

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 57 (2001)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

#### **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. [Voir Informations légales.](#)

#### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.10.2024

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

## Rezensionen

Stefan Wälchli, *Der weise König Salomo*. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext, BWANT 141, Stuttgart-Berlin-Köln 1999. 263 S., ISBN 3-17-014844-3.

Die Berner Dissertation von 1996 umfasst folgende Arbeitsgänge: Nach einem einleitenden Kapitel folgt zunächst eine ausführliche literar- und redaktionsgeschichtliche Analyse aller einschlägigen Texte zu Salomos Weisheit in I Kön 2-11. Wälchli weist den mehrheitlich vor-deuteronomistischen Charakter der Textaussagen nach und nimmt eine bearbeitete Sammlung von Salomo-Geschichten (SG genannt) an, welche teils aus alten Jerusalemer Quellen und teils aus mündlicher Volkstradition stammen. Im Weiteren rechnet Wälchli – im Gefolge der Göttinger Schule – mit den deuteronomistischen Redaktionen DtrH und DtrN; ihnen weist er meist nur kurze Zusätze zu, welche allerdings zu weitreichenden theologischen Gewichtsverschiebungen führen. Spät- bzw. nachdeuteronomistische Zusätze verstärken schliesslich die Idealisierung der Gestalt Salomos.

In einem nächsten Arbeitsgang werden die (bisher noch nie monographisch aufgearbeiteten) altorientalischen Aussagen über das Ideal des weisen Königs ausgebreitet und mit der biblischen Darstellung Salomos sowie weiteren alttestamentlichen Aussagen verglichen. Wälchli findet viele Texte, die sich an einem solchen Ideal messen, auch gerade bei kleineren Königen im syrischen Raum sowie im Alten Testament. Allerdings begegnen einzelne Züge dieses Idealbilds nur beschränkt in I Kön 3-11, wie Wälchli selber in seiner Auflistung (186) sichtbar macht.

In einem letzten Arbeitsschritt bietet Wälchli eine Synthese und versucht eine konkrete Verortung der SG-Sammlung in der Zeit Hiskias. Für diese Zeit sind ein Milieu von internationalen Kontakten und weisheitliche Kreise auch sonst im AT belegt. Zudem findet Wälchli sprachliche Verwandtschaften zur jüdischen Bearbeitung der Joseph-Erzählung, welche sein Lehrer W. Dietrich derselben Zeit zuweist. Die Aufzählung von Rossen und Wagen als Merkmal von Salomos Reichtum könnte eine Position sein, welche vom Zeitgenossen Jesaja bekanntlich kritisiert wird. Wälchli erwägt ferner, ob die damals aus dem Norden einströmenden Flüchtlinge durch die SG ein positiveres Bild Salomos erhalten sollten, als sie es aus ihrer eigenen Nord-Tradition mitbrachten.

Für den historischen Salomo ergibt sich für Wälchli, dass die Darstellung der SG bereits eine gewisse Überhöhung aus historischem Abstand darstellt. Andererseits teilt Wälchli auch nicht die «minimalistische» Sicht derer, welche Salomo – mit archäologischen oder literarischen Argumenten – ganz ins Reich der Legende oder gar des Märchens verbannen. Zu Recht macht er – mit einem *longue durée*-Argument – auf den Jerusalemer Tempel aufmerksam, dessen zentrale Bedeutung in Hiskias und Josias Zeit schlecht erklärbar wäre, wenn nicht bereits Salomo durch den Bau (oder Umbau) des Tempels einen wesentlichen Anstoss dazu gegeben hätte.

Das Buch schliesst mit kurzen Ausblicken auf die Nachwirkung des weisen Salomo in späteren Literaturwerken. Zusätzlich zum Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister kommen ausführliche Anhänge mit der Übersetzung der besprochenen alttestamentlichen und altorientalischen Texte, sowie Aufstellungen im hebräischen Wortlaut, wie Wälchli sich seine literarkritischen Scheidungen vorstellt.

Wälchlis umsichtige und zuweilen etwas langfädige Untersuchung führt im Wesentlichen zu plausiblen Ergebnissen. Dabei ist sich Wälchli selber bewusst, wie unsicher literarkritische Analysen sind, und wie brüchig seine Argumentation angesichts der mangelhaften Quellenlage bleibt: Wie weit reichen Wortstatistiken, um einen Text als nicht-deuteronomistisch und gar noch als vordeuteronomistisch bezeichnen zu dürfen (vgl. z.B. S. 77 mit

Anm. 406)? Wie weit kann das Konzept von SG erschlossen und deren magere Theologie beklagt werden, wenn wir gar nicht wissen können, was DtrH aus SG ausgeschieden und nicht in sein deuteronomistisches Geschichtswerk übernommen hat (laut Wächli ist SG das in I Kön 11,41 genannte *sefär dibre Šelomo*)? Die von Wächli festgestellte «Doppelbödigkeit» von DtrH (und auch von DtrN) gegenüber dem Königtum bleibt problematisch, doch zumindest theologisch interessant.

Diese wenigen Fragen mögen hier genügen, um das Gespräch mit dieser sorgfältigen und weitgefächerten Untersuchung aufzunehmen.

Edgar Kellenberger, Liestal

William H.C. Propp, *Exodus 1 – 18. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 2, New York u.a. 1999. 680 S., ISBN 0-385-14804-6.

In der traditionsreichen Kommentarreihe der *Anchor Bible* sind für das Buch Exodus zwei dicke Bände vorgesehen. Für die Kommentierung von 18 biblischen Kapiteln fast 700 Seiten zur Verfügung zu haben, ist zugleich ein Privileg sowie eine Verpflichtung zu einer übersichtlichen Gliederung, damit der Kommentar auch für Détail-Fragen bequem konsultiert werden kann. Propp bringt eine Fülle von Informationen in erfreulicher Benutzerfreundlichkeit.

Propp beginnt jeden seiner 17 Abschnitte mit einer Übersetzung. Darauf erhält der textkritische Vergleich bedeutend breiteren Raum, als dies in andern Kommentaren der Fall ist. Ebenfalls ausführlich werden dann literarkritische Fragen diskutiert. Dabei erstaunt, welches Gewicht die *Source Analysis* bzw. die sorgfältige Zuweisung der einzelnen Verse und Versteile zu den Quellen J, E, P und D erhält. Naturgemäss kann sich Propps umsichtige Analyse nicht sehr weit vom traditionellen Konsens entfernen. Propps eigener Forschungs-Beitrag liegt in einer stärkeren Gewichtung des elohistischen Strangs, aber auch in seiner Zurückhaltung, jede (in moderner Sicht) logische Spannung sogleich durch Quellenscheidung aufzulösen. In der *Redaction Analysis* wird der vorliegende Text als Zusammensetzung der einzelnen Quellenschriften durch Redaktoren verstanden. Erstaunlicherweise spielt die Auseinandersetzung mit exegetischen Modellen ausserhalb der traditionellen Quellenscheidung kaum eine Rolle, obwohl der Kommentar in andern Fragen die kontroverse Sekundärliteratur durchaus nennt und diskutiert.

Es folgt die versweise Sacherklärung (*Notes*), welche die unterschiedlichsten Frageinteressen berücksichtigt. Der letzte Teil (*Comment*) diskutiert ausführlich und gewinnbringend grundsätzliche inhaltliche und theologische Fragen. Exkurse, welche im abschliessenden zweiten Band erscheinen sollen, werden die Berechtigung der Quellenscheidung, aber auch geschichtliche Fragen zum Exodus und zum Monotheismus behandeln. Die Bibliographie nennt weit über tausend Titel, allerdings nur wenige aus den Jahren 1995-98; eigenartigerweise fehlt der gewichtige Exodus-Kommentar von Houtman (englisch 1993/96). Ausführliche Register helfen zur Erschliessung des Kommentarbands.

Mit Recht definiert Propp seine Arbeit als eine benutzerfreundliche Sammlung von Beobachtungen und Meinungen – und sich selbst als Moderator eines Gesprächs, welches weit über die übliche Exegetenzunft hinaus auch Theologen wie z.B. Aqiba und Raschi, Origenes und Calvin sowie zuweilen theologische Aussenseiter wie Spinoza und Freud mit einschliesst. In dieser anregenden Fülle liegt die Stärke des Kommentars, welcher sich eher in Einzelheiten auf neues Terrain wagt. Der Autor, Professor für *History and Judaic Studies* an der *University of California* in San Diego, widmet das Buch den *Lovers of the Bible* und versteht seine Ausführungen bescheiden als das erste, nicht das letzte Wort zum Buch Exodus.

Edgar Kellenberger, Liestal

Martin Ravndal Hauge, *Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms*, JSOT SS 178, Sheffield Academic Press 1995. 314 p., £ 45 (Hardcover), ISBN 1-85075-491-8.

Der Norweger Hauge untersucht eine altbekannte Thematik neu: Es geht um die Frage, wie das Subjekt in den «Ich»-Psalmen aufzufassen ist. In der Beantwortung dieser Frage setzt er neue Akzente. Zunächst entfaltet er anhand von Ps 140 seine Kritik an bisherigen Vorgehensweisen und entwickelt seine Methodologie. Das Psalmisten-«Ich» werde traditionell entweder in biographischem oder aber in rituell-institutionellem Sinn verstanden, wobei je nach Ausleger unterschiedliche «Sitze im Leben» ausgemacht werden. Hauge will diese historischen Fragestellungen zurückstellen, also das sprechende Psalmen-«Ich» nicht auf die Autor- oder Benutzersituation hin abfragen, sondern methodisch bei der – wie er es nennt – «Ein-Dimensionalität» des Textes einsetzen: Textliche Phänomene (wie das «Ich») sollen (zunächst) als textliche, d.h. literarische Phänomene behandelt werden. Ihre Identität wird bestimmt durch Daten, die innerhalb des Textrahmens enthalten sind. Auf den Punkt gebracht: «A «literary» approach in the present study is intended to avoid historical speculations in preference to textual data.» (22).

Im 2. Kapitel entwickelt Hauge anhand der Psalmen 84 und 36 «das Paradigma». Dabei ist das Verhältnis von Aussagen in der 1. und der 3. Person essentiell. Die auftretenden Motive wie auch die Aussagen reflektieren «a religious meta-language of ideological nature» (62). Dabei wird menschliche Realität auf dem Hintergrund der Kontrast-Typik von «Tempel» und «Scheol» interpretiert. Das «Ich» lädt dabei zu Aktualisierung und Identifizierung ein. Kapitel 3 behandelt Ps 42-43 unter dem Stichwort «The Sacred Journey». Die Motivstruktur basiert nach Hauge hierbei auf einer «sacred topography»; es geht um «Realität», die durch Motiv-Sets zweier kontrastierender Lokalitäten definiert wird. Anschliessend untersucht er die Psalmen 27 und 26 unter dem Aspekt des «Ich»s als Aktualisierung des Paradigmas. Auch hier ist das «Ich» kontrastiert mit dem Bösen und beides verbunden mit den lokalen Kategorien von Tempel und Scheol. Zugleich wird in den Texten die literarische Freiheit der individuellen Applikation deutlich. Die Gebets-Situation präsentiert sich als eine Aktualisierung des zugrunde liegenden Paradigmas. Das lange Kapitel 5 untersucht anhand von Ps 5 «The Struggle to Dwell in the Temple». Hauge fragt nach Beziehungen des Psalmtextes zu rituellen Praktiken und zieht – wie bereits in Kapitel 2 – eine Reihe Motiv-verwandter (Prosa-)Texte in seine Überlegungen mit ein. Die «Ich»-Psalmen scheinen einen Typus von «élitist religiosity» zu reflektieren. Das letzte Kapitel ist überschrieben mit «Psalm 62: The Confessor as Temple Dweller». Das «Ich» des Psalms wird verstanden als paradigmatischer Bekenner in einer Situation der Krise. Die «Ich»-Psalmen referieren dabei nicht auf eine übliche biographische Realität, sondern quasi auf eine «super-reality of religious experience», d.h. es handelt sich um eine fiktionale Figur literarischen Charakters, geschaffen als theologisch-religiöse Konstruktion. Da diese religiöse «Über-Realität» jedoch mit «normaler», biographischer und institutioneller Realität verknüpft ist, bietet sich die Möglichkeit zu (sekundärer) Identifikation und Aktualisierung. Die Abhandlung schliesst mit einer hilfreichen Zusammenfassung. Beigegeben sind eine Bibliographie sowie ein Stellen- und Autorenindex.

Die Studie bringt neue Einsichten in die alte Frage des Verhältnisses von Konventionalität (Typikalität) und Singularität. Dabei verlässt Hauge die traditionellen gattungskritischen Geleise und arbeitet mit literarisch-motivkritischen Methoden. Dass dabei die Konventionalität, in seinen Worten: das Paradigma, ein stärkeres Gewicht bekommt als die jeweilige textliche Einzelrealisierung, ist als Korrektiv zu poetologischen, stärker auf den Einzeltext bezogenen Studien in Kauf zu nehmen. Die anhand von Motivclustern vorgenommenen Quervergleiche und Folgerungen auch mit Erzähltexten hält der Rezensent allerdings für problematisch und wenig aussagekräftig. Dass bei einer Einschätzung des «Ich»s als fiktionaler Figur innerhalb eines religiösen Konstrukts auf der andern Seite hi-

storische Zuordnungen fehlen bzw. blass bleiben, ist der Preis dieses Ansatzes, der dafür gegenüber diesbezüglichen Spekulationen weniger anfällig ist.

Beat Weber, Linden

Peter Egger, *Verdienste vor Gott? Der Begriff <zekhut> im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000. 430 S.

Formal gesehen handelt es sich bei der von P. Egger an der theologischen Fakultät in Freiburg/Schweiz eingereichten Dissertation um die Untersuchung eines hebräischen Begriffs in den rabbinischen Kommentaren zur Bibel, bzw. vor allem in einem der zentralsten dieser Kommentare, im Genesiskommentar Bereshit Rabba. Untersucht wird die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks *zekhut*, der in der rabbinischen Literatur häufig in der Kombination *zekhut avot* vorkommt und in den meisten gängigen Übersetzungen und Wörterbüchern mehrheitlich mit <Verdienst (der Väter)> (oder den engl. bzw. franz. Äquivalenten) übersetzt wird. Dass diese Übersetzung falsch ist, dass das Wort *zekhut* nicht <Verdienst> bedeutet, sondern auf die Gültigkeit und Wirksamkeit der göttlichen Verheissung und Erwählung verweist (und deshalb auch mit <Gültigkeit und Wirksamkeit der Verheissung bzw. Erwählung> zu übersetzen ist) und nur im direkten Kontext des Erwählungs- und Gnadenverhältnisses Gottes zu seinem Volk verstanden werden kann, das ist die philologische These dieses keinesfalls nur philologischen Werkes.

P. Egger stellt zwar zu Beginn seines Buches (9) heraus, dass es sein Anliegen ist, die aus dem Wort *zekhut* abgeleitete These, das Judentum sei eine Verdienstreligion, in Frage zu stellen, und deshalb zu untersuchen, ob die Übersetzung des Wortes *zekhut* mit <Verdienst> gerechtfertigt sei. Sobald man aber mit der Lektüre des Buches bei den einzelnen Interpretationen der Midraschim dieses Genesiskommentars begonnen hat, stellt man fest, dass die Gedanken und Argumentationen weit über das Philologische hinausgehen. Das liegt unter anderem an der Methode des Buches. Da P. Egger von einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber den Wörterbüchern ausgeht, und das heisst dann in der Konsequenz von einem grundsätzlichen Nichtwissen, was der fragliche Ausdruck bedeute, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als alle Verwendungen des Wortes *zekhut* im untersuchten Kommentar darauf zu prüfen, ob sich aus dem jeweiligen inhaltlichen Zusammenhang ergibt, was der Ausdruck bedeutet. Das heisst aber nun seinerseits wiederum, dass die einzelnen Midraschim einer eigentlichen Exegese unterzogen werden müssen. Dass dies kein einfaches Unterfangen ist, das zeigt sich dem Leser/der Leserin bereits nach der Lektüre der ersten Textinterpretationen. Mit geradezu unglaublicher Prägnanz und Schärfe wird man hier in die Tiefendimensionen des rabbinischen Denkens zur Bibel hineingezogen. Denn wer eine kleine Ahnung hat davon, was ein rabbinischer Kommentar ist, der weiss, dass es sich dabei um die Interpretation biblischer Texte mit Hilfe anderer biblischer Texte handelt, der weiss auch, dass durch diese Interpretationen ein ganzes Netzwerk von gegenseitigen Interpretationen entsteht, dass Psalmen, Prophetenstellen und überhaupt Texte aus der ganzen Bibel herangezogen werden, und dass man zuletzt nicht einfach einen Kommentar zur Genesis vor sich hat, sondern eine Einführung in die Auffassung, die die Rabbinen von der Bibel hatten. In seinen Fallvignetten – die einzelnen Auslegungen der Midraschim von Peter Egger erschienen mir oft wie kleine Fallgeschichten, wie Prunkstücke aus einer Sammlung von wertvollen Gegenständen – gelingt es ihm, dieses Denken vor Augen zu führen. Und immer wieder stellt man überraschende Zusammenhänge fest, sieht sich plötzlich mit Ausblicken auf abgründige Themen konfrontiert, wird in theologische Gedankengänge hineingenommen oder wird verwiesen auf Fragen, die einem unter die Haut gehen. Dabei ist und bleibt das Ganze konkrete Textinterpretation, das heisst, verläuft ganz und gar entlang der Texte und entwickelt sich anhand der anfänglich gestellten Frage. Zur Veranschaulichung versuche ich eine dieser Vignetten beliebiger Wahl in gekürzter Form widerzugeben.

In Bereshit Rabba 34,9 zu Genesis 8,21

*Und der Herr roch den lieblichen Duft (d.h. des von Noah nach der Sintflut dargebrachten Brandopfers) und sprach bei sich selbst: Ich will hinfort nicht mehr die Erde um der Menschen willen verfluchen; ist doch das Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich getan habe*

heisst es unter anderem:

*R. Shalom sagte im Namen R. Menahem b. Rav Ze'eiras: Gleich einem König der am Meer einen Palast bauen wollte, aber nicht wusste, wo er ihn bauen sollte. Da fand er ein Fläschchen Nardenöl, und er ging dem Duft nach und baute ihn auf ihm. Wie denn geschrieben steht: Denn er hat sie auf Meere gegründet, und auf Strömen sie festgestellt (Psalm 24,2). Aufgrund welcher zekhut? Aufgrund der zekhut von <Das ist das Geschlecht, das nach ihm fragt, das dein Angesicht sucht, Gott Jakobs.> (Psalm 24,6).*

Einem uninformierten Leser wird diese Interpretation zunächst wie ein Geheimnis vorkommen – wo soll er mit Verstehen beginnen? Die rabbinische Interpretation arbeitet mit einem Gleichnis. Dieses Gleichnis stellt nun – so P. Egger – den Bezug zur Genesisstelle her. Der Duft des Nardenöls entspricht dem Duft des Noahopfers. Mit dem Palast ist nach rabbinischer Tradition die Erde gemeint. Dass dieser Palast am Meer gebaut werden soll entnimmt nun R. Menahem b. Rav Ze'eira Psalm 24,2. Die Präposition <ab> (am Meer) bedeutet nun aber sowohl am Meer wie auch auf oder über dem Meer. Und das Meer bedeutet in gegenseitiger Interpretation mit der Sintflutgeschichte und Genesis 8,21, wo es heisst, dass <das Trachten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf> sei, die Bedrohung dieser Welt. Worauf soll also diese Erde gebaut werden, wo sich eben erwiesen hat, dass die Menschen nach Genesis 6,5ff. und 8,21 (also vor und nach der Sintflut) <von Jugend auf böse> sind und ihr <Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse war>? Worauf soll die Erde errichtet werden, wenn sie durch die Bosheit der Menschen einer ständigen Bedrohung ausgesetzt ist? Das ist die Frage, die Genesis 8,21 für den Interpreten aufwirft – und deshalb befindet sich die Welt laut R. Menahem b. Rav Ze'eiras am Rande des Meeres, und sie ist laut Ps 24,2 <auf Meere> gegründet.

Den Grund, weshalb Gott nun aber die Erde trotz der Bosheit nicht verderben will besteht nach R. Menahem b. Rav Ze'eiras im Opferduft, den er durch Psalm 24,6 interpretiert: <Das ist das Geschlecht, das nach ihm fragt, das sein Angesicht sucht, Gott Jakobs.> Unter diesem Geschlecht versteht er seinerseits die jüdischen Märtyrer, die in den Religionsverfolgungen auf bestialische Weise ihr Leben wegen ihres Festhaltens am jüdischen Glauben hingeben mussten. Die Märtyrer sind Menschen, die ihre Glaubens- und Bundestreue und darin ihre Gemeinschaft mit Gott bis in seine letzte Konsequenz zu leben vermocht haben. Darin sind sie von Gott erwählte Menschen. Nicht zu ihrem Opfer sind sie erwählt, sondern zu ihrer Treue zu Gott. Und um der Gültigkeit und Wirksamkeit und Verwirklichung (*zekhut*) ihrer Erwählung und ihrer für alle Menschen soteriologischen Bundestreue willen will somit Gott die Erde nicht mehr verderben.

Der überraschende Einblick, den wir hier also bekommen ist der, dass das Märtyrium der Juden in den Verfolgungen nach rabbinischer Auffassung der Ersatz für das im Tempel durchgeführte Sühneopfer ist, das nach dessen Zerstörung unmöglich geworden ist. Selbstverständlich ist dabei vorausgesetzt, dass das Sühneopfer keine Wiedergutmachung des Opfernden gegenüber Gott ist, sondern ein Geschenk Gottes an die Menschen, die nach ihm fragen, wie das in Psalm 24,6 zum Ausdruck kommt. Die in den Sühneopfern vollzogene Vergebung ist alleine Gottes gnädiges Handeln. Obwohl also die Märtyrer der Religionsverfolgungen durch ihre <Glaubens- und Bundestreue bis in den Tod> voll und ganz an ihrem Opfer beteiligt sind, so sind diese Opfer doch vom Sühneopfer her als Gnadenakte Gottes gegenüber Israel und der Menschheit zu verstehen. Und somit kommt der Kom-

mentar zum Schluss: «Die soteriologische Gültigkeit, Wirksamkeit und Verwirklichung der universalen Erwählung der Märtyrer Israels durch Gott in ihrer Gott antwortenden Glaubenspraxis und Bundestreue bis in den Tod ist der Grund, weshalb Gott die Erde trotz der Bosheit der Menschen nicht verflucht. Die Glaubens- und Bundestreue der wenigen und ihr Festhalten an der Gemeinschaft mit Gott rettet die vielen und lässt die Welt weiterhin bestehen.» (223f.)

«Wie konnten die Rabbinen eine derart abgründige Aussage wagen, dass die Welt vom Opfer der jüdischen Märtyrer lebe?» (224) – so fragt P. Egger im Anschluss an diese Interpretation. Und er fügt bei, dass diese Frage offen bleiben müsse. Und doch scheint mir in dieser Offenheit der Frage auch wieder der Einschluss unseres heutigen Lebens zu liegen. Besteht nicht in diesem von den Rabbinen hergestellten Zusammenhang ein Zugang zu menschlichem Leiden. Und eröffnet nicht gerade dieser Zusammenhang die Ernstnahme dieses Leidens, ohne dass dessen Schrecklichkeit entweder verharmlost oder zu sinnhaftem Erleben masochistisch aufgeladen werden muss – und in beiden Fällen zumindest eine teilweise Rechtfertigung der Täter miteinschliesst? P. Egger lässt den Abgrund, der sich an dieser Stelle auftut, zwar stehen, aber sein Fragen bricht auch nicht ab, bevor die Abgründigkeit des menschlichen Lebens selbst zum Thema geworden ist.

Ich weiss nicht, ob es mit der Tätigkeit des Autors als Pfarrer zusammenhängt, dass gerade von der praktisch-theologischen Seite und von den Fragen des Praktikers her sich bei der Lektüre immer wieder Zusammenhänge und Interpretationen aufschliessen, die einem ganz konkret an die Schicksale und Kämpfe der Menschen in der Gemeinde denken lassen. Was hat es mit dem Leiden der Menschen, was mit den Gebeten der Kranken auf sich? Welches ist der Stellenwert von Geboten und Schuld, welches derjenige des Rituals gegenüber der Geheimnishaftigkeit des menschlichen Lebens und der Welt? Dabei kommen auch sehr grundsätzliche Themen wie die Erwählung und die Frage der Repräsentanz (die Väter, die Israel repräsentieren, Israel, das die Welt repräsentiert usw.), der Segen oder die Rolle der Tiere für die Schöpfung zur Sprache. Wenn man sich eingelesen hat in das Buch, dann versteht man, warum der Autor im Vorwort seinen Dank auch an die Rabbinen richtet, deren Auslegungsweise ihm den Blick für die biblischen Texte geschärft hätten. «Die theologische Grösse, Weite, Tiefe und Kraft ihrer Aussagen haben mich immer wieder neu erstaunt, fasziniert und mein Denken wesentlich verändert und bereichert, was sich auch in meiner pfarramtlichen Tätigkeit auswirkt.» (Vorwort ohne Seitenzahl) Die Interpretationen des rabbinischen Genesiskommentars erinnern einen an die Fenster eines Hauses, in welchem die Bibel aufbewahrt wird. Jedes Fenster eröffnet einen ganz spezifischen und zunächst fragmentarischen Blick auf die Bibel. Mit der Zeit – bei genügend Einblicken durch genügend viele Fenster – entsteht plötzlich eine Ahnung dessen, was wir im Hause vorfinden. Die Interpretation von Interpretationen erweist sich als eine Zugangsweise, die durch ihre gezielte Tiefenschärfe, geleitet von den einzelnen Midraschim des Kommentars, Schichten der biblischen Texte freizulegen vermag, wie das ohne das Filter der rabbinischen Sicht nicht möglich wäre. Darum muss man diese Arbeit auch und gerade aus der Sicht eines Pfarrers oder praktischen Theologen als Glücksfall bezeichnen.

Ich hoffe, dass dieses Buch, das übrigens auch von seiner Aufmachung und Herstellung her sehr sorgfältig, ansprechend und zugänglich ist, viele Leser und Leserinnen findet, die mit dem Autor die Liebe zum rabbinischen Denken entdecken.

*Kurt Schori, Bern*

Hans-Martin Kirn, *Ludwig Hofacker (1798-1828)*. Reformatorische Predigt und Erweckungsbewegung, Ernst Franz Verlag, Metzingen 1999. 93 S.

Hans-Martin Kirn versteht es meisterhaft in kurzen Abschnitten die wichtigsten Lebensdaten und Gedanken des früh verstorbenen schwäbischen pietistischen Pfarrers Ludwig

Hofacker zu beschreiben. «Unbestritten ist, dass Ludwig Hofacker die zentrale Gestalt der württembergischen Erweckungsbewegung in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war» (7). Er füllte die Leonhardskirche durch seine Gottesdienste. Die Menschen kamen von weither». Die Leonhardsgemeinde war also eine Personalgemeinde in Württemberg. Im Hintergrund standen damals die Befreiungskriege und die wirtschaftliche Not der Menschen. Hungerjahre trieben viele Menschen in die Fremde nach Amerika und Russland. Im Gegensatz zu anderen Erweckungsbewegungen wurde die württembergische von einem Freundeskreis von Geistlichen im Kirchendienst und weniger von Laien getragen.

Zu dem Freundeskreis gehörten die Liederdichter Albert Knapp (1798-1864) und Christian Gottlob Barth (1799-1862). Beide waren auch eng mit der 1815 gegründeten Basler Mission verbunden. Wie der ältere Pietismus galt auch für die Erweckungsbewegung die Überzeugung Hofackers: «Wer... kein Christ ist hinter dem Pfluge, der ist auch kein Christ in der Kirche, denn das Christentum ist nicht ein Rock, den man nach Belieben aus- und anziehen kann» (10).

Nach der Beschreibung des Wirkungskreises als Vikar und Pfarrer in Württemberg und den «Prägenden Erfahrungen» durch die frühe Bekehrung und schwere Krankheit, konzentriert sich Kirn auf den Prediger, der immer «erster Hörer seiner Predigten» war (16). Geprägt von der Theologie Luthers konzentrierte sich Hofacker auf das Thema Gott und Seele und die Betonung Zinzendorfs aus Herrnhut: «Durch seine Wunden sind wir geheilt». Hofacker möchte seine Hörer durch die «Kreuzesmeditation» zur Versöhnungslehre führen, die sich im Opfer Jesu am klarsten zeige. Glaube und Gefühl werden dieser Überzeugung untergeordnet. «Die Frage nach den Früchten des Glaubens» zwingt zur Selbstprüfung, weshalb Hofacker die «Selbstanalyse» zur «heiligen Aufgabe eines jeden Menschen erklärt» (40).

«Sterben und Tod» sind die zentralen Themen seiner Predigten, die sich am Beispiel Hiob orientieren von dem man Ergebung lernen könne und dass «Gott gerade in den Widrigkeiten die Liebe war» (43). Die versammelte Gemeinde wird nach Hofacker durch das fromme Selbstbewusstsein bestimmt. Die Volkskirche wird zum Missionsfeld und der Prediger zum Missionar. Hofacker leidet an der Sathheit der «Beamtenkirche», in der die Pfarrer vornehmlich als Verwaltungsbeamte funktionieren müssen, damit kein «Rumoren» an der Basis aufkommt. Die schleichende Entchristlichung sei vorherrschend. «Bildung, Ämter, Titel und Würden zählen auch hier mehr als der religiöse Ernst» (44). Dem gegenüber betont Hofacker «die Frist» die der «ihrem Ende entgegengehenden Welt» gesetzt ist. Den Optimismus des Fortschrittsglaubens und die Hoffnung auf eine sittliche Perfektionierung des Menschen betrachtet er kritisch und mahnt die tugendhaften Leute: «Ihr seid der Hölle viel näher, als ihr meint!» (48).

Sozialkritische Töne hören wir nicht in seinen Predigten. Es geht ihm um «Erweckung des Herzens». Sein betonter Antiintellektualismus unterscheidet ihn von den meisten anderen Mitgliedern der jungen Erweckungsbewegung.

Kirn sieht die Stärke Hofackers im Anspruch des Evangeliums gegenüber der bürgerlichen Rechtschaffenheitsideologie. Hofacker war ein «Krisentheologe», der eindringlich «auf das Geschehen am Kreuz als Zentrum christlichen Glaubens und Hoffens gegen die Daseinsangst des dem Tod geweihten Menschen» hinweist (57).

Ludwig Hofackers Gedanken sind trotz aller zeitbedingter Züge eine Herausforderung der Kirche am Beginn des neuen Jahrtausends. Die Kirche braucht heute nicht nur ein neues Nachdenken über wirtschaftliches Handeln, sondern eine aktive Ludwig Hofacker-Bewegung, die das Kreuzesgeschehen als Zentrum christlichen Glaubens und Hoffens dem modernistischen Fundamentalismus namens Relativismus gegenüber im Alltag der Welt lebt.

*Karl W. Rennstich, Bad Urach*



Martin Brecht (Hg.), *Philipp Friedrich Hiller. Gott ist mein Lobgesang. Der Liederdichter des württembergischen Pietismus*, Ernst Franz Verlag, Metzingen 1999, 238 S.

Dieses von Martin Brecht herausgegebene Buch behandelt im ersten Teil den «Dichter, Pfarrer und Theologen» Hiller. Walter Stäbler beschreibt einfühlsam und gekonnt das Leben und Wirken des 1699 geborenen Philipp Friedrich Hiller, der früh seinen Vater verlor. Über die Klosterschulen Denkendorf und Maulbronn führte ihn der Weg zum Theologiestudium nach Tübingen. Dort bescheinigte man ihm «guten Verstand» und «Bescheidenheit in den Sitten». Als Vikar predigte er «kurz und gut und führet sich wohl auf» (20). Der Seelsorger und Prediger, der seit 1751 keine Predigt mehr halten konnte, wurde zum Schriftsteller, weil seine Stimme versagte. Die Dichtkunst ermöglichte ihm, mit seiner Krankheit zu leben. Bei seinem Tod 1769 hinterliess er in der Gemeinde und Kirche «einen guten Namen» (42).

Thilo Dinkel beschreibt die Familien Hiller und der Ehefrau Schickard und zeichnet ein Bild der schwäbischen «Ehrbarkeit», die «seit Jahrhunderten die Bürgermeister, höheren Beamten und Pfarrer» stellten.

Die enge Verbindung Hillers mit Halle und Herrnhut und den damaligen Pietismus beschreibt Wolfgang Schöllkopf und zeigt, «dass sich die unterschiedlichen Traditionen des Pietismus alle auch als Singbewegung ausprägten» (63). Den Dichtertheologen und Kirchenreformer zeichnet Wolfgang Wischmeyer. Er zeigt überzeugend, dass er Johann Arnds «Paradiesgärtlein», das zu den Bestsellern der christlichen Weltliteratur gehört, und das Hiller 1730 in Lieder umsetzte, genauso wie Paul Gerhardt, den er «poeta doctus» nennt, als seine Lehrer verstand. Der Gemeindepfarrer, der sich als Diener der Gemeinde verstand, schafft «eine zum Kunstwerk gestaltete Theologie» (83), die «Kirche als Solidarität der Besenkten» mit «äusserster Weltverhaftetheit – bis zum Tode» beschreibt.

Martin Brecht skizziert Hillers Geistliches Liederkästlein «als eines der Medien für die tägliche Andacht» (87-137). Hillers Motivation ist das Lob Gottes und der Ruhm des Allerhöchsten. Aus dem Liederkästlein wird seine theologische Konzeption deutlich: «Gottes Grösse ist unaussprechlich» (103), und «der Geist erforscht die Tiefen der Gottheit» (117), deshalb kann er das Leben bejahen. Im zweiten Teil des Liedkästleins beschreibt er den Tod, die Erscheinung Christi und die Ewigkeit mit den Worten: «Wir warten dein, o Gottes Sohn, und lieben dein Erscheinen» (133ff.).

Den Weg «von Hiller zu Hölderlin. Das Netzwerk altwürttembergischer Ehrbarkeit als Vermittler pietistischer Traditionen» zeichnet Reinhard Breymayer (138-164).

Der Zweite Teil des Buchs konzentriert sich auf «Erfahrungen und Nachwirkungen» Hillers. Zum «Schatz im Gepäck der Auswanderer» nach Amerika und Russland in den Hungerjahren 1816/17 gehörte nach Günther J. Mathia (166-171) auch Hillers Liederkästlein. Es tröstete nach dem Bericht des Basler Missionars Saltet die Gefangenen des 1826 überfallenen schwäbischen Kolonistendorfes Katharinenfeld in Russland. Das Liederkästlein wurde zum Gesangbuch der Pregizer Gemeinschaft in Besarabien, Georgien, Ungarn und Israel und zum Trostbuch für viele Menschen in aller Welt.

In der Tat: «An Hiller ist mehr dran, als man weiss». Er ist ein grosser Liederdichter und Theologe, von dem heute, in der Zeit der Theologievergessenheit, viele Pfarrer viel lernen können. Das Doppelgebot der Liebe, als Selbstausslegung Gottes und als *Schöpfung* einer neuen individuellen Lebensführung im Sinne der sozialen Freiheitsverhältnisse, «schafft Person und menschliche Gemeinschaft neu. (...) Gemeinschaft am Leid führt nicht in Vereinzelung und Gottferne und Tod; sondern zur schöpferischen Verheissung des Evangeliums gehört die Zuversicht der Gottesgemeinschaft» (85). In der Praxis der Liebe sah er den Zusammenhang von Frömmigkeit und gelehrter Theologie.

Diese oft vergessene Seite des schwäbischen Pietismus hat später Dietrich Bonhoeffer wieder aufgenommen.

Dem von Martin Brecht herausgegebenen Buch muss man eine weite Verbreitung wünschen vor allem unter denen, die Theologie, Frömmigkeit und Gemeinde trennen.

*Karl W. Rennstich, Bad Urach*

Martin Leiner, *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 301 S., DM 68.–/SFr. 63.50, ISBN 3-579-02666-6

Den breitesten Raum in dieser Mainzer Habilitationsschrift von 1998 nimmt eine eingehende Untersuchung von Bubers «Dialogphilosophie» ein, fokussiert auf die grundlegende Schrift «Ich und Du» von 1923. Die Teile I–III stecken das Terrain ab: T. I (29–69) setzt sich differenziert mit älteren Buber-Deutungen auseinander. T. II (71–101) untersucht Bubers vielfältigen Konnex mit dem zeitgenössischen Denken und seine Eigenständigkeit, v.a. im Verhältnis zu Dilthey, Simmel und Husserl. Später (215–233) wird auch diejenige gegenüber den anderen Pionieren des dialogischen Denkens herausgearbeitet. Am wichtigsten ist wohl Bubers Verhältnis zu Kant. L. weist (96–99 u.ö.) überzeugend nach, dass Kant eine dominierende Rolle bei Buber spielt und Bubers Denken «kein Zurückgehen hinter die Voraussetzungen der kantischen Philosophie» ist (209), und gewinnt daraus eine wichtige Basis seiner Interpretation. T. III (103–120) erörtert «methodische Grundfragen», wobei die Schrift «Urdistanz und Beziehung» (1950) entgegen Bubers Selbsteinschätzung als widersprüchlich mit seiner wirklichen Intention beurteilt wird (115–119). Das Kernstück des Buches, auch quantitativ überwiegend, ist T. IV (121–232): eine minutiöse Analyse von «Ich und Du». In der relationalen «Zweifältigkeit» (133ff. u.ö.) von Ich-Du- und Ich-Es-Beziehung – beide strikt zu unterscheiden, aber im Leben stets ineinander übergehend – erschliesst sich nicht nur (anthropologisch) das Wesen des Menschen, sondern (ontologisch) die Wirklichkeit überhaupt und mit ihr, als höchste Begegnungsform innerhalb der Ich-Du-Beziehung, diejenige zum «ewigen Du», die Gegenwart Gottes – und diese nicht anders als «am Ort» des weltlichen Gegenübers» (211). Sie kennt zwar eine primäre «Initiative» (65) und insofern eine Art Vorrang Gottes, ist aber grundsätzlich wie jede Ich-Du-Beziehung eine «symmetrische Wechselwirkung». So ist auch Offenbarung eine «reale Wechselwirkung mit Gott», aber keine «Selbstbestimmung Gottes vor den Menschen» und keine Mitteilung eines «Inhalts» (201). Sie steht, oberhalb jeder einzelnen Religion, jedem Menschen prinzipiell offen. Konkrete Religion besagt notwendig (schicksalsmässig, nicht willkürlich), dass «Gott zum Ding» gemacht wird (202). Das «ewige Du» aber kann «seinem Wesen nach nicht zum Es werden» (194). Ebensowenig kann es jedoch – eine Konsequenz, die L. nicht zieht und aus der sich m. E. der Haupteinwand gegen seine systematische Zielsetzung ergibt – sich als «Ich» konturieren. Gott bleibt sozusagen anonym. Dem in der Wechselwirkung aufgehenden Gott Bubers fehlt die Souveränität des Gottes der Bibel.

Ist Buber – oder inwiefern ist Buber – damit ein authentischer Repräsentant des Judentums? Und ist seine von L. mit Einschränkung behauptete Rezipierbarkeit seitens christlicher Theologie ein Beitrag zu jüdisch-christlicher Verständigung? Solche Fragen stellt L. nicht. Buber sieht seine Ich-Du-Lehre als «etwas Urjüdisches», was L. zweimal (100.245) zitiert, aber nicht eigentlich thematisiert, wie auch Bubers Beiträge zur Schriftauslegung völlig ausser Betracht bleiben. Nur der Buber von «Ich und Du» ist Gegenstand der Untersuchung, hinter der ein systematisch-theologisches Interesse steht. Bubers Prägung durch den Chassidismus wird lediglich, mit dessen Wort, als seine «Wünschelrute» (94f. u.ö.) gewürdigt, aber nicht weiter befragt.

Jenes systematisch-theologische Interesse ist der leitende Impuls des Buches, wie in Vorwort und Einleitung (13–28) und in der Ertragsbilanz (277–284) äusserst knapp umrissen wird. In Bubers Ich-Du-Philosophie meint L. den Schlüssel zu einer «Synthese» zwischen

den «bleibenden Errungenschaften» (15) der Theologie des 19. und des 20. Jahrhunderts – inhaltlich (in umgekehrter Reihenfolge): zwischen «einer Theologie des Wortes Gottes», wie die Dialektische Theologie sie forderte, «und einer Theologie der Frömmigkeit» im Sinne Schleiermachers (282) – gefunden zu haben.

Darum geht L., weiterhin im historischen Rahmen, in T. V (233–272) zunächst der «Buberrezeption» bei Gogarten und Brunner nach. Nachgewiesen werden dann aber nur selektive Anknüpfungen, die den Namen Rezeption kaum verdienen, und die Frage literarischer Abhängigkeit Gogartens und Brunners von Buber wird mit Recht offengelassen. L. beschränkt sich faktisch auf verschiedene punktuelle Vergleiche, die teils unterschiedlich grosse sachliche Nähe beider Autoren zu Buber (und untereinander), teils schroffe Widersprüche zu Buber zeigen. Der entscheidende Vergleichspunkt ist, dass Gogarten wie Brunner die – übereinstimmend mit Buber als Ich-Du-Relation gedachte – Beziehung zwischen Gott und Mensch als Asymmetrie zugunsten Gottes auffassen, was aus Buberscher Perspektive «defizitär» ist (241, vgl. 252) und gegenüber seiner umfassenden Ontologie nur zu einer «Regionalontologie» (248.275) ausreicht.

L. scheint die erstere als den Rahmen für die Theologie gewinnen zu wollen, innerhalb dessen «christliche Lehre möglich» bleiben (265) kann. Oder meint er es umgekehrt? Er weiss natürlich, dass die Theologie mit dem Glauben an die «spezielle Gegenwart Gottes in Jesus Christus» (212) steht und fällt. (*Neben* der allgemeinen Gegenwart Gottes spreche der Glaube *auch* von jener, sagt L. ebd. seltsam zurückhaltend.) Er sagt ausdrücklich: «Als Interpretation der christlichen Offenbarung wird man Bubers Sicht wohl kaum als ausreichend ansehen können» (67). Oder: «Im Bezug auf Gottes Selbstoffenbarung kann Bubers Lehre von der Gegenwart Gottes aber nur einen Teilaspekt wiedergeben. ... Für jede christliche Lehre ist grundlegend, dass es ein *bestimmtes* Du gibt. *Dieses* Du ist für die Christen [!] Jesus Christus» (284); und man könne «*von* der Christologie *aus* zu allgemeinen Aussagen» kommen (282; Hervorhebungen von mir) – womit das umgekehrte Verfahren doch wohl ausgeschlossen wäre. Dies ernstgenommen, hätte L. in der gerügten «Asymmetrie», wie unzulänglich man auch ihre Darstellung bei Gogarten und Brunner finden mag, ein elementares Wahrheitsmoment finden müssen und hätte Bubers Satz, dass der Mensch «nach seiner Kraft, nach dem Mass jedes Tages Gott neu in der Welt verwirklicht» (200) – nach der Buber-Interpretation von K.H. Miskotte (1932) ist das ein Schlüsselsatz; impliziert er nicht eine Asymmetrie zugunsten des Menschen? – nicht so ungerührt zitieren können.

Trotz seines mehrmals angedeuteten Selbsteinwands ist dem Gesamtduktus des Buches nach Bubers Ontologie als der umgreifende Rahmen anzusehen, in dem mit gewissen Zusätzen und wohl auch Abstrichen christliche Theologie eine zukunftsweisende Perspektive finden kann. Wer wie der Rezensent jenen Einwand gewichtig nimmt, wird bei aller Anerkennung der interpretatorischen Verdienste diesem Duktus nicht folgen können.

Von den ziemlich zahlreichen Fehlern (unsorgfältige Korrekturlesung?) seien einige wenige notiert. W. Holsten heisst nicht Wilhelm (27 u.ö.), sondern Walther. Der Untertitel von Herders kantkritischer Schrift lautet nicht «Metaphysik ...» (36), sondern «Metakritik ...». Im Boethius-Zitat ist der Akkusativ «*vitam*» sinnentstellend als Genitiv übersetzt (187). Im Schleiermacher-Zitat (196) ist der 1. Satz durch Wegfall dreier Worte (Homoio-teleuton) unverständlich geworden. Ähnliches scheint im Brunner-Zitat (270, Anm. 41) geschehen zu sein.

Hinrich Stoevesandt, Basel

Georg Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 115, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000. 496 S., ISBN 3-16-147300-0.

Der Theologie des jungen Karl Barth wurde in der Forschung der letzten Jahre verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet. Dies hat mehrere Gründe. Einmal wurden durch das Vorschreiten der Karl-Barth-Gesamtausgabe die frühen Texte Barths zugänglich, so dass eine genauere Rekonstruktion der Entwicklung der Theologie Barths möglich wurde. Zum anderen zeichneten sich in den letzten Jahren grundlegende Veränderungen in der Theologiegeschichte selbst ab. Diese hat zunehmend die alten Frontstellungen hinter sich gelassen und den theologischen Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg nicht mehr in einer nur binnentheologischen Perspektive, sondern in einer modernitätstheoretischen wahrgenommen. Diese Faktoren führten nicht nur dazu, dass Barths Selbstdeutung seines Bruchs mit der Theologie seiner Lehrer einer Entmythologisierung unterzogen wurde, sondern es zeichneten sich die Konturen eines sich in den Bahnen des Marburger Neukantianismus bewegendem Denkers ab. Dadurch kam ein Bild der frühen Entwicklung Barths zustande, das erheblich von dessen eigenen Selbstdeutungen abweicht. Es zeigt einen Denker, der seit seinen ersten theologischen Produktionen eine eigenständige Bearbeitung von Problemstellungen der Ritschlschule mit den gedanklichen Mitteln des Marburger Neukantianismus vornimmt.

Die Münchner Habilitationsschrift von Georg Pfeleiderer, die nun unter dem Titel *Karl Barths praktische Theologie* vorliegt, beschäftigt sich auf dem angedeuteten Hintergrund vornehmlich mit der Theorieentwicklung der Theologie Karl Barths von 1909 bis 1924/25, sieht man einmal von dem knappen Ausblick auf die Erwählungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* (423-440) ab. Die Grundthese der Untersuchung besteht darin, dass sich die Genese der Theologie Barths nur dann angemessen rekonstruieren lässt, wenn man sich nicht nur auf deren erkenntnistheoretische Strukturen beschränkt, wie dies in der bisherigen Forschung zumeist geschehen ist (142-174), sondern deren «implizite Pragmatik» (11) in den Blick nimmt. Erst durch diese komplexere Rekonstruktionsperspektive wird man dessen ansichtig, dass es sich bei Barths Theologie nicht um eine verkappte spekulative Theologie handelt, sondern um eine radikalisierte transzendentalphilosophische Handlungstheorie, der es um den Aufbau eines starken Geschichtssubjekts geht. Das reflexiv konstruierte Wissen, welches die Theologie Barths darstellt, soll somit nicht nur gewusst, sondern am Ort ihrer Rezipienten realisiert werden. Auf diese Weise erzeugt die Theologie Barths bei ihren Rezipienten eine Selbstdurchsichtigkeit über die Konstitutions- und Realisierungsbedingungen endlicher Freiheit.

Diese handlungspraktische Zuspitzung des Theologiebegriffs sowie die hiermit verbundene grundbegriffliche Umstellung auf den Handlungsbegriff verbindet Barth mit anderen theoretischen Entwürfen aus den zwanziger Jahren. Ihren modernitätstheoretischen Hintergrund hat diese Umstellung in der Grundbegrifflichkeit in dem Versuch eines Umgangs mit der Krise der modernen Kultur. In dem Anliegen einer Konstruktion eines kollektiven Handlungssubjekts kommen die von Pfeleiderer exemplarisch rekonstruierten Entwürfe von Georg Lukács (62-70), Carl Schmitt (70-89), Emanuel Hirsch (90-109) sowie Friedrich Gogarten (110-136) überein. Deren transzendentalpragmatische Lösungsstrategien der Konstitutions- und Realisierungsprobleme individueller Subjektivität werden im Lichte von Max Webers Diagnose der prekären Lage des modernen Handlungssubjekts (47-59) thematisiert. Gemeinsam ist diesen vier Krisenbewältigungsprogrammen, ihrer Unterschiedlichkeit im Einzelnen ungeachtet, dass die von den jeweiligen Autoren vorgenommene transzendentalphilosophische Konstruktion des kollektiven Handlungssubjekts in diesem zum Verschwinden gebracht wird. Die pragmatische transzendentalphilosophische Theorie wird somit invers.

Barths praktische Transzendentaltheorie unterscheidet sich nun von den genannten vier exemplarischen Theorieentwürfen dadurch, dass er jenen Vorgang der Inversion der Theorie selbst noch einmal zum Thema der Theorie erhebt (141). Hierin erblickt Pfeleiderer nicht nur die systematische Überlegenheit von Barths Theologie, sondern zugleich «dasjenige Motiv [...], das die Theorieentwicklung Barths in allen ihren Stadien vorantreibt» (141f.) Das Grundproblem, an dem sich Barth in seiner frühen Entwicklung abarbeitet, besteht somit darin, die Differenz von theologisch-theoretischer Reflexion und religiösem Vollzug so aufzubauen, dass jene kategoriale Differenz am Ort der Rezipienten dieser Theologie im Resultat zum Verschwinden gebracht wird. Barths Theologie ist daher so inszeniert, dass sie ihren implizierten Leser im Blick hat. Dieser wird jedoch nicht als müßiger Zuschauer in Augenschein genommen, sondern so, dass er als methodisch kontrollierender gerade abgeschafft wird. Die Texte Barths prozedieren m.a.W. einen solchen Reflexionsvollzug, der auf eine Ersetzung der Religion durch die theologische Reflexion zielt. Auf Grund dieses handlungspragmatischen Zuschnitts ist Barths Theologie und zwar seit ihrer liberal-theologischen Frühphase eine systematische praktische Theologie.

Anhand der von Barth vorgenommenen unterschiedlichen Zuordnungen von theologischer Reflexion und religiösem Vollzug ergeben sich drei Entwicklungsstufen seiner Theologie. Sie stellen gleichsam Etappen auf dem Wege einer voranschreitenden Inversion der transzendentalen Theorie in den Reflexionsgang der Theologie und damit zugleich in den Aufbau eines Handlungssubjekts dar. Die frühe, in Anknüpfung an Herrmann/Schleiermacher und Cohen sowie als Alternative zu Troeltsch konzipierte Theologie Barths setzt mit der individuellen Religion einen Aussenbezug voraus (175-261). Das Grundproblem dieser frühen Version einer prinzipialisierten normativen praktischen Theologie (180) besteht Pfeleiderer zufolge darin, wie «die theologische Reflexion an der Stelle des religiösen Individuums und für dieses expliziert werden soll» (248). Aus Barths Umgang mit diesem Problem resultiert seit 1917 ein neuer Theologiebegriff, der sich dadurch auszeichnet, dass er die für den modernen Protestantismus konstitutive Unterscheidung von Theologie und Religion einebnet. Die Pointe dieses für die Etappe der Römerbrieftheologie von 1917-1924 signifikanten Theologiebegriffs liegt darin, dass auf diese Weise die theologische Reflexion in die kommunizierte Selbstexplikation des religiösen Bewusstseins überführt wird. (263-393). Die Aufhebung der Methodologie in die Explikation der Theologie selbst erzeugt jedoch ein spezifisches Vermittlungsproblem dieser Theologie. Da Barth seine methodischen Reflexionen gleichsam in seinen theologischen Texten verschwinden lässt, sind diese mit der Schwierigkeit behaftet, dass die als Religionskritik sich vollziehende Theologie es nicht verhindern kann, selbst als positive Religion rezipiert zu werden (377). Mit Barths Wendung zur dogmatischen Theologie 1924/25 ist dann die Etappe auf dem Weg der Inversion der Methodologie in die Vollzugslogik der Theologie erreicht, in der die Differenz von theologischer Reflexion und Religion vollständig eingezogen wird (394-422). Die theologische Bestimmtheit tritt an die Stelle ihres anderen, des religiösen Vollzugs. Auch eine pragmatische Lesart der Theologie Barths führt somit zu dem Resultat, dass Barth grundlegende kategoriale Differenzen nivelliert und daher anderes nur im Modus der Negation wahrnehmen kann.

Mit Pfeleiderers Rekonstruktion der Entwicklung von Barths Theologiebegriff liegt eine auf einem hohen methodischen Niveau durchgeführte Untersuchung vor. Durch ihr methodisches Verfahren, eine pragmatische Interpretation von Barths Erkenntnistheorie, vermag sie die Genese von Barths Theologiebegriff auf eine Weise durchsichtig zu machen, die in der bisherigen Literatur nicht erreicht ist. Die Barthforschung hat mit dieser Studie in der Tat ein neues Niveau erreicht.

*Christian Danz, Jena*

Sigurd Martin Daecke, Jürgen Schnackenberg (Hg.), *Gottesglaube – ein Selektionsvorteil?* Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000. 208 S.

Evolution mit ihren Triebkräften Mutation und Selektion wird immer mehr zum umfassenden Erklärungsmodell für den Bereich des Lebendigen, für die Geschichte der Menschheit, ja für das ganze Universum. Auch die Geschichte der Religionen wird mit diesem Modell gedeutet: Schon in der Urgeschichte hätten religiöse Vorstellungen und Praktiken einer Menschengruppe Vorteile im Kampf ums Dasein verliehen. In einem interdisziplinären Symposium an der RWTH Aachen wurde diese Hypothese behandelt. Das Buch bietet die überarbeiteten Referate.

Der Physiker J. Schnackenberg geht auf die Grundfragen des naturwissenschaftlichen Erkennens ein: Raum und Zeit sind mit dem Universum entstanden. Sie werden durch Materie, bzw. durch Energie realisiert. Es ist sinnlos, nach dem Vorher des Urknalls und also nach einem Schöpfer als Urheber zu fragen. Doch die Existenz eines Schöpfergottes ist mit naturwissenschaftlichen Methoden auch nicht widerlegbar. Sie ist höchstens eine Chiffre dafür, dass sich bei jedem naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn eine nächste offene Frage stellt. Dem Physiker leuchtet die Hypothese ein, dass die Religionen ein Produkt der Evolution des Menschen sind. Ihm als Menschen erscheint der Glaube an einen Schöpfergott absurder als der Glaube an die Menschwerdung Gottes.

Der Biologe H. Stieve ist überzeugt, dass Religion Selektionsvorteile mit sich brachte: Sie stärkte Vitalität und Widerstandskraft der Individuen. Sie forderte und förderte die Einhaltung von Verhaltensregeln, die für das Zusammenleben wichtig sind. Sie stärkte die Aggression gegen Gruppenfremde und befriedigt das angeborene Kausalitätsbedürfnis, das auch durch falsche Erklärungen befriedigt wird. Für den Verhaltensforscher gehört Aberglaube in dieselbe Kategorie wie religiöse Wahrheit. Stieve nimmt an, dass angeborene Anlagen bei Menschen das moralische und das religiöse Verhalten begünstigt und dass diese dann durch Selektion sich ausgebreitet haben.

V. Sommer, Primatologe und Anthropologe, vertritt die gleiche Sicht. Er sucht die Wurzeln von religiösem Glauben und Handeln in der letzten Phase der Hominisation, vor etwa 300'000 Jahren. Bei den Urfrauen fiel die Menstruation mit den Neumondphasen zusammen und war darauf abgestimmt. Durch gemeinsames Handeln hatten diese eine gewisse Dominanz über die Männer. Sie führten Riten ein zur Vorbereitung der gelingenden Jagd in den Nächten des Vollmondes und zur Verehrung der Mondgöttin.

Der empirische Psychologe H. Reich erläutert seine Phasentheorie für die ontogenetische Entwicklung der Mensch-Gott-Beziehung und konkretisiert sie an den Biographien von Fr. Nietzsche und R.M. Rilke.

Der Altphilologe W. Burkert berichtet über archaische Riten und religiöse Ideen-Bräuche aus den Religionen der antiken Mittelmeerkulturen, welche die Evolutionstheorie zu bestätigen scheinen.

Der Systematiker R. Bernhardt kritisiert diese Theorie, deckt ihren Zusammenhang mit der problematischen Idee der Naturreligion auf, die in der Aufklärungsphilosophie als historischer Ursprung aller Religionen behauptet wurde. Er vermutet auch in den Ausführungen von W. Burkert eine Tendenz zur monokausalen Reduktion eines komplexen Sachverhalts.

Für den Philosophen D. Wandschneider, der einen platonisch-hegelschen Idealismus vertritt, weist die Gesetzmässigkeit in der Natur auf Gott als Ursprung zurück. Zu Gott, der Absolutheit des Logischen, gehört nach dem Gesetz der Dialektik immer auch das Nicht-Absolute, die erschaffene Welt, hinzu. Der gemeinsame Nenner zwischen Theologie und Naturwissenschaft ist das anthropische Prinzip der Natur.

Der Fundamentaltheologe U. Lüke erinnert an die Konstitution «Dei Filius» des I. Vat. Konzils. Nach ihr kann «Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen

Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden.» Dieser Satz räumt der Naturwissenschaft «ein Mitspracherecht bei der Gottesfrage ein», da es nicht nur das «credo, ut intellegam», sondern auch das «intellego, ergo credo» gibt. Der durch naturwissenschaftliche Forschung erkennbare Gott ist aber nicht der «Lückenbüsser-Gott», der auftaucht, wo die Forschung auf ein (vorläufig) nicht gelöstes Problem stösst, sondern der, welcher in allem menschlichen Erkennen nur indirekt erfahrbar ist, als der «Gott der unendlichen Endlichkeit».

Der Sytematiker S.M. Daecke nimmt abschliessend Stellung zum Problem. Er hat keine theologischen Bedenken, der Biologie die Fragen nach Ursprung und Entwicklung zu überlassen, auch nicht die Fragen nach einer Evolution von Religion und deren Nutzen für bestimmte Menschengruppen. «Wenn der Gottesglaube Selektionsvorteile bewirkt haben sollte, spricht das nicht gegen die Wahrheit des Glaubens und die Wirklichkeit Gottes – allerdings eben so wenig dafür.» Daecke hält es für einen verhängnisvollen Irrweg, zu behaupten, dass «der Glaube an Gott, den Schöpfer, überhaupt nichts mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft zu tun habe». Dadurch verliere der Glaube «die Bodenhaftung im Natürlichen». Die Transzendenz Gottes darf nicht von seiner Immanenz im Evolutionsprozess gelöst werden. Gott als Schöpfer ist nicht isoliert von der Evolution über ihr oder jenseits von ihr stehend zu denken. Schöpfung ist auch nicht ein Synonym von Evolution, sondern sie ist die theologische Deutung von Evolution, und die Evolution ist die naturwissenschaftliche Konkretion von Schöpfung.

†Walter Neidhart, Basel