Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
Heft: 3

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: 15.07.2025

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

Rezensionen

Klaus-Dietrich Schunck, *Altes Testament und Heiliges Land*. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde II, hg.v. H. Michael Niemann u. M. Augustin (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums Bd. 50), Peter Lang: Frankfurt a.M. 2002, 90 S., CHF 29.00/€ 19.90, ISBN 3-631-50493-4.

Fünf Jahre nach dem Erscheinen eines ersten, bereits vergriffenen Bandes mit ‹Gesammelten Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde› aus der Feder von K.-D. Schunck, der bis 1991 als Professor für Altes Testament in Rostock wirkte, liegt ein kleinerer Bruder zu diesem umfangreichen Opus vor. Das Büchlein umfasst mit ausführlichem Vorwort (M. Niemann) und Bibelstellenregister gerade 90 durchgezählte Seiten und ist wissenschaftsgeschichtlich sowie (universitäts-)politisch mindestens ebenso interessant wie rein wissenschaftlich.

Dieser Band enthält zwei im besten Sinne erbauliche Predigten (über II Kön 20,1-7 und Zeph 2,3), die ihn abschliessen. Ihnen gehen zwei Gastvorträge voran: ‹Hoherpriester und Politiker? Die Stellung der Hohenpriester von Jaddua bis Jonatan zur jüdischen Gemeinde und zum hellenistischen Staat› (61-71); ‹Der Makkabäeraufstand – Entstehung, Verlauf, Bedeutung› (73-79). Diese beiden Arbeiten enthalten nichts inhaltlich Neues, bieten aber einen ausgezeichneten Überblick über diese politisch bewegte, ereignis- wie personenreiche Epoche, in der auch Fachleute die Übersicht leicht verlieren.

Das Herzstück dieser ‹Gesammelten Studien› bilden sechs kürzere Beiträge zu alttestamentlichen Themen, die, sieht man von einem kurzen, rein darstellenden wissenschaftsgeschichtlichen Vortrag ab (‹Hebräische Sprache, Israelitische Geschichte und alttestamentliche Theologie bei Alfred Jepsen›, 13-17), alle auf eine klare These hinauslaufen, die sich häufig in einem Satz zusammenfassen lässt.

‹Falsche Richter im Richterbuch› (19-25): Othniel, Thola, Jair, Elon und Simson sind ‹falsche Richter›, d.h. entweder keine ‹geschichtlichen Persönlichkeiten› oder solche, die nicht das Amt der Richter ausübten. – ‹Der Becher Jahwes: Weinbecher – Taumelbecher – Zornesbecher› (39-45); 45: Wie der zum Gerichtstag umgepolte ‹Tag JHWHs› ist auch das ‹Trinken› aus dem Becher JHWHs für die prophetische Verkündigung charakteristisch. «In der Bezeichnung ‹Zornesbecher› erfährt der bildhafte Ausdruck ‹Weinbecher› bzw. ‹Taumelbecher› dann eine dem Gerichtsgedanken entsprechende Deutung. Nach der Substanz seines Inhalts ist er am besten als ‹Rauschmittelbecher› zu charakterisieren.» – ‹Juda in der Verkündigung des Propheten Zefanja› (47-52): Wie die Untersuchung von Zeph 2,1-3aab; 2,8-9a und 3,8abβγ ergibt, beschäftigte sich der Prophet nicht nur mit Jerusalem oder mit Juda in Verbindung mit Jerusalem, sondern auch mit Juda allein. – ‹Das Amt des פֶּחָה im Alten Testament› (53-60): Es ist umstritten, welches Amt, bzw. welche Ämter dieser Ausdruck bezeichnete. 60: «Das Wort פחה bezeichnet, am Anfang der Exilszeit unter baylonischem Einfluß in den hebräischen Sprachgebrauch eingedrungen, ein konkretes Amt innerhalb des persischen Weltreiches, nämlich das des Gouverneurs, wobei es sich um den Gouverneur einer Provinz oder den Untergouverneur eines Verwaltungsbezirks einer Provinz handeln kann.» 520 v.Chr. führte Darius I. eine Verwaltungsreform durch und richtete als Verwaltungseinheiten über den Provinzen Satrapien ein. פחה kann nun auch Satrapen bezeichnen, die allerdings meist אחשדרפנים (persisches Lehnwort) heissen.

Den wichtigsten und in mehrfacher Hinsicht interessantesten Teil des Sammelbandes bildet der Aufsatz ‹König Saul – Etappen seines Weges zum Aufbau eines israelitischen Staates› (27-37). Schunck vertritt darin eine ‹maximalistische› These: Der erste König in Israel regierte länger und war politisch wie militärisch wesentlich bedeutender, als der

Grossteil der Alttestamentler anzunehmen geneigt ist. Er bezog auch Juda in sein ‹Staatsprojekt› ein, und es fand tatsächlich ein Kriegszug gegen die Amalekiter statt (I Sam 15). Bei seiner Wahl der Hauptstadt leiteten ihn die gleichen Überlegungen wie später David. Saul war auch kultisch aktiv, wie sich das für einen König gehört. Er scheiterte schliesslich an den Philistern, und es war erst David vergönnt, das Konzept seines Vorgängers in die Praxis umzusetzen. Saul könnte also unter den bedeutenderen Königen eingereiht werden, hätte es ihm nicht an Glück gemangelt (Formulierung des Rez.).

In diesem Aufsatz Schuncks fliesst viel Herzblut – wie auch in der recht langen, wissenschaftsgeschichtlichen und -politischen Einleitung aus der Feder seines Schülers und Nachfolgers, die eine eigentümliche Doppelung zum Saul-Aufsatz bildet. H.M. Niemann trägt in seinem so engagierten wie erfrischend selbstbewussten Plädoyer für eine kleine theologische Fakultät auf dem Gebiete der ehemaligen DDR, an der in Anbetracht der widrigen Arbeitsverhältnisse Hervorragendes geleistet worden sei, gleichzeitig eine Dankesschuld gegenüber seinem Lehrer ab. Dem Schüler ist vergönnt durchzuführen, was Schunck aus politischen Gründen verwehrt war, nämlich archäologische Feldforschung im Heiligen Land.

Die Lektüre des Büchleins schlug mich stärker in seinen Bann, als es das vorangegangene Referat erwarten liesse – wohl deshalb, weil es auch eine höchst interessante und aufschlussreiche Quelle in Sachen ‹Befindlichkeit› bildet. Wer Augen hat zu lesen, der lese. Sie brauchen nicht einmal besonders scharf zu sein, wie folgende Allerweltsaussagen deutlich machen, die zugleich mehr sind als dies (61): «Es ist eine in allen Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die Jahrhunderte hindurch gemachte Erfahrung: Die in ihnen vereinten Menschen sind Glieder dieser Welt und damit einer wie auch immer organisierten politischen Gemeinschaft. Dieser Sachverhalt aber läßt es von jeher als unumgänglich erscheinen, daß es zwischen den Leitern von Kirchen und Religionsgemeinschaften und dem politischen Lenker des Staatswesens, in dem diese jeweils leben, bzw. seinen Beauftragten zu Kontakten kommt und dabei beide Seiten einschlägige Fragen des gegenseitigen Verhältnisses zu regeln versuchen.»

Die wichtigste Aussetzung an der vorliegenden Publikation sei in eine Frage gekleidet: Wer las Korrektur?

Hans-Peter Mathys, Basel

Ulrike Dahm, *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel.* Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 327), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2003. 318 S., € 84.–/CHF 134.–, ISBN 3-11-017669-6.

Zwei Publikationen legte Dahm im Jahre 2003 vor, beide Teil ihrer im Wintersemester 2001 vom Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bremen angenommenen Dissertation: auf 204 Seiten eine Opfer- und Ritentheorie (Opfer und Ritus, diagonal-Verlag, Marburg) und das im Folgenden zu besprechende Buch. Die Arbeit wurde von Hermann Schulz, bis Sommer 2002 Professor für Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Bibelwissenschaft, begleitet und beansprucht, den Rahmen der in der atl. Forschung üblichen Fragestellungen dezidiert zu erweitern. So bezieht Dahm Forschungsergebnisse u.a. aus dem Bereich der Anthropologie, Ethnologie und Kultursoziologie in ihre Untersuchung mit ein und orientiert sich an Analysen kommunikationstheoretischer, kultur- und religionsvergleichender Art, um der zadokidischen Religionspolitik im alten Israel – speziell des 5. und 4. Jh.s v.Chr. – auf die Spur zu kommen. Mit dieser Schwerpunktsetzung ergänzt die vorliegende Publikation Hermann Schulz' Buch «Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten» (Chr. Kaiser, München 1987) – zumal in letzterem schon bezüglich des Verhältnisses zwischen Levitismus und Tempelpriestertum Klärungsbedarf angemeldet wird.

Dahms Arbeit ist zweigeteilt, mit fünf Anhängen und einem Literaturverzeichnis und Stellenregister versehen. In Teil A geht Vf.n der «Aharon-Frage» nach und unterzieht hierzu die Heimkehrerlisten in Esr 2; 8 und Neh 7, die Listen in Neh 10-12 und die sog. (hohen-) priesterlichen Genealogien in I Chr 5f.; 9, Esr 7 und Neh 11 einer Analyse. Dahm kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass die Beziehung «Zadok ... ben Aharon», d.h. die fiktive Verankerung der zadokidischen Genealogie im (ursprünglich levitischen) «Exodus-Mythos», im Kontext des machtpolitischen Umbruchs anlässlich des Beginns des zadokidischen Hohenpriesteramtes im 4. Jh. v.Chr. zu interpretieren ist.

Teil B des Buches ist einer kultur- und religionsgeschichtlichen Analyse ausgewählter atl. Opferriten gewidmet. Für Ex 12 und Lev 1-7 hält Dahm v.a. Fragestellungen inhaltsanalytischer, tendenzkritischer und kulturvergleichender Art für geeignet, die religions- und sozialpolitischen Interessen der Verfasser zu eruieren. Sie differenziert zwischen narrativem Kontext, eigentlichem Ritus und (sekundären) Ritualanweisungen und postuliert eine mehrstufige narrative und rituelle Fortschreibung von älteren ritualsymbolischen Bewältigungsstrategien im Kontext von aufeinander abgestimmten – z.T. gruppenintern konkurrierenden – Programmen levitischer bzw. zadokidischer Provenienz.

Von den Ergebnissen in den Teilen A und B ausgehend formuliert Dahm schliesslich im ersten Anhang auf 36 Seiten eine neue Verfasserhypothese: im ganzen Alten Testament sollen sich Mythen, Riten und Gesetze auf zwei unterscheidbare Traditionen und deren Verfassergruppen aus levitischen und zadokidischen Kreisen von Religionsgelehrten reduzieren lassen.

Nach Ansicht der Rezensentin in Bezug auf die geforderte Transparenz wissenschaftlicher Tätigkeit nicht unproblematisch war der Entscheid, die theoretische Grundlegung auszulagern (s.o.). Auf die Exegetin etwas befremdend wirkt auch das Fehlen einer expliziten Begründung des methodischen Umgangs mit den atl. Texten sowie die nur sehr rudimentäre Verankerung von Traditionsgut und dessen Bearbeitung(en) in der Geschichte des alten Israel. Dazu das Gespräch zwischen Theologinnen und Religionswissenschaftlerinnen zu vertiefen (s. das Vorwort), ist es gleichwohl bestens geeignet.

Regine Hunziker-Rodewald, Schaffhausen

Klaus Koenen, *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie (Orbis Biblicus et Orientalis 192), Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht: Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2003. 251 S. (gebunden), € 62.–, ISBN 3-7278-1432-2/3-525-53049-X.

Diese Studie von Klaus Koenen, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität zu Köln, behandelt Bethel (בֵּית־אֵל «Haus Els / Gottes») unter historischem, archäologischem, exegetischem und theologischem Gesichtspunkt.

Die Monographie umfasst neben Einleitung und Zusammenfassung acht Kapitel. Zunächst erörtert Koenen topographische und toponymische Probleme. Er stimmt mit der meist vertretenen Identifizierung Bethels mit dem heutigen *Bētīn* überein und weist andere Lokalisierungsvorschläge (u.a. *el-Bīre*) zurück. Im nächsten Kapitel wird anhand der archäologischen und biblischen Daten die Geschichte Bethels nachgezeichnet. In der frühen Eisenzeit (vorstaatliche Zeit im Blick auf Israel) ist Bethel ein Dorf. Für die Eisenzeit II (Königszeit) legen die biblischen Angaben – v.a. ab Jerobeam I. (vgl. I Kön 12,25-33), der das dortige Heiligtum am Südende des Zehnstämme-Reichs vermutlich zu einem königlichen Staatstempel aufgewertet hatte (vgl. auch Am 7,13) – eine bedeutende Stadt nahe (der aus den bisherigen Grabungen gewonnene Befund kann dies jedoch nicht bestätigen). Im 8. Jh. erlebte Israel eine letzte Blütezeit, bevor das Nordreich von den Assyrern eingenommen wurde. Koenen nimmt eine Plünderung und eine Wegführung des Stierbildes durch die Assyrer an. Auch nach 722 v. Chr. scheint es in Bethel kultische Aktivitäten gegeben zu haben. Die Einrichtungen des JHWH-Kultes in Bethel sind dann aber wohl un-

ter dem judäischen König Josia im Rahmen seiner Zentralisierungs- und Expansionspolitik zerstört worden. Die These, dass Bethel nach der Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.) in exilisch-frühnachexilischer Zeit eine religiös bedeutsame Rolle gespielt habe, bestreitet der Verfasser (trotz Sach 7,2f.). Die Frage, ob Bethel als Entstehungsort biblischer Schriften gelten könne – diskutiert werden Quellen und Texte wie E, P, DtrG, Asaph-Psalmen, Ps 20 –, beantwortet Koenen dahingehend, dass dies möglich, ja wahrscheinlich sei, sich aber in keinem Fall mit hinreichender Gewissheit nachweisen lasse. Der Tempelkult in Bethel ging von einer Verbindung von himmlischer und irdischer Präsenz Gottes aus (vertikale Achse, «Himmelsleiter»), haftete inbesondere an einer aufgestellten Stierstatuette (Ex 32,1-6 dürfte auf das Betheler Stierbild gemünzt sein), die ursprünglich den Gott «El» repräsentierte und mit der Einführung des JHWH-Kultes auf diesen übertragen wurde. Mit der Gestalt des Jungstiers («Kalb») verbindet sich primär Kraft und Stärke; der Stier von Bethel steht für die Omnipotenz JHWHs, die sich in der Errettung Israels aus Ägypten zeigte. Aaron ist als Ahnvater der Betheler Priesterschaft anzusehen (vgl. Ri 20,27f.; Ex 32,1-6; I Kön 12,29). Ein Bezug der Ortslage zum gleichnamigen Gott «Bethel» ist dagegen nicht anzunehmen. Eine «Betheler Theologie» entnimmt der Verfasser insbesondere Texten (Ätiologien) wie Gen 12,8; 28,10-22; 35,1-7; Ex 32,1-6. Weitere Reflexe dieser Theologie schatten sich bei den frühen Schriftpropheten Amos und Hosea (vgl. Am 7,7f.; 9,1-4 mit dem für die Präsenztheologie programmatischen Altarnamen «Gott ist in Bethel»; Hos 10,5), ferner auch in Ri 20f.; I Sam 10 und Jer 48,13 ab. Diese genannten Schriftpropheten sowie die dtr Bewegung sind dann die treibenden Kräfte der Kritik an Bethel. Nach dem Untergang des Heiligtums hat sich die dtr Sicht von Bethel als *dem* Ort der Sünde durchgesetzt. Eine positive Rezeption der «Betheler Theologie» war gleichwohl möglich, allerdings nur bei gleichzeitiger Umwandlung. Dies geschah durch die Verwandlung der Bethel-Überlieferung in eine Väter-Überlieferung und durch die Verlegung der Gegenwart Gottes an einen anderen Ort (Jerusalem). Zwischen den Kulten in Bethel und Jerusalem – die Orte liegen keine 20 km auseinander – gibt es eine Reihe von Gemeinsamkeiten (z.B. Präsenztheologie). Der augenfälligste Unterschied liegt in der Beurteilung von Gottesbildern: Handelt es sich bei den Keruben um Tragtiere des unsichtbar auf ihnen thronenden Gottes, so ist das Stierbild kein Tragtier, sondern ein Gottesbild (und verstösst damit gegen das Bilderverbot).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Abbildungsverzeichnis – 60 Abbildungen sind dem Buch beigegeben – sowie ein Sach- und Stellenregister runden das Werk ab.

Die Arbeit Koenens, die mit verschiedenen Zugangsweisen und Perspektiven ein umfassendes Bild von Bethel zeichnet, ist verdienstvoll, zumal eine solche Studie bisher fehlte. Dass das Unterfangen mit Problemen beladen ist und zu unterschiedlichen Ergebnissen führt, wird nicht nur im Buch selber immer wieder deutlich, sondern zeigt auch ein Vergleich der Ausführungen Koenens mit denjenigen J.L. Kelsos (NEAEHL 1, 192-194) und E.A. Knaufs (RGG[4] 1, 1375f.). Das fängt im Blick auf Bethel damit an, dass bereits die Zuordnung der Ortslage Bethel mit *Bētīn* nicht ganz sicher ist, setzt sich fort in den heutigen Massstäben nicht genügenden Ausgrabungen und deren Auswertung und gipfelt in unterschiedlichen Beurteilungen und zeitlichen Ansetzungen der biblischen Texte, die von Bethel berichten. Ein wesentliches Problem liegt darin, dass Bethel schliesslich definitiv durch Jerusalem ersetzt wurde und alle Überlieferungen vom ersten Ort durch den «Trichterhals» des zweiten gehen mussten. Bethel hatte als Kultort m.E. gegenüber Jerusalem nicht nur punkto Anciennität einen Vorsprung (falls man nicht manche Texte als Retrojektionen der Spätzeit beurteilt), sondern auch aufgrund der Gewichtigkeit des Nordreiches gegenüber dem Südreich im 10.-8. Jh. Die positive Rezeption von «Betheler Theologie» im Süden dürfte mehr umfassen, als Koenen einräumt. Er stellt zwar die enge Verbindung von Bethel und der Exodustradition dar, erwähnt diese dann aber nicht mehr in seinen Ausführungen über die positive Aufnahme von Bethel-Überlieferungen in Jerusalem. Auch im

Blick auf die Asaph-Psalmen (die ihrerseits Exodustraditionen überliefern) scheinen mir – entgegen der Ansicht Koenens – durchaus Indizien vorhanden zu sein, die einen Bezug zu Bethel nahelegen.

Insgesamt ist Koenens Band ein wichtiger Beitrag für die In-Gang-Setzung des Gesprächs über die Bedeutung nordisraelitischer Kultorte, ihrer Überlieferung und Bedeutung. Am Bethel-Buch von Koenen wird man künftig bei dieser Thematik nicht vorbeikommen, auch wenn das letzte Wort damit sicher nicht gesprochen ist.

Beat Weber, Linden

Dietrich Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 112), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2003. 570 S., CHF 205.–, € 128.–, ISBN 3-11-017524-X.

Die umfangreiche und mit ausführlichen Registern versehene Bonner Habilitationsschrift untersucht die Funktion der alttestamentlichen Zitate im lukanischen Doppelwerk. Nach einer Einleitung, welche den exegetischen und literaturwissenchaftlichen Forschungsstand sowie das Ziel der vorliegenden Arbeit umreisst, kommt Rusam in Kapitel I zu den alttestamentlichen Anspielungen in Luk 1-2. Dabei unterscheidet er zwischen verbalen Allusionen und Anspielungen auf ganze Konstellationen wie z.B. Geburts- oder Berufungsgeschichten (diegetische und narrativ-kompositionelle Allusionen). Lk 1-2 haben Brückenfunktion und verbinden die voraufgegangene mit der nachfolgend geschilderten Heilsgeschichte. Verbale Allusionen, wie sie hier in den Hymnen begegnen, treten im weitern Verlauf des lukanischen Doppelwerks zugunsten argumentativer Zitate zurück.

Kapitel II untersucht die Stellung des νόμος und kommt zum überraschenden Ergebnis, dass Lukas die Tora für die Jesus-Nachfolger als verbindlich betrachtet, wogegen die Juden durch ihre ganze Geschichte hindurch den νόμος nicht einhielten (Apg 7). So sehr viele Textbeobachtungen Rusams einleuchten, so problematisch erscheint das Resultat. Die Belastungen für den christlich-jüdischen Dialog nehmen noch zu, wenn Rusam seine Linie in Kapitel V weiter auszieht: Am Schluss der Apg soll das Verstockungszitat aus Jes 6 die fortwährende Ablehnung der Apostel durch «die Juden» als gottgewollt – zumindest für die lukanische Gegenwart – erklären. Rusam versteht diese Worte als (resignativen) Trost für Christen, welche die jüdische Ablehnung schmerzt. Es handle sich hier um «keine Aussage über das Wesen der Juden»; «de facto werden die gewonnenen Judenchristen von Lukas aus dem Blick verloren.» Rusam deutet (mit G. Wasserberg) die «Hoffnung Israels» (Apg 28,20) einschränkend auf die Auferstehungshoffnung.

Die umfangreichen Kapitel III und IV beschäftigen sich mit den proleptischen und analeptischen Konstatierungen der Schrifterfüllung. Häufig findet sich bei Lukas beides zum selben Thema: So wird z.B. Johannes der Täufer sowohl vor als auch nach seinem Auftreten mit Schriftzitaten gedeutet (Lk 3,4-6 und 7,27). Zudem weist Rusam ausführlich auf den lukanischen Ausbau von «zuverlässigen Erzählfiguren» hin, denen Schriftzitate in den Mund gelegt werden.

Kapitel VI unternimmt den interessanten Versuch, die Funktion der Zitate in der Erzählliteratur ausserhalb des Neuen Testaments zu untersuchen. Der Bogen, den Rusam von Herodot bis zu Josephus und Tacitus schlägt, ist jedoch zu gross, als dass er auf vierzig Seiten befriedigend dargestellt werden könnte. Im Gegensatz zu den vorlukanischen Autoren überwiegt bei Lukas das Erzählfigurenzitat.

Das Schlusskapitel bringt unter der Überschrift «Alles muss(te) erfüllt werden» eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Der Rezensent gesteht, dass ihm sowohl hier wie auch bei der Lektüre des ganzen Buches nie recht warm wurde. Wie weit ist dies seine eigene Schuld? Unter diesem Vorbehalt steht auch das folgende Urteil, dass Rusams Stärken bei sorgfältigen und erhellenden Einzelbeobachtungen liegen, wogegen die grossen Linien des

Buches zu wenig Fleisch und Blut zu erkennen geben, sondern allzu oft in (natürlich mehrdeutigen) formalen Urteilen stecken bleiben.

Edgar Kellenberger, Liestal

Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen.* Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945, Verlag Huber: Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999. 414 S., CHF 58.–, ISBN 3-7193-1160-0.

Nach seinem wichtigen Buch «Katholizismus und Moderne» (1989) widmet sich Urs Altermatt, Professor für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg (Schweiz), wiederum einem zentralen Thema und Desiderat der jüngeren Geschichte des schweizerischen Katholizismus. In seiner aufschlussreichen mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Studie untersucht Altermatt «judenfeindliche Mentalitäten und Sensibilitäten paradigmatisch am Beispiel des Schweizer Katholizismus» und fragt danach, ob es einen spezifisch katholischen Antisemitismus gab und welche Funktionen dieser im «katholischen Sozialmilieu des vorkonziliären Katholizismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts» hatte. Die Frage nach den Zusammenhängen von Antisemitismus und Katholizismus wird seit Olaf Blaschkes provokativer Deutung, wonach der Antisemitismus einen integralen Bestandteil des katholischen Milieus gebildet habe, kontrovers diskutiert (siehe dazu beispielsweise: Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, hg. von Olaf Blaschke und Aram Mattioli, 2000). Altermatts Buch, das sich durch eine klare und differenzierende gut lesbare Darstellung auszeichnet, ist ein bemerkenswerter Beitrag in diesem Diskurs. Der Freiburger Historiker geht von der These aus, dass der katholische Antisemitismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem in der Tradition des christlichen Antijudaismus wurzelt. Von da aus fragt er nach dem Verhältnis der Katholiken zum modernen Antisemitismus. Nach einer Einführung (I) über den «schwierigen Umgang mit der Shoah» gliedert Altermatt seine Abhandlung in sieben Kapitel. Zunächst bietet er eine präzise Beschreibung des Forschungsstandes (II) und kommt zu dem Ergebnis, dass die Geschichte der Juden und die Geschichte des Antisemitismus in der schweizerischen Zeitgeschichtsschreibung bis in die 1990er Jahre vernachlässigt worden ist. Erhellend sind Altermatts kurze Skizzen der Antisemitismusforschung und seine eigene historiographische Verortung. Für Altermatt besteht zwischen dem christlichen Antijudaismus und dem so genannten «Rassen»-Antisemitismus eine «Kontinuitätsbrücke»; von Identität könne aber nicht die Rede sein. Konkret heisst das: Die Katholiken distanzierten sich zwar vom «Rassen»-Antisemitismus, lehnten aber nicht jeglichen Antisemitismus ab. Vielmehr unterstützten sie einen «‹besseren› christlichen Antisemitismus».

In den folgenden Kapiteln geht Altermatt vor allem der Frage nach den antijüdischen Stereotypen nach und legt dabei ein beeindruckend vielschichtiges Quellenmaterial zugrunde. Im Kapitel über «die langen Schatten des Antisemitismus» untersucht der Verfasser u. a. in liturgiegeschichtlicher Perspektive Karfreitagsliturgien, Passionsspiele und Volksbräuche, bevor er sich dem «ambivalenten Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus» zuwendet und die theoretischen sowie ideologischen Orientierungsmuster anhand von zentralen und einflussreichen Texten analysiert. Diese Untersuchung lässt ein recht geschlossenes weltanschauliches und ideologisches Koordinatensystem erkennen, das in den grossen Handbüchern respektive in Lexika wie dem «Kirchlichen Handlexikon» (1907), dem «Staatslexikon» (1926) oder im «Lexikon für Theologie und Kirche» (1930), die alle im Herder Verlag erschienen, nachzulesen war. Nach den «Paradigmen im öffentlichen Diskurs» (V) folgen «Stimmen zum Zeitgeschehen» (VI). In diesem Kapitel werden die tief verwurzelten antijudaistischen und antisemitischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten des öffentlichen innerkatholischen Diskurses im schweizerischen Katholizismus der Jahre 1918 bis 1945 aufgezeigt und die Frage nach dem katholischen Weltbild beantwortet.

Dieses wird abschliessend auch anhand von katholischen Wochenschriften ermittelt und die «Mentalität der Durchschnittskatholikinnen und -katholiken» indirekt beschrieben. Diese Wochenzeitschriften wie «Der Sonntag», «Die Woche im Bild» oder die «Katholische Familie» geben Auskunft darüber, was in einem durchschnittlichen katholischen Haushalt gelesen wurde. Durch die relativ hohe Zahl der Abonnenten, die zwischen 30.000 und 80.000 lag, zählten diese Veröffentlichungen zu den am meisten gelesenen Zeitschriften. Ihr Anteil an der Meinungs- und Bewusstseinsbildung innerhalb des Katholizismus darf darum nicht unterschätzt werden.

In den Schlussbemerkungen «Erinnerung, Scham und kollektives Gedächtnis» fasst Altermatt seine Ergebnisse zusammen und verortet sie im historiographischen Erinnerungs-Diskurs. Mit Blick auf die gesellschaftliche Rolle des katholischen Antisemitismus geht er davon aus – und darüber wäre m. E. weiter nachzudenken –, dass die katholischen Antisemiten «oft funktionslos argumentierten. Die Judenfeindschaft war dann nicht Mittel zum Zweck, sondern Inhalt der Botschaft selbst». Als durchgängige Konstante hält Altermatt die fehlende Solidarität mit den Juden fest.

Altermatt gelingt es in seinem eindringlichen Buch, differenziert das vielschichtige Verhältnis von Katholizismus, Judentum und Antisemitismus im frühen 20. Jahrhundert zu beschreiben. Dabei überzeugen neben den Inhalten vor allem die klare Gliederung sowie seine ansprechende Darstellung, die sich wohltuend von manchen anderen historiographischen Erzeugnissen abhebt. Seine Analysen regen zudem, und darin sehe ich einen besonderen Wert dieser überaus lesenswerten Publikation, zu weiteren vertiefenden und vergleichenden Forschungen – auch im Bereich des Protestantismus – an. Denn am Ende der Lektüre bleibt zum einen die Frage doch noch recht offen – auch wenn der Verfasser seiner Darstellung einen über die Schweiz hinausweisenden Charakter beimisst –, inwiefern die Befunde bezüglich des schweizerischen Katholizismus auch für Deutschland und andere europäische Länder Geltung besitzen. Zum andern erfordert die Komplexität des Katholizismus und seiner Antisemitismen mit all seinen Ambivalenzen vertiefende Fallstudien, um diesen historisch gerecht zu werden. So leistet Altermatts Buch zweierlei: Es führt erstens fundiert in die unübersichtliche Thematik ein und reisst zweitens Forschungsperspektiven auf.

Thomas K. Kuhn, Basel

Friedrich Hermanni, *Das Böse und die Theodizee*. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2002. 361 S., CHF 59.–/€ 34.95, ISBN 3-579-05391-4.

«In der Auseinandersetzung mit den abendländischen Großtheorien von der Antike bis in die Gegenwart entwirft Friedrich Hermanni eine unter Gegenwartsbedingungen überzeugende Theorie des Bösen und der Theodizee» – so heisst es im rückseitigen Klappentext des Buches. Im Kern besteht diese Theorie aus einer kritischen Erneuerung des Leibniz'schen Optimismus. Sie schliesst von der Vollkommenheit Gottes darauf, dass die von ihm geschaffene Welt unübertrefflich gut sein muss. Das bedeutet nicht, dass es in ihr keine Übel gibt, wohl aber, dass die bestehenden Übel notwendig zu ihrem Gutsein gehören, so dass ihre Verhinderung durch Gott die Welt nicht besser machen würde. Kann eine solche Metaphysik, die durch logische Deduktionen aus den Vollkommenheitsprädikaten des theistisch gedachten Gottes die Sinnhaftigkeit des Bösen zu erweisen versucht und damit zu einer Malodizee gerät, unter Gegenwartsbedingungen überzeugen?

Die am (katholischen) Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover entstandene Habilitationsschrift versucht im ersten ihrer drei Teile eine Ontologie des malum zu entwikkeln, d.h. hinter die Frage nach seinem Woher und Wozu zurückzugehen und sein Was zu bestimmen. Dabei steht die Auseinandersetzung mit der sog. Privationstheorie (das malum

als privatio boni) bei Augustin, Anselm und Thomas im Zentrum. Wenn es sich beim Schlechten lediglich um ein Defizit an gutem Sein handelt, nicht aber um eine eigene Wirklichkeit, dann kann man an der Überzeugung festhalten, dass Gott der Urheber allen Seins ist, ohne ihm die Verantwortung für die moralischen und physischen Übel zuzuschreiben. Indem der Vf. demgegenüber das Böse als eine eigene, dem Guten real entgegenstehende Wirklichkeit deutet, muss er nicht nur den Grundsatz der klassischen Ontologie aufgeben, dass alles Sein gut ist. Er muss auch Gott zum Ursprung des Bösen erklären – und sei es auch nur in Form der Unterstellung, dass Gott das Böse aus guten Gründen zulässt.

Im zweiten Teil untersucht der Vf. die beiden bedeutendsten Versuche, das Übel teleologisch in die Sinntotalität der Wirklichkeit zu integrieren und ihm damit eine letzte Zweckbestimmung zuzuweisen: die kosmologische Teleologisierung, wie sie Leibniz vornimmt, und die geschichtstheologische Hegels. Für Leibniz sind die Übel notwendige Bedingungen der optimalen Wertqualität der Welt. Und Hegel deutet sie als notwendige Negationen auf dem dialektischen Stufengang des Weltgeistes hin zum Geschichtsziel seiner Selbstverwirklichung.

In Auseinandersetzung mit der Theologie des leidenden Gottes, die auf das Allmachtspostulat verzichtet (J. Moltmann, H. Jonas) und mit der sog. «Free-Will-Defense», die in der Gewährung menschlicher Freiheit das höhere Gut sieht, um dessentwillen Gott die Übel in Kauf nimmt (A. Plantinga, R. Swinburne, A. Kreiner), entwickelt Hermanni seinen eigenen Lösungsvorschlag, den er als «No-Better-World-Defense» bezeichnet. Er unterscheidet grundlegend zwischen dem logischen und dem empirischen Theodizeeproblem. Das *logische* Problem der Vereinbarkeit der Gott zuzuschreibenden Eigenschaften Allmacht und Allgüte mit der Existenz von leidverursachendem Übel in der Welt wird mit dem Hinweis darauf beantwortet, dass der allmächtige und allgütige Gott moralisch hinreichende Gründe haben muss, die Übel zuzulassen (269), «weil sie logisch notwendige Elemente der von ihm geschaffenen unübertrefflich guten Welt sind» (265). Die sich aufdrängende Kritik an dieser Position, die auf die Existenz offensichtlich sinnlosen Übels verweist, das sich nicht mehr als notwendiger Teil einer wertoptimalen Welt verstehen lässt, weist der Vf. zurück, weil sie die empirischen Erkenntnisgrenzen überschreite. Eine Lösung des *empirischen* Theodizeeproblems kann es demnach prinzipiell nicht geben, weil den Menschen keine Globalperspektive zur Verfügung steht, die es ihnen erlaubt, über den Sinn und die Sinnlosigkeit des Übels zu urteilen.

Der nicht gering zu schätzende Wert dieses Buchs liegt in der brillanten Rekonstruktion der Antwortstrategien auf die Theodizeefrage, die in der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte vorgetragen worden sind. Mit bestechender Klarheit und Stringenz werden ihre Argumentationsmuster analysiert und auf ihre Voraussetzungen befragt. Dabei ist auch die in der angloamerikanischen analytischen Philosophie und Theologie geführte Debatte im Blick.

Problematisch hingegen erscheint die mit viel Begründungsaufwand entfaltete These des Vf.s. Das logische Theodizeeproblem stellt sich nur im Rahmen des längst (vor allem im Blick auf die biblische Gottes- und Jesusüberlieferung) fragwürdig gewordenen philosophischen Theismus mit seinen abstrakten Vollkommenheitsprädikationen der Allmacht, Allgüte und Allwissenheit. Es dadurch zu lösen, dass die Welt als Abspiegelung dieser Perfektion aufgefasst wird, mag logisch stringent sein; zu überzeugen vermag dieser Schluss aber nur dann, wenn die Voraussetzungen übernommen werden. Hermannis Argumentation besteht in der geistreichen Entfaltung der Implikationen des von ihm unterstellten theistischen Gottesbegriffs.

Das eigentlich entscheidende empirische Theodizeeproblem aber bleibt offen. Ist eine solche Auskunft auf eine der brennendsten Fragen der Theologie überzeugend? Mutet diese «No-Better-World-Defense» im Rückblick auf die Geschichtskatastrophen des 20. Jhs. nicht geradezu zynisch an? Hat Gott Auschwitz als Teil der unübertrefflich guten Welt zu-

gelassen – oder gar gewollt und gewirkt zur Erreichung eines höheren Gutes? Hermanni spricht stets nur von Gottes Zulassung und möglicher Verhinderung des Übels, nicht aber von seinem diesbezüglichen Wollen und Wirken. Damit vermeidet er, Gott zum auctor mali erklären zu müssen, was sich jedoch durchaus aus dem konsequent zu Ende gedachten und d.h. im Sinne einer Allwirksamkeit ausgelegten Allmachtspostulat ergäbe, wie Schleiermacher gesehen hat. Doch auch der Rückzug auf ein bloss zulassendes Handeln Gottes angesichts des Übels entschärft die Problematik dieses Optimismus' nicht. Der Vf. entzieht sich dem Zynismus-Vorwurf dadurch, dass er dem Kritiker die Beweislast zuschiebt. Dieser müsste zunächst «auf theoretischer Ebene» nachweisen, «dass es unter den faktischen Übeln unbestreitbar solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte ...» (26). Es seien aber bisher kaum ernsthafte Anstrengungen unternommen worden, diesen Nachweis zu erbringen. Und dann geht er zum Gegenangriff über und bezichtigt die Kritiker seiner Position vorab einer «theoriescheuen moralischen Überheblichkeit» (27). Angesichts einer solchen Theodizee wird man Kants immer wieder zitiertes Diktum bemühen dürfen: «Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.»

Reinhold Bernhardt, Basel

Anne M. Steinmeier, *Schöpfungsräume*. Auf dem Weg einer praktischen Theologie als Kunst der Hoffnung. Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2003. 262 S., € 29.95/CHF 51.–, ISBN 3-579-05394-9.

Das Stichwort «Crossover» ist in der aktuellen praktisch-theologischen Diskussion ein viel verwendetes, nahezu inflationär eingesetztes Modewort. Wenn es irgendwo seine Berechtigung hat, dann für dieses Werk. Es gelingt der Hallenser praktischen Theologin Anne Steinmeier in immer wieder überraschender Weise, anscheinend weit auseinander liegende Lebensvollzüge miteinander ins Spiel, ja geradezu zum Tanzen zu bringen: bildende Kunst und Seelsorge, Theater und Gottesdienst (und damit zusammenhängend: die Rollen von Schauspielerin und Pfarrer); Dichtung und Predigt; Musik, Tanz und Gebet. Über die Grenzen von wissenschaftlichen Disziplinen, von Lebenspraxen, ja selbst Religionen hinweg werden Gesprächsfäden geknüpft. Dass für die Liturgie des Gottesdienstes vom Avantgarde-Theatermacher Peter Brook, dass für die Gestalt des pfarramtlichen Berufes vom russischen Schauspieler und Regisseur Konstantin Stanislawski gelernt werden kann, haben die geneigten Leser und Leserinnen vielleicht schon einmal vernommen, seltener vielleicht auch, dass der evangelische Theologe Paul Tillich, der jüdische Philosoph Martin Buber, aber auch Hannah Ahrendt und Emmanuel Lévinas in ein gemeinsames Gespräch über so existenziell wichtige Themen verwickelt werden wie Schuld und Lebensmut, Offenbarung und Stellvertretung, Übernahme eigener «Geburtlichkeit» und die Wahrnehmung einer Hoffnung, die die dunklen Seiten der Ambivalenz des Lebens in sich aufzunehmen vermag. Aber wer hätte schon einmal gelesen, dass der – von Anne Steinmeier wunderbar zum Sprechen, ja zum Klingen gebrachte – verehrungswürdige Jazz-Bassist und -Komponist Charles Mingus in ein literarisches Gespräch mit dem systematisch-theologischen (politisch eher verirrten) Neuzeit-Denker Emanuel Hirsch verwickelt worden wäre, auf eine Weise, dass etwas Neues über die Kraft des Gebets zu lernen wäre?

Dieses Buch bietet keinesfalls ein blosses Nebeneinander von zentralen Gestalten aus Theologie, Dichtung und bildender Kunst, Philosophie, Tanz und Musik. Was ist die Mitte in diesen vielfältig bunten Beziehungen und Bewegungen zwischen Verschiedenem? Es handelt sich im Kern um ein ästhetisches Lebensverhältnis der Individuen zu ihren Lebenspraxen und Beziehungskonstellationen: die unüberholbare Einsicht, dass sich das Individuelle, im Unterschied zum Besonderen, nicht als Einzelfall aus dem Allgemeinen und seinen

Regeln ableiten lässt, sondern in der Lebendigkeit des gelebten Lebens dem bereits Bestehenden etwas unableitbar Neues hinzufügt. Was Anne Steinmeier mit dem Namen «Schöpfungsräume» bezeichnet, meint den aus dem schon Bestehenden nicht ableitbaren Ort und Augenblick, in dem ein Mensch sich als kreatürlich *und* kreativ wahrnehmen kann: sich weder von dem Gewicht seiner bisherigen Lebensgeschichte in aller möglichen Schuldverstricktheit und jedem denkbaren Versagen noch durch das Gewicht der gesellschaftlichen Rollen- und Regelzumutungen im Innersten bestimmen lässt, sondern sich dem Leben als Geschenk anvertraut, sich vom *ganz Anderen* des Geistes Gottes zu eigener Hoffnung und eigenem Lebensmut anstecken lässt und beginnt, mit vorgegebenen Regeln, Zumutungen und Zwängen auf eine Weise zu *spielen*, die aus ihnen nicht deduzierbar, sondern unvorhersehbar offen und neu ist.

Die Kraft und der Charme dieses Buches liegen in den immer wieder neuen, selbst sowohl präzisen wie kreativen Rekonstruktionen, Interpretationen und Gesprächen mit künstlerisch arbeitenden Menschen. Wer etwas über die Dichtung von Ingeborg Bachmann oder Christa Wolf, über die Bilder von Paul Klee oder die Inszenierungen von Joseph Beuys, über die Musik von Charles Mingus und den Tanz von John Neumeier – um nur einige der hier lebendig werdenden Gestalten zu nennen – lernen will, und zwar auf eine Weise lernen, dass nicht nur zusammengetragen wird, was man aus Feuilletons eh' schon weiss, sondern dass Aha-Momente und Lust zu neuem Entdecken aufblitzen, der muss dieses Buch lesen. In den ausdrücklich praktisch-theologischen Passagen des Buches – zu Seelsorge und Gottesdienst, Predigt und Gebet – eröffnet das Gespräch mit den Künstlern und Künstlerinnen, aber vor allem auch die unverstellte und freie Wahrnehmung der Autorin, aktuelle Gesprächslinien und Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen, die sich in den Fussnotenapparaten der jeweiligen Werke oft eher peripher wahrnehmen. Für die Atmosphäre, aber auch den inhaltlichen Gewinn des wissenschaftlichen Gesprächs kann dies nur gut sein. Studierende sowie Kollegen und Kolleginnen in den Pfarrämtern und Schulen gewinnen in diesen Teilen des Buches auf kompetente und zu eigenem Entdecken einladende Weise einen Einblick in die Brennpunkte des gegenwärtigen praktisch-theologischen wissenschaftlichen Gesprächs, aber auch in zentrale Handlungsvollzüge der Kirche und – man lese vor allem die weiterführenden Überlegungen zu einer *dialogischen* Religionspädagogik im multikulturellen Deutschland – auch in den schulischen Religionsunterricht.

Es mag vorab nicht unmittelbar plausibel erscheinen, warum Anne Steinmeier gerade bildende Kunst mit *Seelsorge*, Musik und Tanz mit *Gebet* usw. zum Gespräch einlädt. Auch andere Konstellationen wären denkbar. Die Plausibilität erschliesst sich im Vollzug der Lektüre deshalb, weil Anne Steinmeier hier selbst ein ästhetisch gehaltvolles Buch geschrieben hat. Durchgängig findet der Leser, die Leserin eine bildreiche, kraftvolle, bisweilen leidenschaftliche Sprache, die im Prozess des Formulierens Neues entstehen lässt und ihrem Gegenstand nichts anderes als angemessen ist – wie die Verfasserin im Gespräch mit Lévinas formuliert: «Gerade weil Rede von Gott als der ‹Macht des Seins› Rede von dem bedeutet, was standhält, was widerständige Kraft gegen das Nichts, gegen die Macht der Zerstörung ist, bedeutet Subjektivität im Glauben auch und gerade den ‹Mut zum Sein›, der im Hindurchgehen durch die Angst für das Leben, für das eigene und das der anderen, für das *fremde* Leben – und darin für *Gott* – wachsam ist und eintritt.» (235)

Hans-Martin Gutmann, Hamburg

Bernhard Maier, *Die Religion der Kelten*. Götter – Mythen – Weltbild, C.H. Beck: München 2001. 252 S. mit 10 Abbildungen und 3 Karten, CHF 60.80, € 34.90, ISBN 3-406-48344-1.

Die keltische Religion ist augenblicklich «in». *Halloween*, das keltische Neujahrsfest am Vorabend und Tag von *Samhain*, ein Fest der Besinnung und des Übergangs, das Menschen über ein *limen* (Schwelle) leiten sollte, breitet sich in säkularisierter Form aus den USA kommend in Europa aus. Jakob Wilhelm Hauer, der Tübinger Indologe und geistige Vater des «Deutschen Glaubens» der Nationalsozialisten, glaubte, dass die Rettung Europas durch die Wiederbelebung der alten «Paganisierung» – der altnordisch-arischen Religion – komme.

Bernhard Maier ist zu danken, dass er in allgemeinverständlicher Sprache Kult, Riten und Mythologie der Kelten, eines der ältesten Kulturvölker Mitteleuropas, von der vorrömischen Eisenzeit bis zur Christianisierung im Frühmittelalter (5./6. Jh. n. Chr.) dokumentiert und entmythologisiert.

Einer Klärung der Begriffe «Kelten» und «Religion» folgt die Geschichte der Forschung (11-54). Zum religiösen Weltbild gehören das Verständnis von Raum und Zeit, Anthropogonie und Anthropologie sowie Eschatologie. Die erste ausführliche Schilderung der keltischen Kultur schrieb zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Christus der stoische Philosoph *Poseidonios*. Götter und Göttinnen nahmen zwar in den meisten Darstellungen der keltischen Religion breiten Raum ein, doch sie folgen eher dem Idealbild des griechisch-römischen Pantheon (73).

Der sichtbare Beweis für die intensiven religiösen Vorstellungen der Kelten, die in Geisterglauben, Talismanen und übernatürlichem Symbolismus zum Ausdruck kamen, sind Totenschädel, die aus steinernen Tempelmauern starren. Hinzu kommen figürliche Darstellungen von Tieren, gehörnten Gestalten, Mensch-Tieren. Über die Triaden von Göttern, Priestern, Menschenköpfen berichten bereits die römischen Autoren. Die Mythologie (94-107) gibt eher Hinweise auf eine Götterhierarchie der Griechen und Römer als auf ein keltisches Weltsystem. Das Übernatürliche durchdrang jeden Aspekt ihres Lebens. Die Geister beherrschten die Welt der Natur, von der der Mensch ein Teil war. Sie mussten durch Vermittler günstig gestimmt werden.

In der irischen Literatur tauchen die *drei Muttergöttinnen* des Krieges *Mórrígan, Macha und Bodb* vereint als *Mórrígan* (die grossen Königinnen) auf. Auch die Göttin *Brigit* ist dreigestaltig, so wie auch *Lug* zusammen mit seinen beiden Brüdern erscheint und *Dagda* gelegentlich mit zwei weiteren Namen in Verbindung gebracht wird.

Zuweilen werden Gottheiten mit den ihnen zugeordneten Tieren abgebildet. So erscheint *Epona* mit dem Pferd und die Göttin *Atrio* mit den Bären. Der *Eber* ist Symbol der Kraft. Kultische Bedeutung hatten auch *Hund*, *Hirsch* und *Stier*.

Kultstätten und Opferplätze (108-123) entwickelten sich im Laufe der Zeit zu *Heiligtümern*. Caesar bemerkte in einer Notiz, dass nach allgemeinem Recht der Kelten alle waffenfähigen Männer aufgefordert worden seien, das Heiligtum aufzusuchen. Der heilige Hain – enthalten noch im griechischen *nemos* (Waldung) und lateinischen *nemus* (Gehölz) – wird zum abgegrenzten Heiligtum. *Sakral* wird Gegensatz zu *profan*. Im Irischen bedeutet *noib* (heilig) wie das altpersische *naibas* «schön, gut». *Frisches, klares* aus dem Boden sprudelndes *Wasser* hatte meist Heilkraft, die der Mensch nutzen konnte, sofern er die Quellgottheit günstig stimmte.

Um ein vollwertiger Mensch zu sein, brauchte der Kelte die Beziehung zu den Göttern, die nur durch Opfer und Weihgeschenke hergestellt werden konnte. Als Tieropfer wurden fast ausschliesslich *Haustiere* verwendet. Diodor von Sizilien berichtet im Anschluss an Poseidonios, dass bei den weiter nördlich wohnenden Kelten eine grosse Menge den Göttern geweihtes Gold ausgelegt sei, das keiner der Einheimischen anzugreifen wagte, obwohl die

Kelten überaus geldgierig seien. Auf dem alten Kult- und Opferplatz La Tène fanden sich zahlreiche Schwerter, Pferdegeschirre und Zubehörteile von Streitwagen.

Eine wichtige Rolle spielten *Gebete und begleitende Handlungen* mit ausgebreiteten gen Himmel gestreckten Händen. Bekannt sind auch *Zaubersprüche* im Zusammenhang von Krankenheilung. Zum *Bitt- und Dankopfer* kamen das *Sühneopfer und* das *Bauopfer* zur Festigkeit der Fundamente eines Gebäudes. Dabei wurden neben *Haustieren* auch *Kinder* geopfert – wie im Oppidum von Manchin in der Mitte der südlichen Durchfahrt im Osttor das Grab eines sechsjährigen Mädchens und andere Ausgrabungen zeigen. Eine weitere Form von Opfern ist die so genannte *Totenfolge*. Ehepartner, Verwandte oder Angehörige der Dienerschaft folgten freiwillig oder gezwungenermassen einem Verstorbenen in den Tod, wie Caesar berichtet. Schliesslich gab es das *divinatorische Opfer* zum Zweck der Weissagung.

Die Mantik (124-131) spielte bei den Kelten – wie bei allen antiken Religionen – eine grosse Rolle. Mantiker standen in hohem Ansehen und sagten mit Hilfe des Vogelflugs und der Opferschau die Zukunft voraus.

Eine Reihe archäologischer Funde zeigen, dass die Jenseitsvorstellungen und die damit verbundene *rituelle Bewältigung des Todes* zum Zentrum der keltischen Glaubensvorstellung gehörten. Die Grabriten variierten zwar von Region zu Region, aber sie blieben über einen langen Zeitraum hinweg konstant, so dass daraus eine feste Tradition erschlossen werden kann. Hervorragende Persönlichkeiten wurden vor der Bestattung öffentlich aufgebahrt. Silius Italicus berichtet, dass die Keliberer ihre im Kampf gefallenen Toten den Geiern zum Frass vorwarfen, damit sie zu den im Himmel wohnenden Göttern gelangen können.

Die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten ist gekennzeichnet durch räumliche Trennung der Grabstätten von den Siedlungen der Lebenden. Doch die Verstorbenen bleiben auch nach dem Tod mit den Lebenden verbunden. Diodor von Sizilien begründet die sprichwörtlich gewordene Todesverachtung der Kelten mit der auch bei Pythagoras vorherrschenden Lehre, dass die Seelen der Menschen unsterblich seien und nach einer bestimmten Zahl von Jahren in einem anderen Körper noch einmal lebten.

Die Kultstätten (145-152) sind auf besonders markanten Stellen der Landschaft an uralten *Opferplätzen* entstanden. Die als Heidentor bezeichnete senkrecht stehende Felswand auf der Oberburg bei Egesheim im Landkreis Tuttlingen zeigt das sehr eindrücklich. Die Einberufung des keltischen Landtags war, wie Caesar berichtet, immer mit diesen keltischen *Heiligtümern* verbunden. Waffenfähige Männer legten am Heiligtum den Eid ab.

Das Kultpersonal spielte in der keltischen Religion nach Auskunft der antiken Ethnographie eine wichtige Rolle. Der Kult wurde organisiert mit Hilfe eines differenzierten und spezialisierten Personals, an dessen Spitze die Druiden standen. Diese Gelehrtenelite war wegen ihrer Weisheit und ihrer besonderen Rolle als Vermittler zwischen Stamm und Göttern hoch geachtet. Der Name ist vermutlich von einem Ausdruck abgeleitet, der «Eichenkundiger» oder auch «grosses Wissen» bedeuten könnte. Den Druiden oblagen alle geistigen Aktivitäten, die das Funktionieren der Gemeinschaft sicherten. Caesar beschreibt die Pflichten der Druiden sehr genau: Sie «versehen den Götterdienst, besorgen die öffentlichen und privaten Opfer und legen die Religionssatzungen aus. Bei ihnen finden sich in grosser Zahl junge Männer zur Unterweisung ein, und sie geniessen hohe Verehrung. Denn bei fast allen öffentlichen und privaten Streitigkeiten urteilen und entscheiden die Druiden.» Als Priester und Magier, Lehrer und Richter gebührt ihnen Gehorsam weit über den eigenen Stamm hinaus.

Die *Druidin* war als Wahrsagerin bekannt und hatte ebenfalls grossen Einfluss. Daneben gab es noch *andere Kultoffizianten* wie die *Semnotheen,* die aus den beiden griechischen Worten *semnós* (heilig) und *theós* (Gott) zusammengesetzt auf Priester hinweisen, weswegen manche vermuten, dass die Semnotheen einen vierten Stand in der keltischen Gesell-

schaft bildeten. Das eigentliche keltische Wort für Priester ist *gutuater,* das sich aus *guth* (Stimme) und *athir* (Vater) als Anrufer der Gottheit zusammensetzt. Die *vates* sind die *inspirierten Dichter und Wahrsager.* Wie nahe sie den Druiden standen und wodurch sie sich von diesen unterschieden, kann aus den vorhandenen Quellen nicht erschlossen werden.

Zu den markanten Konstanten der keltischen Geschichte gehören die sakralen Herrschaftsformen (165-173). Die keltische Gesellschaft war hierarchisch gegliedert. Bereits aus der vorrömischen Zeit gibt es Beweise für *Ahnenkult und Herrschaftslegitimation*. Eine religiöse Fundierung sozialer Abhängigkeiten finden wir erstmals bei Diodor von Sizilien. Die religiöse Überhöhung des Königtums in inselkeltischen Quellen umschreibt der Begriff *fir flathemon*, Gerechtigkeit des Herrschers, und hat zum Inhalt, dass das gerechte Handeln des Königs die Grundvoraussetzung für Frieden und Wohlstand ist – jedes Fehlverhalten des Herrschers, *gáu flathemon* genannt, ziehe unweigerlich Unfruchtbarkeit, Missernten, Unwetter und Krankheiten nach sich.

Zusammenfassend kommt Maier in seiner Untersuchung zum Ergebnis, dass vieles, was heute als typisch keltisch ausgegeben werde, ein Produkt neuzeitlicher oder bereits antiker Keltenideologie sei (178). Deshalb erweise sich die Erforschung der keltischen Religion weiterhin «als eine Aufgabe, die für die interdisziplinäre Zusammenarbeit (...) eine Herausforderung darstellen wird» (180).

Bernhard Maier ist zu danken für dieses faszinierende Werk, das klar zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und Fiktionen unterscheidet.

Karl W. Rennstich, Reutlingen