bereit ist, liegt allein in seinem eigenen Ermessen. Er wird zwar in alle Zukunft existieren, behält sich jedoch die Art und Weise seiner Existenzform vor und entzieht sich somit der Verfügbarkeit menschlicher Wesen. In dogmatischen Formeln ausgedrückt: Auch als Deus revelatus bleibt JHWH zugleich der Deus absconditus.

Beat Weber, Linden

Ursula Rapp, *Mirjam*. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel, Walter de Gruyter: Berlin/ New York 2002. XIV+ 434 S., € 108.–, CHF. 173.–, ISBN3-11-017384-0.

Die Faszination der Mirjamtexte des Ersten Testaments ist gut zu verstehen. Immer wieder stolpern LeserInnen förmlich über die Gestalt, die – bald Prophetin, bald Aussätzige, bald Führerin wie Moses und Aaron oder ihnen doch nur beigeordnet, untergeordnet? – in dem zentralen Rettungshandeln JHWHs an seinem Volk, dem Exodus aus dem Sklavenhaus, unvermutet auftaucht.

Ursula Rapp hat sich in ihrer Dissertation sämtliche Mirjamstexte vorgenommen: Num 12; 20,1-13; 26, 59; Ex 15, 19-21; Mi 6,4; Dtn 24,8f. und I Chr 5,29. Gerade in dieser Breite kommt die Vielschichtigkeit der Mirjamsgestalt zum Vorschein und die widersprüchlichen Perspektiven der Erzähler. «Niemand wird behaupten wollen, Mirjam sei mittlerweile aus den Texten und den Auslegungen «ausgegraben». Es können auch nur mehr Fragmente dieser Gestalt und ihres Umfeldes gefunden und dann unterschiedlich zusammengesetzt werden. Fragmentarisch und brüchig scheinen sowohl die Texte als auch ihre historischen Bezüge» (1).

Damit gibt Ursula Rapp die Ebene an, auf der sie arbeiten wird: Sie nimmt das Fragmentarische der Texte zum Anlass, nach den Erzählintentionen der AutorInnengruppen zu fragen. Dabei besteht sie darauf, die Texte als Kunstwerke und nicht als Trümmerhaufen zu lesen. Sie hält die Texte für in sich vollkommen und präzise, da sie genau das erzählen, was ihre AutorInnen zur Sprache bringen wollten, und das verschweigen, was wir nicht wissen sollten. Die Autorin sieht in den «Brüchen» der Texte also keine literargeschichtlichen Zufälligkeiten oder Ungeschicktheiten eines Redaktors, sondern gezielte und gekonnte Rhetorik.

Doch wie kann aus den konstatierten Unklarheiten, den Mehrdeutigkeiten, dem Weglassen, Verschweigen, ja Verschleiern der ErzählerInnen auf die Option der Mirjam, ihre gesellschaftspolitische und theologische Positionierung geschlossen werden? Muss eine rhetorische Analyse nicht allzu viele Vorannahmen, Verdächtigungen machen, die letztlich wieder nur Auslegungsinteressen widerspiegeln?

Das eigentlich Beeindruckende dieser Arbeit ist, mit welcher Stringenz und Sorgfalt die Autorin methodisch vorgeht. Sie sucht nicht nach einer historischen Mirjamsgestalt, auch nicht nach einer starken Identifikationsfigur für gegenwärtige Auslegungsinteressen, sondern nach einer Lesestrategie, die unterdrückende oder befreiende Strukturen, Muster, Mechanismen der Texte aufdecken kann. Dabei bewertet sie die Texte auch nicht (als befreiend oder unterdrückend). Sie stellt hingegen ausdrücklich fest, dass die Fragestellung der Auslegenden herrschaftsstabilisierend oder emanzipatorisch ist.

Welche Funktionen hat die Mirjamsgestalt in den Texten? Sie zeigt, wie der Begriff «Rhetorik» geeignet ist, den Blick auf die politischen, ideologischen und theologischen Interessen der AutorInnen (und AuslegerInnen) freizulegen. Die feministisch-rhetorische

Analyse fragt danach, wie die AutorInnen der Texte Mirjam konstruieren, was sie ihr entgegensetzen, was sie damit etablieren und was sie trivialisieren oder negieren wollen. Durch diese Analyse wird es immer wieder möglich, die Rhetorik der Texte aufzubrechen.

Damit gelingt es Ursula Rapp, zu einer spannenden Lektüre der Mirjamstexte anzuleiten. Während die literarischen Ungereimtheiten innerhalb der Forschungsgeschichte meist als redaktionelles Ungeschick interpretiert wurden, liest sie sie als Hinweise auf theologische und gesellschaftspolitische Konflikte. Der Verschleierungsstrategie einiger Texte ist die Auslegung weitgehend gefolgt: statt nach dem inhaltlichen Anliegen Mirjams (und der hinter ihr stehenden Gruppen) zu forschen, wurde Mirjam primär als Schwester von Mose und Aaron verstanden und Num 12 als Familienkonflikt zwischen dem unfehlbaren Bruder und seiner neidischen kleinen Schwester. Damit fand eine Privatisierung und Trivialisierung des Anliegens und der Position Mirjams statt, die von der Rhetorik des Textes her intendiert war. Auch die Annahme, Mirjam sei eine Prophetin gewesen, deren Prophetie verloren gegangen sei, ist nach Rapp eine Trivialisierung. Denn ihre Prophetie ist nicht «verloren gegangen», sondern herausgefiltert worden aus bestimmten theologischen Interessen heraus.

Mirjams Position wird von einigen AutorInnengruppen in Frage gestellt. Dies geschicht dadurch, dass sie in «Teilwahrheiten» sprechen, d.h. sie erzählen nicht alles von Mirjam, was die LeserInnen brauchen, um sich ein vollständiges, eindeutiges Bild verschaffen zu können. So wird ihr Anliegen verschleiert, ihr soziales Umfeld verschwiegen, ihr Auftreten passiv gemacht und sie selbst wird im Text zum Objekt fremder Blicke und Handlungen. Eine Auslegung, die diesen Prozess unterbricht, erzählt eine Geschichte, die Mirjam als Mitglied der Führungselite erinnert. Dann wird das Ringen unterschiedlicher AutorInnengruppen sichtbar, die um die Bedeutung von Mirjam und Aaron und Moses diskutierten. Denn die Texte bezeugen, dass die Führungsgestalten nicht gemeinsam, sondern in Konkurrenz agierten. Diese Konkurrenz wird als Kampf um Autoritäten in den Fragen der Toraauslegung, der Geschichtsdeutung und der Geltungsansprüche der Prophetie geführt (390/391).

Weitaus den grössten Teil ihrer Arbeit umfasst die Analyse der sieben Bibelstellen. Rapp macht verschiedene literarische Konstruktionen aus, die die unterschiedlichen Funktionen der Mirjam verdeutlichen. So wird durch die Erwähnung des Aussatzes in Num 12 die Erinnerung einer theologischen und politischen Option verhindert. Was Mirjam wollte, wird undeutlich dargestellt, verschleiert. Dagegen lenkt der Erzähler das Interesse auf den Aussatz Mirjams. Zusätzlich wird Mirjams Option durch die Polarisierung von Moses und Mirjam negativ besetzt. Die Partei von Mirjam und Aaron wird gespalten. Der Text macht deutlich: Wer die Position Mirjams vertritt, muss mit Ausschluss aus der Gemeinschaft rechnen. Wer sich, wie Aaron, anpasst, kann bleiben.

Spannend auch, was sie an dem unscheinbaren Text Dtn 24,8-9 aufdeckt. Auch hier geht es um Mehrdeutigkeit, die rhetorisch ist. Dabei gilt es zu sehen, dass die RedaktorInnen, die V. 8f. in Dtn 24 einfügten, Mirjam nicht eindeutig auf den Aussatz oder auf die Tora beziehen. Somit sind beide Bezüge möglich. Die Auslegung hat aber meistens Mirjam auf den Aussatz bezogen. Auch hier gerät Mirjams Anliegen in Vergessenheit, wohingegen der Aussatz in Erinnerung bleibt. Nach der Autorin erinnert Dtn 24,8f. Mirjam nicht als Aussätzige, sondern als eine, die die alleinige Tora des Mose in Frage gestellt hat.

Wenn Num 12 und Dtn 24,8f. diesen Kampf zwischen monokratischem und demokratischem Verständnis von Toraauslegung zeigen und sich für das erstere aussprechen, so spricht Num 20 eine andere Sprache. Num 20 macht deutlich, dass Moses und Aaron ohne Mirjam scheitern. Num 20 ist als Gegentext zu Num 12 zu lesen, in dem sich die Interessen einer demokratischen Führung Israels widerspiegeln. Der Tod Mirjams wird erinnert, weil er das Ende der Führungsgruppe bedeutet. Moses und Aaron versagen, JHWH vor den Augen des Volkes zu heiligen. Ohne Mirjam, d.h. ohne die theopolitische Funktion, die sie

repräsentiert, scheitert die Führung Israels. Die AutorInnengruppe hinter dem Text positioniert sich auf der Seite des Volkes und Mirjams und tritt Mose und Aaron kritisch entgegen.

Diese Nähe zum Volk wird auch im prophetischen Auftreten Mirjams in Ex 15,19-21 sichtbar gemacht. Mirjam hat ihre Deutung des Schilfmeerereignisses direkt und ohne Verzögerung gegeben. Erst nach dieser Deutung kamen die IsraelitInnen zum Glauben an JHWH und seinen Knecht Mose. So ist Mirjams Prophetie als eine Art Katechese für das Volk zu verstehen. Damit macht Ex 15,19-21 klare, unverhüllte Angaben über Mirjams Prophetie und über die Bedrohung, die sie offenbar für die Alleinautorität des Mose darstellte. Rapp liest den Tanz mit «allen Frauen» nicht als einen Beleg eines Siegestanzes von Frauen, sondern er stellt das Anliegen Mirjams in den Zusammenhang einer spezifischen Gruppe von – wahrscheinlich gebildeten – Frauen.

Auch Mi 6,4 liest Ursula Rapp bezüglich der Rhetorik des Vergessens und Erinnerns als Gegentext zu Num 12. Die ProphetInnengruppe, die für Mi 6,1-8 verantwortlich zeichnet, wollte Mirjam in aller Selbstverständlichkeit in die Rettungsgeschichte einschreiben. Mirjam gehört zu JHWH rettendem Handeln dazu, wie die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägyptens und die Sendung Moses und Aarons.

Die Textanalyse der Autorin, d.h. der Versuch, die Texte methodisch einheitlich zu lesen und ihre Spannungen als Hinweise auf kontrovers diskutierte Probleme zu verstehen, führt zu einer späteren Datierung der Texte als bisher. Indem sie die Bücher Esra und Nehemia heranzieht, wird deutlich, dass die Führungseliten Israels uneinig waren, wer zu Israel gehöre und welche Ehe als Mischehe verboten werden solle (Esr 4,1-14; 9,1; Neh 13). Für die HeimkehrerInnen aus dem Exil war es schwierig, im Land wieder Fuss zu fassen. Es hatte sich ein stabiles Netz aus jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung gebildet. Vor allem, wo Macht und Geld verknüpft waren, war es den Re-MigrantInnen fast unmöglich, Einfluss geltend zu machen. Darum war es ein machtpolitisch notwendiger Schritt, dieses Machtgeflecht zwischen ortsansässigen noblen Familien und Männern aus der jüdischen Oberschicht zu durchschneiden. Die Re-MigrantInnen bedienten sich einer theologischen Rhetorik zur Umsetzung ihrer Interessen.

Aber auch die im Land gebliebene Bevölkerung hat sich in den Kanon eingeschrieben. Num 20 macht die Verbindung des Volkes und Mirjams explizit und beansprucht JHWH auf seiner Seite. Moses und Aaron sollen zwar in das Land kommen, aber nicht das Volk führen. Sie müssen ihre Führung abgeben, bevor sie das Land erreichen (Num 20,12). Viele Ausleger haben Mirjams Bedeutung für das Volk betont. Ihre Bedeutung sollte aber nicht in einer romantischen Vorstellung vom Volk oder Mirjams weiblicher Vermittlungsrolle gesehen werden. Vielmehr hat sie die Position der Bevölkerung des Landes vertreten, die von den HeimkehrerInnen als unrein (= aussätzig) betrachtet wurden. Damit strebten die HeimkehrerInnen nach der Definitionsgewalt über die Identität Israels.

Mich hat die feministisch-rhetorische Analyse zunehmend in Bann gezogen. Statt Mirjam als tapfere, aufmüpfige Frau zu betrachten, wird mit ihr eine gesellschaftlich relevante Gruppe sichtbar, in der Frauen politische und theologische Bedeutung hatten. Damit wird Mirjam als jene Position in Israel erinnert, «die in der Frage um Israels Identität für politische Offenheit gegenüber anderen Völkern und unterschiedliche Formen religiösen Lebens innerhalb Israels steht.» (397).

Luzia Sutter Rehmann, Basel

Neue Zürcher Evangeliensynopse, erarb. von Kilian Ruckstuhl, hg. und eingeleitet von Hans Weder, TVZ: Zürich 2001. XII + 363 Doppels. + 32 S. Anhang (kart.), CHF. 48.80, ISBN 3-290-17204-X.

Die vier Evangelien ‹synoptisch›, d.h. zusammenschauend, darzustellen, ist eine seit dem 16. Jh. verbreitete exegetische Tradition. Allerdings variierte die Motivation dieser Zusammenschau mit dem jeweiligen historischen Kontext, in dem sie vollzogen wurde. So hatte man im 16. Jh. den Text der Evv. in Kolumnen nebeneinander gedruckt, um auf eine Harmonie der Evangelien hinzuarbeiten. J.J. Griesbach erstellte 1774 zu Beginn der neuzeitlich-historischen Bibelwissenschaft eine Synopse aus Mt, Mk und Lk als Hilfsmittel für die historische Beantwortung der synoptische Frage, während in der zweiten Hälfte des 20. Jh. aufgrund der synoptischen Lektüre das jeweilige Profil einzelner Evangelisten im Rahmen der ‹Redaktionskritik› herausgearbeitet werden konnte.

Hans Weder (Zürich) weist nun im Vorwort zu der von ihm herausgegebenen und von Kilian Ruckstuhl (Zürich) erarbeiteten Zürcher Evangeliensynopse auf zwei Aspekte hin, die durch eine synoptische Lektüre der Evangelien im Horizont der gegenwärtigen Forschungstrends hervorgehoben werden:

Einerseits ist die Synopse eine unentbehrliche Arbeitshilfe in historischer Frageperspektive. In einer Zeit, in der die historische Jesusforschung neuen Auftrieb erfährt (vgl. *third quest*) oder die erste kritische Rekonstruktion der Logienquelle Q vorliegt, ermöglicht die synoptische Lektüre die eigene Wahrnehmung von Differenzen und Übereinstimmungen in der Jesusüberlieferung der Evangelisten, um somit ein Urteil fällen oder überprüfen zu können, welche Jesusworte oder Q-Sprüche zum ältesten Bestand gerechnet werden können. Ferner bietet die Synopse die Möglichkeit unter rezeptionsgeschichtlicher Perspektive zu ergründen, wie Mt und Lk die ihnen vorliegenden Quellen Mk und Q aufgenommen und umgestaltet haben. In der synoptischen Lektüre wird insofern die für die Antike exzeptionelle Situation transparent, wie zwei unterschiedliche Zeitgenossen einen – wie im Fall des Mk-Evangeliums – uns vorliegenden Text verstanden haben.

Andererseits kann das synoptische Lesen der Evangelien vor dem Hintergrund leserorientierter bzw. rezeptionsästhetischer Bibellektüre einen neuen Reiz gewinnen. Denn die synoptische Anordnung der Evangelien macht in besonderer Weise die Vielperspektivität der kanonischen Evangelienüberlieferung sichtbar. Damit verschiebt sich die Wahrheitsfrage der biblischen Überlieferung von dem (einen) historischen Ursprung zu den (unterschiedlichen) Wirkungen, die in Rezeptionsprozessen ausgelöst wurden und werden. Indem uns der Kanon vier variierende und zum Teil sogar abweichende Jesusgeschichten zumutet, wird deutlich, dass es ein absolutes Zeugnis über Jesus nicht gibt, sondern jeder Evangelist sein eigenes Verständnis von Jesu Person wiedergibt. Diese bewusste Bejahung unterschiedlicher Blickwinkel, «ermutigt alle, einen eigenen Blick auf diesen interessanten Menschen zu werfen» (VIII). Mehr noch. «Eine synoptische Lektüre ermutigt dazu, das eröffnete Sinnpotenzial weiter auszuschöpfen.» (X). Indem die Leser/innen synoptisch auf das Jesusevangelium blicken können, wird ihnen «vieles aufgehen, das die Evangelisten noch gar nicht sehen konnten» (VIII). Gerade so eröffnet die synoptische Lektüre den «unerschöpflichen Sinngehalt» biblischer Texte, der sie «für uns (zum) Wort Gottes» werden lässt (X).

Aufgrund dieser instruktiven und im Blick auf die hermeneutischen Potenziale des ‹synoptischen Problems› innovativen Einführung blickt der Leser/ die Leserin gespannt auf die konkrete Gestaltung der Synopse: Hier folgt die Zürcher Evangeliensynopse dem klassischen Aufriss anderer bekannter Synopsen. Die Evangelientexte – in der Übersetzung der Zürcher Bibel (Fassung 1996) – werden in der von K. Aland vollzogenen Perikopen-Einteilung der Urtext-Synopse (*Synopsis Quattuor Evangeliorum*) präsentiert. Eine Evangelienfassung wird dabei bei den einzelnen Sinnabschnitten als ‹Haupttext› ausgewiesen, der eine fortlaufende Lektüre eines Evangeliums ermöglicht. Hervorzuheben ist, dass hierbei

auch das Johannesevangelium gleichwertig neben den im engeren Sinn ‹synoptischen Evangelien› berücksichtigt wird. Daneben werden die Hauptparallelen (bei wörtlichen Übereinstimmungen) und Nebenparallelen (bei relativer Nähe, kursiv) innerhalb der kanonischen Evangelien aufgeführt. Im Anschluss an einzelne Perikopen finden sich in einem Apparat ferner Hinweise auf weitere Parallelen im Alten und Neuen Testament (z.B. in der Briefliteratur) und im Thomasevangelium. In einem Anhang zur Synopse werden das Thomasevangelium, die Kindheitserzählung des Thomas sowie das Fragment des Petrusevangeliums angefügt. Die Übersetzungen dieser apokryphen Schriften folgen der von W. Schneemelcher herausgegebenen Textsammlung (Ntl. Apokryphen, 6. Aufl. 1990).

Mit der Zürcher Evangeliensynopse liegt ein hilfreiches Arbeitsmaterial vor, das zweifellos einen festen Platz im Bibelstudium von Fachleuten und Laien einnehmen wird. Aufgrund der Darbietung des Textes in Übersetzung bietet sie gerade auch Nicht-Theologen die Chance einer vertieften Bibellektüre der Evangelien. Leserfreundlich sind hierbei die knappen «Hinweise zur Benutzung» (XI-XII) der Synopse, die Überschriften von Grosskapiteln oder das Parallelenverzeichnis im Anhang (A 21-30). Möglicherweise sollen auch die leeren Zeilen bei fehlenden Parallelen Raum für das Festhalten eigener Beobachtungen und ‹Sinnpotenziale› bieten. Aufgrund der hermeneutischen Einleitung hätte man sich jedoch gewünscht, dass die Leserorientierung in der Form der Darstellung noch stärker zur Geltung kommen würde. Das Verweis-System auf Haupttextfortsetzungen oder die doppelseitige Paginierung mit abweichender Zählung der Perikopen sind für Laien nicht ganz leicht zu durchblicken. Bedauerlich ist ferner, dass sich bei den Benutzerhinweisen im Beispiel zur Textanordnung ein Fehler eingeschlichen hat, denn in der Lk-Spalte auf S. 32 steht «Nr. 20 – 4,1-13 – S. 22», während die Angabe «Nr. 20 – 1,12-13 – S. 22» auf die Mk-Spalte zutrifft und insofern den Benutzer mehr verwirrt als weiterführt. Ferner bleibt unbegründet, warum ausgerechnet die genannten drei Texte im Anhang aus der Fülle von apokryphen Evangelienfragmenten ausgewählt wurden, zumal der Abdruck der theologisch problematischen Kindheitserzählung Erklärungsbedarf verlangt. Ebenso wenig werden die Kriterien für die Auswahl der Nebenparallelen offengelegt.

Indem auf solche Erklärungen verzichtet wird, wird die Aufmerksamkeit jedoch umso mehr auf den biblischen Text selbst gelenkt. Dieser soll im Nebeneinander unterschiedlicher Stimmen wahrgenommen und gelesen werden. So kann man der Synopse wünschen, dass sie in regen Gebrauch genommen wird, um multiple Lese- und Verstehensprozesse in Gang zu setzen. Denn nur so geht – wie Hans Weder in der Einleitung bemerkt – «der unerschöpfliche Prozess der Interpretation Jesu Christi (...) weiter und verspricht Einsichten, die es wert sind, gewonnen zu werden.» (VIII).

Ruben Zimmermann, Nußloch/ München

Douglas Pratt, *Relational Deity*. Hartshorne and Macquarrie on God, University Press of America 2002. 234 S., US$ 56.–, ISBN 0-7618-2209-7.

Wenn Gott Gott für den Menschen und die Welt ist, in welcher Weise stellt sich dann Gottheit dar, wenn sie auf die wichtigen Attribute Freiheit, Gerechtigkeit, Zuwendung, erfülltes Leben befragt wird? Wie ist in einer Zeit angemessen theologisch von ihr zu sprechen, in der die geschichtliche und wissenschaftliche Entwicklung die monolithische Jenseitsmetaphysik der traditionellen westlichen Theologien in Frage stellt, wie ist sie mitteilbar?

In seinem Buch «Relational Deity – Hartshorne and Macquarrie on God» stellt der neuseeländische Pastor und Theologe Douglas Pratt sich den grossen Fragen der westlichen systematischen Theologie. Durch seine luzide Darstellungsweise in bester angelsächsischer Tradition und durch seine stupenden Sachkenntnis ist Pratts Buch hervorragend geeignet, wichtige Diskussionen der hierzulande immer noch relativ wenig rezipierten Systemati-

schen Theologie Nordamerikas und des pazifischen Raumes bekannt zu machen. Bei aller Klarheit des Ausdrucks erfordert das Werk allerdings – dem hohen Niveau seiner Gedankenführung entsprechend – sehr gute englische Sprachkenntnisse, insbesondere fachsprachliche Kenntnisse aus dem Bereich der Religionsphilosophie.

In den beiden ersten Kapiteln entwickelt Pratt eine kritische Würdigung der neoklassischen Theologie von Charles Hartshorne und der existential-ontologischen von John Macquarrie, die beide in dem Versuch übereinkommen, gegenüber den traditionellen grandiosen Gottesbildern der platonisch-westlichen Tradition und ihrer Betongung von Gottes Absolutheit, Abstraktheit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, etc. ein Gottesverständnis zu entwickeln, das die Konkretheit, Aktualität, Kreativität, vor allem aber die Relationalität Gottes betont. Im dritten Kapitel seines Buches nimmt Pratt die von Hartshorne und Macquarrie übernommenen Positionen und Fragen auf, führt diese zusammen und stellt Ergänzugen und eigene Perspektiven zur Diskussion.

Dem theologischen «Götzendienst» welcher der reinen Absolutheit Gottes huldigt, und der sich traditionell in Jenseitsmetaphysiken, Enthistorisierung des Göttlichen und hermeneutischem Idealismus ausdrückt, begegnet Hartshorne mit zwei grundlegenden Überlegungen, die er unter den Bezeichnungen Dipolarität (dipolarity) und Surrelativität (surrelativism) zusammenfasst. Hartshorne geht grundsätzlich davon aus, dass Gott nicht abseits der geschaffenen Welt existiert und dass Gottes Vollkommenheit nicht mit konzeptioneller Perfektion zu verwechseln ist. Eine entitive Absolutheit «neben» oder «über» der Welt wäre ontologisch ebenso defizitär wie eine konzeptionelle Absolutheit leb- und das heisst beziehungslos. Als Dipolarität Gottes versteht Hartshorne das gleichermassen absolute und relative, das gleichermassen abstrakte und konkrete Sein Gottes. Zwischen Absolutheit und Relativität, Abstraktheit und konkreter Aktualität besteht ein gleichsam innergöttlicher Zusammenhang, wobei Hartshorne – im Unterschied zur traditionellen christlichen Dogmatik – der Relativität und Konkretheit Gottes den Vorrang einräumt. Das relative und relationale Sein der Schöpfung als ein konkretes und als wichtigstes Sich-Einlassen Gottes auf und in die Welt, das mit historischem Materialismus oder Pantheismus nicht verwechselt werden darf, schliesst das Werden der Welt in seiner existellen Notwendigkeit und seiner kontingenten Freiheit sowie seiner prospektiven Vollendung ein. Hartshorne charakterisiert die sich auf alles Seiende beziehende empathetische Anteilnahme Gottes als panentheistisch. Sie ist mehr als die Herablassung eines metaphyischen Gottes. In seiner vielfältigen und umfassenden Beziehung zur Welt und zum Menschen ist Gott personhaft, denn Personalität entsteht in Beziehungen, und als höchster, dem sozialen Leben zugewandten Personalität sind die Menschen auf Gott bezogen. Gottes Sein ist ein fortgesetztes In-Beziehung-Sein und die soziale Welt der Beziehungen gleichsam ein «Leib Gottes», in welchem Gott zu sich kommen will. Gottes Bezüglichkeit auf die menschliche Welt und ihr interaktives, schöpferisches Werden sind dabei nicht etwas, das Gott tut, sondern vielmehr etwas, das Gott ist.

Pratt weist R.C. Nevilles Kritik an Hartshornes theologischem Prozessdenken zurück, die Gottes rückhaltloses Eintreten in die *creatio continua* der Welt, als einen orientierungslosen Ablauf missversteht. Für Pratt wird dieses Prozessdenken nicht vom Standpunkt des platonischem Idealismus oder eines prä-deterministischen Kreativismus, sondern von der Einsicht der engagierten göttlichen Dipolarität in der Welt richtig bestimmbar. Gottes Hoheit und Güte ist in der Welt und muss nicht aus ihr herausprozessiert werden. Auch Colin Guntons rechtfertigungstheologischer Einwand, dass von einem relationalen werdenden Gott keine freie Gnade zu erwarten sei, will Pratt nicht gelten lassen; vielmehr aktualisiere Hartshornes Theologie gerade das Gnadengeschenk, das sich in der anregenden und antwortenden Bezüglichkeit des höchsten Wesens ausdrückt, welches sich in die Relativität und Relationalität des tatsächlichen menschlichen Lebens einlässt.

Das hohe Abstraktionsniveau Hartshornes und Macquarries und die gleichfalls nur selten mit Beispielen aus der theologischen Praxis illustrierte kritische Paraphrase ihrer Theologeme durch Pratt sind gleichermassen Stärke und Grenze des Buches. An Hartshornes Theologie wird dies besonders deutlich, neigt doch seine philosophische Argumentationsweise gelegentlich den von ihm zurecht kritisierten Positionen theologischer Absolutheit und kognitiver Abgezogenheit zu. Daraus ergibt sich ein Form/Inhalt Problem, welches darin besteht, dass trotz aller punktuellen Einprägsamkeit seiner theologischen Neubewertung der Relationalität Gottes in der Welt seine theologische Sprache, die stark von formal- und prädikatenlogischen Operationen geprägt ist, mitunter hinter eben dieser neu gewürdigten Relationalität zurückbleibt. Denn ist nicht eine der wichtigsten Äusserungen der Relationalität der Dialog? Und kommt die kreative Dialogizität, der Hartshorne das Wort redet, nicht in der personhaften, oft gerade auch poetischen Sprachbegegnung zustande? In diesem Sinne möchte man wünschen, dass die neoklassische Theologie Hartshorne sich auch stilistisch an der Ich-Du-Dialogizität Martin Bubers, die Hartshorne bewundert, noch stärker orientiert.

Überzeugend kritisiert Pratt mit Hartshorne den Missbrauch der hybriden absolutistischen Würdeformeln statischer und weltentrückter metaphysischer Gottesdoktrinen, von denen weltlicher Herrscherabsolutismus traditionell seine Machtansprüche ableiten will. In diesem Zusammenhang wäre freilich ein verstärktes Eingehen auch auf die feministische Kritik männlicher Gottes- und Herrschaftskonstruktionen angebracht. Wie sich überhaupt die Frage stellt, ob die Geschichte und Struktur relationaler Gottesbilder nicht gerade durch gender-theoretische und kulturwissenschaftliche Arbeiten weitere Impulse erhalten kann.

Auch die Stellung der Dialektischen Theologie zur relationalen Theologie könnte noch ausführlicher und differenzierter dargestellt werden. Hartshorne hat sich an ihr ein gutes Stück abgearbeitet; Macquarrie hat sich in einem seiner Werke eigens mit der Dialektischen Theologie auseinandergesetzt. Gerade mit Karl Barth, dessen Gottesbegriff Pratt im Vorwort gewissermassen als Kontrast zu Hartshornes involviertem und relationalem Gottesverständnis erwähnt, lassen sich m.E. wichtige und berechtigte Einwände gegen eine völlige Verweltlichung Gottes, vor allem die politische Inanspruchnahme christlicher Eschatologien formulieren. Denn Karl Barths bewusst *nicht* in der Geschichte aufgehender und prinzipiell «anderer», das heisst menschlichem – auch theopolitischem – Kalkül unverfügbarer Gott war ja nicht zuletzt eine Antwort auf Geschichtstheologien im deutschen Nationalsozialismus, die in der extremsten Form, in der Volks-Nomos-Lehre, eine Identifikation ihrer Gotteskonstruktion mit nationaler Geschichtsbildung meinte vornehmen zu können. Die Haltung der Dialektischen Theologie im Widerstand war die Umkehrung des «Gott mit uns" auf den Koppelschlössern. Die Umkehrung der Aussage in die Frage, die lautete: Sind wir mit Gott? Vielleicht ist der Modus der Frage in jeglicher systematischen Theologie zu stärken. Von ihr aus scheint dann leichter klärbar, wie die judeo-christlichen Überlieferungen des Exodus, der Propheten und der Imitatio Christi als wirksame Formen des göttlichen Engagements in der Geschichte aufzufassen und zu beerben sind. Geschichts-, sozial- und naturaltheologische Ansätze sind wohl nur dann vor Missbrauch gefeit, wenn sie ihre eigenen Bedingungen und Grenzen mitreflektieren, sich nicht selbst mit Gott verwechseln und Menschen zu Gerechtigkeit und selbstloser Liebe befreien.

Macquarries Theologie des Seins und des Heiligen Wesens (Being, Holy Being) verdankt sich, wie Pratt zeigt, nicht unwesentlich seiner Heidegger-Rezeption. Das existentielle Verwundern über das Sein des Menschen und der Dinge in der Welt (existence of beings) wird zur Voraussetzung und zum Analogon des schlechthinnigen Seins (Being). Menschliche Existenz ist wesentlich ein «Herausstehen» aus der Nichtexistenz, dem Nichts. Theistischer Glaube ist daher zunächst ein Vertrauen in die Geschöpflichkeit des Seins, die stets eine relationale, mit anderen Geschöpfen verbundene Existenzform ist. Das Gewahr-

werden, die Offenbarung, dass zu leben auf den gemeinsamen dynamischen Seinsgrund verweist, der nicht nur da ist, sondern pluriformes Sein und interaktives Einzelsein auch ermöglicht (let-be) und sich als Lebensenergie und Manifestation des Seins darstellt, führt Macquarrie zu einer sprachlichen Reflektion, die über eine existenzphilosophische Erfassung dieser Zusammenhänge in eine christlich-theologische übergeht. Dem lebensermöglichenden Sein werden die traditionellen Attribute der Trinität angetragen. Das Heilige Wesen (Holy Being) wird analog zu Gott dem Vater mit der Urschöpfung und der kontinuierlichen Schöpfung identifiziert (Primordial Being), in der Sohnschaft erweist sich die menschliche, auch sprachliche Expressivität Gottes in seiner höchsten realen Beziehungskraft (Expressive Being), der Geist wirkt in der verbindenden Relationalität des Seins, vor allem zwischen den Menschen und den Menschen und Gott (Unitive Being). Für Macquarrie wird die menschliche Teilhabe am Heiligen Wesen mit Joh 10, 10 zu einer Einladung zu einem Leben in Fülle, in welchem der Mensch am Mysterium der göttlichen Schöpfung mitwirkt. Seine höchste Ausprägung findet sie in der selbstlosen Lebensförderung der Mitmenschen, in der Agape. Dabei geht Macquarries Imago-Dei-Theologie nicht auf eine passive Abbild-Funktion, sondem auf aktive Partizipation am göttlichen Sein. Gott ist in seinem Sein auf die Mitproduktivität der Welt angewiesen.

Auch die hochgradig existential-philosophische Sprache Macquarries hat ihm manche kritische Fragen hinsichtlich der Konkretion, Stimmigkeit und theologischen Kompatibilität seiner Vorstellungen eingetragen, die Pratt einfühlsam referiert. Wenn Gott mehr ist als ein uranfänglicher Seinsgrund und eine Matrix aller Seinsbeziehungen in der Welt, jedoch nicht in der Substanz der Geschöpflichkeit aufgeht und auch keine bestimmbare Personalität entwickelt und dennoch wichtige Attribute der christlichen Tradition zulässt, was ist Gott dann, wie ist Gott zu denken? Pratt fragt mit Alistair Kee nach der möglichen «entative confusion», die nicht nur Auswirkungen auf die Kohärenz von Macquarries Gottesbegriff hat, sondem gerade auch aus der Perspektive geschichts- und sozialtheologischer Anfragen verstärkt wird. Denn die natur- und menschheitsgeschichtliche Bilanz des gelungenen Miteinanderlebens – und es reicht, hier nur die Moderne zu betrachten – ist keine gute. Umsomehr ergibt sich die Frage, welche Stellung Gott in diesem Szenario hat: Ist Gott evolutionärer und gesellschaftlicher Entwicklung ausgeliefert? Steht Gott ihr partiell gegenüber – wie Pratt meint, der von einer reziproken, aber nicht symmetrischen Beziehung ausgeht – und wenn ja, wie? Und vom Menschen aus gesehen: Welcher konkreter Umgang mit dem Sein, vor allem mit dem mitmenschlichen, welche kreativen Vorbilder und Vorstellungen, sind notwendig, damit aus reinem Da- und Sosein, erfülltes Leben wird? Doch selbst die schöpferische Einbildungskraft und die hohen Formen menschlicher Sozialität können nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass Sein nicht nur im Horizont des Lebens, sondem auch des Todes steht. Individuell und auch kollektiv: im Horizont der verbrecherischen Geschichte unserer Zeiten und ihres Leids wird die Brisanz der Fragen nach dem Sein und der Macht Gottes auch über das Leben hinaus existentiell forciert.

In dem Abschlusskapitel «Relational Deity» führt Pratt das Denken Hartshornes und Macquarries zusammen: Hartshornes relationales Sich-Einlassen Gottes in das Werden der Welt und Macquarries Relationalität des göttlichen Seins erscheinen weithin als komplementär. In einigen weiteren theologischen Überlegungen entwickelt Pratt diese Komplementarität; er zeigt u.a., 1) dass die Identität Gottes aus der ontologischen und konzeptionellen Beziehungsfähigkeit Gottes zu bestimmen sei, 2) dass das Sprechen über Gott die Beziehung der Sprechenden und die konkrete Teilnahrne an einer Welt der Beziehungen einbegreifen muss, 3) dass ein Nachdenken über das Sein Gottes als lebensermöglichendes die konkreten Relationen alles Seienden im Verhältnis des Werdens integral erfordere, 4) dass die soziale und theologische Existenz des Menschen allgemein und dass das christliche Imago-Dei-Axiom insbesondere existentiell und symbolisch auf die Analogie göttlicher und menschlicher Kreativität und Relativität deuten 5) dass die traditionellen theologi-

schen Attribute Gottes mit mehr hermeneutischem und sozialem Gewinn und mehr praktischer Nachvollziehbarkeit auf Gottes Relationalität denn auf seine «Substanz» auszulegen sind. Die Lebenszugewandtheit Gottes, die Pratt mit Hartshorne und Macquarrie entwirft, und die sich wesentlich in der Welt der Beziehungen auswirkt, bedeutet «nicht ein raum-zeitliches Eingeschlossenheit Gottes in der Welt, sondern eine Hoheit und eine ontologische Intimität des relationalen göttlichen Seins.» Diese relationale Dimension Gottes in der medial aufgerüsteten, aber kommunikativ immer häufiger gestörten und existentiell gefährdeten Welt in mittteilsamer und anregender Weise zur theologischen Sprache gebracht zu haben, ist das besondere Verdienst von Pratts wichtiger Arbeit.

Norman P. Franke, Waikato

Gillian McCulloch, *The Deconstruction of Dualism in Theology*. With Special Reference to Ecofeminist Theology and New Age Spirituality. Paternoster Press: Carlisle U.K. 2002. 281 S., £19.99, ISBN 1-8422-7044-3.

Ist es wirklich nötig, die dualistische Metaphysik hinter sich zu lassen, wenn Unterdrükkung und Körperfeindlichkeit überwunden werden sollen? Oder handelt man sich damit Folgen ein, welche einer christlichen Theologie in wesentlichen Aspekten zuwiderlaufen? McCulloch vertritt in ihrer Dissertation letzteres, und sie versucht zu zeigen, dass Ökofeministinnen wie Ruether und McFague in der Tat mit ihrem Monismus Grenzen auflösen, die aus theologischen Gründen nicht aufgelöst werden dürfen: zwischen Körper und Seele, zwischen Gut und Böse und zwischen Gott und Welt.

Sie gesteht zwar dem Dualismus einige Geburtsgebrechen zu, verweist dann aber auf moderne Dualisten wie Braine, Ward und Taliaferro, die eine klare Trennung zwischen Seele und Natur mit einem ontologischen Relationismus verbinden.

Der Holismus des christlichen Ökofeminismus hingegen lässt in seinem Bestreben, Machtstrukturen aufzubrechen und sich der postmodernen Wissenschaft anzupassen, alles in Relationalität aufgehen und schüttet so das Kind mit dem Bade aus. Er verliert nicht nur Gott als den ganz Anderen, sondern auch wesentliche biblische Themen wie Erlösung und Eschatologie. Das Heil besteht in einer Bewusstseinserweiterung des Menschen. Wie auch die New Age Spiritualität kollabiert der Ökofeminismus zum Pantheismus, in welchem es paradoxerweise dann doch der Mensch ist, von dem das Heil und das Überleben des Planeten abhängig ist.

Der holistische Dualismus, wie ihn McCulloch in der Auseinandersetzung mit den Modellen von Kirkpatrick, Yu und Taliaferro zum Schluss entwirft, impliziert dagegen keinen patriarchalischen Missbrauch, ist anschlussfähig an das ökologische Denken, welches die Leiblichkeit ernst nimmt und bewahrt die zentralen Grundsätze der christlichen Lehre. Unabdingbar ist für McCulloch die Bejahung der ‹creatio ex nihilo› als der Bestätigung der absoluten Transzendenz Gottes. Im Anschluss an Taliaferro stützt sie sich auf ein Modell von Personalität, in welchem die Person zwar im Geflecht von Beziehungen zu sich selber findet, letztlich aber dennoch diesen Beziehungen vorangeht und von ihnen unterschieden ist. Ebenso ist Gott als «Godself» ein transzendenter Gott und nimmt dennoch durch seine Liebe an den Freuden und Leiden des Kosmos teil. Der raumzeitliche Kosmos ist so nicht Gottes Körper oder Gottes «Gefäss», sondern die Liebe ermöglicht intimste Anteilnahme, ohne im anderen aufzugehen.

Dass McCulloch den Dualismus zu rehabilitieren sucht, ist ein interessanter Ansatz und die ökofeministische Theologie muss es sich gefallen lassen, auf ihre dogmatischen Konsequenzen befragt zu werden. Allerdings müsste man dieses Unternehmen klarer strukturieren und besser begründen. Weder ‹Dualismus› noch ‹Holismus› werden klar definiert und die Argumentation erschöpft sich häufig im Anführen von Zitaten. McCulloch verwendet allerdings AutorInnen und Themen sehr eklektisch. Sie stützt sich z.B. in der Diskussion

von Geist und Seele auf veraltetes Material und geht mit keinem Wort darauf ein, dass der Dualismus in der Neurobiologie eine kaum mehr ernstgenommene Position ist.

Auch der Ökofeminismus wird nur selektiv behandelt, und McCulloch ignoriert diejenigen Vertreterinnen, die in der Abgrenzung zur Deep Ecology grosses Gewicht auf eine Metaphysik des Anderen legen und ein «self-in-relationship» entwickeln, das Taliaferros Person sehr nahe steht (vgl. z.B. Jim Cheney und Val Plumwood).

Zum Schluss wird auch nicht klar, was denn McCullochs eigene Position ist, die sie am Anfang des Buches als «holistischen Dualismus» ankündigt. Sie beschränkt sich darauf, Autoren zu referieren, die sie dann an bestimmten Kriterien wie der ‹creatio ex nihilo› misst. Aber auch diese Kriterien sind nirgends sauber theologisch begründet, und letztlich ist nicht überzeugend, weshalb dieser Dualismus mehr leistet, als das, was die Prozesstheologie und der Ökofeminismus vorgeschlagen haben.

Christina Aus der Au, Basel

Franz Overbeck, *On the Christianity of Theology*. Translated with an Introduction and Notes by John Elbert Wilson (Princeton Theological Monograph Series 49). Pickwick Publications: San Jose (CA) 2002. XIII + 175 S., ISBN 1556350406 .

Franz Overbecks Hauptwerk *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) in englischer Sprache zugänglich zu machen, ist ausserordentlich verdienstvoll. Bislang war der radikale Theologiekritiker dem englischsprachigen Publikum fast nur über die (zudem spärliche) Sekundärliteratur zugänglich, etwa durch die Monographie *Franz Overbeck, Theologian?* von Martin Henry (Bern / New York 1995; siehe die Besprechung in ThZ 52 [1996], S. 183-184) oder durch ein luzides Overbeck-Kapitel in Lionel Gossmans kapitaler Studie *Basel in the Age of Burckhardt* (Chicago 2000). Wer wahrnimmt, wie selbst bei amerikanischen und britischen Forschern, die sich mit Themen der deutschen Geistesgeschichte beschäftigen, die Kompetenz schwindet, deutschsprachige Texte auch nur zu lesen, kann ermessen, wie nötig derartige Übersetzungen von Schlüsselwerken Alteuropas jetzt schon sind und künftig sein werden. Wie und ob auch die gegenwärtige angloamerikanische Theologie einen gehörigen Schuss Overbeck verträgt (oder gar braucht), wird sich zeigen müssen. Zum akuten Naivitätsabbau kann die Overbeck-Lektüre zweifellos verhelfen. Man wünscht der Übertragung von John Elbert Wilson, einem durch etliche Publikationen ausgewiesenen Overbeck-Experten, in dieser Hinsicht den grösstmöglichen Erfolg. Als *German native speaker* macht man mit dieser Übersetzung übrigens eine sonderbare Erfahrung: Overbeck liest sich auf Englisch flüssiger, weniger gewunden, aber auch ein bisschen braver, weniger disparat, weniger abgründig als im Original. Manche Zweideutigkeiten entfallen – vielleicht nicht immer zum Schaden des Verständnisses. Eine generelle Tendenz der Übersetzung scheint in der Entironisierung zu liegen; nicht zufällig wird der Werkitel auf Umschlag und Titelblatt denn auch auf *On the Christianity of Theology* verkürzt.

Wilsons ausführliche Einleitung situiert Overbecks Denken im historischen Kontext, wobei er die im engeren Sinne theologiegeschichtlichen Bezüge in den Vordergrund stellt. Seine Darstellung der Tübinger Schule um F.C. Baur, der sich Overbeck durchaus verbunden fühlte, ohne ihren Hegelianismus zu teilen, demonstriert ebenso wie Wilsons Rekapitulation vermittlungstheologischer Ansätze etwa eines K. von Hase oder A.E. Biedermann, wie fern Overbeck allen spekulativen Rettungsversuchen des Christentums stand. Aber auch D.F. Strauss, auf dessen Altersschrift *Der alte und der neue Glaube* (1872) Overbecks *Christlichkeit* unmittelbar reagiert, erweist sich trotz aller Verwandtschaft im kritischen Anspruch für Overbeck als ebensowenig adaptierbar wie P. de Lagarde, auf dessen *Verhältnis des deutschen Staats zu Theologie, Kirche und Religion* (1873) die *Christlichkeit* ausgiebig zu sprechen kommt. Bei der Interpretation von Overbecks Verhältnis zu Lagarde hätte Wilson übrigens die neuere Forschungsliteratur zu Lagarde und der edierte Brief-

wechsel zwischen Overbeck und Lagarde hilfreich sein können. Seltsam unterbelichtet bleibt bei Wilsons Kontextualisierung Overbecks intensive Freundschaft mit Nietzsche. Durch diese Ausklammerung will er offensichtlich eine einseitige Nietzsche-Fixierung der bisherigen Overbeck-Forschung korrigieren, nicht ohne aber selbst in Gefahr neuer Einseitigkeit zu geraten. Wenig kann der Rezesent schliesslich Wilsons Bemühen abgewinnen, das vermeintliche Problem von Overbecks möglicher (quietistischer) Frömmigkeit einmal mehr aufzuwerfen und (im Gefolge des jungen K. Barth) nach versteckten christlichen Intentionen Ausschau zu halten. Argumente für Overbecks Christentum sind beinahe nur *e silentio* zu gewinnen; und das ist nicht genug, wenn man sich für persönliche Bekenntnisse interessiert. Die Forschung täte gut daran (wie übrigens auch bei dem Overbeck in mancher Hinsicht verwandten Pierre Bayle, dem man lange gleichfalls attestierte, ein fideistisch motivierter Wissensskeptiker zu sein), die Frage nach Overbecks persönlichem Credo zu verabschieden und etwa Overbecks Programm einer «profanen Kirchengeschichte» ernster zu nehmen. Ein Programm, das Wilson beispielsweise da hätte nützen können, wo er Overbecks Vorlesungen ohne hermeneutische Bedenken als Bekenntnisäusserungen heranzieht und dabei Overbecks eigene Feststellung ausklammert, dass Literaturwerke (Vorlesungen inklusive) stets Symptome ihres Publikums sind.

Andreas Urs Sommer, Greifswald

Frank D. Maccia, Paul S. Chung (Hg.), *Theology between East and West*. A Radical Heritage. Essays in Honor of Jan Milic Lochman, Wipf and Stock: Eugene (OR) 2002. 475 S., ISBN 1-59244-087-8.

Als «ökumenischen Brückenbauer» bezeichnet sich J.M. Lochman in seinen 2002 erschienenen Lebenserinnerungen und stellt ihn Jürgen Moltmann in seinem Vorwort zu dieser Festschrift vor (3). Die verschiedenen Stadien und Aspekte seines Lebenswerkes erläutert sodann der Gelehrte selber in einem Rechenschaftsbericht: Die Lehre vom dreieinigen Gott bemüht sich um ein nicht hierarchisches und nicht autoritatives, sondern um eine kommunikatives, dialogisches «Sein» Gottes (11), der in keiner Hinsicht die Welt sich selbst überlässt. Am christlich-marxistischen Dialog der 60er Jahre nahm Lochman nicht anders denn als von der tschechischen Reformation geprägter «independent student of Barth» massgeblich teil; so Moltmann (4). Unter den weiteren Weggefährten, die dann nebst Schülern Lochmans zu Worte kommen, zeigt Charles C. West, was von diesem Dialog weiterlebt und uns bewegt, es mit gegenwärtigen und zukünftigen Geistesströmungen aufzunehmen, gegenüber neu erstandenen «Dämonen» (vgl. Mt 12,43-45) zu bestehen (299). «We live in a pluralist world that yearns, yet distorts and destroys, a common vision of justice and peace» (314). In einem ebenso meisterhaften Beitrag führt Lukas Vischer uns durch ein spezifisch ökumenisches Problem in einem verwandten Geist: Wie begegnen wir der erneut betonten römisch-katholischen Lehre und Praxis des Ablasses? Die protestantischen Kirchen müssen sich fragen: «What do repentance and forgiveness actually mean for them? Though they are bound to be critical of the Roman Catholic doctrine and practice, their own practice raises many questions» (125). Gleichsam eine Brücke zwischen Wests und Vischers Thematik betreten wir mit Miroslav Volf, «Forgiveness, Reconciliation and Justice: A Christian Contribution to a More Peaceful Social Environment» (273). «The narrative of the God of unconditional love who reconciles humanity *without condoning injustice* (meine Betonung), ... contains, I suggest, at least some resources for ... a reconstruction of politics» (292). Der 2002 verstorbene Friedrich-Wilhelm Marquardt sodann (dessen Andenken diese Festschrift gewidmet ist) stellt uns in den Dialog zwischen Juden und Christen; und dem Dialog unter den grossen christlichen Konfessionen, besonders zwischen Lutheranern und Orthodoxen, widmet sich Veli-Matti Kärkkäinen. Jener erläutert unter der Frage «Was denkst du über Christus?» die oft verfehlten, aber unverzichtbaren Grundbe-

dingungen einer wahrhaften Begegnung in Offenheit und Freiheit. Nach dem, was Kärkkäinen über neue finnische Untersuchungen zur Rechtfertigungslehre berichtet, sieht es bei Luther anders aus als in den lutherischen Bekenntnisschriften und erst recht anders als da, wo «neu-Protestant, neo-Kantian distinction between God's ‹essence› and ‹effects›» (60) die Interpretation bestimmt. Rechtfertigung ist nicht «just a subjective experience or God's ‹effect› on the believer» (62), sondern Christi Gegenwart im Heiligen Geist, das ist «effective and forensic justification» (64) zugleich. Auch dies gewissermassen ein Dialog, nämlich zwischen Luther und seinen Auslegern (auf dessen Geschichte und Probleme ich nicht weiter eingehen kann, der jedenfalls, wie hier gezeigt, im heutigen ökumenischen Gespräch konkret mit dabei ist), – und dann eine ähnliche Auseinandersetzung auf reformatorischer Seite: zwischen den Fragen und Antworten eines traditionell rechtgläubigen Katechismus und den heutigen Fragestellungen, wie der Weltnot ums «tägliche Brot» und der Schöpfung als Umwelt. Beide Brennpunkte finden sich in einem der Presbyterianischen Kirche der USA zum Studium vorgelegten Katechismus-Entwurf, und das ist nach dem Beitrag von George Hunsinger «generous orthodoxy» (181 u.ö), zugleich ihrer christozentrisch-reformatorischen Tradition treu und für heutige Probleme in Kirche und Welt offen.

Mit den zwölf Autoren, die nun noch zu erwähnen sind, kommen wir zu Schülern Lochmans, die unter seiner Leitung in Basel ihre Dissertation verfasst haben, unter ihnen die beiden Herausgeber. Paul S. Chung («Karl Barth and Religious Pluralism: A Conflict?») zeigt auf, dass man Barth nicht verwässert oder verfremdet, vielmehr aus der Mitte seiner Christologie versteht, wenn man nicht «within the walls of Christianity» verharrt (45), sondern «the universal dimension of christianity» ins Auge fasst (52), dem Kosmos, der Menschheit mit ihren Kulturen und Religionen sich öffnet. In einem zweiten Beitrag desselben Autors, «Karl Barth and the Hermeneutics of the Poor» werden die «social and political dimensions of Barth's thought» als «relevant to the understanding of his entire theology» (154) erörtert. Einem Aspekt der Theologie K. Barths war schon P.S. Chungs Dissertation gewidmet, so auch bei fünf anderen unter den zwölf Schülern. Und deren Beiträge zu dieser Festschrift: Meehyun Chung über Barth in der Perspektive koreanischer feministischer Theologie (warum diese nicht liberalen Protestantismus an die Stelle Barths setzen sollte); Won-Bae Kim über Bonhoeffer und Barth «in the Light of Liberation and Minjung Theologies»; Eun-Kyoung Esther Kim über Barth und Kim Chai Choon; Karl-Wilhelm Rennstich über religiösen Sozialismus; Johannes Stähelin (verstorben 2001), «Christian Ethics in an Age of Globalization»; Merwyn S. Johnson, «Pietism and Postmodern Theology»; Kosuke Nishitani, «Nipponism: A Theological Reflection on the Deep Religious Dimension of the Japanese»; Stefan P. Becker mit einer «Reflection on Popular Culture» in der Gestalt des canadischen Sängers und Liedermachers Bruce Cockburn; Hans-Jörg Kägi mit einer Meditation in der Gestalt der jüdisch-christlichen Auslegung von Gen 1,1-4 u. 2,4; Manfred Rohloff mit einer «Personal Meditation»: «My Hope for the Future».

Der andere Herausgeber schliesslich, der einer Pfingstkirche angehörige Frank D. Maccia, führt uns in seinem Beitrag in eine besondere Richtung, die nun aber das Gegenteil zu jeglicher Absonderung bedeutet: «Spirit and the Kingdom: Theological Reflections on the Reformed/Pentecostal Dialogue». Theologie wird lebendig vorwärts schreiten, und kein Bereich menschlicher Erfahrung wird ihr fremd bleiben, solange sie Vater, Sohn und Geist nicht voneinander trennt, Einen auf Kosten der Anderen betont oder diese zu eines Gunsten vernachlässigt. Was dies im Bezug auf den Hl. Geist bedeutet, darüber finden sich auch in anderen, bereits genannten Beiträgen Erhellendes, wie bei Karkkäinen, Marquart (103), West (Befreiung von falschen Geistern), Kägi (zu Gen 1,3).

Nicht weiter können wir darauf eingehen, wie mannigfach verschieden sich die Themen und die Verfasser darbieten. Was allen gemeinsam ist, bezeugt ein Vorspann zu den eigentlichen Beiträgen unter dem Titel «In Gratitude», wo die beiden Herausgeber sowie Karl Rennstich und Merwyn S. Johnson die klare Orientierung und Verwurzelung («radical he-

ritage») ausdrücken, die nicht versagt, wo die theologia viatorum auf lange Strecken und zu weiten Horizonten führt. Verfasser aus verschiedenen christlichen Traditionen in drei Erdteilen vertreten in dieser bemerkenswerten Festschrift ebenso lebhaft das ihnen Gemeinsame wie die ökumenische Weite ihrer mannigfachen Perspektiven.

Das Festheft der ThZ (1992/1) zu Lochmans 70. Geburtstag enthält seine Bibliographie, die nun auch in dieser Festschrift zum 80. Geburtstag wieder erscheint und bis 2001 fortgeführt worden ist.

Martin Anton Schmidt, Frenkendorf

Ruth Baumann-Hölzle, *Moderne Medizin – Chance und Bedrohung*. Eine Medizinethik entlang dem Lebensbogen (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; Bd. 2), Peter Lang: Bern et al. 2001. 361 S., CHF. 86.–, ISBN 3-906766-55-1.

Das vorliegende fünfteilige Werk besteht mehrheitlich aus bereits publizierten und z. T. neu überarbeiteten Artikeln. Grundthema bildet das menschliche Leben im Allgemeinen und insbesondere seine Stellung innerhalb der gegenwärtigen Medizin, die ihrerseits oft zu Güterabwägungen bezüglich dieses Lebens gezwungen ist. Als Einstieg wird der medizinische Handlungsauftrag im Rahmen der polaren Thesen hinterfragt, gemäss denen das menschliche Leben entweder absolut unverfügbar oder als «Material» zu werten sei. Nach einem kurzen historischen Überblick über Entstehung und Wandel des medizin-ethischen Dialoges und dem Hinweis auf den Faktor «Zeit» mit seinem unmittelbaren Bezug zur Identitätsbildung des Menschen, wird eine Fülle von komplexen Konfliktfeldern gestreift: u.a. ungewollte Schwangerschaft und Schwangerschaftsabbruch, Fristenlösung, PND und die damit verbundenen Hoffnungen und Risiken, Behinderung und Eugenik, PID und die Schwierigkeit der Indikationsstellung, IVF, Transplantationsmedizin, Gentechnologie, Willensfreiheit – gerade auch im Bereich der Psychiatrie, Sterbehilfe und Tötungstabu, Kostenspirale und Rationierungsüberlegungen im Gesundheitswesen und das Problemfeld der Verteilungsgerechtigkeit.

Das hier vorliegende Werk eignet sich hervorragend sowohl als Einstieg in die komplexe Materie als auch zur Ergänzung von vorhandenem Wissen: die Texte sind in übersichtlicher und einfacher Sprache gehalten, die Problemfelder werden in einen historischen und gesellschaftlichen Rahmen gebettet, Fachbegriffe werden definiert und erläutert und bei der Mehrzahl der Aufsätze findet sich im Anhang ausführliche Angaben zur Literatur. Eine Stärke des Buches ist der Blick auf den aktuellen Diskussionsstand und die juristische Entwicklung innerhalb der Schweiz.

Sabine Claudia Nold, Pfeffingen