**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 50 (1994)
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

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

# Rezensionen

*Textwissenschaft · Theologie · Hermeneutik · Linguistik · Literaturanalyse · Informatik* (THLI) – herausgegeben von Harald Schweizer, Tübingen, A. Francke Verlag.

Eine neue Publikations-Reihe ist anzuzeigen, eine Reihe, deren objektiv-wissenschaftlicher Anspruch hoch (sehr hoch!) ist, deren Bereitschaft (Möglichkeit?), auf die subjektiven Reflexions- bzw. Rezeptions-Kapazitäten eines durchschnittlichen theologisch gebildeten Lesers Rücksicht zu nehmen, indes – zieht man die bereits vorliegenden 5 Bände in Betracht – demgegenüber weniger ausgeprägt erscheint. Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb – lohnt es sich, die Reihe THLI (Textwissenschaft · Theologie · Hermeneutik · Linguistik · Literaturanalyse · Informatik) des Tübinger Theologen und Informatikers Harald Schweizer einem breiteren exegetisch-theologisch interessierten Publikum vorzustellen, enthalten doch die bisher vorgelegten Untersuchungen wichtige methodische und inhaltliche Anregungen für die exegetische Diskussion über Gen 37–50; Ri 13–16 und I Sam 2, 1–10 bzw. eine exemplarische Studie zu methodischen Grundsatzfragen.

Schon der in dem – als Programm formulierten – Titel enthaltene Hinweis darauf, dass wissenschaftlich-theologische Textauslegung ohne den Kontakt zu neueren textorientierten Wissenschaften heute nicht mehr sinnvoll zu leisten ist, wäre es wert, gründlicher als es hier möglich ist, reflektiert zu werden: Der derzeit dominante konservative Trend zur Konzentration auf das «Proprium» der Theologie – das Kennzeichen vieler neuerer «biblisch-theologischer» Publikationen –, z.T. gepaart mit einem Rückzug auf «bewährte» Hypothesen wie die Neuere Urkundenhypothese, hat ja die v.a. von Wolfgang Richter initiierte Beschäftigung mit «Allotria» wie Linguistik, Philologie oder Textwissenschaft missliebig werden lassen, obgleich die negativen Folgen solchen Vorgehens für den Stellenwert der Theologie im Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen absehbar sind. – Schweizer stellt sich nun mit seiner Reihe erfreulicherweise konsequent gegen den herrschenden Trend zu einfachen Lösungen auf «bewährten» Wegen – dies gewissermassen analog zu seiner persönlichen Biographie als seit einigen Jahren verheirateter katholischer Priester, der um der Wahrhaftigkeit willen seine sichere Professur für Biblische Einleitungswissenschaft zugunsten einer mit manchen Schwierigkeiten behafteten Neuorientierung im Fachbereich Informatik aufgegeben hat.

Der erste Eindruck, den der primär theologisch interessierte Leser der Reihe allerdings – unbeschadet aller Sympathie für differenziertes Vorgehen – beim ersten Durchblättern der fünf Bände gewinnt, ist das unbestimmte Gefühl, dass das «Schlaraffenland» wissenschaftlich abgesicherten theologischen Verstehens von Texten offenbar nur durch einen «Hirseberg» von Textwissenschaft, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse und Informatik, und unter Einsatz von entsprechend programmierten Maschinen zu erreichen ist, und dass ihm der Zugang dazu mangels mathematischen bzw. linguistischen «Appetits» wohl für immer verschlossen bleiben wird. (Dass dieser Eindruck der wissenschaftlichen Intention Schweizers freilich schon deshalb nicht gerecht wird, weil er den genannten Wissenschaften niemals den Charakter des «Hirsebergs» im Märchen beimessen würde – und überdies der Theologie in der titelbildenden Reihe offenbar bewusst keine herausgehobene Position beigemessen hat –, steht auf einem anderen Blatt). Bei näherem Hinsehen ergibt sich allerdings ein weit weniger abschreckendes Bild, denn die hier zu besprechenden drei Arbeiten (in vier Bänden) von Harald Schweizer und Winfried Bader geben auch dem mit den genannten Disziplinen wenig vertrauten Leser immer wieder Gelegenheit, sich von geläufigen Problemstellungen her in den Gedankenduktus «einzuklinken», und unterscheiden sich zudem im konkreten Vorgehen und thematischen Interesse doch erheblich voneinander.

Harald Schweizer, *Sprachkritik als Ideologiekritik*. Zur Grammatikrevision am Beispiel von QRB, THLI 1, Tübingen, A. Francke Verlag, 1991. XII, 173 S. DM 68.–

Was Schweizer 1981 in seiner Habilitationsschrift «Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese, ATS 15, St. Ottilien 1981», allgemein-programmatisch begonnen hat, führt er in dieser «Studie» (i.S. von «Training»! VII) exemplarisch weiter, nämlich den Versuch, durch Einbeziehung der Betrachtungsebene «Pragmatik» die klassische Grammatiktheorie des Biblischen Hebräisch, in der s.E. bislang nur «Syntax» und «Semantik» Berücksichtigung gefunden haben, näher an den Diskussionsstand der modernen Linguistik heranzuführen. Dass so «die Augen für weitere Aspekte der Textinterpretation» geöffnet werden können (167), steht m.E. ausser Frage, hat doch schon L. Wittgenstein vor knapp 100 Jahren völlig zu Recht festgestellt, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist, und finden sich auch in dem – seiner Gattung nach – eher der Tradition verpflichteten ThWAT (vgl. dazu die generelle Kritik von James Barr am ThWNT) in neuerer Zeit immer wieder Artikel, in denen nicht mehr simpel von einer ursprünglichen Grundbedeutung ausgegangen wird, die angeblich bei jeder Verwendung irgendwie mitschwingt, sondern in denen die Kategorie «Grundbedeutung» nur mehr i.S. einer Abstraktion des Lexikographen (entsprechend den – differenzierteren – «Grobbedeutungen» bei Schweizer) verwendet wird, und in denen verstärkt die «Valenz» von Verben Berücksichtigung findet – sei es explizit, sei es implizit.

Was Schweizers «Studie» gegenüber den genannten Vorstufen auszeichnet, ist die beispiellose methodische Konsequenz, mit der er sein Ziel verfolgt: Sie geht – etwa bei der Unterscheidung von Ausdrucks- und Inhaltsebene - noch erheblich über das hinaus, was sein Lehrer Wolfgang Richter der literaturwissenschaftlich orientierten Exegese wie der Hebraistik als bleibenden Auftrag mitgegeben hat (3f.). Diese beispiellose Konsequenz hat allerdings nicht nur den Vorteil, dass der Leser wirklich jeden Argumentationsschritt unmittelbar überprüfen kann, was der vom Autor intendierten «Intersubjektivität im Interpretationsakt» auf dem Wege zu einer «Verstehenstheorie» (so die Charakterisierung der Reihe im Verlagsprospekt) naturgemäss förderlich ist, sie führt auch zu gewissen – nicht unbedingt himmlischen – Längen (z.B. 58–109) und Redundanzen: Nicht jedem Leser bereitet es schliesslich Vergnügen, seitenlang Listen im Stile von Computer-Ausdrucken im Haupttext eines Buches vorzufinden. Als Anhang – im Kleinformat gedruckt – würden sie ihren Dienst genauso versehen; überdies würden so Umfang (mindestens ein Baum hätte der Umwelt erhalten bleiben können![1]) und Preis des Buches den studentischen bzw. pfarramtlichen Kapazitäten näher kommen.

Der Aufbau des Buches spiegelt die angestrebte methodische Konsequenz, lässt den Leser jedoch zugleich am Fortschreiten des Erkenntnisprozesses des Autors teilhaben, so dass gelegentlich beinahe die Gattungsgrenzen zwischen wissenschaftlicher Untersuchung und Erlebnisbericht verschwimmen (35ff.), was der Lesbarkeit übrigens durchaus zum Vorteil gereicht. Im einzelnen finden sich: Eine «Hinführung» zur Problemstellung (1–9); eine «Konstituierung der Textbelege», die ziemlich breit ausgefallen ist und den Leser (bewusst!) dadurch etwas irritiert, dass als deutsche Übersetzung ausgerechnet die den hebräischen Text oft verzeichnende Übersetzung Buber-Rosenzweigs (vgl. dazu A.R. Müller, Martin Bubers Verdeutschung der Schrift, ATS 14, St. Ottilien 1982) verwendet ist (11–33); ein Kapitel über das Problem einer reinen – d.h. wirklich allein an äusserlich erkennbaren Morphemen orientierten – «Ausdrucks-Syntax» mit dem extrem ausführlichen (Computer-) Ausdruck aller detailliert analysierten Belegstellen (35–109); eine

[1] Vgl. dazu H. Schweizer (Hg.) «...Bäume braucht man doch!» Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, Sigmaringen 1986.

«Bedeutungsbeschreibung» mit «methodologische(r) Zwischenreflexion» (111–112); ein Kapitel zur «semantische(n) Beschreibung und Auswertung» (113–130); drei Kapitel unter der Überschrift «Pragmatik» – aufgeteilt in «Textgrammatik», «Textlinguistik» und «Textpragmatik» (131–162) –, in denen die vier «Grobbedeutungen» von QRB («Ortsveränderung», «Transport», «jemandem bereitstellen», «opfern») textspezifisch ausdifferenziert werden, so dass «21 pragmatische Einzelbedeutungen» – von «bleiben» über «wegrücken», «zur Verantwortung ziehen» bis «opfern» – «zum Vorschein kommen» (114–117); eine Übersicht über «die Belege von QRB im Buch Dtn» (163–166). In ihr wird die Relevanz der Untersuchung für die Auslegung des Buches Dtn besonders deutlich herausgearbeitet. Ein «Schluss»wort (167) sowie ein «Anhang: Zur Zwiespältigkeit traditioneller Morphologie» (168–172) und eine knappe Seite «Literatur» (173; ausser den geläufigen Grammatiken von Gesenius-Kautzsch bis Richter werden fast ausschliesslich eigene Werke des Autors zitiert!) beschliessen den vor allem methodologisch ungemein instruktiven Band.

Winfried Bader, *Simson bei Delila*. Computerlinguistische Interpretation des Textes Ri 13–16, THLI 3, Tübingen, A. Francke Verlag, 1991. X, 468 S. 1 ausklappbare Tabelle, DM 136.–.

Von gänzlich anderer Art als der erste Band der Reihe ist das (entstehungsgeschichtlich gesehen) ältere Opus von Winfried Bader, das bereits 1989 bei der Tübinger Kath.-Theol. Fakultät als Dissertation eingereicht wurde und nunmehr – in leicht revidierter Fassung - gedruckt vorliegt. Dass hier trotz formaler bzw. methodischer Übereinstimmungen eine völlig andere Gattung gegeben ist, zeigt neben dem Titel schon ein Blick auf den Gesamtumfang, das Literaturverzeichnis, das hier immerhin sieben Seiten umfasst und Arbeiten höchst unterschiedlicher Herkunft verzeichnet, sowie der – etwas – leserfreundlichere Aufbau: Das Belegmaterial ist z.T. in einen «Anhang» (379–454; Tabelle am Schluss) verbannt, und es finden sich ein Abkürzungsverzeichnis und zwei Register (462–468).

Um das Anliegen Baders richtig zu erfassen, darf man dem Haupttitel übrigens kein allzu grosses Gewicht beimessen – das Proprium der Arbeit ist im Untertitel artikuliert: «Die computerlinguistische Erarbeitung der Befunde ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern reflektierter Gegenstand der Untersuchung... Nicht in erster Linie die Inhalte, sondern der Weg dahin ist der wichtige, und gegenüber anderen Arbeiten neue Aspekt, der Interpretation» (4; Interpunktion des Autors).

Damit sind Anspruch und Grenze des Vorhabens klar umschrieben: Der Text der Simsongeschichte wird als «eigene(r) Wert» – unabhängig von «historischen, quellen- und redaktionskritischen oder motivgeschichtlichen ... Fragen» (5) – untersucht, wobei die Möglichkeiten des Computers wie das vom Doktorvater vorgegebene Textanalysemodell «Syntax – Semantik – Pragmatik» erkenntnisleitende Funktion haben. Angesichts dieses von grosser methodischer Disziplin zeugenden, rigoros eingeschränkten Fragehorizonts – bei der «Interpretation der computerlinguistischen Befunde» beschränkt sich Bader gar auf «die Erzählung von Simson bei Delila in Ri 16», also auf weniger als ein Drittel der gesamten Erzählung! (4; 320–374) – wirkt es ziemlich überraschend, wie Bader die theologische Dimension in den Blick nimmt bzw. dass er dabei doch recht konventionell-plakativ und zugleich widersprüchlich argumentiert: Bei der (im analytischen Teil unabhängig vom Kontext als literarisches Dokument gelesenen) Simsonerzählung handelt es sich (gemäss den Ausführungen in der «Einleitung») um «Deutung der Geschichte», um «religiöse Unterweisung» in erzählender Form. «Israel handelt und Gott handelt. Daher gilt es, die Erzählung aufzunehmen und zu interpretieren» (5). Dass «Israel» ausserhalb der von Bader ausdrücklich ausgeschiedenen dtr. Zusätze nirgends in der Simsonerzählung vorkommt, ist dabei im theologischen Eifer ebenso übersehen wie die Tatsache, dass Gott/YHWH in der «besonders ... intensiv bearbeitete(n) Textschicht S 5» (376; der Text ist 398–402 abgedruckt) überhaupt keine

Rolle spielt – und in der übrigen Simsonerzählung wiederum nur an ausdrücklich als «Zusätze» qualifizierten Stellen vorkommt. Auch der Umstand, dass am Ende der Arbeit quasi die gute alte Verbalinspirationslehre in leicht verändertem, modernem Gewand erscheint – «beim Hinterfragen der Gesetze» (sc. der Sprache) «nach ihrer Herkunft, musste ich an Gott denken» (376; Interpunktion des Autors) – befremdet im Kontext dieser sonst weitgehend von ursprünglich naturwissenschaftlichen Prämissen geprägten Arbeit.

Lässt man derartige – wohl als Zugeständnisse an die für die Beurteilung der Dissertation zuständige Theologische Fakultät zu erklärenden – Unstimmigkeiten einmal ausser Betracht, steht man fasziniert vor einer in sich geschlossenen und zugleich alle vom Doktorvater vorgegebenen Methodenschritte erschöpfend behandelnden Analyse der Simsonerzählung – nein, der erst in einem umfangreichen ersten Kapitel (7–69) zu konstituierenden Simsonerzählung: «Zunächst muss man sich entscheiden, in welcher Textform man den Text zum Untersuchungsgegenstand machen will», und dazu bedarf es nicht nur textkritischer Erwägungen, sondern der Text muss transkribiert, in Äusserungseinheiten aufgeteilt und übersetzt werden, damit er «Gegenstand einer Sprachbeschreibung» sein kann (9).

Der dann folgende Teil zur «Literarkritik» (71–131) besticht durch aussergewöhnliche Gründlichkeit, methodisch saubere Unterscheidung von Analyse und Synthese und innere Konsequenz: 246 Einzelbeobachtungen, «die das Leseerlebnis stören, die einer geglückten Kommunikation zu widersprechen scheinen» (74), führen zur Feststellung von 62 «echten Spannungen» («Brüchen»), was erlaubt, innerhalb der Simsonerzählung 63 «Teiltexte» (= «zusammenhängender Text zwischen zwei Brüchen»; 117 – Tabelle 396f.) auszusondern. Diese wiederum werden daraufhin geprüft, ob bzw. welche «Teiltexte» als «Textschichten» zusammengehören. Das Ergebnis dieses vierten Schritts der Literarkritik ist die Feststellung von zehn – z.T. zusammengehörigen – «Textschichten», zwischen denen sich 27 «Zusätze», darunter eine Reihe von «Verbindungsschichten», ausmachen lassen (117–131). Was in diesem beeindruckend geschlossenen Teil etwas stört, ist der Umgang mit der Sekundärliteratur: Wo Bader auf andere Autoren eingeht, die viele von seinen Beobachtungen vorweggenommen, aber oft anders als er ausgewertet haben, fehlt gelegentlich die Bereitschaft, deren erkenntnisleitende Interessen ernstzunehmen: So fühlt sich der Unterzeichnete – unbeschadet dessen, dass er zugestehen muss, dass sich seine von Bader am Beginn der Literarkritik ausführlich kritisch vorgestellte (75f.) und i.f. häufig zitierte Dissertation (AThANT 65) im Blick auf die methodische Präzision bei weitem nicht mit THLI 3 messen kann – schlicht missverstanden, wenn seine *traditionsgeschichtlich* begründeten Erwägungen mit der Elle der Schweizerschen Ansprüche an *Literarkritik* gemessen werden, zumal dessen methodischer Ansatz von 1988 seinerzeit (1976) beim besten Willen noch nicht zu erahnen war.

Geht man vom Untertitel aus, bildet das dritte Kapitel «Ausdruckssyntax» (133–221) das Herzstück der Arbeit, denn hier vor allem ist «der Computer als Analyseinstrument» einsetzbar, arbeitet er doch «immer auf der Basis des formalen Vergleichs von Zeichencodes» (135) – und genau darum geht es auf der Ausdrucksebene. Da hier indes weitgehend mathematisch-statistische Prozesse bzw. Befunde diskutiert werden – es geht u.a. um Kategorien wie «Wortformenwortschatz», «Wortschatzzunahme», «Wortschatzreichtum» oder «Wortschatzkurven» –, lassen sich die dort diskutierten Probleme nur schwer in (wenigen) Worten zusammenfassen, zumal sich Bader hier auch weitgehend auf die Auswertung der vom Computer errechneten Tabellen beschränkt. Dass die vom Computer erstellte «Distributionstabelle» es ermöglicht, den Text Ri 16 so zu bewerten, dass «vv6-20 eine sehr klare Struktur» aufweisen, «die im Nachhinein durch v5 und vv22.23 gerahmt erscheint», während in vv1–4 ein «etwas verwirrende(r) Anfang» gegeben ist (221), beeindruckt den in Informatik unbewanderten Laien, vermittelt ihm aber zugleich den Eindruck, dass manches auch ohne die Hilfe dieses «objektiven» Helfers zu erkennen gewesen wäre.

Sollte der unbefangene Leser die Hoffnung haben, dass sich Bader im Kapitel «Semantik» (223–356) ein wenig den konventionellen exegetischen Fragestellungen nähern könnte, wird er enttäuscht – die den Theologen am meisten interessierende «Inhaltsinterpretation» wird erst im Rahmen der «Pragmatik» (357–376) verhandelt. Hier geht es um die durchformalisierte Beschreibung von Sätzen mit metasprachlichen Termini unter besonderer Berücksichtigung von «Aktanten/Prädikationen, Adjunktionen und Codes» (225). So sinnvoll dieses Verfahren vom Prinzip her scheint, so wenig kann ein linguistischer Laie, der die Studie von ihrem exegetischen Anspruch her liest, mit seiner redundanten Realisation anfangen. Zudem bringt die breite Auflistung von Satzanalysen nach den in semantischen «Bäumen» zusammengefassten Kriterien Schweizers (229–302) nur wenig Neues gegenüber den Tabellen C und D des Anhangs (414–434, 435–444); Analoges gilt für die entsprechende «Beschreibung der Codes» (309–319) im Vergleich mit Tabelle B (444–448). Auch die Tatsache, dass das Kapitel von einer ganzen Reihe situativ eingeschobener Exkurse gewissermassen «zerhackt» wird, bedingt, dass hier schwerlich von einer «geglückten Kommunikation» (s.o.) mit dem Leser gesprochen werden kann, wohl aber von einer beeindruckenden Demonstration der linguistischen Kompetenz des Autors.

Mit weniger Mühe mehr erfährt der vornehmlich exegetisch interessierte Leser im Kapitel «Pragmatik», auch wenn die ausführliche Diskussion, wer an welcher Stelle der Erzählung von Simson bei Delila welcher Aktant ist, sicherlich kürzer zu fassen wäre. Das Ergebnis ist jedenfalls überraschend: Obwohl Simson mit Abstand der am häufigsten genannte Aktant ist, ist er – pragmatisch gesehen – nur 2. Aktant, der Betroffene (in klassischer Terminologie «Objekt») in einem Geschehen, das von den Philistern als 1. Aktanten (d.h. als eigentlich handelnden «Subjekten») dominiert wird, und in dem selbst Delila lediglich die Rolle des Adjuvanten spielt. Dass Bader ungeachtet dieses wirklich erstaunlichen Ergebnisses für seine Untersuchung den Obertitel «Simson bei Delila» gewählt hat, gehört zu den oben angedeuteten, wohl entstehungsgeschichtlich bedingten Ungereimtheiten, die den exegetischen Wert dieser gründlichen Studie allerdings in keiner Weise in Frage stellen.

Harald Schweizer, *Die Josefsgeschichte*. Konstituierung des Textes, Teil I: Argumentation; Teil II: Textband, THLI 4, Tübingen, A. Francke Verlag, 1991. X, 358 S.; V, 203 S. DM 178.–

Vorbemerkung: Alle Seitenangaben i.f. beziehen sich auf Teil I des besprochenen Werkes. Der Textband, in dem nacheinander der «Text der masoretischen Josefsgeschichte», die «Teiltexte der Josefsgeschichte», der «Text der kohärenten ursprünglichen Josefsgeschichte» und der «Text der sekundären Schichten», sowie das Abkürzungsverzeichnis und das Literaturverzeichnis enthalten sind, stellt kein eigenständiges Werk dar. Er dient lediglich der Veranschaulichung der «Argumentation» und bedarf insofern keiner eigenen Besprechung, will man nicht auf drucktechnische Eigentümlichkeiten zu sprechen kommen, wie das Phänomen, dass Vokalzeichen wie z.B. *Qāmes, Hireq* oder *Šwa* bei Konsonanten, die mit einem Abstrich an der rechten Seite des (gedachten) Quadrats enden (z.B. Dalet, Reš), stets zu weit links gedruckt sind. Beim Einfachen hat offenbar selbst ein «intelligenter» Computer seine Probleme!

«Fleiss und Genauigkeit der Methodenreflexion» (VI) - diese selbstgewählten Prädikate wird auch der Leser der beiden ersten Bände eines umfassender angelegten Werks zur Josefsgeschichte Harald Schweizer nicht absprechen wollen, der angesichts des stetig wachsenden Umfangs der Werke Schweizers den Eindruck hat, das computergestützte Vollkommenheitsstreben dieses leidenschaftlichen Exegeten könne letztlich in der Sackgasse des «Nicht-mehr-Wahrgenommen-Werdens» enden.

Dazu eine kleine Hochrechnung: im oben besprochenen Werk seines Schülers W. Bader nehmen die Teile des Buches, die sich mit der «Konstituierung des Textes» und der «Literarkritik» befassen – also mit den Methodenschritten, die Schweizer in den vorliegenden Teilbänden

diskutiert –, rund ein Viertel des gesamten Bandes ein. Dabei ist allerdings noch zu berücksichtigen, dass Bader den Umfang seines Werkes dadurch begrenzt hat, dass er nur einen Teil der Simsonerzählung einer genaueren Analyse unterzogen hat – bei vollständiger Textanalyse würde der proportionale Anteil der beiden ersten Methodenschritte wohl auf weniger als ein Sechstel sinken. Selbst wenn man nun von der – ziemlich unwahrscheinlichen – Voraussetzung ausgeht, dass sich Schweizer einer ähnlichen Selbstbeschränkung im Blick auf die Josefsgeschichte unterziehen könnte, muss man von daher prognostizieren, dass das Gesamtwerk – von dem offenbar bereits ein weiteres Teilmanuskript vorliegt (vgl. BN 63, 1992, 53) – mindestens 2200 Seiten Exegese umfassen wird! Der Rezensent kann es sich angesichts dessen – auch wenn ihm die Problematik von psychologisierenden Vergleichen (auf der Basis eines einzigen *tertium comparationis*) bewusst ist – nicht versagen, hier eine gewisse Analogie zum Papierverbrauch von E. Drewermann zu sehen: Möglicherweise ist es kein Zufall, dass Theologen, die – aus welchen Gründen auch immer – in «Konflikt mit der römischen Amtskirche» (VI) geraten sind, ein voluminöses Buch nach dem anderen produzieren. (Die «Weimarana» wäre übrigens ein weiteres Beispiel dafür, dass diese Assoziation jedenfalls nicht völlig abwegig ist.)

Kürzer gesagt: Der Gedanke, dass weniger Seiten u.U. mehr Wirkung erzielen könnten, ist Schweizer offenbar völlig fremd, und so lässt er – nach einer instruktiven, an manchen Punkten zu Recht auch polemischen «Einführung» (1–7; vgl. v.a. die Defizitanzeigen 3f. incl. Anm. 12.13), in der einmal mehr auf den «Dreischritt: Syntax – Semantik – Pragmatik» rekurriert wird (5) – den Leser an allen Beobachtungen, die er bzw. sein Computerprogramm TUSTEP gemacht haben, ausführlich teilhaben. So umfasst schon allein die «Textkritik» 45 Seiten (9–53). An diesem Teil beeindruckt v.a. die Konsequenz in der Unterscheidung zwischen «Sachkritik» (Literarkritik) und «Tkr» (z.B. 10, Anm. 7; 41). Was angesichts von Schweizers sonstiger Tendenz zu konsequenter Kritik ein wenig verwundert, ist seine – unbeschadet der Abgrenzung gegenüber B.S. Childs – fast gläubige Anlehnung an den «Masoretentext des Codex Leningradensis» (9); so hält er es sogar für notwendig, Quisquilien wie das «*dageš euphonicum*» zu diskutieren, die für das Textverständnis gar nichts austragen (z.B. 59). Ob es sinnvoll ist, in diesem Zusammenhang dann auch noch mit dem dogmatisch so hoch besetzten Begriff «Gemeinschaft der Glaubenden» (10) zu operieren, scheint mir doch zweifelhaft, zumal wir ja nicht nur verschiedene masoretische Vokalisations- (= Interpretations-) Systeme kennen, sondern auch in Rechnung stellen müssen, dass bis weit ins Mittelalter hinein in der Judenheit unterschiedliche Formen des hebräischen Konsonantentexts kursierten, und v.a. die Tatsache nicht vergessen dürfen, dass die *hebraica veritas* – sieht man von Hieronymus einmal ab – in der Christenheit erst von der Renaissance-Zeit an eine grössere Rolle zu spielen begann: Für die frühchristliche bzw. mittelalterliche «Gemeinschaft der Glaubenden» war die Septuaginta bzw. die Vulgata die massgebliche Version – auch der Josefsgeschichte!

Methodisch bemerkenswert ist v.a. das 2. Kapitel, in dem – vor der Sammlung von literarkritisch auswertbaren «Beobachtungen», (die im Teil «Literarkritik» zu jedem Kapitel in einem ersten «Schritt» aufgelistet werden) –, zunächst «Verstehensprobleme (Grammatik, Übersetzung, Äusserungseinheiten)» diskutiert werden (55–103). Schweizers Insistieren auf der «Eigenständigkeit» dieses Methodenschritts, in dem über «Konkordanz- und Lexikonarbeit ... vergleichbare Befunde» zu schwierigen Fügungen gesucht werden (55), ist – betrachtet man die jüngeren literarkritisch orientierten Opera zur Josefsgeschichte – nur allzu verständlich bzw. berechtigt. Hätte sich z.B. L. Schmidt (BZAW 167, 145f.) dieser von Schweizer eingeklagten Mühe unterzogen, hätte er sehen können, dass das *hinnēni* in Gen 37,13 nicht an der Stelle steht, wo man eine Bestätigung des Auftragsempfangs erwartet, sondern im Kommunikationsgeschehen zwischen Jakob/Israel und Josef die Funktion hat, erst einmal die «Hörbereitschaft» des Josef zu signalisieren: Der (vorangekündigte) Auftrag wird erst in der folgenden Äusserungseinheit

erteilt (vgl. zu diesem Phänomen etwa Gen 22,11). Insofern besteht nicht der geringste Anlass, hier einen Bruch zu sehen und zwei Quellen zu postulieren (122f.). – Einschränkungen im Blick auf die eingangs vorgenommene positive Stellungnahme zu diesem Kapitel sind allerdings im Blick auf die hier integrierten «Konventionen für die Arbeitsübersetzung» zu machen. Sie in allen Punkten für sinnvoll zu halten, wird nicht allen Lesern gelingen, vermeidet es Schweizer doch z.B. konsequent, bei der Übersetzung von hebräischen Nominalsätzen im Deutschen die Kopula «sein» zu verwenden (56), was die Verständlichkeit der Übersetzungen in Teil II erschwert, ohne die Struktur der Texte wesentlich zu erhellen.

Den voluminösen Teil «Literarkritik» (105–355) mit all seinen Einzelbeobachtungen so vorzustellen, dass dem Anliegen des Autors Genüge getan wird, ist hier nicht möglich. Das methodische Verfahren lässt sich indes leichter beschreiben. Schweizer nimmt hier gegenüber dem Verfahren Baders noch einmal eine Verfeinerung vor: Zwischen den auch dort vorkommenden Arbeitsschritten «Beobachtungen» (I) und «Teiltexte» (III) steht bei ihm ein «Schritt II: Minimale Leseeinheiten», von dem allerdings selbst der Schweizer-Schüler Bader annimmt, dass er als eigener Arbeitsschritt «sicherlich keine neuen Ergebnisse» erbringen könne (THLI 3, 73, Anm. 1). Dem schliesst sich Rezensent an, erschöpft sich doch der «Schritt II» in tabellarischen Auflistungen, in denen auf andere Arbeitsschritte verwiesen wird (z.B. 117f.). Was bei Bader – bedingt durch die literarische Eigenart von Ri 13–16 – unter dem Stichwort «Textschichten» erscheint, wird bei Schweizer, der auf eine generell anwendbare Methodologie zielt, «Schritt IV: Zusammengehörigkeit der Teiltexte» genannt. Über den schon oben bei Bader vorgestellten literarkritischen Methodenkanon hinaus kennt Schweizer schliesslich noch einen «Schritt V: Gegenkontrolle», was im Sinne der von ihm angestrebten (gewissermassen «aseptischen») Methodik durchaus sinnvoll erscheint, aber die Gefahr von Zirkelschlüssen wohl letztlich trotzdem nicht verhindert. Diese fünf Arbeitsschritte werden zunächst kapitelweise durchexerziert, wobei am Ende jeden Kapitels die Zusätze (sekundären Schichten) säuberlich vom «Haupttext» getrennt werden, dann folgt ein Teil mit dem Titel: «Die literarkritische Stellung der Kapitel 38 und 49 zu Gen 37–50». Die Literarkritik endet mit einer «III.Stufe» («Kapitelübergänge»; 341–355), obwohl vorher weder von einer ersten noch von einer zweiten Stufe die Rede war. Aus dem, was hier verhandelt wird, lässt sich im Blick auf diese offene Frage immerhin so viel erschliessen, dass die Feststellung des jeweiligen Haupttexts der einzeln verhandelten Kapitel wohl die Stufe II darstellt, denn hier wird nun festgestellt, welche «Haupttexte» zusammengehören, und welche nicht. Gegenüber den vorliegenden Analysen fällt dabei v.a. auf, dass Schweizer den Haupttext von Kap. 44 der «ursprünglichen Josefsgeschichte» abspricht, ebenso (hier mit H. Donner) den von Kap. 48, wo er zudem eine «Israel-Schicht», eine «Jakob-Schicht», sowie zwei anhand des jeweiligen Verhältnisses von Ephraim und Manasse bestimmte Schichten und weitere Zusätze unterscheidet (303).

Was die Einzelargumentation betrifft, gibt Schweizer in seiner «Schlussreflexion» (375f.) zu, dass sogar er gelegentlich in der Gefahr stand, in der «Flut von Beobachtungen zu ertrinken» (357). Wenn schon ein so ausgezeichneter – und mit dem an einen Hochleistungscomputer angeschlossenen «Rettungsring» TUSTEP ausgerüsteter – «Schwimmer» in Auseinandersetzung mit der Materialfülle zu ertrinken droht, wird man es dem Rezensenten, der sich ohne Computerprogramm, DFG-Mittel und Hilfskräfte (V) in die Informationsflut geworfen sieht, nachsehen, wenn er sich hier auf eine Wiederholung des Resümees beschränkt und den Leser der ThZ für Einzelheiten auf das Original verweist. Im Resümee bewegt sich Schweizer letztlich auf dem Boden der Ergänzungshypothese: Gegen «die vorgefasste(n) Quellenhypothesen» war es möglich, eine literarisch kohärente «ursprüngliche Josefsgeschichte» zu erarbeiten. Sie ist deutlich kürzer als etwa die von H. Donner erschlossene Version (SAH Phil.-hist. Klasse 1976, 2, Heidelberg 1976), umfasst aber doch mehr Text, als z.B. H.-C. Schmitt (BZAW

154) seiner Juda-Israel- oder D.B. Redford (VT S 20) seiner ursprünglichen Reuben-Version zuzugestehen bereit war.

Angesichts dieses im Ergebnis doch recht nahe an die derzeit dominante Forschungsrichtung herankommenden Schlusses ist man gespannt, welche neuen Aspekte die im Schlusssatz als nächstes Kapitel angekündigte «Interpretation» bringen wird.

*Rüdiger Bartelmus*, Wörthsee

Steven M. Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts*, Journal for the Study of the New Testament Suppl. Ser. 72. JSOT Press, Sheffield 1992. 204 S., Ln. £ 27.50 $ 47.50.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation aus dem Jahre 1987 (Southern Baptist Theological Seminary, Louisville/Kentucky). Mit Hilfe der «asides» im lukanischen Doppelwerk will Sheeley die Art und Weise besser verstehen, in der Lukas zum Leser spricht, um diesen in die Welt seiner Erzählung hineinzuziehen» (12), kurz, Sheeley will einen Beitrag zur literarischen Technik des Lukas liefern. Doch was sind «asides»?

Wer je Shakespeare gelesen oder gesehen hat, der weiss, «asides» sind jene Texte, vor denen die Anweisung «aside» (auf Deutsch «beiseite») steht und die ein Schauspieler abgewandt von seinen Mitschauspielern nur zum Publikum hin spricht. Im Englischen können «asides» auch die gelegentlichen Zwischenbemerkungen (incidental remarks) eines Autors sein. «asides» sollen den jeweiligen Kontext dem Zuschauer oder Leser im Sinne des Autors verdeutlichen. Im Neuen Testament finden sich «asides» noch am ehesten im Joh, kaum in den anderen Schriften, auch nicht in Lk and Apg.

Sheeley kann deshalb in seinem 1.Kap. («Ch.1 Introduction: Narrative Asides in Current Research», 11–39) nur auf einige Aufsätze zu Joh (und Mk) hinweisen und im übrigen zu Recht feststellen, die «asides» des Lukas seien in der Forschung fast gar nicht beachtet worden, «weil das Phänomen dort nicht annähernd so oft wie bei Johannes begegnet» (25) – für eine Monographie ist also nicht genug Material vorhanden! –. Diesen Mangel will Sheeley durch zwei Operationen beheben, nämlich 1. durch eine Ausweitung des Begriffes «asides» und 2. durch «eine Exkursion in das literarische Milieu des luk. Doppelwerks» (39; «Ch.2 Narrative Asides in Ancient Narratives», 40–96). Für Sheeley sind nicht nur die Zwischenbemerkungen eines Autors «asides», sondern auch alles, was zu dessen «reflektierter Erzählweise («self-conscious narration») gehört (Wechsel der Erzählebenen, direkte Anrede des Lesers u.ä.), im luk. Doppelwerk z.B. auch Lk 1,1–4 und Apg 1,1–5. Mit diesem m.E. unzulässig weiten Begriff von «asides» begibt sich Sheeley zunächst auf die «Exkursion» in die Umwelt des luk. Doppelwerks (Ch.2), dann wendet er sich diesem selbst zu («Ch.3 Narrative Asides in Luke-Acts», 97–136; «Ch.4 The Function of Narrative Asides in Luke Acts», 137–176). Das Ergebnis («Conclusion», 177–185) ist dünn: Das 2.Kap. erbringt, was ohnehin bekannt war, nämlich, die Verwendung von «asides» hänge mehr von der individuellen Persönlichkeit eines Autors ab als von der literarischen Gattung seines Werkes (178). Was aber das luk. Doppelwerk betrifft, so räumt Sheeley im letzten Abschnitt ein, «der Erzähler des luk. Doppelwerks unterbreche den Erzählfaden nur einige Male, um den Leser anzureden» (185). Wer hätte das nicht schon vorher gewusst?

*Martin Rese*, Münster

Holger Finze-Michaelsen, *«Von Graubünden an die Wolga – Pfarrer Johannes Baptista Cattaneo (1745–1831) und seine Zeit»*. Verlag Bündner Monatsblatt, Chur 1992.

Der Titel dieses Buches kündigt einen weiten Spannungsbogen an: Zum einen geographisch («Von Graubünden an die Wolga»), zum anderen historisch (die Zeit zwischen 1745 und 1831). Beim Lesen des Buches erweist sich, dass diese Ankündigung kein leeres Versprechen ist: Holger

Finze umreisst mit fester Hand die Pole des Spannungsbogens und versteht es dabei, den Leser in Spannuung zu versetzen und in Spannung zu halten.

Die geographischen Pole des Spannungsbogens sind offensichtlich: die Schweiz einerseits – Russland andererseits, und in beiden Bereichen gänzlich abgelegene Gebiete: die reformierten Täler Engadin und Prättigau in Graubünden – das deutsche Siedlungsgebiet der Wolga am Rande von Steppe und Wildnis Eurasiens. – Die historischen Pole weiss der zu ermessen, welcher das Miteinander, Gegeneinander und Nebeneinander von Aufklärung und Pietismus kennt, das seinerseits eingeschaltet ist zwischen das Zeitalter der Orthodoxie (vorher) und die Zeit der Erweckung (beginnend etwa um das Todesjahr von J.B. Cattaneo). So geht Finze aufschlussreich u.a. auf den bis heute mit Vorurteilen betrachteten «Herrnhuter-Streit» in Graubünden ein.

Dabei gelingt es dem Verfasser, auch dem wissenschaftlich nicht vorbelasteten Leser ein anschauliches Bild dieser Zeit jeweils am Schauplatz entfernter Orte vor Augen zu malen: mit klaren Konturen, wo es nötig ist (z.B. Würdigung der Verdienste der Herrnhuter Brudergemeine in Russland wie in der Schweiz) – mit fliessenden Übergängen, wo es das Differenzierungsvermögen erfordert (z.B. in der Schilderung von J.B. Cattaneo als eines mehr aufklärerischen als pietistischen Pfarrers, der aber begeisterter Mitarbeiter der sonst prototypisch pietistischen Herrnhuter ist).

Holger Finze ist Reformierter Ostfriese und Wahl-Bündner (beliebter Pfarrer in Schiers). Sein Buch atmet den Geist liberaler Offenheit für Details, Persönlichkeiten und Schicksale. Entsprechend objektiv und liebevoll zugleich ist die Auswertung schwer zugänglicher Quellen (besonders der herrnhutischen Archive). Und entsprechend einfühlsam, abwechslungsreich und spannend ist die Darstellung: eine lebhafte Biographie, dokumentarisch für eine bis heute nachwirkende Epoche.

*Klaus Borchers-Ziobro,* Tschlin

Niklaus Peter, *Im Schatten der Modernität.* Franz Overbecks Weg zur «Christlichkeit unserer heutigen Theologie», J.B. Metzler Verlag Stuttgart/Weimar 1992. VIII + 272 S.

Niklaus Peters Monographie zu Overbecks «Christlichkeit» (1873) untersucht auf eine sehr anschaulich-erhellende Weise die komplexen ideologischen Verflechtungen, von denen her das Werk – die «Zwillingsschrift» zu Nietzsches «1. Unzeitgemässer Betrachtung: David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller» – (neu) zu interpretieren ist. Bei aller (übrigens eindrücklichen) Gelehrsamkeit entwirft Peter ein ausgesprochen buntes Bild der Umstände, die Overbecks kritischer Sichtung von Christentum und Theologie zugrunde liegen; dieses Bild jedoch gerät – und dafür gebührt dem Autor besondere Anerkennung –, trotz grell kontrastierender Richtungen, kaum aus dem Gleichgewicht. Das systematische Interesse der Studie gilt der Frage nach der Verträglichkeit von Moderne und Christentum: Einleitende Anmerkungen zur notwendig gewordenen Auseinandersetzung mit Moderne und «Postmoderne» in der Gegenwartstheologie machen die Aktualität von Overbecks Lösungsversuchen (und seinem Scheitern) deutlich.

Nach einem kurzen biographischen Exkurs zeichnet Peter sorgfältig den «Weg zur Christlichkeit» von Karl Schwarz, dessen Werk «Zur Geschichte der neuesten Theologie» (1856, $^{3}$1864) Overbeck als «wichtigste Anregung» (48) seines ersten Studienjahres erwähnt, über die Tübinger Schule, deren Geist Overbecks frühe Publikationen atmen, und über die Freundschaft mit Treitschke bis hin zur Professur in Basel, wo Overbeck in den Dunstkreis Nietzsches trat und die «konkreten Anlässe zur Abfassung der Christlichkeit» (163), nämlich Lagardes und Straussens nachchristliche Religionskonzepte, virulent wurden. Die bei Schwarz gewonnene Einsicht in die Notwendigkeit einer «radikalen Erneuerung von Theologie und Gesellschaft» (58) hielt den jungen Overbeck von unbesehener Übernahme einer teleologischen Geschichts- und Geistmetaphysik, wie sie F.C. Baur im Anschluss an Hegel entworfen hatte, ab: «Als Tübinger verstand er

sich nur, insoweit er die kompromisslose historisch-kritische Methodologie dieser Schule fortführen wollte» (61). Eine gewaltsame «Synthese von Christentum und Moderne» (62) widerstrebte seinem Empfinden einer zu offenkundigen Kluft zwischen Gegenwart und (früh)christlicher Religion.

Obwohl der eigentliche Einschnitt erst durch die Begegnung mit Nietzsche markiert wird, trug schon die Freundschaft mit dem ursprünglich liberalen Heinrich von Treitschke, der später als Prophet antisemitischer «Nationalbegeisterung» (111) religiöse, neopagane Töne anschlagen sollte, zu Overbecks Entfremdung vom Christentum entscheidend bei. Peters Verdienst ist es, Nietzsches «Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (1872) die fundamentale Stellung eingeräumt zu haben, welche ihr für die Deutung der «Christlichkeit» wohl gebührt, denn sie nimmt eine völlige «Umwertung der kognitiven Struktur, des epistemischen Feldes» vor, diskreditiert den Bereich «Vernunft – Wahrheit – Wissenschaft» zugunsten von «Mythos – Unerträglichkeit der Wahrheit – Notwendigkeit der Illusion» (123): ein Modell, das Overbeck aufgreifen wird. Nietzsche denunziert die Gegenwart von Fortschrittsoptimismus und Wissenschaftlichkeit als alexandrinisch, soll heissen: oberflächlich, degeneriert, ausgelaugt durch die Säure des sokratischen Rationalismus, und verschreibt ihr deswegen eine Radikalkur: die Wiedergeburt im Mythos, dem Wagnerschen Musikdrama. Der Mythos (auch der Vernunftsglaube ist ein solcher) erhält nach dieser Lesart die Funktion, über die Schrecklichkeit der faktischen Realität hinwegzuhelfen, schafft eine artifizielle (oder, mit Blumenberg, poetische?) Gegenwelt. Zur Konstituierung einer grossen Kultur bedürfe es dennoch auch der Wahrnehmung von Wirklichkeit, des Gleichgewichts von Apollinisch und Dionysisch. Allerdings wird – ganz im Gegensatz zur Romantik – der Mythos negativ umgepolt, «wird zur überlebensnotwendigen Illusion, zu Täuschung und Wahn» (159), um die «grausige Nacht» (145) der wirklichen Welt zu vertuschen. «Die Wissenschaft, die Vernunft, durch die erst Einblick in die ‹grauenhafte Wahrheit› möglich wurde, zerstören genau das, was die Rettung bringen sollte: sie zerstören den Mythos» (161). Nietzsches Argumentation verläuft sich im eigenen Labyrinth.

Die «Christlichkeit», gelesen als «Dokument einer Standortbestimmung und Identitätssuche eines liberalen Theologen [...], dem Zweifel an seiner Wissenschaft gekommen sind» (173), übertrage, wie Peter konstatiert, den «von Nietzsches Verständnis beeinflussten Mythosbegriff» (193) auf die Auseinandersetzung mit der «heutigen Theologie». Eine durch Schopenhauer inspirierte Diastase von Glauben und Wissen von Religion und Rationalität voraussetzend, verwirft Overbeck einerseits die liberale und anderseits die apologetische Theologie, weil beide Wissen und Glauben unstatthaft vermengten. Heute seien die eschatologische Dimension und die Weltverneinung des Urchristentums vollkommen verdrängt worden. Dezidiert hält Peter fest, dass Overbeck 1873 noch nicht mit dem Christentum überhaupt breche, «auch wenn er mit seiner radikalen Theologiekritik die entscheidenden Probleme für das Christentum in der Moderne aufzeigen will» (200). Lebendige Religion muss für Overbeck Mythos sein, «eine aus dem Dunkel auftauchende Art von Wissen, die der ‹Wirklichkeit› und der an ihr orientierten Wissenschaft nicht standhält» (202). Peter schliesst daraus, dass jegliche Art von Theologie durch solche axiomatischen Vorentscheidungen sabotiert werde. Overbecks eigenes, «kritisches» Theologieprojekt hätte «zwischen der Religion und der Bildung» (214) zu stehen kommen, praktischen Interessen dienen und christliche «Lebensbetrachtung» beschützen sollen. Dieser wichtige Begriff sei, so Peter, ein Schritt zu einer gehaltvolleren Einschätzung von Religion, als sie Nietzsches Mythostheorie gestattet habe. Auch pflichte Overbeck Nietzsches Vision eines neuen deutschen Mythos nicht bei und verteidige aus durchaus «ethischer Position» (216) die «Lebensbetrachtung» des Christentums gegen die flache Diffamierung christlicher Dogmen in Straussens «Altem und neuem Glauben» (1872). Dann aber kann m.E. auch Nietzsches Pamphlet gegen Strauss ein solcher ethischer Standpunkt attestiert werden, wenn er seinen heroischen Pessimismus als

Trumpfkarte ausspielt. Gerade dass in Peters Abhandlung ein Vergleich der «Christlichkeit» mit der «Ersten Unzeitgemässen» fehlt, ist zu bedauern, obzwar eine solche Gegenüberstellung andernorts schon durchexerziert worden ist.

Die Schlussbetrachtungen zur Problematik der theologisch-philosophischen Auseinandersetzung mit der Moderne folgern, dass aufgrund der bei Nietzsche und Overbeck beiden Seiten – Mythos und Rationalität – vorgeschalteten negativen Vorzeichen kein Weiterdenken mehr möglich sei, die zweifache Verneinung aporetisch ende.

Besonders im Hinblick auf die demnächst erscheinenden ersten Bände der Overbeck-Werk- und Nachlassausgabe – seit langem ein Desiderat – empfiehlt sich Peters Arbeit als Prolegomenon (Overbecks «labyrinthische Sätze» [Nietzsche] muten mitunter dunkel an...); für die Beschäftigung mit der «Christlichkeit unserer heutigen Theologie» und ihrer Vorgeschichte ergänzt sie Walter Niggs «Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung» (München 1931) und Arnold Pfeiffers «Franz Overbecks Kritik des Christentums» (Göttingen 1975) um den ideengeschichtlichen Hintergrund.

*Andreas Urs Sommer,* Basel

Godwin Lämmermann, *Grundriss der Religionsdidaktik,* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln 1991.

Lämmermann betitelt sein Buch in der Einleitung als «überblickshaften Grundriss», der «den relativ gesicherten (Theorie-)Stand der Diskussion um den RU – teilweise kritisch kommentierend – wieder(gibt), um so dem Praktiker Impulse für sein Nachdenken über Sinn, Struktur und Ziel seiner täglichen «Schularbeit» und dem Studenten Perspektiven und Kriterien für ein realistisches, theologisch wie pädagogisch angemessenes (Selbst-)Konzept seines zukünftigen Berufes zu geben» (10).Die Darstellung beschränkt sich daher – entsprechend der Definition des Wortes «Didaktik» (vgl. 8) – auf den Unterricht. Das Anliegen einer solchen Darstellung ist es, «den Lehrer zum eigenständigen konstruktiven und kritischen Umgang mit den vorgestellten Ansätzen an(zu)regen», so dass er sich «zum Subjekt seiner eigenen gegenwärtigen und zukünftigen Praxis» (10) machen kann.

Seiner eigenen konstruktiv-kritischen Position folgend – «konstruktiv-kritisch» bedeutet in diesem Zusammenhang ein Primat der Didaktik vor den fachwissenschaftlichen Überlegungen –, beginnt Lämmermann bei der Erörterung der «Bedingungen des RUs», zu denen er die Geschichte des RUs, seine institutionellen Bedingungen, die verschiedenen Erwartungen an den RU, seine rechtliche Begründung und schliesslich entwicklungspsychologische Grundlageeinsichten rechnet (12–61). Im Mittel- und Hauptteil des Buches stellt Lämmermann die allgemein- und fachdidaktische Diskussion des 20. Jh. und ihre theroretische Verschränkungsmöglichkeiten dar (62–188). Den Abschluss der Arbeit bilden Bemerkungen zu Planungs- und Methodenfragen bzw. zu Fragen der Unterrichtsanalyse (189–217). Man kann mit Recht bezweifeln, ob die Lektüre solcher Überblicksdarstellungen zur Verfolgung des angegebenen Ziels – zu einer eigenständig verantworteten Praxis zu gelangen – etwas beiträgt. Das machte für mich diese Lektüre spannend. Denn von Beginn weg stellte sich mir die Frage, *worüber* das Buch einen Überblick verschaffen soll. Die Auskunft, dass es «den relativ gesicherten Theoriestand der Diskussion» wiedergeben will, ist aber zu eingeschränkt. Um zu verstehen, worin die eigentliche Kraft der Darstellung besteht, muss man die zweite grundlegende These, welche Lämmermann in der Darstellung verfolgt, berücksichtigen: «Gegenwärtiges wird durch den Rekurs auf seine Genese oft verständlicher als durch unmittelbare Anschauung» (12).

Was diese These leistet, führt Lämmermann in den Kapiteln zur allgemeinen Didaktik, zur Fachdidaktik und zur Verschränkung der beiden vor. Hier stellt er unter der grundsätzlich leitenden Fragestellung nach der Vermittlung des Sachanliegens mit dem Anliegen der Didaktik

den Streit dar, der im 20. Jh. in der Wissenschaft geführt wurde und bis heute nicht zu einem Ende gekommen ist. Diese Darstellung zeigt überzeugend, dass der Positionsstreit um die angemessene religionsdidaktische Konzeption überhaupt erst unter historischer Perspektive – unter der Perspektive seiner Genese – interessant und verständlich wird. Es gelingt Lämmermann, die verschiedenen Positionen als Reaktionen auf vorhergehende Mängel verstehbar zu machen und ihren Bezug zu den jeweiligen fachwissenschaftlichen Anliegen bzw. zu den jeweiligen unterrichtlichen Fehlschlägen herzustellen. Die Darstellung etwa der bildungstheoretischen Didaktik und der kategorialen Bildung sowie die lerntheoretische Reaktion auf die Bildungstheorie mit ihrer Forderung des Einbezugs der empirischen Wirklichkeit des Unterrichts, zeigen sehr eindrücklich das Bemühen in der wissenschaftlichen Diskussion, Absichtserklärungen und schulische Realität miteinander zu vermitteln. Auch die Darstellungen der religionsdidaktischen Konzeptionen – immer in bezug zu den allgemeindidaktischen Überlegungen und in Auseinandersetzung mit der Frage nach dem theologischen Anliegen – halte ich für ein längst fälliges Unternehmen wissenschaftsgeschichtlicher Art. Wie sich der hermeneutische RU aus der liberalen Didaktik entwikkelt, wie aus ihm die problemorientierten Ansätze herauswachsen, die schliesslich in den ideologiekritischen und den sozialisationsbegleitenden RU einmünden, und wie sich hier wieder die bibelorientierten Ansätze als Reaktion darauf zu Wort melden, das als Leser mitzuverfolgen ist geradezu ein Vergnügen. Man merkt, dass der Autor in der Kenntnis dieser Positionen beheimatet ist. Und es ist gut, dass es endlich eine gründlichere und trotzdem noch kurze Darstellung der Konzeptionen des Religionsunterrichts im 20. Jh. gibt, als sie im Kompendium von Adam/Lachmann zu finden ist, auf die man bis jetzt zurückgreifen musste.

Demgegenüber wirken das erste Kapitel zu den Bedingungen des RÚs und die beiden Schlusskapitel eher strukturlos und unbedarft. Die Auswahl sowohl der sogenannten Bedingungen des Unterrichts wie auch der planerischen und methodischen Vorschläge geschieht willkürlich, und als Leser vermisse ich die Grundsätzlichkeit und Konsequenz des mittleren Teils des Buches. Beispiele dafür sind etwa die Darstellung der Interaktionsanalyse (204f.) oder das Rollenspiel als mögliche Aktionsform der Schüler (210f.). Wie soll sich ein Praktiker hier Einblick verschaffen können, wenn die Ausführungen derart kurz und unsystematisch sind? Lämmermann ist hier dem von ihm theoretisch immer wieder betonten Implikationszusammenhang von Intention, Inhalt und Methode nicht besonders treu.

Ein weiteres Problem, das ich hier nur noch nennen will, besteht in der starken Anlehnung an soziologische Literatur bzw. an Autoren in der Religionsdidaktik und Didaktik, die sich an soziologischen Perspektiven orientieren. Durch diese Bevorzugung eines Typs wissenschaftlicher Forschung wird eine Schwierigkeit unter den Tisch gewischt, die Lämmermann ein vorzügliches Analyseinstrument hätte liefern können. In den von Lämmermann dargestellten Positionen wird der Ausdruck «religiös» ausschliesslich in der Definition einer soziologischen Perspektive verwendet. Und es ist die Infragestellung dieser Verwendung, die doch eigentlich erst die Möglichkeit des Zusammenhangs von Sach- und Vermittlungsfrage freilegen würde. Damit erst bekäme die wissenschaftliche Diskussion des 20. Jh. einen einheitlichen Rahmen. Aber möglicherweise entspricht es dem «Stand der Forschung», diese Infragestellung auszusparen, weil sie der zukünftigen Forschung noch als Aufgabe bevorsteht.

Trotz dieser Einwände haben mich Methode und Ausführung der Arbeit überzeugt, so dass ich glaube, dass das Anliegen des Autors bei seinen Lesern zum Ziel kommt. Hinzuweisen ist zum Schluss auf die gravierenden drucktechnischen Fehler und Lücken in den Literaturverweisen, von denen ich nicht weiss, ob sie dem Autor oder dem Verlag anzulasten sind – in der Hoffnung, dass das Buch für eine 2. Auflage, die es bestimmt erleben wird und die ihm auch zu wünschen ist, davon gesäubert wird.

*Kurt Schori,* Bremgarten

Raymond Battegay/Udo Rauchfleisch (Hg.), *Das Kind in seiner Welt,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1991. 285 S., DM 36.–

In dieser Basler Ringvorlesung bieten Dozenten von verschiedenen Fakultäten einen Beitrag zum Thema aus ihrem Spezialgebiet an. Aus psychiatrischem Bereich informiert D. Bürgin über den gegenwärtigen Forschungsstand der pränatalen Entwicklung und in einem zweiten Beitrag über das Todeserleben des Kindes; R. Battegay referiert über die heutigen psychoanalytischen Theorien der ersten Lebensjahre und der Pubertät; und Th. Haenel erörtert die Suizidproblematik beim Kind und die Möglichkeiten der Therapie und der Prävention. K. Wolff behandelt aus der Sicht C. G. Jungs das «göttliche Kind» als Gestalt der innerseelischen Entwicklung, wie sie auch in den verschiedenen Gestalten der Kinderzeichnung zum Ausdruck kommt. K. v. Klitzing berichtet über psychische Probleme von Gastarbeiterkindern. Aus der Literaturwissenschaft kommen M. Stern (über literarische Kindheiten) und A. K. Ulrich (über Kinderliteratur) zu Wort. Der Theologe E. Anderegg interpretiert das Kind in der Legende. Die Philosophin A. Pieper zeigt Möglichkeiten, Kinder in Philosophie zu unterrichten. Aus der Sicht der Pädagogik stellt A. Hügli höchst kritische Fragen nach dem Verhältnis unserer Erziehungslehren zur Menschenwürde des Kindes. L. Hurni-Caille stellt die Bemühungen des Kinderschutzbundes dar zur Verhütung der Misshandlung von Kindern in jeder Form und zur Betreuung von Familien, in denen Misshandlungen geschehen sind. E. Kobi beschreibt die Grundmodelle des Verhaltens gegenüber behinderten Kindern und erinnert an die Problematik des Machbarkeitswahns, der auch in diesem pädagogischen Bereich zu spüren ist. Der vor kurzem verstorbene Ethnomusikologe H. Oesch referiert mit Musikbeispielen aus Stammeskulturen in Malaysia über Lieder, die für Kinder gesungen werden und die teilweise Beschwörungscharakter haben. Der Ethnologe M. Schuster erzählt aus einem Sioux-Stamm über Riten, mit denen bestimmte Phasen der Kindheit (Geburt, Zeit, in der das Kind gehen gelernt hat) markiert werden. U. Rauchfleisch, dem wir eine psychologisch versierte Schumann-Biographie verdanken, greift Aspekte der Kindheit und der Jugend von R. Schuhmann auf und zeigt, wie sie das spätere Leben des Musikers mitbestimmt haben. Es ist der Reiz des vorliegenden Bandes, dass Neues zu einem schon vielfach behandelten Thema zusammengetragen wird, weil jeder Autor aus seinem Spezialgebiet etwas behandelt.

*Walter Neidhart,* Basel

Werner Reiser, *Hiob. Ein Rebell bekommt Recht,* Quellverlag, Stuttgart 1991. 208 S.

Buchbesprechungen zerfallen zumeist in zwei Teile, einen anerkennenden und einen kritischen. Dem Hiob-Buch Werner Reisers gegenüber zerbricht mir dieses Schema. Es überrascht von einen Kapitel zum andern durch die Sorgfalt, mit dem der Verfasser diesem dunkelsten Buch des Alten Testaments Zug um Zug nachgeht, durch die Fülle und Lebenswahrheit der aktuellen Bezüge, in die er es hineinstellt, durch die unwahrscheinlich plastische, exakte, reiche Sprache, die ihm zur Verfügung steht. In all dem durch eine Theologie, die ihr Thema bekennend festhält: «Ich bin nicht Hiob. Aber eines soll mich mit ihm verbinden, der unnachgiebige und unermüdliche Schrei nach dem wirklichen und lebendigen Gott. Damit möchte ich nie zu Ende kommen» (208).

Um nicht im allgemeinen zu bleiben, wähle ich vier Abschnitte aus, die sich mir in besonderer Weise eingeprägt, eingesenkt haben.

Warum Hiob und die ihn besuchenden Freunde aneinandervorbeireden (zu Kp. 4, 12–21).

«Der Erschütterte und der Unerschütterte leben in zwei verschiedenen Welten... Das Gespräch der drei Freunde mit Hiob spiegelt auf erschreckende Weise diesen Sachverhalt wider.» Der Standort der Freunde ist «der feste Boden. Von ihm aus argumentieren sie mit festen Überzeugungen, gefestigten Erfahrungen, festgefügten Erkenntnissen und befestigten Gottesbil-

dern. Das ist ihr Boden, ihre Welt, ihr Glaube. Alles ist fest umrissen, weil es nie ins Wanken kam... Eine Zeitlang schienen sie ins Wanken geraten zu sein, als sie hilflos und schweigend um den hilflosen und schweigenden Hiob herumsassen. Aber jetzt, da er sein Schweigen durchbrochen hat, stehen sie wieder auf sichern Füssen. Hilflosem Schweigen kann man nichts entgegensetzen, aber Worten kann man mit Worten entgegentreten. Darum sind Worte so beliebt, auch im Glauben... Gefragt ist nur... ob bei Abgründen Gründe wirklich weiterhelfen.»

Man denkt hier unwillkürlich an die Diskussion, die heute durch unsere Gesellschaft hindurchgeht: zwischen denen, die unerschütterlich an der überkommenen Wachstumsideologie festhalten, und jenen andern, denen diese Ideologie mitsamt der auf sie gegründeten Wirtschafts- und Lebensordnung ins Wanken gekommen ist, sind nur Scheingespräche möglich.

Ach Zophar, dein abstrakter Gott (11, 1–20)

Hier nimmt der Verfasser das Gespräch der Freunde mit Hiob in der Weise auf, dass er selber zum Gesprächspartner wird. Er «möchte gegenüber Zophar nicht Zuschauer und Richter sein, sondern Mitgefragter und Mitgemeinter».

So redet er diesen an: «Lieber Zophar in mir und anderswo: du kommst als letzter der drei Freunde zu Wort. Das ist eine undankbare Rolle. Es ist schwierig, nach den beiden Rednern etwas Neues zu sagen. In unsern Diskussionen schliessen wir uns in solchen Fällen gerne ‹den Worten unserer Vorredner an›. Oder wir überbieten alles Bisherige durch etwas ganz besonders Wichtiges und noch nie Gesagtes und Gehörtes...

Es gibt ... noch eine andere Möglichkeit. Die wäre, endlich einmal exakt zu hören, was der leidende Hiob eigentlich sagt und meint. Sein letzter Aufschrei zu Gott war doch die Bitte, ihm ein wenig Erleichterung und Erheiterung zu schaffen, bevor er im Dunkel verschwindet. Dazu könntest du eigentlich nichts Schöneres sagen als ‹Amen› und dich seiner Bitte anschliessen. Das wäre eine Antwort, geboren aus Hilflosigkeit und Solidarität. Auf Hilferufe kann doch keine Antwort über die Art des Rufes erfolgen.

Du hörst nicht einen Schrei heraus. Hörst du überhaupt hin?...

Du vergisst Hiob den elenden Menschen und diskutierst geistreich über seine Klagen. Wahrscheinlich ist dir ein schreiender Mensch unangenehm und unbequem.

‹Kannst du die Tiefen Gottes ergründen oder die Grenzen des Allmächtigen fassen...?›

So holst du aus zu philosophisch-theologischen Erörterungen... Nur, was helfen sie Hiob auf dem Scherbenhauben?»

Hier wendet W. Reiser selber Zophars Ausweichen auf unsre heutige gesellschaftliche Situation an: «Wenn uns Proteste und Schreie der Hungernden und Unterdrückten aus Südamerika und Südafrika in die Ohren dringen, äussern wir gescheite Gedanken über Recht und Unrecht zum Widerstand und über die gefährlichen Folgen einer angeblich marxistischen Befreiungstheologie... Wir akademisieren die Auseinandersetzung... Das ist die andere Art der Hilflosigkeit, nicht die echte, die aus der Not kommt, sondern die produzierter Hilflosigkeit, welche die ... konkrete Hilfe verweigert. Das ist gesteuerte Vergesslichkeit...»

Eliphas (15, 1–35)

«Wenn man einem Menschen von keiner Seite beikommt, taucht der Verdacht auf, er habe etwas zu vertuschen. ‹Deine Schuld leitet und lehrt deinen Mund, und du wählst die Sprache des Listigen.› Eliphas will um jeden Preis eine dunkle Stelle herausfinden. So verstockt wie Hiob kann nur jemand sein, der massiv verdrängt und abwehrt. Wenn er schon nicht freiwillig ein Schuldbekenntnis ablegt, muss er eben überfallsmässig daraufhin angesprochen und schockartig aufgerüttelt werden. Das gehört zur psychologischen Technik, lange bevor es das Wort dafür gab...

Es wird gewiss niemand leugnen, dass in uns immer viel Verdrängtes und Vertuschtes liegt und entdeckt werden kann. ... Hiob aber wehrt sich gegen jede moralische oder psychologische

Technisierung, die einfach Recht haben will, weil sie in den meisten Fällen tatsächlich Recht hat... Eliphas kann nur in Form von Schuld und Schuldbekenntnis die Beziehung zwischen Gott und Mensch sehen...»

Wie öfters in diesem Buch öffnet sich hier der alttestamentliche Text auf das NT, die Hiobsituation auf diejenige Jesu hin: «Johannes der Täufer beginnt im Licht der Verheissung fast wie Eliphas zu reden. Er spricht von ‹umhauen, verbrennen, Tenne fegen›. Und dann kommt Jesus und handelt ganz anders. Er schlägt nicht drein, sondern heilt, haut nicht um, sondern richtet auf, verbrennt nicht, er errettet. Er ist offen für die Wunden der Menschen ... und ist zuletzt selbst eine einzige offene Wunde...» (110–112).

«Ich weiss, dass mein Erlöser lebt» (19, 1–29)

«Solche Spitzensätze sind Schreie aus dem Abgrund. Wir dürfen sie darum auch nicht von oben hören, sondern müssen dorthin hinuntersteigen, wo sie geboren werden, zu Hiob hinunter.

Er ist ganz am Boden. Jetzt bedrohen ihn nicht nur Krankheit, Schmerz und Angriffe von innen und aussen, jetzt umschleicht ihn das Gespenst der Einsamkeit. Das ist die schauerlichste Zusammenfassung menschlicher Leiden. ... Plötzlich ist niemand mehr da. Alle sind weg.» Sie haben sich vom Leidenden aus Selbstschutz abgesetzt. «Die ganze Hülle menschlicher Verbundenheit zerplatzt...»

«In der tiefsten Einsamkeit und inmitten der erdrückendsten Dunkelheit ist plötzlich Gewissheit da. ... In einer blitzartigen Erleuchtung sieht Hiob beides, sich selber und den, der zu ihm steht. ... Es ist ein unfassbares Geheimnis, wenn ein Mensch auf einmal spüren und plötzlich sagen kann: ‹Ich weiss, er ist da. Ich weiss, es ist so. Ich bin gewiss, dass nichts mich von ihm scheiden kann...›»

Hier drängt sich der Durchstoss zum Neuen Testament unmittelbar auf: «Nach Karfreitag und Ostern können wir Hiobs Dunkel und blitzartige Erleuchtung nicht mehr sehen ohne das Dunkel des Mannes am Kreuz und ohne das Aufleuchten des Auferstandenen. Jesus muss den Weg noch weitergehen, muss noch tiefer abstürzen als Hiob und ist doch da als Zeuge der Treue Gottes, die durch die Tiefe hindurchträgt...» (126–128).

Antwort für Hiob (38, 1–41; 39, 1–27)

«Die Schönheit der Sprache und der Bilder in dieser einzigartigen Schöpfungsgeschichte ist bewundernswert. Man kann geradezu darin schwelgen... Nur, was soll das für einen Menschen, der auf dem Elendshaufen sitzt? ... Soll Hiob abgelenkt werden, dass er für einige Zeit seinen Zustand vergisst, den Blick über sein Krankenlager erhebt und seinen Horizont erweitert?

Nun, eine Ablenkung ist nicht nichts. ... Auch ein Leidender nimmt den Blumenstrauss wahr, der ihm auf das Tischchen gestellt wird...

Bei Hiob geschieht mehr. «Er wird definitiv von dem befreit, womit ihm seine Freunde so hart zugesetzt haben. Von Seiten Gottes kein Wort von Schuld, Schuldzuweisung und Vergeltung. Kein Ausrechnen und Nachrechnen darüber, warum es ihm so schlecht geht. Keine Schnüffelei nach verborgenen Fehlern... Hiob hat es nur mit ihm zu tun, und alles von Menschen dazwischen Gebrachte fällt stillschweigend zusammen. Das ist Grund... zum Durchatmen und zum Hinauspressen aller Ängste...

Hiob wird in den weiten Raum der gesamten Schöpfung geführt. Der Blick weitet sich ins Unendliche und lässt ihn seinen menschlichen Ort um so bescheidener erkennen. An sich müsste man diesen grandiosen Ausblick in der Form des Hymnus wiederholen...» (183f.).

Der Sinn des ungeheuren Leidens: der Text gibt keine rational fassbare Antwort

In der Auslegung der letzten Kapitel versucht der Verfasser zu verstehen und verständlich zu machen, warum dem so ist. Ich sehe drei Weisen, wie er dem Rätsel, ohne es aufzulösen, gerecht werden möchte:

1. Auf einer vorläufigen, gleichsam anthropologisch-ethischen Ebene argumentiert er folgen-

dermassen: «Hätte das Leiden in der Welt einen fest umrissenen Platz, geriete es sofort in den Erklärungszwang unseres Verstandes.» Solche Erklärungsversuche «sind doch immer auch Erleichterungs- oder gar Entschuldigungsversuche. Sie machen nur passive und lähmen die Hände und die Herzen statt sie zur Hilfe zu bewegen, die begleitet und verändert, soweit es menschenmöglich ist. Wir wissen nicht, warum Leid ist, aber wir können wissen, wie wir dann helfen und dabeisein können.»

2. Tiefer geht die theologisch-christologische Deutung: Gott «gibt dem Leiden keinen festgefügten Raum... Er geht selbst in das Leiden ein. Er verwendet keine menschlichen Worte, um uns das Leiden zu deuten. Er wird selbst einer, der leidet. Im Zentrum der Bibel steht der leidende Mensch in der Leidensgeschichte Jesu. Stellvertretend für viele Leidende. In ihm solidarisiert sich Gott mit dem Leiden der Menschen. Er steht nicht daneben, er ist drin. Im Sterben Jesu vollendet sich die Teilnahme Gottes am nichtbegreiflichen Elend, das Menschen angetan wird. Er trägt es mit, nimmt es auf, überwindet es und bettet es in neue Kraft und Ermutigung ein... Gott gibt keine lehrhafte Antwort. Er gibt sich selbst als Antwort.»

3. Eine dritte Deutungsweise könnte man, wenn man schon die theologische Fachsprache verwenden will, die pneumatologische nennen. Hier wird das Allgemeine konkret. Es geht hier um diesen einen Menschen, der Hiob heisst. «Es gibt weder im Buch Hiob noch in der übrigen Bibel einen einzigen Satz, der auf irgendeine befriedigende Weise das Leiden erklären könnte. Und dennoch sagt Hiob: ‹Nun aber hat dich mein Auge gesehen.› ... Wie er die Antwort bekommen hat und worin sie besteht, teilt er uns nicht mit. Ihm genügt, dass ihm die Augen aufgegangen sind... An diesem Punkt muss uns Hiob allein lassen... Er will nicht zwischen Gott und uns stehen. Wir sollen es an unserm Ort mit Gott wagen...

Dass es vom Hörensagen zur eigenen Gewissheit wird, das kommt über uns wie eine Offenbarung, eine Erleuchtung, oder sie wächst geheimnisvoll verborgen in uns und sie ist plötzlich da. Oder sie wird wie bei Hiob im tiefsten Schmerz geboren. Die Stunde kommt, und was im Verborgenen gezeugt wurde, ist plötzlich als Überzeugung da...» (183, 185f., 194).

«Ein Rebell bekommt Recht»

Der Titel von W. Reisers Hiob-Auslegung wird erst am Schluss des Buches erhellt. Hiob bekommt eben in seinem wilden Ringen mit Gott Recht, während seine theologisch korrekt redenden Freunde ins Unrecht versetzt werden. Wie ist das zu verstehen?

Hiob ist nicht irgendein Rebell. Er rebelliert gegen die Instanz, von der es anderswo in der Bibel heisst: «O Mensch, wer bist du, dass du mit Gott rechten willst» (Röm 9, 20). Es gibt offenbar verschiedene Weisen des Rechtens. Und es gibt verschiedene Weisen, theologisch von Gott zu reden.

«Hiob hat geschrien und gekämpft, hat Gott herausgefordert und ihm ins Gesicht gefuchtelt – wie die bittende Witwe beim ungerechten Richter –, aber in allem hat er sich drangegeben und sich Gott ganz und nackt ausgeliefert... Die Freunde aber haben sich hinter ihre religiösen Sätze und Weisheiten verschanzt, haben ihre schönen und weisen Bilder von Gott sorgfältig hingepinselt, haben ihn gerechtfertigt und verteidigt, weil sie ja Bescheid wussten über ihn. Sie standen in ihrem Wissen über ihm und darin fest und brauchten sich keinen Zentimeter von sich weg zu ihm hin zu bewegen... Gott benotet nicht theologische Sätze... Er misst die Bewegungen des Herzens.» (196).

Es wäre hier ein leichtes, den Verfasser kritisch zu hinterfragen. Aber seine Hiob-Auslegung geht gerade dem theologischen Rezensenten zu sehr ans Lebendige, als dass er noch Mut und Musse hätte dazu. Er wird gut tun, sich der Frage zu beugen, die sich ihm vom Gott des Hiobbuches her stellt.

*Eduard Buess,* Flüh