

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **59 (2003)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Martin Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 168), Fribourg/Göttingen 1999. 629 S., CHF 140.–, € 109.–, ISBN 3-7278-1255-9 (Editions Universitaires), ISBN 3-525-53700-X (Vandenhoeck & Ruprecht).*

Das Schicksal dieses Buches lässt sich unschwer voraussagen. Alttestamentler, vor allem Qoheletspezialisten, dürften es so gerne zur Hand nehmen, dass ihm die Spuren häufiger Verwendung bald anzusehen sein werden. Kein Wunder: Das Werk enthält zwei ausgezeichnete Bibliographien, eine nach Autoren und eine nach Bibelstellen geordnete. Zudem quillt es von (Detail-)Informationen geradezu über; immer wieder stösst man bei seiner Lektüre auf Perlen, etwa einen ergiebigen, aber, da abgelegen publiziert, übersehenen Aufsatz mit einer interessanten These. An diesem Buch kommt man nicht vorbei! Ganz lesen werden es ausser Qoheletspezialisten wohl nur Rezensenten. Sein Verfasser führt in ihm nicht nur seine Thesen vor, sondern wirbt gleichzeitig in redundantem, mündlichem Stil und geradezu emphatisch um sie. Als Leser fühlt man sich bedrängt. Ein Zitat, das vieles deutlich macht (42!): «En route maintenant pour le parcours!»

Rose setzt mit seinen Thesen, die kaum auf breite Zustimmung stossen dürften, bei den vielverhandelten «Widersprüchen» des Büchleins an. Wie sind sie zu erklären? Literarkritisch, so seine These, die stark verkürzt dargestellt wie folgt lautet: Noch unter den Achämeniden, im 5. Jh., verfasste Qohelet «le Sage» eine kurze Abhandlung von ungefähr 20 Versen, in denen er dazu einlädt, das Leben trotz seiner Widrigkeiten zu geniessen. Dieses Werk schrieb ein «Disciple» zu Beginn der Diadochenzeit radikal um: Er behauptet in ihm die vollständige Sinnlosigkeit des Lebens und bringt dies programmatisch bereits im Eingangssatz seiner Schrift zum Ausdruck: «Alles ist *הבל*.» Gegen Ende des 3. Jhs. erfolgte eine zweite tiefgreifende Neubearbeitung durch einen «Théologien-Rédacteur»: Er bemüht sich um einen Ausgleich zwischen seinen beiden Vorgängern; er schafft ihn, indem er das Negative auf der Seite des Menschen verbucht und das Positive bei Gott und der Ewigkeit.

Das Büchlein Qohelet enthält also drei Werke, und jedes gilt es für sich auszulegen. Es ist zu hoffen, dass Rose diesen im Rahmen einer historisch-kritischen Untersuchung berechtigten Grundsatz nicht auch in seinem Kommentar zur Anwendung bringt: Dieses literarische Genus dient der Auslegung von Einzeltexten und des Gesamtbuches, nicht aber deren Vorstufen; der Hinweis auf sie gehört in die Einleitung.

Bei einer so gewagten These, zu der ihr Verfasser zudem wenig Distanz erkennen lässt, stellt sich die Frage: Warum wurde die einzig mögliche Lösung, welche die «Widersprüche» in Qohelet zu erkennen hilft, bisher nicht gefunden? Weil man, so kann man Rose interpretieren, den Einsatzpunkt nicht entdeckte, von dem aus sich alles erklärt, Qoh 1,14a: «Ich habe alles beobachtet, was sich unter der Sonne abspielt.» Hier hatte er sein «Heureka-erlebnis».

Eine wichtige und originelle Einzelthese: Das Büchlein Qohelet war ursprünglich nicht Pseudepigraph, sondern Werk eines Mannes, der mit vollem Namen «Qoheleth ben Schime^a» (*קְהֵלֶת בֶּן שִׁמְעַי*; Qoh 12,13a) hiess. Daraus wurde später: «Schluss der Worte Qoheleth. Mein Sohn, höre» (*קְהֵלֶת בְּנֵי שִׁמְעַי*...).

Die von Rose postulierte Grundschrift ist formgeschichtlich ein höchst interessantes Produkt. Gibt es dazu Parallelen? Das ist eine Frage, von der Rez. die Beantwortung in der Einleitung von Roses Qoheletkommentar erhofft, der in der Reihe «Commentaire de l'Ancien Testament» erscheinen wird. Es stellen sich weitere Fragen: Was erlaubt es, so bestimmt zwischen achämenidischem und hellenistischem Einfluss zu unterscheiden? Gibt es

nicht einen «Vorhellenismus» in der ausgehenden Achämenidenzeit, muss Achämenidisches in hellenistischer Zeit gleich verschwinden, und bestehen zwischen den beiden Epochen nicht wichtige Berührungspunkte, so etwa was den Platz betrifft, den die Wirtschaft in ihnen einnimmt?

Eine versöhnliche Bemerkung zum Schluss: Das Buch Roses, das Rez. – kein ausgesprochener Qoheletspezialist – besitzt, weist auch schon Spuren regen Gebrauchs auf.

Hans-Peter Mathys, Basel

Thomas Krüger, *Kohelet (Prediger)* (Biblischer Kommentar zum Alten Testament 19 [Sonderband]), Neukirchener Verlag: Neukirchen 2000. 376 S., CHF 129.–, € 79.–, ISBN 3-7887-1783-1.

Bereits 22 Jahre nach dem Kommentar Aare Lauhas erscheint mit Krügers Kommentar eine Neubearbeitung des Biblischen Kommentars und das obwohl die Kommentarreihe noch nicht vollständig ist. Die Herausgeber rechtfertigen dieses mit dem «Erkenntnisfortschritt in den alttestamentlichen und altorientalischen Wissenschaften» (Geleitwort). Damit wird ein hoher Anspruch vertreten, der den Leser auf einen grossen Wurf hoffen lässt.

Der Kommentar weicht ein wenig vom üblichen Aufbau des BKAT ab, da er ursprünglich für die *Hermeneia Series* geschrieben und später angepasst wurde. Nach Inhaltsangabe, Abkürzungsverzeichnis, allgemeinen Literaturangaben und Einleitungsfragen bietet Krüger einen fortlaufenden Kommentar. In der Einleitung werden Themen, Aufbau, Gattungen, Spannungen und Widersprüche, Entstehung und zeitgeschichtlicher Kontext, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte, Sprache und Text behandelt und verschiedene Literaturverzeichnisse geboten.

Krüger gliedert das Buch Kohelet in fünf Hauptabschnitte (1,3-4,12; 4,13-5,8; 5,9-6,9; 6,10-8,17; 9,1-12,7), die in zweiundzwanzig Abschnitte unterteilt werden. Sie werden von Überschrift und Motto bzw. Nachwort und Motto umrahmt. Formal ähnliche und thematisch verwandte Einheiten umklammern einzelne Abschnitte, die aber trotzdem nicht immer eindeutig voneinander abgegrenzt sind. Die wichtigsten Themen des Buches Kohelet werden in Essen, Trinken und Freude und den Polaritäten von Gott und Mensch, Nichtigkeit und Flüchtigkeit, Reichtum und Armut, Macht und Herrschaft, Weisheit und Torheit, gesehen, ohne dass diese eine übergreifende Gesamtstruktur bilden. Eine textgenetische Erklärung intendierter polarer Strukturen (Loader) lehnt Krüger (36) ab.

Krüger sympathisiert mit der Einheitlichkeit des Verfassers und nimmt eine mehrere Jahre oder Jahrzehnte dauernde Entstehung des Buches Kohelet am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. an (39). Aus dieser Zeit zieht er immer wieder politische und soziale Gegebenheiten zur Texterhellung heran. Eine theologische Umdeutung des Buches durch den orthodoxen Epilog eines Redaktors sieht Krüger nicht. Mit Fox hält er es sogar für möglich, diesen «als dessen ursprünglichen literarischen Abschluss zu verstehen» (365).

Krüger hat bei der Frage nach den Interaktionsprozessen zwischen Kohelet und den Texten seiner Umwelt vor allem die griechisch-hellenistische Welt im Auge, ohne deren altorientalischen Quellen detailliert nachzugehen. Das Gilgameschepos und die ägyptischen Harfnerlieder werden kurz gestreift (308-309) aber nicht ausgewertet, sondern wegen der zeitlichen Entfernung abgetan, ohne Inhalten und möglichen Traditionswegen Beachtung zu schenken.

Im ersten Hauptabschnitt sieht Krüger eine Auseinandersetzung zwischen der Königsfiktion (1,12-2,26) und einer späteren Revision (3,10-4,12), welche die Lehrautorität des Königs Salomo «desavouiert» (sic!) und «dekonstruiert» (28). Mit der Salomo-Fiktion werde «ironisch und kritisch» (52) gespielt. In den exegetischen Einzelentscheidungen bezieht Krüger pointiert Stellung, so dass man ins Gespräch eintreten und zurückfragen möchte: Hat Krüger den ersten Hauptabschnitt richtig erfasst? Wird hier wirklich eine Ka-

rikatur Salomos (139) geboten und eine kritische Korrektur des Königs (186) und seiner Beurteilung von Reichtum und Genuss (233) angebracht oder stand Salomo in der Königsfiktion lediglich als Beispiel *par excellence* für die Weisheit, um das Weisheitsexperiment aufs Höchste zu steigern? Davon hängt ab, ob 2,24-26 als erste Aufforderung zur Lebensfreude anzusehen ist, oder ob dieses mit Krüger zu verneinen ist (148).

Krüger präsentiert eine Interpretation Kohelets, die ihn als Weisheitslehrer sieht, der ethische Anweisungen gibt und zu aktuellen Themen Stellung bezieht, wie z.B. der Diskussion über «Breiten-Bildung» und «Elitebildung» (320). Ist dieser Ansatz zu teilen oder erteilt Kohelet generell keine Ratschläge, die neben seinen zwei Maximen der Gottesfurcht und Lebensfreude stehen, und beschränkt sich darauf, das Versagen der traditionellen Weisheit aufzuzeigen? Entwirft Kohelet wirklich «im Ansatz ein sozialpolitisches Programm» (232), oder nimmt er solche Fragestellungen nur auf, soweit sie seiner Weisheitslehre vom Wahrnehmen der Lebensfreude als Gabe Gottes dienlich sind?

Hat Kohelet tatsächlich die frauenfeindlich anmutenden Aussagen in 7,26 mehrdeutig formuliert, damit der Leser verschiedene Deutungsmöglichkeiten durchspielt (265), oder handelt es sich lediglich um eine grammatische Mehrdeutigkeit? Will Kohelet wirklich durch Mehrdeutigkeit (10,4) den Leser zu einer mehrfachen Lektüre anregen (324)?

Überzeugt es, dass in 12,5b eine Gegenüberstellung des Verstorbenen und der Klagenden erfolgt, um den Tod als «begrenzte Katastrophe» nach dem Motto «Das Leben geht weiter!» darzustellen? Dienen die Klagenden nicht eher dazu, den Schlusspunkt menschlichen Lebens zu unterstreichen?

Diese Anfragen, die der Kommentar hervorruft, zeigen auf, dass Krüger ansprechend und herausfordernd schreibt. Zugleich bietet er eine Übersetzung, die nahe am Grundtext bleibt und angenehm zu lesen ist. Leider wurde auf Register der Bibelstellen, Namen und Sachen und der hebräischen Wörter verzichtet.

Krüger ist es gelungen, die wichtigsten Ergebnisse der vergangenen 20 Jahre aufzunehmen, traditionelle Auslegungen wiederzugeben und eine eigenständige Interpretation der Einzeltexte zu präsentieren.

Stefan Fischer, Bettingen

Jonathan Goldstein, *Peoples of an Almighty God. Competing Religions in the Ancient World*, Doubleday: New York 2002. 575 S., \$23.50, ISBN 0-385-42347-0.

Der Emeritus für Alte Geschichte an der Universität Iowa/USA legt eine umfangreiche Untersuchung vor, welche mehr als ein Jahrtausend altorientalischer Geschichte mit religionsgeschichtlichen und exegetischen Fragestellungen verknüpft. Ausgangspunkt ist eine originelle These: Goldstein findet innerhalb des Alten Orients Völker, welche einer Gottheit die Allmacht zutrauen. Als solche Gottheiten bestimmt er JHWH und Marduk, wogegen die Ägypter und die Iraner wegen dualistischer Tendenzen (Seth, Ahriman) keine so deutliche Allmacht bei einer einzigen Gottheit finden. Ein weiteres Gegenbeispiel ist der Göttervater Zeus, welcher weniger Macht verkörpert als die Summe der übrigen Gottheiten.

Goldstein geht nun die Geschichte des JHWH- und Marduk-Glaubens unter einer besonderen Fragestellung durch: Wie reagierten diese Völker auf nationale Katastrophen, welche die Allmacht ihres Gottes zu entkräften schienen? Bereits an dieser Frage wird deutlich, dass sich Goldstein auf die Nationalreligion bezieht und kaum die individuelle Erfahrung eines «persönlichen Gottes» ins Auge fasst. Zudem behandelt er die Frühzeit der beiden Gottheiten knapper und wird bis zum Ende des 1. Jahrtausends immer breiter. Ein Hauptgrund dafür liegt in den lebenslangen Arbeitsschwerpunkten Goldsteins (vgl. z.B. seine ausführliche Kommentierung der ersten beiden Makkabäerbücher in der Reihe der *Anchor Bible*).

Eine übliche Zusammenfassung des umfangreichen und vielfältigen Buches würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen. Darum soll am Beispiel der Daniel-Erzählungen (Dan 1-7!) gezeigt werden, wie der Historiker Goldstein differenziert mit Texten umgeht und sie als geschichtliche Quellen auswertet. Er findet in Dan 1-7 literarische Niederschläge aus fünf Jahrhunderten: von der Zeit Nabonids bis zu den Erfahrungen der Makkabäer. Aus einer Reihe von Textbeobachtungen schliesst er, dass diese Erzählungen ursprünglich der Marduk-Propaganda dienten und erst nachträglich für den jüdischen Glauben adaptiert worden seien. Bereits Daniels Name Beltschazzar («Bel bzw. Marduk beschütze sein Leben») ist dafür Programm, und auch hinter Daniels Freunden verbergen sich mehrheitlich Marduk-haltige Namen. Die Marduk-feindliche Religionspolitik vieler Herrscher erregte den Widerstand der Marduk-Kreise; diese reagierten mit Legenden und mit Zukunfts-Weissagungen. Erfahrungen mit Nabonid führten zu Dan 4, worin sich auch dessen (allzu) späte reuevolle Rückkehr zu Marduk widerspiegelt, sowie zu Dan 5 (Goldstein führt das berühmte Menetekel auf eine Qualifikation der einzelnen neubabylonischen Könige zurück). Auch die Vision des Standbilds in Dan 2 bezog sich ursprünglich auf eine Qualifikation der neubabylonischen Herrschergestalten (Eisen und Ton auf den grausamen und zugleich schwächlichen Nabonid), wobei der Fels in diesem *vaticinium ex eventu* den Marduk-Förderer Kyros bedeutete. Hingegen echte Zukunftsaussagen über Kyros findet Goldstein bei Deuterocesaja in Jes 34f. (!).

Die Visionen in Dan 2 und 7 sind im Laufe der Jahrhunderte mehrfach auf eine neue aktuelle Situation gedeutet bzw. im Blick auf die sich ablösenden Weltreiche umgeschrieben worden. Die Zehen des Standbilds – nur in der Traum-Erklärung erwähnt! – setzen eine andere Bedeutung des Eisen voraus: Anstatt einer minderen Qualität geht es jetzt um die besondere Stärke des Metalls, und zwar im Blick auf die Diadochenkämpfe. Goldstein situiert diese Passage auf das endende 4. Jh., als Jerusalem nicht weniger als 9 Herrscherwechsel während zwei Jahrzehnten erleiden musste, was für die Bevölkerung mit der schier unerträglichen wirtschaftlichen Versorgung der konkurrierenden Heere verbunden war.

Goldstein analysiert die verstreuten Quellen dieser Jahrhunderte, welche für Alttestamentler zu den besonders dunkeln gehören. Dabei weist er die humanere Behandlung der Babylonier und Juden durch Alexander den Grossen nach, wogegen die Perser die Rache wegen der früheren Perserkriege zu spüren bekamen. Ferner unterscheidet er zwischen dem Marduk-Glauben, dessen Widerstandskraft in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten erlischt, während die Juden mit den Makkabäer-Aufständen – und weit über das Ende von Goldsteins Buch hinaus – weiterhin an die Allmacht ihres Gottes glauben.

In der häufig diffizilen historischen Analyse liegt wohl ein Hauptverdienst Goldsteins. Zuweilen scheint er allerdings die häufig späten Quellentexte stärker auszupressen, als die Zitrone Saft geben kann. So differenziert diese Analysen oft sind, so pauschal und merkwürdig einfach beantwortet sich für Goldstein, wie es vorstellbar ist, dass die ursprünglich babylonischen «Daniel»-Texte schliesslich für die jüdischen Interessen adaptiert worden sind. Und ebenfalls wenig differenziert wird als Erklärung für die nationalen Katastrophen Israels immer wieder die Bestrafung des sündigen Volkes durch den allmächtigen Gott genannt.

Ausführliche Register und eine Bibliographie, welche erstaunlich wenige nach 1990 erschienene Titel ausweist, schliessen das hypothesenfreudige und anregende Buch ab.

Edgar Kellenberger, Liestal

Manfred Oeming, *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? Studien zu gesamt-biblischen Theologien der Gegenwart*, Pano: Zürich³2001. 304 S. (kartoniert), CHF 30.–, ISBN 3-907576-45-4.

Manfred Oeming ist Professor für Theologie und Ethik des Alten Testaments an der Universität Heidelberg. Der vorliegende Band enthält im Wesentlichen seine 1985 im Kohlhammer Verlag publizierte Dissertation zum Thema: «Gesamt-biblische Theologien der Gegenwart – Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad» (²1987, verbesserte und mit einem Nachwort versehene Auflage). Diese Doktorarbeit erscheint damit hier in – im Blick auf die zweite Auflage – fast unveränderter dritter Auflage. Nur wenige kleine Eingriffe wurden vorgenommen; dazu wurde die Literatur, wo neue Auflagen erschienen sind, aufdatiert (die Angabe der dritten Auflage im Impressum ist allerdings verwirrend, da der vorliegende Band nicht nur eine andere Titulatur aufweist, sondern über die Dissertation hinaus weitere Beiträge enthält, für die diese Auflage-Angabe nicht stimmt).

Der Doktorarbeit hinzugefügt sind drei Aufsätze des Autors zu den angesprochenen Themenkreisen «Biblische Theologie» und «Alttestamentliche Hermeneutik»: Vorab ist der Beitrag «Unitas Scripturae? Eine Problemskizze» (1986) wieder abgedruckt. Nach der Dissertation sind dem Band noch die beiden Aufsätze «Biblische Theologie – was folgt darauf für die Auslegung des Alten Testaments?» (1985) und «Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons» (1995) beigegeben. Ein Vorwort und ein Literaturverzeichnis – eine aktualisierte Fassung desjenigen der Dissertation – runden den Band ab.

Dass Oeming seine (meist) älteren Beiträge zur «Gesamt-biblischen Theologie» wieder zugänglich macht, ist sicher erfreulich. Da sie inzwischen als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden dürfen, erübrigt sich hier eine (nochmalige) Besprechung. Gewünscht hätte man sich weniger eine Neubearbeitung der Dissertation – eine solche ist ihm, wie er in einer Fussnote schreibt, aus Zeitgründen nicht möglich –, aber doch einen zusätzlichen Aufsatz, der den gegenwärtigen Stand der Thematik dokumentiert und dabei auch seine inzwischen geänderte Beurteilung des «canonical approach» (B.S. Childs) deutlich macht (das Vorwort enthält nur einige knappe Hinweise).

Im Blick auf Orthographie und Formalia ist der Band leider des öfteren unsorgfältig und inkonsistent. Dies ist mir namentlich im Apparat und v.a. im Literaturverzeichnis aufgefallen (um nur einige Beispiele zu nennen: 7, Anm. 6; 43f., Anm. 2: Jahreszahl anders als im Literaturverzeichnis, 44, Anm. 9; 139, Anm. 62: Seitenangaben nicht an diese dritte Auflage angeglichen, 233ff.: Angegebene Kapitelüberschrift stimmt mit tatsächlicher nicht überein, 255: anscheinend fehlt vor dem Schema ein Passus, 266: Abschnitt b) fehlt, 275ff. / Literaturverzeichnis: FS-Angabe manchmal vor, manchmal nach dem Namen, bei Herausgebern [die manchmal gar nicht angegeben werden] erscheint der Vorname z.T. vor-, z.T. nachgestellt, die Zeitschrift «Interpretation» wird nach Schwertner «Interp.» abgekürzt etc.). Eine sorgfältige Korrekturlesung, die hier Manches gesehen hätte, ist bei diesem Sammelband leider unterblieben.

Beat Weber, Linden

Knut Martin Heim, *Like Grapes of Gold Set in Silver. An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1–22:16* (BZAW 273), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2001. 378 S., DM 196.–, ISBN 3-11-016376-4.

In die Forschung zur alttestamentlichen Spruchweisheit ist in letzter Zeit viel Bewegung gekommen, es scheint sich ein Paradigmenwechsel abzuzeichnen. Galt früher der Einzelspruch der Forschung als primäre Bezugsgrösse, wird heute zunehmend der unmittelbare literarische Kontext Gegenstand der Untersuchungen. Knut Martin Heim bewegt sich in

seiner bei Prof. Allan Millard, Liverpool, eingereichten Dissertation ganz innerhalb dieses neuen Trends, wenn er sein Augenmerk den Teilsammlungen innerhalb der Spruchsammlung Prov 10,1–22,16 zuwendet und die Einzelsprüche konsequent im Zusammenhang dieser Teilsammlungen interpretiert.

Seine These lautet, dass die Sprichwörter – ihres ursprünglichen sozialen, geschichtlichen, kulturellen Kontextes beraubt – in der Sammlung nicht tot, sondern in einen neuen Kontext gestellt seien. Parömiologen (Proverbienkundler) sprechen davon, dass Sprichwörter in Sammlungen «dekontextualisiert» werden und so Bedeutung und Leben verlieren. Heim geht hingegen davon aus, dass die Redaktoren der Sammlungen eine «kommunikative Absicht» hatten und die Sprichwörter deshalb «kontextuell» anordneten (74). Die kontextuelle Anordnung von Sprichwörtern stellt zwar nicht den ursprünglichen Kontext wieder her, aber einen neuen, von den Redaktoren intendierten. Das Sprichwort wird «rekontextualisiert» (23) und damit revitalisiert.

Der Forschungsüberblick zeige, dass bewusste Verbindungen zwischen den Sprüchen evident seien (65), dass aber in Bezug auf das Prinzip, nach welchem die Sprüche angeordnet wurden und wie also die Teilsammlungen bestimmt werden können, kein Konsens bestehe. Hier geht Heim neue Wege. Er fragt nicht primär nach den «*boundary marker*», die die Teilsammlungen begrenzen und voneinander abgrenzen, sondern nach dem, was die einzelnen Sprüche zusammenhält. Er braucht das Bild der Rebe: Wie die einzelnen Trauben durch die Zweiglein zusammengehalten werden, werden die einzelnen Sprüche durch die «*linking devices*» zu organischen Einheiten verbunden. Passend nennt Heim daher die Teilsammlungen «*cluster*». Die «*linking devices*» sind in erster Linie klangliche und semantische Wiederholungen auf verschiedenen Textebenen: Konsonanten, Wortwurzeln, Wörter, Synonyme etc. (107) sowie «*co-referentiality*», womit Heim das Verhältnis zwischen Appellationen bezeichnet, die zwar nicht synonym sind, sich aber auf die gleiche Person beziehen können, etwa der Weise und der Gerechte oder der Tor und der Frevler (101ff.).

Im umfangreichen dritten Teil bietet Heim eine Exegese, eine eigentliche Kommentierung von Prov 10,1–22,16. Die Sprüche werden der These entsprechend konsequent innerhalb des «*clusters*» nach einem einheitlichen, dreiteiligen Raster ausgelegt: Die mit Anmerkungen versehene Übersetzung des zu kommentierenden Abschnittes ist vorangestellt, gefolgt von der Diskussion der «*delimitation*» des Teilabschnittes; schliesslich wird der Abschnitt als «*proverbial cluster*» interpretiert.

Der Umfang der «*cluster*» liegt gewöhnlich zwischen 3 und 8 Sprüchen (314). Grössere, übergreifende Gebilde streitet Heim nicht ab, da und dort weist er auf Bezüge zwischen einzelnen «*cluster*» hin. Er sieht aber die Schwierigkeiten in der Bestimmung grösserer Einheiten als zu gross und mit zu viel Unsicherheit behaftet, weshalb er sich die Einschränkung auf die kleinsten Teilsammlungen auferlegte (66). Für weitere Studien, die übergreifende Teilsammlungen zum Gegenstand haben, bietet Heims Arbeit viele Anknüpfungspunkte.

Heims Untersuchung wird in Zukunft eine gewichtige Stimme in der Forschung zur Komposition der Sprüchesammlungen sein. Seine sorgfältige methodische Grundlegung führt zu plausiblen Ergebnissen bezüglich der kleinsten Teilsammlungen, der «*cluster*» in Prov 10,1–22,16. Ein «synoptischer» Vergleich mit der etwa zur gleichen Zeit und offenbar unabhängig entstandenen Dissertation von Andreas Scherer (Das weise Wort und seine Wirkung [WMANT 83], Neukirchen 1999) zeigt, dass der bis anhin fehlende Konsens nicht mehr «in weiter Ferne» sein muss.

Eine kritische Anmerkung sei aber an dieser Stelle erlaubt. Heim – wie andere der gleichen Thematik verschriebene Forscher – will mit seiner Studie den vor lauter Bäumen verlorenen Blick für den ganzen Wald, d.h. für die Komposition und den literarischen Kontext der einzelnen Sprichwörter, wieder schärfen (85). Die am Einzelspruch orientierte Forschung war gewiss der Gefahr ausgesetzt, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Mein Eindruck allerdings ist, dass mit der Trendwende innerhalb der Forschung des

Sprüchebuches eher die umgekehrte Gefahr droht, dass nämlich vor lauter Wald die Bäume als solche nicht mehr wahrgenommen werden. Ein Indiz dafür sind die von Heim angefertigten Übersetzungen, die für meinen Geschmack für eine wissenschaftliche Studie etwas frei sind, vor allem aber oft die poetische Struktur – z.B. den Chiasmus – nicht erkennen lassen. Dass besonders in der Poesie die Form mehr als nur Rankewerk ist und ein Ausagemoment beinhaltet, ist in der Forschung zur biblischen Poesie mittlerweile *opinio communis*. Der Einzelspruch in seiner Abgeschlossenheit und individuellen poetischen Form sollte vor lauter Bezügen und Wiederholungen innerhalb seines literarischen Kontextes nicht untergehen.

Der gefällige Gesamteindruck des Buches wird leider durch die vielen Druckfehler, namentlich innerhalb der hebräischen Texte, etwas getrübt. Auch hätte ich mir ein detaillierteres Inhaltsverzeichnis gewünscht.

Dieser methodisch gründlichen und in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen wohlthuend fairen Studie darf trotz der kritischen Anmerkungen eine weite Verbreitung und gute Rezeption gewünscht werden.

Jürg Luchsinger, Walterswil

Tübinger Bibelatlas, hg. von Siegfried Mittmann und Götz Schmitt auf der Grundlage des «Tübinger Bibelatlas des Vorderen Orients» (TAVO), Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart u.a. 2001. 29 Kartenblätter, CHF 109.–, € 66.–, ISBN 3-438-06022-1.

Ältere Generationen von Bibelauslegern schworen auf ihren «Guthe». Gemeint war der ²1926 erschienene Bibelatlas von Hermann Guthe, ein epochales Werk der biblisch-historischen Geographie, das in unzählige Bibelausgaben und Schriften zur Bibel Eingang gefunden hat. Das Werk ist naturgemäss veraltet. Erfolgreiche Phasen der biblischen Archäologie seit den 20-iger Jahren haben das Bild erheblich verändert und erfreulicherweise gefüllt. Es erschienen immer einmal wieder auch Atlanten und Kartenwerke zu den biblischen Ländern, wie der Westminster Historical Atlas of the Bible (1946; ²1956) oder der Bibelatlas von L.H. Grollenberg (1955; ⁴1963), der Atlas of Jerusalem (1973), das Kartenwerk im 4. Band des Biblisch-Historischen Handwörterbuchs (1979) oder Herders Grosser Bibelatlas (1989). Einen Ersatz für den Guthe vermochten sie nicht zu bieten. Da war es eine gute Idee der Tübinger Wissenschaftler Siegfried Mittmann und Götz Schmitt, die an dem gigantischen Forschungsprojekt des «Tübinger Atlas des Vorderen Orients» (TAVO) beteiligt waren, die die biblischen Länder betreffenden Karten zusammen mit eigens bearbeiteten Sonderblättern neu als «Tübinger Bibelatlas» herauszugeben. Die Deutsche Bibelgesellschaft machte mit; eine grosse Zahl evangelischen Landeskirchen unterstützten das Projekt finanziell. Nunmehr liegt also ein neuer «Guthe» zu erschwinglichen Preisen (€ 66.–; CHF 109.–) vor.

Der Tübinger Atlas, im Format 27x49,3 cm etwas unförmig geraten, enthält 29 ausklappbare Kartenblätter in unterschiedlichem Massstab, dazu ein beigelegtes Register von 97 Seiten, das die geographischen Namen nach dem TAVO (Register I) und den Palästina-Karten (Register II) mit genauen Angaben zur Ortslage aufschliesst. Die nicht ganz unkomplizierten Anleitungen und Erklärungen sind in Deutsch und Englisch gegeben. Sie bieten, wie die Legenden bei den Einzelkarten, eine unermessliche Fülle von Informationen, die man sich allerdings erst aus den Beischriften, Sigla, Abkürzungen, Symbolen, Zahlen, Schriftgrössen, Schriftfarben, eingefügten Kästchen, Sonderkarten etc. erschliessen muss. Der Gewinn der in verschiedenen Farben gedruckten Karten ist gross, weil auf kleinstem Raum eine grosse Dichte präziser Information erreicht wird. Für ältere Augen empfiehlt sich eine Lupe. Geboten werden im Einzelnen jeweils von einem Forscherteam verantwortete Karten zur biblisch-historischen Topographie und Geographie im vorderorientalischen Rahmen unter Beigabe einiger biblischer Sonderkarten, insbesondere zur Ge-

schichte Jerusalems. Die historische Geographie der biblischen Länder wird «von der Bronzezeit bis ins 20. Jahrhundert», d.h. bis zum Jahr 1920 (dazu eine Sonderkarte) geführt.

Wer also z.B. nach den Grenzen der auf dem Gebiet des Nordreichs 732 zwangsweise eingerichteten assyrischen Provinzen sucht (vgl. II Kön 15,29), findet auf den Karten B IV 14+15 Auskunft. Übrig blieb zunächst tatsächlich nur ein Rumpfstaat Ephraim. Oder wer nach Anatot, den Herkunftsort des Propheten Jeremia sucht, erfährt aus der Nebenkarte II von B IV 16, etwas über die historisch wechselnden Namen des Ortes ('Anātā, 'Ānātot, Ra's al-Ḥarruba) zudem etwas über die Lokalisation und die archäologischen Verhältnisse der Ortslage. Oder wer nach dem Berg Nebo in Moab sucht, erhält die möglichen Angaben aus dem Studium der Nebenkarten (B IV 6: «Siedlungen der Eisenzeit»). Das alles gilt auch für alle neutestamentlichen und frühchristlichen Orte und die ganze Besiedelungsgeschichte Syrien-Palästinas. Will jemand wissen, wo denn Bethsaida, das Dorf des Blinden von Mk 8, zu lokalisieren sei, findet er im Register, dass es offenbar zwei Ortslagen gab, die in Frage kommen, Joulias (at-Tall), ein «bedeutender Ort» etwas weiter ab von der Nordspitze des Sees Genezaret gelegen, und Bethsaida (al-'Arağ bzw. al-Mas'adiya, später Saidan) ein eher kleiner Ort, am Ufer direkt an der Nordspitze des Sees (B V 18). Aus der Darstellung lässt sich erkennen, dass der Bibelatlas sich für die erste Möglichkeit entscheidet.

Das Werk wird zweifellos seine Zielsetzung erreichen können und ein anderer «Guthe» werden. Seine wissenschaftliche Qualität ist optimal; seine drucktechnische Brillanz ist imponierend; seine Nützlichkeit ist unbestreitbar gross. Natürlich ist auch der «Tübinger Bibelatlas» ein Produkt seiner Zeit, abhängig von stillschweigenden Annahmen, Vermutungen, und zu manchen Kompromissen gezwungen. So fiel dem Rezensenten die problematische Lokalisierung des salomonischen Tempels (Altar auf dem Heiligen Fels, der Tempel westlich davon) ins Auge. Auch sind die Erklärungen zum Gottesberg am Sinai (von G. Schmitt) zumindest etwas einseitig ausgefallen. Verwundert hat ihn der offensichtlich geringe Niederschlag einer Zusammenarbeit mit der modernen israelischen Kartographie. Doch verbergen sich dahinter sicherlich politische Schwierigkeiten.

Doch kann zusammenfassend gesagt werden: Der Bibelatlas ist ein Standardwerk. Für alle Bibelauslegerinnen und -ausleger, Bibelleserinnen und -leser mit historisch-geographischen Interessen, also für alle, kann der Tübinger Atlas zu einem unverzichtbaren Hilfsmittel neuer Einsicht und Erkenntnis werden.

Klaus Seybold, Basel

Claudia Janssen, Luise Schottroff, Beate Wehn (Hg.), *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie; eine feministische Lektüre*, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2001. 208 S., € 19,95, CHF 34.70, ISBN 3-579-05318-3.

Dieser Sammelband zur feministischen Paulusforschung enthält Aufsätze von Sabine Bieberstein, Marlene Crüsemann, Klara Butting, Claudia Janssen, Brigitte Kahl, Annette Merz, Luzia Sutter Rehmann, Luise Schottroff, Angela Standhartinger und Beate Wehn. Er bietet einen interessanten Einblick in die deutschsprachige feministische Exegese und deren anregende Ergebnisse für Paulusforscherinnen und -forscher. Im letzten überzeugenden Aufsatz von Wehn zum Frauen- und Männer- (insbesondere Paulus-)Bild der Thekla-Akten, in denen Thekla als Frau sich das Recht zur von Paulus propagierten Ehelosigkeit sogar gegenüber Paulus erstreiten muss, zeigt sie, dass diese Akten «mit ihrem patriarchatskritischen Ansatz und ihrer zuweilen feministisch zu nennenden Kritik auch ein Stachel im Fleisch einer über weite Strecken androzentrischen Auslegungstradition paulinischer Theologie und der nachpaulinischen Traditionen im Neuen Testament» sind. Dies gilt auch für diesen Aufsatzband. Mit viel Aufwand ringen die Autorinnen darum, die tief eingegrabenen Karrenspuren der deutschen Paulusexegese zu verlassen, um mit neuen

Perspektiven einen frischen Zugang zum Völkerapostel zu gewinnen und dessen Briefen gerechter zu werden. Nicht jeder Schritt in dieser Richtung überzeugt. Doch das ernsthafte Bemühen um den Text und das konsequente Ringen um einen neuen Standort ist stets auf hohem exegetischen Niveau.

Der feministische Standpunkt wird dezidiert mit zwei weiteren Standpunkten, die sich ebenfalls in den letzten dreissig Jahren entwickelt haben, verbunden, nämlich mit der Befreiungstheologie und dem christlich-jüdischen Dialog (Schottroff 44). Diese drei Standorte ermöglichen drei neue Perspektiven auf das *Corpus Paulinum*, die helfen, sich der faszinierenden Persönlichkeit des Apostels Paulus anzunähern und sein Glauben und Denken präziser zu verstehen. Schottroff interpretiert von diesen Standpunkten her die paulinische Rechtfertigung und das (lutherische) *simul justus et peccator* neu. Letzteres interpretiert sie als Erschrecken der Gerechten über die eigenen Verstrickungen in Schuld. Dieses Erschrecken ist zugleich *impetus* zum gerechten Handeln. Durch die Rechtfertigung werden Menschen zu Verantwortungsträgern für solch befreiendes Handeln (61).

Den Gewinn der neuen Ansätze zeigt auch der für eine traditionelle Paulusauslegung verblüffende, aber bei näherer Betrachtung umso genialere Beitrag von Kahl zum Galaterbrief «Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität». Kahl zeigt, wie sehr Paulus in Gal 3 männliches Vokabular (z. B. «Evangelium der Vorhaut») braucht, in Gal 4 aber sein eigenes Wirken gegenüber den Galatern mit mütterlicher Metaphorik beschreibt. Diese geschlechtsspezifischen Wendungen korrelieren mit der Ablehnung der (androzentrischen) Beschneidungsforderung. Demgegenüber fordere Paulus ein neues Zusammenleben der Geschlechter («nicht mehr männlich und weiblich»).

Hilfreich ist der Überblick von Sutter Rehmann am Anfang des Buches zur aktuellen feministischen Exegese der paulinischen Briefe. Der ebenfalls forschungsgeschichtliche Beitrag von Crüsemann zum Schweigegebot (I Kor 14,34-35) zeigt, wie dessen Auslegungen nicht nur misogyn, sondern oft auch antijudaistisch waren. Einfallsreich ist ihre Forderung, mit der sie das paulinische Redeverbot mit Hilfe von Kohelet mit einer Aufforderung zu einem ökumenischen Schreibtadel an (den pseudonymen?) Paulus quittiert.

Auch die Aufsätze, die vor allem mit intertextuellen Bezügen gewisse Perikopen neu auslegen, sollten in Zukunft bei der Exegese dieser Stellen beachtet werden. So interpretiert Sutter Rehmann die «Frau unter dem Mann» (Röm 7,1-6) auf dem Hintergrund der vom eifersüchtigen Ehemann verdächtigten Frau (Num 5,29f.), Merz die Aussagen zur Ehe in Eph 5,22-33 als deuteropaulinische Auseinandersetzung mit der jungfräulichen Braut Christi in I Kor 11,2 und Standhartinger die «konservative» Haustafel des Kolosserbriefes im Kontext der «progressiven» Aussagen, dass es in der Gemeinde keine Herren und Sklaven mehr gibt (Kol 3,11), beziehungsweise nur noch Mitsklaven (1,7; 4,7.12).

Im Ringen um eine tieferes Verständnis der Theologie des Paulus ist der Beitrag von Janssen zur «Somatologie» besonders wichtig. Sie weist überzeugend das antikörperliche Verständnis des paulinischen Somas bei K. Barth und R. Bultmann an deren Auslegung von I Kor 15,44 nach. Ihren Ansatz entwickelt sie in der Spannung zwischen einer Position von präsentischer Eschatologie, die die Auferstehung als schon jetzt im Leib präsent betrachtet und so zum befreienden Handeln motiviert, und der kritischen Anfrage an diese Position, ob diese nicht dem todkranken Leib letztlich keinen Wert an sich zuschreiben kann, weil sie nicht futurisch auf die Vollendung des Leibes nach dem Tod ausgerichtet sei. Letztlich gelingt ihr dieser Spagat nur, indem sie den Leib nicht radikal körperlich wie Dorothee Sölle (95f.), sondern ekklesiologisch als Gemeinschaft versteht, in der diese Spannungen aufgehoben sind. «Soma, Auferstehung, Leben, Tod und Hoffnung sind hier (bei Paulus und heute) keine individuellen, sondern kollektiven Grössen ...» (95; vgl. 100). Doch die radikal körperliche Auffassung von Sölle scheint mir näher an Paulus zu sein, für den es – auch sprachlich – keine Trennungsmöglichkeit zwischen Leib und Körper gibt und für den deshalb die sterblichen Leiber der Christinnen und Christen und deren Gemeinschaft

als Glieder im Leib Christi sehr eng miteinander verbunden sind, obwohl der irdische Leib letztlich doch durch den Tod verlassen werden muss, um ganz bei Christus zu sein (II Kor 5,1-11).

Butting fragt nach der Verwendung von Gen 2,24 «und die zwei werden ein Fleisch sein» bei Paulus. Die sexuelle Verbindung von Mann und Frau, die zu einem Fleisch, zu einem Leib macht (I Kor 6,16) stellt sie der Verbindung zu Christus, die zu einem Geist macht, gegenüber. Von dieser geistigen Verbindung her sucht sie nach bei Paulus angelegten «Toren» zu gleichgeschlechtlichen Lebensformen (107). Doch das «ein Leib/ein Körper werden» in I Kor 6 meint bei Paulus gerade die sexuelle Gemeinschaft, das «ein Geist werden» die asexuelle zu Christus (und den Glaubensgeschwistern). Deshalb kann von hier her m. E. kein Weg zu einer neuen Deutung von geschlechtlichen Gemeinschaften gefunden werden, ohne dass die Sexualität und die Körperlichkeit als für diese nicht konstitutiv in den Hintergrund gedrängt wird. Doch gerade diesen akörperlichen Weg scheint Butting zu beschreiten, wenn sie das «ein Leib werden» mit körperlosen Worten definiert: «Menschen werden zu einem Leib, wo die Erfahrungen und Verletzungen der einen die Erfahrungen und Verletzungen der anderen werden» (112). Diese beiden Aufsätze können Theologinnen und Theologen anspornen, um ein präziseres Verständnis von Soma bei Paulus in soteriologischer, ethischer, gottesdienstlicher und ekklesiologischer Hinsicht zu ringen (zur gottesdienstlich-ethischen Verwendung von Soma s. meinen Beitrag in «Die urchristlichen Gottesdienste» 2002).

Die feministische Lektüre des Philemonbriefs von Bieberstein zeigt überzeugend, wie Paulus hinsichtlich der Sklavenfrage keineswegs als Sozialrevolutionär vereinnahmt werden kann, andererseits aber auch nicht das antike System der Sklaverei noch theologisch überhöht hat. Der Einsatz des Paulus für den Sklaven Onesimus sei nicht eine direkte Hinterfragung der Sklaverei. Doch seine Argumentation impliziere einen «Bruch in den Plausibilitätsstrukturen einer weitgehend unhinterfragten Sklavenhaltergesellschaft, durch den die Frage nach Alternativen überhaupt erst gestellt werden kann.» Dieser Ansatz scheint mir nicht nur für die Frage nach der Stellung des Paulus zur Sklaverei, sondern auch für die nach der paulinischen Verhältnisbestimmung von Mann und Frau fruchtbar zu sein.

Wer sich über die deutsche feministische Paulusforschung informieren will, erhält in diesem Buch einen hilfreichen Überblick. Doch auch alle diejenigen, die um einen neuen Zugang zu Paulus ringen und die sich in ihren Paulusforschungen herausfordern lassen wollen, sollten unbedingt zu diesem Buch greifen.

Peter Wick, Basel

Klaus Berger, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2002. 213 S. (kartoniert), € 19.55, CHF 34.70, ISBN 3-579-05193-8.

Kein Zweifel: dieses Buch des bekannten Heidelberger Neutestamentlers und Religionswissenschaftlers provoziert! Darauf weist bereits der Titel hin, und auf dem Klappentext heisst es: «Wir haben uns daran gewöhnt: <Eigentlich> sind die biblischen Geschichten <so> nicht geschehen. Generationen von Exegeten haben das Ungeheuerliche der Testamente aufs Erträglichste kleinerklärt. Dagegen wendet sich Klaus Berger.»

In der Einleitung erklärt Berger die Absicht seines Buches: Es geht um die Untersuchung der Kriterien für Wahrheit, wie sie in der Diskussion um das Neue Testament angewandt werden. Der Verfasser gliedert seine Ausführungen dann in vier Hauptteile, wobei der letzte und grösste rund die Hälfte des Buchumfangs einnimmt. Im ersten Teil, «Zweifel an der Wahrheit», zeigt Berger Stationen der aufklärerisch-liberalen Umgangsweise mit der Bibel auf und erörtert Kriterien, Bewertungen und Einordnungen, die an biblische Texte, deren Realitätsgehalt weithin problematisiert wird («Legenden»), herangetragen

werden. Er spricht auch die problematische Kompensation des historischen Realitätsverlustes biblischer Aussagen durch den Glauben an, wenn es etwa heisst: «Ein wirklicher Glaube braucht keine Anhaltspunkte an der Historie. Stützte er sich auf Fakten, wäre er kein reines Vertrauen mehr.» (25) Berger kann sowohl die Leistungen der liberalen Exegese würdigen, als auch die sie seit Troeltsch leitenden Kriterien («Kritik – Analogie – Korrelation») der historisch-kritischen Methode(n) als einseitig der menschlichen Vernunft verpflichtet kritisieren. In Teil II, der mit «Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit» überschrieben ist, zeigt Berger, wie in neuerer Zeit im Blick auf die Frage der Geschichtlichkeit der biblischen Texte eine grössere Offenheit und Sorgfalt erkennbar ist und dass beim Einlassen auf den Eigenanspruch der neutestamentlichen Texte neue Einsichten zuteil werden können. So erörtert er u.a. die Echtheit von Jesu Worten, die Frage «Johannesevangelium versus Synoptiker», die Echtheitskriterien in der neueren Diskussion und die Auferstehung als historisches Ereignis. Im dritten Teil fragt der Autor nach dem Wahrheitsbegriff der Bibel selber. Berger weist anhand der Texte auf, dass ihnen gegenüber unserem modernen Denken z.T. ganz andere Momente bedeutsam sind, z.B. die Anreicherung von «Familiengeschichten» gegenüber der Frage der Widersprüchlichkeit. Teil IV lautet: «Die Wahrheit der besonderen Fakten». Berger zeigt, dass der wissenschaftliche, auf Kausalität und Wiederholbarkeit fussende Umgang mit «Fakten» nicht der einzig legitime ist, sondern stellt diesem andere Wirklichkeitsräume an die Seite, nämlich die Bereiche: Weisheit/Werte, Kunst, Mystik. Es geht ihm nicht um die Einführung von «Glauben», sondern um ein Verfahren, das mit der Möglichkeit konkurrierender Wege rechnet, also um eine Erweiterung dessen, was Wissenschaft beschreibt. Er plädiert für die wissenschaftliche Anerkennung einer «mystischen Wirklichkeit». Dazu schreibt er: «Unter mystischen Fakten verstehe ich eine Anzahl von Geschehnissen, Ereignisse von der Jungfrauengeburt ... bis zur Himmelfahrt, von der Auferweckung des Lazarus bis zur Wiederkunft Christi. Sie sind mystisch, weil sie ihrer Ursache nach und dem Zustandekommen nach auch für frühe Christen verborgen waren und in dieser Hinsicht in den Bereich der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes (und des Teufels) gehörten. Mystisch ist daher das Verborgene, Unsichtbare, für den Verstand nicht Evidente ... Wir setzen voraus: Es gibt mehrere Bereiche der Wirklichkeit und entsprechend mehrere Arten von Fakten. Die Kriterien für das, was «wahr» oder «Faktum» ist, sind je unterschiedlich. Ich vertrete die These: Was hier mystische Fakten genannt wird, sind wirkliche Ereignisse, und ihnen entsprechen bestimmte Erfahrungen. Diese Fakten sind nicht privat, subjektiv, irrational, eingebildet oder halluzinativ (krankhaft).» (119f.) Wie in der Bibel zwischen Schöpfer und Geschöpf unterschieden wird, so kann zwischen Alltagswirklichkeit und mystischer Wirklichkeit Gottes unterschieden werden. Nach einigen Beispielen (z.B. die Verklärung Jesu) nennt der Verfasser eine Reihe von Merkmalen, die solchen «mystischen Fakten» zukommt (z.B. punktuelle Realisierung, Unverhältnismässigkeit von Ursache und Wirkung, dualistische Struktur, Ausstrahlung per Teilhabe). Für Berger ist es endlich an der Zeit, die Wirklichkeit Gottes in ihrer eigenen «Logik» darzustellen. Wenn die Bibel als Zeugnis der mystischen Wirklichkeit Gottes ernstgenommen wird, dann muss man die Bibel nicht auf Dauer als defizitäre Lüge oder Halbwahrheit ansehen. Der Autor erörtert dann als «Auswertungen» des Gesagten einige gemeinhin historisch problematisierte Beispiele (Leib des Auferstandenen, Jungfrauengeburt, Auferweckung des Lazarus). In einem weiteren Abschnitt geht es ihm darum zu zeigen, dass die Sprachformen, die aus der Mystik bekannt sind, überraschend konvergieren mit den modernen Auffassungen über die kreative Funktion der Sprache. Schliesslich weist er darauf hin, dass die «mystische Wirklichkeit» nicht statisch oder erratisch neben andern Wirklichkeiten fungiert, sondern dass es eine Reihe Wechselbeziehungen zwischen Gott und Welt gibt. Im «Schlusswort» zeigt der Verfasser an, dass er ein im Blick auf die Bibel emanzipatorisches Ziel verfolgt: «Es geht darum, die biblische Kultur zu entfesseln, die wir in den Kellern unserer Fussnoten geknebelt hatten.» (205). Die letzten beiden Sätze dieses

Buches seien zitiert: «Wo die Gefahr gering geworden ist, dass die Bibel zum Instrument geistlicher Tyrannei wird, hat der aufklärerische Protest gegen dogmatische und konfessionelle Auslegung überhaupt an Schubkraft und Energie verloren. Jetzt ist wohl die Zeit liebevoller Beschreibung angesagt, die die «vernichtende Kritik» ablösen sollte.» (206)

Klaus Berger wird für dieses Buch aus dem Kreis der (bibelwissenschaftlichen) Theologie kaum Lorbeeren erhalten – allzu sehr läuft es gegen den wissenschaftlichen *main stream* und stellt gewohnte Denkmuster und deren Vertreter in Frage. Nun lassen sich Bergers Ausführungen aber auch nicht mit Killerwörtern wie «biblizistisch» oder gar «fundamentalistisch» einfach so abtöten. Zu anerkannt und breitgefächert ist sein wissenschaftlicher Leistungsausweis, als man ihm mit solchen Begriffen einfangen könnte. Dass die bibelwissenschaftliche Methodik aufklärerisch-rationalistische Prämissen viel zu unkritisch mitnimmt und damit die alten biblischen Texte von einer modernen Perspektive her zu einseitig gegen den Strich bürstet, hat vor einiger Zeit – mit einigem Erfolg – bereits Eugen Drewermann aufgezeigt. Wie richtig auch seine Analyse da und dort war, im Blick auf die «Therapie» wird man gegenüber seiner tiefenpsychologischen Hermeneutik den von Berger viel kontrollierbarer eingebrachten Ansatz der Ausweitung der Wirklichkeit auf eine mystische Dimension hin bevorzugen. Auch wenn man bei diesem Buch da und dort andere Akzente setzen möchte (mir ging es so im Blick auf seine Tauftheologie, 195), so verdient es auf jeden Fall eine angeregte Diskussion und Auseinandersetzung, zumal es um grundlegende Fragen und Weichenstellungen geht. Es ist mit wissenschaftlichen Standards geschrieben, aber auch lesbar für interessierte Laien.

Beat Weber, Linden

Johanna Loehr (Hg.), *Dona Melanchthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 2001. 590 S., ISBN 3-7728-2189-8.

Diese prachtvolle Festschrift wurde zu Ehren eines Mannes konzipiert, der den grössten Teil seines Lebens der Melanchthonforschung – besonders dem Briefwechsel dieses gebürtigen Brettenerers (1497-1560) – widmete und während Jahren an einer Neuausgabe des Gesamtbriefwechsels von Melanchthon (ca. 10 000 Briefe!) arbeitete. Seit 1961 diesem Projekt verpflichtet, wurde er nach den ersten Impulsen, die wir Heinrich Bornkamm verdanken, bald zu dessen Seele, auch wenn er dabei auf die kompetente Mitarbeit anderer Gelehrter zählen durfte, unter denen die Namen von Walter Thüringer (seit 1969) und Richard Wetzels (seit 1985) eine besondere Erwähnung verdienen. Diesem Trio in Heidelberg (www.melanchthon-forschungsstelle.uni-hd.de) haben wir die nun fast vollständige Regestenreihe (deren erster Band 1977 erschienen ist), sowie (seit 1991) die drei ersten Bände der Textreihe zu verdanken. Eine weitere Reihe von «Kommentarfaszikel» zu den Textbänden scheint doch noch vorgesehen (s. 529), doch gibt es bezüglich deren Verwirklichung widersprüchliche Aussagen unter den Mitarbeitern der Melanchthon-Forschungsstelle selbst.

Es sei hier daran erinnert, dass die Textreihe eine gründliche Textedition (die zur Zeit ca. 860 Briefe zählt) den Geschichtswissenschaften zugänglich macht, währenddem die Regesten nicht nur ein schon vollständiges Inventar der Briefe enthalten, sondern auch eine genaue Zusammenfassung ihres Inhaltes darbieten (mit Anführung des Namens jeder/jedes im Briefe vorkommenden Person/Ortes). Zehn Bände sind davon schon erschienen, darunter auch eine Konkordanz der neuen Numerierung der Briefe mit den früheren Ausgaben, ein Ortsregister und ein Tag-zu-Tag-Verzeichnis der Orte an denen sich Melanchthon aufhielt (die Namen- und Sachregister fehlen leider noch; das Verzeichnis der handschriftlichen Überlieferung ist in Bearbeitung).

Der hier besprochene Band ist Ausdruck einer weltweiten Anerkennung der Verdienste Heinz Scheibles. 25 HistorikerInnen aus verschiedenen geographischen und wissenschaftlichen Horizonten bieten hier dem Gefeierten je eine Studie, die meistens Melanchthon zum Mittelpunkt hat und Neues bringt. Hier das Inhaltsverzeichnis:

«Melanchthons Editionen der Akten von Worms und Regensburg, 1540 und 1541» (Cornelis Augustijn)/ «Subversion in den Alpen. Früher Reformationsdruck im alpenländischen Bergwerksgebiet» (Helmut Claus)/ «Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert» (Irene Dingel)/ «Melanchthon's Confrontation with the <Erasmian> *via media* in politics: The *De officio principum* of 1539» (James M. Estes)/ «Philipp Melanchthon als Universalgelehrter des 16. Jahrhunderts. Bilanz und Perspektiven der Forschung» (Günter Frank)/ «Konfessionelle Identität und Philippismus in Kursachsen. Die identitätsstiftende Funktion des <Corpus doctrinae Philippicum> am Beispiel der <Christlichen nützlichen Fragen> (1590) des Liebenwerdaer Superintendenten Paul Franz» (Hans-Peter Hasse)/ «Helvetische Streiflichter auf den Praeceptor Germaniae» (Beat R. Jenny)/ ««Est omnino sapientia donum Dei». Spirituelle Aspekte des Theologiestudiums bei Melanchthon, Gerhard und Franke» (Martin H. Jung)/ «Das Theologieverständnis von Martin Luther und Philipp Melanchthon» (Helmar Jung-hans)/ «Stammbucheinträger an italienischen und französischen Universitäten im 16. Jahrhundert» (Wolfgang Klose)/ «Später Philippismus in Jena. Zur Geschichte der Theologischen Fakultät zwischen 1573 und 1580» (Ernst Koch)/ «Bemerkungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung des spätmittelalterlichen Humanismus» (Ulrich Köpf)/ «Pindars Begriff der Charis als Resonanzraum für Melanchthons Lektüre der Epinikien» (Johanna Loehr)/ «Melanchthon und Brenz. Eine Freundschaft in Briefen» (Christian Peters)/ ««Zum Gespräch geboren». Erinnerungen an das Melanchthonjubiläum 1997» (Stefan Rhein)/ ««Enarrat Electram Sophoclis»» (Ágnes Ritoók-Szalay)/ ««Helft mir Gotts Güte preisen». Der Wittenberger Liederdichter Paul Eber» (Martin Rößler)/ «Johannes Drachs Marburger Gedenkrede auf Martin Luther» (Johannes Schilling)/ «Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana Variata von 1540» (Gottfried Seebaß)/ «Melanchthon als Übersetzer der Makkabäerbücher?» (Birgit Stolt)/ «Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus» (Christoph Strohm)/ «Philip Melanchthon's Last Word to Cardinal Lorenzo Campeggio, papal legate at the 1530 diet of Augsburg» (Timothy J. Wengert)/ «Reformatoren-Identität und ökumenischer Dialog. Die Bedeutung des Verhältnisses von Luther und Melanchthon» (Siegfried Wiedenhofer)/ «Pietas et eruditio. Zur theologischen Begründung der bildungsreformerischen Ansätze bei Philipp Melanchthon unter besonderer Berücksichtigung seiner Ekklesiologie» (Markus Wriedt)/ «Die Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg. Gründung, Entwicklung, Ertrag» (Walter Thüringer).

Es ist hier nicht möglich auf jeden Beitrag näher einzugehen. Es seien hier nur einige Forschungsergebnisse kurz erwähnt. Augustijn stellt Melanchthons (hinfert als M. bezeichnet) Aktenveröffentlichungen der Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten in Worms und Regensburg ausführlich dar und verteidigt die These, dass diese zum grössten Teil als verärgerte Reaktion M.s gegenüber dem Straßburger Reformator Martin Bucer (1491-1551) zu verstehen sind, besonders deshalb weil letzterer, während dieser Gespräche, den katholischen Johann Gropper (1503-1559) aus Köln mehr unterstützte als ihn. Helmut Claus stellt u. a. eine unbekannte höchst interessante anonyme Schrift (in der Form eines Dialogs) aus dem Sommer 1521 vor, in der Erasmus und Luther als Gesprächspartner erscheinen und dabei der Erste dem Zweiten noch als wohlgeneigt gilt (Der Autor dieses Dialogs ist vielleicht der Tiroler Lateinschullehrer Petrus Tritonius, *ca.1465- †1525?). Claus konnte die ungenannte Druckoffizin dieser Veröffentlichung (in Schwaz, Tirol) ermitteln und dieser auch gleichzeitig einen schon längst bekannten Druck einer Schrift Bucers (Karsthans) zuschreiben, der bisher der Offizin Silvan Otmars in Augsburg zugewiesen wurde. Irene Dingel bietet anregende Überlegungen über Funktion und Entwicklung

sowohl kollektiver- wie privater Glaubensbekenntnisse zur Zeit der Glaubensspaltung, als die Identitätsfrage ein stets grösseres gesellschaftliches Gewicht erhielt. Beat Jenny geht mit seiner gewöhnlichen Akribie einer ganzen Reihe von Begebenheiten nach, die M. mit der Schweiz verbunden haben. Dabei erfahren wir u.a., dass M. 1534, als idealer «Ersatz-erasmus», eine höchst verlockende Anstellungsofferte aus Basel erhielt; dass ferner 1557 Zürich den gelehrten Mann zu einem Besuch einlud, und dass dieser, am Ende seines Lebens, die Schweiz als Zufluchtsort ins Auge fasste, um der «Schlacht», die sich damals die «Lutheraner» gegeneinander in Deutschland lieferten, zu entkommen. An Hand meist nicht publizierter Quellen beleuchtet Ernst Koch eine noch schlecht bekannte Zeitperiode der theologisch-turbulenten Geschichte des ernestinischen Sachsen und zeigt, wie sich zwei Melanchthonsschüler – David Voit (1529-1589) und Balthasar Sartorius (1534-1609) – in Jena, 1573 bis 1580, auf unerwartete Weise zu halten vermochten. In einem stimulierenden Aufsatz bestreitet Ulrich Köpf die noch oft verbreitete Anschauung einer auf religiösem Gebiet grundsätzlichen Opposition zwischen Humanismus und Theologie, als hätte der Humanismus kaum etwas mit Theologie zu tun und auf dieselbe nur eine beschränkte Auswirkung (nämlich fast ausschliesslich im philologischen Bereich) ausgeübt. Köpf vertritt die These, dass man den Schriften der Humanisten «nicht einfach den theologischen Charakter absprechen und sie nicht von vornherein an den Rand der Theologiegeschichte schieben» dürfe, sondern dass man «sie als eine vollgültige Gestalt von Theologie in die Entwicklung des christlichen Denkens einzuordnen» habe. Christoph Strohm stellt mit grosser Sorgfalt das Schicksal von M.s geistlichem Erbe in den Genf nahestehenden theologischen Kreisen dar. Dabei werden sowohl der Inhalt gedruckter Schriften dieser Kreise und deren Korrespondenzen in ihrem Bezug auf M., sowie die Weiterverbreitung von Schriften M.s und dessen Schülern im Genfer Buchdruck untersucht. Besonders interessant und neu ist der letzte Teil dieser Abhandlung, in dem Strohm hervorhebt, dass «Melanchthons Kommentierungen der «Nikomachischen Ethik» des Aristoteles sowohl für die Lehre als auch für die systematische Darlegung der Ethik im frühen Calvinismus von prägender Bedeutung geworden» ist.

Das Buch wird von vier Grussworten eingeleitet, unter denen die der Oberbürgermeister der Städte Pforzheim (Joachim Becker) und Bretten (Paul Metzger) deshalb hervorzuheben sind, weil diese Städte schon seit Jahren die historischen Forschungen über Reuchlin (†1522) und Melanchthon finanziell unterstützen, was heutzutage längst keine Selbstverständlichkeit mehr ist.

Zum Schluss folgt eine von Joachim Miltenberger zusammengestellte Bibliographie der Publikationen Heinz Scheibles (1960-2000), die 478 Einträge zählt. Personen- und Ortsregister krönen das Ganze.

Reinhard Bodenmann, Bern

Michael Knieriem, Johannes Burkardt (Bearb.; Hg.), *Die Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen auf Schloss Hayn*. Aus dem Nachlass des von Fleischbein und Korrespondenzen von de Marsay, Prueschenk von Lindenhofen und Tersteegen 1734 bis 1742. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalpietismus im Sieger- und Wittgensteiner Land, Wehrhahn: Hannover 2002. 317 S. (Paperback), € 25.–, ISBN 3-932324-94-3.

Das Buch der beiden Historiker Johannes Burkardt, Archivar des Evangelischen Kirchenkreises Wittgenstein, und Michael Knieriem, Leiter des «Historischen Zentrums» in Wuppertal, gibt uns Einblicke in die erst wenig erforschte eigenartige Gedankenwelt und Lebenswirklichkeit der mystischen Unterströmungen des reformierten Pietismus des 18. Jahrhunderts. Es führt uns dabei nicht nur in das Siegerland und das Wittgensteiner Land im Herzen Deutschlands, sondern an mehreren Stellen auch in die Schweiz.

Bereits der Ausgangspunkt der Publikation lag in der Schweiz. In Lausanne fand sich in der Kantons- und Universitätsbibliothek der schriftliche Nachlass des Johann Friedrich von Fleischbein (1700-1774), eines aus Frankfurt a. M. stammenden niedrigen Adligen, dessen Familie durch Handel mit Erzen zum Kanonenguss reich geworden war und der nach einer 1719 in Lausanne erfolgten Erweckung zeitlebens einen zurückgezogenen, ernsten, asketischen Wandel führte. Der Nachlass war nach dem Tod Fleischbeins wahrscheinlich über den Mystiker und ehemaligen reformierten Pfarrer Jean-Philippe Dutoit (1721-1793), der in Moudon lebte, nach Lausanne gelangt. Fleischbein gehörte zur «Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen», die von 1736 bis 1744 auf dem Wasserschloss Hayn lebte, das in seinem Besitz war. Es war unweit von Siegen gelegen und gehört heute zur Gemeinde Netphen und wird als Bildungs- und Erholungsstätte von der «Lebenshilfe» genutzt. Auf Schloss Hayn pflegten Fleischbein und seine Gesinnungsgenossen eine an dem Vorbild der französischen katholischen Mystikern Jeanne-Marie von Guyon orientierte pietistische Frömmigkeit. Der merkwürdige Name der «Gesellschaft» bedarf einer Erklärung, und diese zeigt uns auch sogleich das Kernanliegen der Gruppierung: Das religiöse Leben dieser Frommen orientierte sich am Jesuskind, nicht also am erwachsenen Jesus, sondern am schwachen, hilflosen, passiven Kind in der Krippe. Die Mitglieder der Gesellschaft waren evangelische Quietisten, also Mystiker, die ihr frommes Leben in völliger Ruhe, Passivität, Kindlichkeit und Gottergebenheit führen wollten. Ihre grundlegende geistliche Orientierung empfing die Gruppe von der von Madame Guyon stammenden, 1706 erstmals in deutscher Sprache erschienenen «Regel der Kindheit-Jesu-Genossen» (abgedruckt 50-51). Auch Tersteegen hatte sechzehn so genannte «Tageslose» (abgedruckt 52-54; ohne Quellennachweis) formuliert, in denen er ein Leben nach dem Vorbild des Jesuskindes beschrieb.

Im Nachlass Fleischbeins fanden sich 55 Briefe, zu deren Verfassern neben den vergleichsweise unbekanntem Gesellschafts-Mitgliedern Charles Hector Marquis St. George de Marsay (1688-1753), einem ehemaligen Offizier, und Karl Sigismund Prueschenk von Lindenhofen (um 1686-1744), einem ehemaligen Hofmarschall, auch der berühmte und bis heute bekannte reformierte Pietist und Mystiker Gerhard Tersteegen (1697-1769) gehörte. Im Zentrum der Publikation Burkarchts und Knieriems steht die sorgfältig kommentierte Edition dieser 55 Briefe aus den Jahren 1734 bis 1742 (97-295). Sie lassen uns bei der Lektüre eintauchen in die Lebens- und Gedankenwelt der evangelischen Mystik des 18. Jahrhunderts. Wir erfahren einiges vom Alltagsleben dieser Männer, von ihren internationalen Kontakten, ihrer Beobachtung des Zeitgeschehens, ihren Publikationsbemühungen, und einiges von ihrem religiösen Denken. Insbesondere die Briefe Tersteegens sind reich an religiösen, ja theologischen Gedanken und seelsorgerlichen Ratschlägen, die vielfach auch für unsere gegenwärtige religiöse und kirchliche Wirklichkeit noch bedenkenswert sind: «Ich wähle keine Partei als nur die des liebsten Jesuleins. Das Gute liebe ich, wo ich es finde ... (167). ... die gründliche Überlassung, woraus das reine Vertrauen entsteht, lernt man nicht kennen und üben im Überfluss, sondern in der Armut (241)». Auffällig ist, dass die Frömmigkeit dieser Mystiker ausgesprochen theozentrisch, nicht christozentrisch war. Darüber hinaus erfahren wir einiges über das medizinisch-pharmazeutische Interesse dieser Mystiker, über Konflikte mit den Inspirierten unter Führung Johann Friedrich Rocks und über Beziehungen zu Zinzendorf und Zinzendorf-Anhängern. Nicht nur die diversen Krankheiten, die ihnen widerfuhren, werden ständig thematisiert, sondern auch die Frage, welche Salben, Tinkturen und Bäder Abhilfe versprechen und verschaffen. Quietismus hieß nicht, dass alles nur in Gottergebenheit hingenommen wurde, sondern dass man sich eben auch der gottgegebenen Mittel bediente, um Linderung und Befreiung zu erreichen, und zu diesen Mitteln gehörte nicht nur – selbstverständlich – das Gebet, sondern auch heilende Pflanzen und Kräuter.

Die von Burkardt und Knieriem veranstaltete Edition der Briefe verzichtet bewusst auf die «Beachtung editionsphilologischer Grundsätze» (9) und bietet folglich nicht den originalen Wortlaut der Quellen, sondern um der Lesbarkeit und Verständlichkeit willen einen sprachlich bearbeiteten (Orthografie, Interpunktion, Satzbau) – und damit natürlich auch inhaltlich interpretierten – Text. Drei Briefe wurden aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt. Die kommentierenden Anmerkungen sind eine Fundgrube für den an der Epoche interessierten Benutzer. Biografisch und bibliografisch wurde von den beiden Bearbeitern sehr gründlich recherchiert. Das gefundene und ausgebreitete Material wird durch Namen-, Orts- und Bibelstellenregister für den Benutzer erschlossen.

Neben dem Editionsteil bietet das Buch einen umfangreichen, mehrgliedrigen Einleitungsteil, der auf annähernd 100 Seiten u. a. mit dem «Radikalpietismus im Sieger- und Wittgensteiner Land» bekannt macht (11-35), mit dem Schloss Hayn und seinen «Bewohner[n] und Besucher[n]» (36-49), mit Fleischbein (55-77) und mit Marsay (78-95). Zusammenfassend wird die Eigenart des Siegerländer Pietismus charakterisiert, der sich unter ganz anderen Rahmenbedingungen entfaltete als der Pietismus im angrenzenden Wittgenstein (34 f.). Im 18. Jahrhundert gab es im Siegerland keinen eigenständigen Pietismus, sondern es wurden lediglich von aussen kommende Impulse aufgegriffen. Erst im 19. Jahrhundert kam es mit den Erweckungsbewegungen zu selbstständigen Frömmigkeitsbewegungen im Siegerland, die bis heute das kirchlich-kulturelle Milieu der Region prägen. Auch diese geschichtlichen Teile bieten eine Fülle interessanten, bislang weitgehend unbekanntem Materials. Eine Auswahlbibliografie weist auf weiterführende Literatur hin.

Wie schon oben gesagt, enthält das Buch viele Bezüge zur Pietismusgeschichte der Schweiz. Wir erfahren von Erwachsenentäufern aus der Schweiz, so genannten «Dunkern», die Anfang des 18. Jahrhunderts in das Sieger- und Wittgensteiner Land kamen. In Hayn hielt sich 1738 besuchsweise der Berner Theologe Gabriel von Wattenwyl (1683-1741) auf, und im gleichen Jahr kam auch Dorothea Fietz (1706-1748), eine Inspirierte aus Männedorf am Zürichsee, dorthin. Auch die Nachfahren und Verwandten der aus religionspolitischen Gründen von Basel in die Niederlande übergesiedelten Familie Wettstein spielen in dem Buch mehrfach eine Rolle, weil sie Beziehungen zu den mystisch-pietistischen Kreisen um Tersteegen hatten.

Das Buch ist sorgfältig gestaltet und – vor allem infolge der sprachlichen Bearbeitung der edierten Texte – auch gut lesbar. Nur Titelblatt und Inhaltsverzeichnis sind etwas unübersichtlich und verwirrend gestaltet, und bei der Seitengestaltung wären Kopfzeilen zur besseren Orientierung im Gesamtwerk wünschenswert gewesen. Etwas störend ist ferner an manchen Stellen ein unsensibler Umgang mit qualifizierenden Begriffen. Obwohl die beiden Autoren ihrem Gegenstand eigentlich aufgeschlossen, positiv gegenüberstehen, verwenden sie eine unreflektiert aus der Sekundärliteratur übernommene, abwertende Begrifflichkeit. So wird Eva von Buttlars Gemeinschaft als «Rotte» bezeichnet (312) und Johanna Eleonora Petersen als «Schwärmerin» (312). Mangelnde Kenntnisse im Bereich der Theologie offenbaren sich auch bei der Beschreibung der eschatologischen Erwartungen, die von den behandelten Personen gehegt wurden. Chiliasten erwarteten nicht, wie von den Autoren mehrfach behauptet wird, ein baldiges Weltende (so z. B. 14), sondern ganz im Gegenteil: Sie glaubten an einen noch lange, über tausend Jahre hinaus währenden Fortbestand dieser Welt, freilich einer durch Frieden und Gerechtigkeit erneuerten Welt; sie hofften auf das Reich Gottes auf Erden. Doch trotz dieser kleineren Mängel handelt es sich um ein lehrreiches, ein inspirierendes Buch, dessen Lektüre nicht nur für Kirchenhistoriker gewinnbringend ist.

Martin H. Jung, Osnabrück

Holger Finze-Michaelsen, Gion Gaudenz-Ganzoni, Hans-Peter Schreich-Stuppan, *Gian Battista Frizzoni (1727–1800)*. Ein Engadiner Pfarrer und Liederdichter im Zeitalter des Pietismus, Chur 1999. 238 S., CHF 39.80, ISBN 3-905241-96X.

Es ist sehr lohnend, sich in zwei der hintersten Schweizer Täler zu begeben, ins Bergell und ins Oberengadin. Was sich dort vor 200 Jahren zugetragen hat, ist weit mehr als ein lokales Ereignis. Vielmehr lässt sich dort in vielschichtiger Weise ein Stück europäische Kirchengeschichte der Zeit wiederfinden.

Ein besonderer Glücksfall ist es, dass sich drei Spezialisten ihres Faches zusammengefunden haben, um die Biographie jenes Mannes zu schreiben, dessen Lieder noch immer gesungen werden, aber dessen Leben als Hintergrund der Lieder kaum mehr bekannt ist. Holger Finze-Michaelsen hat in verschiedenen Studien die intensive Geschichte der Herrnhuter in Graubünden für die Fachwelt zugänglich gemacht, Gion Gaudenz-Ganzoni beschäftigt sich seit seines Lebens mit der Engadiner Kulturgeschichte und Hans-Peter Schreich-Stuppan ist der ausgewiesene Kenner der rätoromanischen Hymnologie. Das entstandene, präzise fundierte und trotzdem unschwer zu lesende Buch verdient weitere Verbreitung, jedenfalls über Graubünden hinaus. Denn wieder einmal wird deutlich, wie der Anschluss abgelegener Orte an die grössere Welt sich auch mit den damals unsäglich beschränkten Kommunikationsmöglichkeiten herstellen liess. So hat der nur wenige hundert Einwohner zählende Unterengadiner Ort Lavin im gleichen Jahr, 1529, die Reformation angenommen, wie die damals bedeutendste Schweizer Stadt, Basel.

Die hier vorgelegte Biographie des Pfarrers und Liederdichters Frizzoni ist eine geeignete Fallstudie der Ausbreitung des vom Grafen Zinzendorf begründeten pietistischen Glaubenslebens. In den zehn Jahren (1748 – 1758), in denen Frizzoni Gemeindepfarrer in Bondo war, wurde er von Herrnhuter Brüdern besucht, was zunehmend zu pietistisch geprägten Versammlungen führte. Diese wurden aber von orthodoxer Seite systematisch angeprangert und schliesslich sogar – nach grossen, hitzigen Auseinandersetzungen – von der Bündner Pfarrsynode verurteilt. In Abwesenheit und ohne angehört zu werden wurde Frizzoni abgewählt. Dabei spielten auch soziologische und politische Gründe eine entscheidende Rolle. Interessanterweise gelang es ihm jedoch, im benachbarten Oberengadin, in seiner Heimatgemeinde Celerina, Fuss zu fassen. Ohne seine herrnhutisch inspirierte Glaubenshaltung zu verleugnen, blieb er dort bis zu seinem Tod (1800) Pfarrer. Dabei erlangte er durch seine konsequente, aber keineswegs fanatische Haltung, sowie durch seine enorme Predigtfähigkeit grosses Ansehen.

Hinterlassen hat er aber vor allem ein Gesangbuch, die «Canzuns Spirituaelas» von 1765, die einen richtigen Gesangsboom auslösten, der bis anfangs des 20. Jahrhunderts andauerte. Dabei dichtete Frizzoni nach Zinzendorfschem Vorbild religiöse Lieder, die eine weite Verbreitung erfuhren. Für die Melodien bediente er sich der Liederbücher der populären Zürcher Johannes Schmidlin und Caspar Bachofen, aus denen die für Frizzoni typischen meist dreistimmigen figuralen Gesänge stammen. Im aktuellen, 1977 erschienenen rätoromanischen «Coral» des Engadins, sind immer noch fast 10% der Lieder von Frizzoni, darunter solche, die an keiner Konfirmation, Weihnacht oder Ostern fehlen dürfen.

Dies ist umso bedeutsamer, als der Bündner Kontakt zur Bewegung der Herrnhuter Brüdergemeine nach dem Tod Frizzonis rasch zum Erliegen gekommen ist.

In romanischer Sprache sind erschienen:

Gion Gaudenz: *La biografia da Gian Battista Fritschun da Schlarigna*, Chasa Paterna NR. 119, 118 p. Zernez 2000. CHF 14.–.

Gion Gaudenz: *Üna prouva da rehabilitaziun litterara per Gian Battista Fritschun, i'l 200avel an zieva sia mort*, in: *Annalas annada* 114, p. 101-117, Cuoira 2001.

Clemens Frey, Basel

Hildegard Gantner-Schlee, *Hieronymus Annoni 1697–1770*. Ein Wegbereiter des Basler Pietismus, Liestal 2001. 260 S., CHF 39.–, ISBN 3-85673-270-5.

Im Gegensatz zum Bündner Frizzoni, der stets Dorfpfarrer war, ist Hieronymus Annonis Biografie stark städtisch geprägt. Aufgewachsen in Basel, Sohn einer Mutter, die aus der besten Schicht der Stadt stammte, sehen wir einen breit gebildeten und weitgereisten Theologen vor uns. In seinem Nachlass befinden sich neben seinen eigenen Schriften über tausend an ihn gerichtete Briefe, eine umfangreiche Bibliothek und eine Sammlung von Fossilien und Mineralien, die später den Grundstein für das Naturhistorische Museum Basel bildeten. Als Hauslehrer einer adligen Familie bereiste er nicht nur die Schweiz, sondern auch Holland und besonders Deutschland. Anders als Frizzoni begegnete er persönlich dem Grafen von Zinzendorf und besuchte Herrnhut. Auch kam er mit verschiedenen berühmten Exponenten des Pietismus in Kontakt.

Andererseits trat Annoni erst mit 43 Jahren seine erste Pfarrstelle an. Zweifel an seiner geistlichen Reife und (hypochondrische) Zweifel an seiner Gesundheit, die er als Ausdruck seines inneren Zustandes verstand, hinderten ihn, früher ins öffentliche Leben zu treten. Bestimmt dazu beigetragen haben die offenen und schwelenden Kämpfe zwischen orthodoxen und den zunehmenden pietistischen Vertretern innerhalb der Basler Kirche, aber auch die verschiedenen aufgenommene Linie der Herrnhuter innerhalb des Pietismus selbst. Immerhin hatte Annoni kein kleineres Ziel, als der pietistischen Frömmigkeit innerhalb der Basler Kirche zum Durchbruch zu verhelfen. Die Kontakte zur lokalen Obrigkeit, deren sich ja auch Frizzoni bediente, verhalfen ihm schliesslich zu einem bedeutenden Einfluss. Tatsächlich ist noch heute in manchen altbaslerischen Familien die pietistische Tradition deutlich spürbar. Nicht zu vergessen sind die beiden Liedtexte Annonis, die ins neue evangelische Kirchengesangbuch der deutschen Schweiz (RG) aufgenommen sind.

Als Annoni mit fünfzig Jahren Pfarrer im stadtnahen Muttenz wurde, war er für sein Wirken vorbereitet. Der Einzugsbereich sowohl seiner Predigthörer als auch seiner seelsorgerlichen Tätigkeit ging schnell weit über seinen Ort hinaus. Dabei zeigte sich seine realpolitische Sicht, wenn es ihm gelang (darin Frizzoni sehr ähnlich), in seinen Gemeinden die Konventikel so unter Kontrolle zu halten, dass sie keinen besonderen Anstoss erregten und dennoch lebendig blieben. Bei seinem Tod wurde er als grosse Persönlichkeit angesehen, deren Wirkung nicht auf sein Dorf beschränkt geblieben, sondern nachhaltig in die nahe Stadt Basel gedrungen ist.

Die von der Historikerin Hildegard Gantner-Schlee verfasste Biografie ist akribisch und mit der erforderlichen Übersicht gestaltet. Anhand von Hieronymus Annoni gelingt ihr ein präzises Bild der kirchlichen und alltäglichen Situation zu Beginn des Pietismus. Annonis Person ist repräsentativ für die geistige und lebensgeschichtliche Entwicklung eines pietistischen Pfarrers. Deswegen ist auch dieses Buch mehr als nur eine lokalhistorische Notiz: ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Pietismus.

Clemens Frey, Basel

Manfred Heim (Hg.), *Theologen, Ketzer, Heilige*. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, C.H. Beck: München 2001. 432 S., € 12.50, ISBN 3-406-47977-4.

Als Ergänzung zu den bisher im Verlag C.H. Beck publizierten theologischen Lexika «Kleines Lexikon der Kirchengeschichte» (hg. von Manfred Heim, 1998) und «Mönchtum, Orden, Klöster» (hg. von Georg Schwaiger 2. A. 1994) widmet sich das vorliegende Nachschlagewerk in rund 1000 Artikeln Personen der Christentumsgeschichte. Seinen Schutzumschlag zieren die Portraits Dietrich Bonhoeffer, Franziskus von Assisi, Christine von Schweden (im Artikel «Christina») und Augustinus, das Bildnis eines sogenannten «Ketzers» fehlt. Ob dem allzu reisserischen Titel «Theologen, Ketzer, Heilige» eine implizite

Logik inhärent ist, darüber schweigt sich der Herausgeber aus. Das Lexikon will, so erklärt es das Vorwort etwas unbestimmt, «bald knapp, bald ausführlicher, in jedem Fall anschaulich Leben und Schicksal, Werk und Wirkung bedeutender Gestalter und Gestalten der Kirchengeschichte» vorstellen. Die nicht weiter begründete Auswahl ist ökumenisch ausgerichtet und die Artikel wurden von 16 Autoren und Autorinnen verfasst. Aus schweizerischer Perspektive fällt das Fehlen einiger Schweizer Theologen auf, die nicht nur als theologiegeschichtlich bedeutsame, sondern auch als kirchen- und gesellschaftspolitisch engagierte Persönlichkeiten Aufnahme verdient hätten. Hier sind beispielsweise Alois E. Biedermann, Alexander Schweizer, Franz Overbeck, Leonhard Ragaz, Hermann Kutter und Emil Brunner zu nennen. Aber auch ein radikaler Aufklärer wie Carl Friedrich Bahrdt, der zeit seines Lebens zu einem der meist gelesenen Autoren religiöser und theologischer Literatur zählte, oder der bekannte religiöse Liederdichter Jochen Klepper fehlen. Diese Defizite gleichen allerdings solche Einträge aus, die in anderen Nachschlagewerken fehlen.

Auch wenn manche Artikel zu kurz sind, um «anschaulich» sein zu können, bietet das handliche Lexikon einen guten ersten Zugriff. Die beigelegten bibliographischen Angaben beschränken sich leider überwiegend auf das «Lexikon für Theologie und Kirche» sowie auf das «Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon». Hier hätten sorgfältiger ausgewählte bibliographische Verweise den Wert dieses handlichen Nachschlagewerks noch erhöhen können. Seinen besonderen Reiz und Nutzen erhält es zweifelsohne durch seine breite ökumenische Auswahl, die neben Theologen und Heiligen auch theologische und religiöse Nonkonformisten vorstellt. Ob diese jedoch als «Ketzer» bezeichnet werden sollten, ist zumindest fraglich.

Thomas K. Kuhn, Basel

Helmut Holzhey, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 4: Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa. 2 Teilbände, Schwabe: Basel 2001. XXIII + 1507 S., CHF 290.–, € 203.–, ISBN 3-7965-1035-3.

Seit 1863 ist «der Ueberweg» all jenen, die sich ernsthaft mit philosophiehistorischen Fragen beschäftigen, nicht nur ein Begriff, sondern das Mittel schlechthin, um sich auch in den abwegigsten Gefilden der Geistesgeschichte präzise zu orientieren. Die letzte, 12. Auflage des Werkes erschien in den 1920er Jahren und dokumentiert die ungeheure synoptische Leistung einer Handvoll Gelehrter, die mit allen einschlägigen Primärquellen ebenso wie mit der Sekundärliteratur zur gesamten europäischen Philosophie seit dem Altertum vertraut waren. Eine solche Leistung kann heute angesichts höchster fachwissenschaftlicher Spezialisierung nicht mehr von ein paar wenigen, vernetzt denkenden Köpfen erbracht werden. Entsprechend muss, wenn der enzyklopädische Anspruch des «alten Ueberweg» egalisiert oder gar übertroffen werden soll, eine derartige Gesamtübersicht das Werk eines gut koordinierten Heeres von Experten sein. An ein solches Projekt, eben den «neuen Ueberweg» haben sich vor mehr als zwei Jahrzehnten einige international renommierte Philosophiehistoriker herangewagt und damit ein Unternehmen ins Leben gerufen, das nach seiner derzeit keineswegs absehbaren Fertigstellung über 30 Bände (in zahllosen Teilbänden) umfassen und die gesamte abendländische Geistesgeschichte abdecken soll.

Fertiggestellt worden ist kürzlich die auf vier Bände (in jeweils 2 Teilbänden) angelegte Darstellung des 17. Jahrhunderts mit dem von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann herausgegebenen Band zu den Gebieten des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, zu Nord- und Osteuropa. Nicht weniger als 42 Autoren, häufig ausgewiesene Spezialisten, zeichnen für den Inhalt des Werkes verantwortlich, das die deutsche Philosophiegeschichte in der Zeit der konfessionellen Orthodoxien bis hin zu Leibniz erschöpfend und bis in die kleinsten Details rekapituliert. Grundsätzlich wurden alle Autoren behan-

delt, die zwischen 1570 und 1670 geboren wurden, wobei es sich aus sachlichen Gründen mitunter als notwendig erwies, diese Zeitschranken auszudehnen. So fand etwa in dem von Johannes Wallmann geschriebenen Pietismus-Kapitel auch der bereits 1555 geborene Johann Arndt Berücksichtigung. Die Überblickbarkeit des immensen Stoffes wird durch eine thematische Gliederung gewährleistet; auch die zahlreichen *auctores minores* werden nach dem mittlerweile in den anderen Bänden bewährten Schema Primärliteratur – Biographie – Werkbeschreibung – Lehre – Wirkungsgeschichte abgehandelt. Der Verzicht auf die in der Philosophiegeschichtsschreibung sonst vorherrschende Fokussierung der kanonischen «Höhenskamm»-Literatur, zu der im gegebenen zeitlichen und geographischen Rahmen wohl nur Leibniz gerechnet zu werden pflegt, hat entscheidende Vorteile: Vor dem stauenden Leser breitet sich ein ungeheuer reiches geistiges Panorama aus, das in keiner anderen Geschichte dieser Epoche auch nur annähernd erreicht wird.

Wer immer sich künftig ein Bild von den intellektuellen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts machen will, wird den «neuen Ueberweg» nicht entbehren können. Dies gilt insbesondere auch für jene, die ergründen wollen, wie eng der philosophisch-profanwissenschaftliche «Diskurs» mit dem theologischen liiert war. Von grosser Bedeutung ist in diesem Zusammenhang etwa die Darstellung der schulphilosophischen Traditionen, die man – nach Konfessionen geordnet – so ansonsten nirgendwo aufgedröselst findet. In Wilhelm Schmidt-Biggemann (reformierte Territorien) und in Walter Sparn (lutherische Territorien) haben sie zwei äusserst versierte Darsteller gefunden. Aber neben der Schulphilosophie kommt die Literatur aus dem radikalen Untergrund ebenso zu Wort: Die klandestine Religionskritik wird von Winfried Schröder auf engem Raum in souveräner Weise präsentiert, während Zbigniew Ogonowski den vielleicht überhaupt besten Abriss des Sozinianismus gibt. Natürlich können bei einem derart weit ausgreifenden Sammelwerk nicht immer alle Informationen vollständig befriedigen. So sind manche Sekundärliteratur-Bibliographien unvollständig oder nicht auf dem aktuellsten Stand der Forschung – so etwa im Fall von Johann Valentin Andreae, während man bei der Basler Universitätsphilosophie nur die zweifellos hervorragenden Arbeiten eines einzigen Autors aufgeführt findet und dafür wichtige Studien zu Samuel Werenfels vermisst. Aber derlei *minutiae* mindern keinesfalls den herausragenden Wert des Werkes als Ganzes, dem man nun eine kongeniale Fortsetzung für das 18. Jahrhundert wünscht. Schön wäre es, wenn der Schwabe Verlag den «neuen Ueberweg» künftig auch auf CD-ROM und/oder im Internet zugänglich machen würde.

Andreas Urs Sommer, Greifswald

Hans Schwarz, *Christology*, Eerdmans: Grand Rapids (MI)/ Cambridge (U.K.) 1998. 352 S., \$ 25.00, ISBN 0-8028-4463-4.

«Who was and who is Jesus of Nazareth?» (1), so charakterisiert der Vf. dieser Einführung in die Christologie, der Professor für ev. Theologie in Regensburg und Gastprofessor am «Lutheran Theological Southern Seminary» in Columbia (SC) ist, die zentrale Frage, die seiner Abhandlung zu Grunde liegt und die zugleich die Struktur seines Vorgehens anzeigt: Während sich Teil I («In search of the Historical Jesus») und Teil II («The biblical Testimony and its assessment through History») als historische Annäherung bezeichnen lassen, wird in Teil III die bleibende Bedeutung von Jesus Christus erörtert («The relevance of Jesus Christ for today»).

Der *erste Teil* (7-71) ist genaugenommen ein Forschungsbericht zum «historischen Jesus». Informativ und gelegentlich sogar unter Heranziehung der Quellen berichtet S. von der Frage nach dem historischen Jesus seit ihren Anfängen (Reimarus), den Differenzierungen im 19. Jh., ihrer Bestreitung durch Kähler und Bultmann bis zur neuen Jesusfrage durch Käsemann und Robinson. Lediglich die Darstellung der aktuellen Debatte um den historischen Jesus (third quest) trifft kaum den im Erscheinungsjahr bereits erreichten

Stand, ganz zu schweigen von den inzwischen nachgefolgten Arbeiten. (Vgl. J. Schröter/ R. Brucker [Hg.], *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* [BZNW 114]; Berlin/New York 2002.) Selbst von den erwähnten Jesusforschern wie G. Theißen und J.P. Meier werden hier nicht die neuesten, inzwischen zu Standardwerken avancierten Publikationen (G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus*, 1996; J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Bd. 1/2 1991/1994) angeführt, die zum Zeitpunkt der Publikation längst erschienen waren. Zu Recht weist der Vf. auf die Schwäche des Differenzkriteriums hin, vermag allerdings keine Alternative (etwa das Plausibilitätskriterium) an seine Stelle zu setzen.

Im *zweiten Teil* (73–200) steht das biblische, d.h. konkret das ntl. Jesuszeugnis, sowie seine Nachwirkung innerhalb der Kirchengeschichte im Vordergrund. Die bereits von Bultmann zentral gewichtete These zum «Osterbruch» rückt dabei in den Mittelpunkt: Nur durch die Ostererfahrung bestehe überhaupt ein Interesse am Leben Jesu von Nazareth, erst Kreuz und Auferstehung bewirkten den entscheidenden Wandel vom Verkündiger zum Verkündigten. Entsprechend sind alle ntl. Texte historisch aus der Retrospektive und theologisch aus dem Bekenntnis zu Jesus heraus geschrieben. Diese zwar reflektierte (z.B. 75f.222) hermeneutische Prämisse wird allerdings in der Konzeption der Untersuchung selbst kaum umgesetzt, denn hier bleibt eine postulierte «historisch-genealogische» Reihenfolge leitend. Zunächst werden Hypothesen zu Leben und Verkündigung des «historischen Jesus» vorangestellt, dann werden abweichend von der Datierung der Schriften christologische Aspekte der Synoptiker, Joh und schliesslich von Paulus referiert. So wird deutlich, dass der Vf. einen fortschreitenden Christologisierungprozess vom histor. Jesus über die ntl. Texte bis hin zu «hochchristologischen Reflexionen» der Kirchengeschichte voraussetzt, der jedoch nicht zwingend aus den Quellen hervorgeht. Bereits die ältesten Zeugnisse zeigen «hochchristologische» Figuren wie z.B. die Präexistenzvorstellung. Neben dieser methodischen Problematik, ist zu bemerken, dass vielfach nicht der neueste Stand ntl. christologischer Forschung (etwa zum JohEv) aufgenommen wird, ferner gehen durch die klassische Auswahl der Textgruppen wertvolle Aspekte zur ntl. Christologie etwa des I Petr, Hebr oder der Apk verloren. Der Teil schliesst mit einem Durchgang durch ausgewählte Stationen christologischer Reflexion innerhalb der Kirchengeschichte von den trinitarischen Streitigkeiten bis ins 20. Jh. (Barth, Tillich, Pannenberg).

Im *dritten* und m.E. interessantesten *Teil* (201–336) werden schliesslich eher systematische Fragen zur bleibenden Bedeutung von Jesus Christus erörtert. Dabei bilden die menschliche Seite Gottes (chap. 5), Kreuz und Auferstehung (chap. 6) sowie Gegenwart und Zukunft Christi (chap. 7) Überschriften, unter denen viele Einzelaspekte wie das Judentum Jesu, Präexistenz oder die Frage nach Reich Gottes und Kirche erörtert werden.

Insgesamt verdient bereits der Versuch Respekt, einen straffen Überblick über Kernfragen der Christologie gegeben zu haben, wobei es dem Vf. gelingt, ntl., historische und systematische Aspekte zu berücksichtigen und die einzelnen Positionen forschungsgeschichtlich differenziert und kritisch darzustellen. Der Lehrbuchcharakter hätte durch eine Grundlagendefinition, was überhaupt unter «Christologie» (z.B. im Gegenüber zur politischen jüd. Messianologie, vgl. 211ff.) zu verstehen ist, sowie durch ein Lit.verzeichnis abgerundet werden können. Die kompendienhaften Ausführungen haben allerdings auch ihren Preis, denn neben der nicht immer nachvollziehbaren Gewichtung einzelner Aspekte (z.B. Geburtslegenden 5 S. – öffentl. Wirksamkeit Jesu 2 S., vgl. 77ff.91f.) bleibt kaum Raum für Quellenarbeit und eigene innovative Impulse. Auch die aktuelle Forschungssituation kann nicht überall gleichermassen wahrgenommen werden (vielfach enden die Recherchen ca. 1990). Dies wird besonders im Bereich ntl. Christologie schmerzlich, denn neuere Einsichten z.B. zur «impliziten Christologie des historischen Jesus», zum Zusammenhang zwischen Gemeindesituation und christologischer Reflexion oder zur Literalität des Christuszeugnisses der ntl. Schriften werden nicht aufgenommen. Der spezifische Wert der Monografie

liegt jedoch in einem zweifachen Brückenschlag: Einerseits gelingt es dem Vf., die Zusammengehörigkeit von ntl. und systematisch-theologischer Christologie eindrucksvoll zu demonstrieren, so dass die Arbeit in den Bereich der «biblischen Theologie» eingeordnet werden kann. Andererseits werden in erfreulicher Weise angelsächsische Forschung und deutsche Theologie ins Gespräch gebracht. Hierbei wird für die englisch-sprachigen Leser/-innen der Ertrag vor allem bei den instruktiven Einblicken in die Forschungsgeschichte wie z.B. zur historischen Jesusforschung von Reimarus bis Käsemann, dem theologischen Ansatz Bultmanns und seinen Schülern (Kümmel, Conzelmann etc.) oder der Auferstehungsdebatte (Fuchs, Künneth, 268ff.) liegen. Für die dt.-sprachigen Leser/-innen dürften vor allem die christologischen Diskussionen der angelsächsischen Welt wie z.B. die Debatte um das Inkarnations-Buch von J. Hick (231ff.303ff.) oder Aspekte der feministischen (Ruther; McFague, 277ff.) sowie prozessphilosophischen Christologie (Griffin, Cobb, 309ff.) interessant sein.

Ruben Zimmermann, Nußloch/München

Horst Renz (Hg.), *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin* (Troeltsch-Studien Band 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 362 S., € 34.95, ISBN 3-579-00393-3.

Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Ernst Troeltschs «Historismus»* (Troeltsch-Studien Band 11), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 304 S., € 39.95, ISBN 3-579-00103-5.

Mark D. Chapman, *Ernst Troeltsch and Liberal Theology*. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany (= Christian Theology in Context), Oxford University Press: Oxford 2001. 218 S., ISBN 0-19-924642-4.

Der Pluralismus der modernen Gesellschaften sowie das damit verbundene Folgeproblem eines angemessenen Umgangs mit diesem für die Moderne konstitutiven Phänomen steht im Mittelpunkt zahlreicher gegenwärtiger, nicht nur theologischer, sondern gesamtgesellschaftlicher Debatten. Ein konstruktiver Umgang mit diesem Phänomen setzt eine geschichtliche Selbstverständigung über das bisher erreichte Problemniveau voraus. Um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde dieses Problem unter dem Stichwort «Historismus» diskutiert. Es bildet den inneren Mittelpunkt des Werkes von Ernst Troeltsch, wie er selbst in seinem werkgeschichtlichen Rückblick *Meine Bücher* von 1921 notierte. Aus diesem Grund ist es kein Zufall, dass in den letzten Jahren verstärkt Troeltschs Reflexion der durch die Historisierung des gesamten Lebens ausgelösten gesamtgesellschaftlichen Orientierungskrise die Aufmerksamkeit der theologischen Debatten auf sich gezogen hat. Dieses Wiedererwachen des Interesses an Troeltsch bestätigen nicht nur eine Vielzahl von Publikationen und die seit 1982 erscheinenden *Troeltsch-Studien*, sondern ebenso das ambitionierte Unternehmen einer *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch, von der bisher zwei Bände vorliegen. In diesen Kontext gehören auch die hier anzuzeigenden zwei Bände der *Troeltsch-Studien*, *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, *Ernst Troeltschs «Historismus»* und die Studie von Mark Chapman *Ernst Troeltsch and Liberal Theology*.

Der von Horst Renz herausgegebene zweite Band der *Troeltsch-Studien*, welcher sich Troeltschs Heidelberger Zeit (1894-1915) sowie seinem Übergang an die Berliner Universität zuwendet, schließt an den ersten Band der *Troeltsch-Studien* an und setzt die dort begonnenen *Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte* fort. Die unterschiedlichen Beiträge des Bandes erschliessen in mitunter minutiöser Detailarbeit die fächerübergreifende Wirksamkeit des Heidelberger Ordinarius für Systematische Theologie. Auf diese Weise kam eine detailreiche Ergänzung zu den grossen Biographien Ernst Troeltschs von Walter Köhler und Hans-Georg Drescher zustande, die jedoch ihren Preis darin hat, dass man eine durchgehende Fragestellung in den 8 Beiträgen des Sammelbandes vergebens

sucht. Der Band erschliesst auf dem Hintergrund von neuem Quellenmaterial die weitgespannte Tätigkeit von Ernst Troeltsch in Heidelberg (H. Renz, Auf der alten Brücke. Beobachtungen zu Ernst Troeltschs Heidelberger Jahren 1894-1915, 9-87), dokumentiert Troeltschs Amerikareise von 1904 anhand von Briefen und den Erinnerungen Marianne Webers, Gelehrtenfreundschaften sowie die Anfänge der Schule Troeltschs (H.-H. Tiemann, Hermann Süskind, Otto Lemp und die Anfänge der theologischen Schule Troeltschs, 266-289 und M. Wolfes, Historismus und Christologie. Der württembergische Theologe Rudolf Paulus als Schüler von Ernst Troeltsch, 290-314). Die ebenso vielschichtigen wie langwierigen Versuche, Troeltsch an die Berliner Universität zu berufen, rekonstruiert Günter Wirth in seinem Beitrag *Zwischen den Stühlen. Ernst Troeltsch und die Berliner Universität* (118-184) auf Grund der Akten der Berliner Universität und der damaligen Debattenlagen im deutschen Protestantismus. Troeltschs vielzitatierter Fakultätswechsel erscheint auf diesem Hintergrund als Ausdruck eines kulturpolitischen Interessenkonflikts im Wilhelminischen Deutschland. Die von Erika Dinkler-von Schubert erstmals edierten Briefe von Gertrud von le Fort dokumentieren das schwierige, von Interessenkonflikten geprägte Unternehmen der posthumen Edition von Troeltschs Heidelberger Vorlesungen über *Glaubenslehre* (315-352). Die edierten Briefe, welche von der Herausgeberin ohne Angabe von durchsichtigen Gründen gekürzt wurden, machen das Interesse Gertrud von le Forts deutlich, den Heidelberger Theologen gegenüber dem Berliner Kulturphilosophen im Gedächtnis zu bewahren. Der Erfolg dieses Unternehmens war bekanntlich u.a. auf Grund des herrschenden antiliberalen Zeitgeistes nicht der erhoffte. Schon die Zeitgenossen verbanden die Aufnahme des Buches mitunter mit polemischen Anspielungen auf Gertrud von le Forts zeitlich mit der Arbeit an der Edition der *Glaubenslehre* erfolgte Konversion zum römischen Katholizismus im Jahre 1926.

Dem Berliner Hauptwerk Troeltschs *Der Historismus und seine Probleme* von 1922 ist der von Friedrich Wilhelm Graf herausgegebene Band 11 der *Troeltsch-Studien* gewidmet. Der Sammelband vereinigt die Beiträge des sechsten Kongresses der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft vom 17.-19. September 1997 in Augsburg. Entsprechend der fächerübergreifenden Arbeit Troeltschs wird dessen Reflexion des Historismus aus historischer, philosophischer, wissenschaftsgeschichtlicher und theologischer Perspektive thematisiert. Der bereits von Troeltsch selbst geltend gemachten Einsicht folgend, dass der Historismus ein konstitutives Element der modernen Kultur darstellt, und nicht, wie man in der Nachfolge Friedrich Meineckes lange Zeit annahm, ein spezifisch deutsches Problem, bezieht der Band die Auseinandersetzung mit dem Historismus in Frankreich, England und Amerika in die Diskussion ein. Das Resultat ist ein lesenswerter Band, der die Diskussion von Troeltschs geschichtsphilosophischem Hauptwerk auf ein neues Niveau hebt. Ein im Anhang mitgeteiltes Verzeichnis der Rezensionen von Troeltschs Historismus beschliesst den Band (285-298).

Die von Friedrich Wilhelm Graf verfasste vorzügliche Einleitung (9-22) sowie die 11 Beiträge des Bandes, welche hier freilich nicht im Einzelnen gewürdigt werden können, analysieren nicht nur die unterschiedlichen Diskussionszusammenhänge, in denen Troeltschs Historismusband wahrgenommen werden muss, sondern vor allem auch das analytische Potential von Troeltschs geschichtsphilosophischen Reflexionen sowie dessen Lösungsvorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit der durch den Historismus ausgelösten Orientierungskrise, der sich in der oft zitierten Formel von der Überwindung der Geschichte durch die Geschichte verdichtet. Aller analytischen Prägnanz und Erschliessungskraft von Troeltschs Reflexion des Historismus ungeachtet, artikulieren die unterschiedlichen Beiträge dieses Bandes als ein Grundproblem von dessen freilich fragment gebliebenem Umgang mit dem Historismus seine Fassung des spannungsvollen Verhältnisses von Historie und Metaphysik. Hier bündeln sich die unterschiedlichsten Probleme, gleichsam «Troeltschs Dilemma» (O.G. Oexle, 23-64). Denn einerseits will Troeltsch gerade durch

die Verbindung von Historie und Metaphysik den von Nietzsche diagnostizierten destruktiven Charakter einer Historie als Wissenschaft sowie den hiermit verbundenen Gegensatz von Wissenschaft und Leben, durch eine dem Leben dienende, aber dennoch den Mitteln der Wissenschaft verpflichtete Geschichtsphilosophie überwinden (O.G. Oexle, 30ff.). Diese konstruktive Funktion der Verbindung von Historie und Metaphysik wird jedoch andererseits dadurch hintertrieben, dass die Troeltsch vorschwebende Form von Metaphysik nicht nur tendenziell auf ein identitätsphilosophisch konzipiertes göttlich-pantheistisches Alleben abhebt (J. Dierken, *Individuelle Totalität*, 243-260, bes. 257ff.), sondern auch im Gegensatz zu Max Weber und Georg Simmel auf eine transzendentalphilosophisch konzipierte Geschichtsphilosophie glaubt verzichten zu können (vgl. die Beiträge von O.G. Oexle und F. Voigt, *Inseln auf dem europäischen Kontinent*, 65-93). Troeltschs in dem Sammelband viel beschworenes Dilemma, Christoph Schwöbel spricht in seinem Beitrag gar von einem «Quadrilemma» (261-284, bes. 268ff.), ist daher auch nicht in dem spannungsvollen Verhältnis von Historie und Metaphysik selbst begründet, sondern in dessen Konzeption einer induktiv ausgerichteten Form von Metaphysik, deren konsistente Ausarbeitung man freilich in dem Historismusband vergebens sucht, die aber nichtsdestoweniger bereits als ausgearbeitete Theorie von Troeltsch in Anspruch genommen wird.

Troeltschs Grundthema, die Polarität von Geschichte und Metaphysik, wird unter einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive von Mark Chapman in seiner Studie *Ernst Troeltsch and Liberal Theology* in den Blick genommen. Die acht Kapitel dieses Buches vereinigen zum Teil bereits an verstreuten Orten publizierte Beiträge zur Geschichte der protestantischen Theologie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert im Wilhelminischen Deutschland. Sie bieten dem Leser eine kompetente und prägnante Einführung in die Theologie von Ernst Troeltsch im Kontext der damaligen theologischen Selbstverständigungsdebatten der protestantischen Theologie.

Im Anschluss an eine knappe Einleitung wird die Herausbildung der in sich selbst keineswegs homogenen «religionsgeschichtlichen Schule» in Auseinandersetzung mit der Theologie Albrecht Ritschls untersucht (13-44). Die im Kontext der Debatten der «religionsgeschichtlichen Schule» aufgeworfenen Fragestellungen Troeltschs zielen in ihrem Resultat auf ein ethisch orientiertes Theologieprogramm (138-186), wie es in den *Soziallehren* und dann vor allem im Umkreis der Publikationen zum Historismusband vorliegt. Chapman räumt den *Soziallehren* eine entscheidende Rolle für Troeltschs Bestimmung der konstruktiven Aufgabe der Theologie unter den Bedingungen der Moderne ein (144). Die konstruktive Aufgabe der Theologie ist freilich nur möglich auf der Basis einer Analyse der in ihrer Irreversibilität erkannten modernen Kultur und sie intendiert die Schaffung einer regulativen Kultursynthese aus den die Geschichte bestimmenden Kräften. Die Entwicklung dieses Programms einer Theologie unter den Bedingungen der Moderne wird von Chapman in den einzelnen Kapiteln seines Buches in den unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen dargestellt und durch den Kontrast zu anderen Positionen profiliert (so etwa in Kapitel 5: Wilhelm Herrmann and the Philosophical Isolation of Christianity, 89-110 oder die Diskussion um das religiöse Apriori bei Troeltsch, Otto und Bousset, 111-137). Chapman legt überzeugend dar, wie die theologischen Richtungsdiskussionen des deutschen Protestantismus um die Jahrhundertwende zu einem guten Teil als ein inhaltlicher Streit um das Verständnis der Philosophie Immanuel Kants ausgelegt werden können. Kant wurde von den unterschiedlichsten Theologen in Anspruch genommen, um das Christentum gegenüber naturalistischen und materialistischen Tendenzen der Zeit und den damit einhergehenden Reduktionen zu verteidigen (75-88). Diese Orientierungsfunktion der Philosophie Immanuel Kants für die theologischen Selbstverständigungsdebatten um die Jahrhundertwende, insbesondere die von ihm systematisch ausgearbeitete Differenz von Natur und Freiheit, ging jedoch einher mit unterschiedlichen Auslegungen Kants. So konnte sich sowohl eine ethisch ausgerichtete Theologiekonzeption, wie die Herrmanns, auf

Kant berufen, welche die christliche Religion von der theoretischen Wissenschaft separiert, als auch Programme, welche weitaus stärker den Zusammenhang der Religion mit dem Geistesleben betonten, ohne jedoch einer blossen Identifikation von Religion und Gegenwartskultur das Wort zu reden.

Die vorliegenden drei Bände thematisieren auf unterschiedliche Weise Ernst Troeltschs Wahrnehmung des Historismus als einem konstitutiven Moment der Moderne. Sie richten gerade auch im Aufweis der Probleme von Troeltschs eigenen Lösungen das Augenmerk auf das gesteigerte Problembewusstsein Troeltschs sowie dessen Sensibilität für das Phänomen des Historismus. In Troeltschs Verweigerung vor vorschnellen Lösungen oder einem Auszug aus dem Historismus wird das Interesse gegenwärtiger theologischer Auseinandersetzung mit dem Pluralismus an Troeltsch sichtbar. Es lässt sich bündig als ein Interesse an dem differenzierten Problembewusstsein von Troeltsch charakterisieren, das auch angesichts von in der gegenwärtigen theologischen Diskussion nicht seltenen Tendenzen zur Problemreduzierung nichts von seiner Aktualität verloren hat.

Christian Danz, Wien

Josef Außermaier (Hg.), *Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 24), LIT-Verlag: Münster usw. 2001. 158 S., € 20.90, ISBN 3-8258-4852-3.

Aus Anlass des 100. Geburtstags von Hans Asmussen veranstaltete das Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Universität Salzburg im Oktober 1998 ein internationales Symposium, dessen Titel mit dem dieses Bandes identisch war. Dieser enthält die dort gehaltenen Referate dreier evangelischer und zweier katholischer Theologen und abschliessend einen knappen Tagungsbericht von Andreas Siemens. Zwei der evangelischen Beiträge (Konukiewitz, Besier) sind primär historisch an Asmussens früherer, der dritte (Pihkala) und die beiden katholischen (Außermaier, Zenk) systematisch an seiner späteren Lebenszeit orientiert. Diese Gewichtsverteilung wie auch die veranstaltende Institution lassen, wohl nicht zufällig, durchblicken, dass es eine Asmussen-Rezeption eher auf katholischer als auf evangelischer Seite gibt – und dass er am ehesten im Kontext heutiger zwischenkirchlich-theologischer Gespräche als deren Vorläufer wahr- und in Anspruch genommen wird. Dafür spricht auch die opulente Ausstattung des Bändchens mit drei Geleitworten aus der Feder prominenter Amtsträger: Bischof H.Chr. Knuth (ev.), Fr. Kardinal Wetter und Bischof P.-W. Scheele (kath.).

Enno Konukiewitz' Aufsatz «Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf», titelgleich mit seiner Monographie von 1984, bietet einen instruktiven Abriss der Biographie bis 1945 mit knappem Ausblick auf das folgende Jahrzehnt. Durch seine damalige partielle Affinität zu Barth und als Hauptverfasser des Altonaer Bekenntnisses vom 10.1.1933 war Asmussen disponiert für seine führende Rolle auf der Barmer Bekenntnissynode und in der sich bildenden Bekennenden Kirche (BK), in der er sich jedoch seit den späteren 30er Jahren durch wachsende Neigung zu Sakramentalismus und ein prononciertes Amtsverständnis zunehmend isolierte.

Der Beitrag von Gerhard Besier, «Hans Asmussen, Karl Barth und Martin Niemöller im «Kirchenkampf». Theologie und Kirchenpolitik in «Schülerschaft», Partnerschaft und Gegnerschaft», erfüllt wenig von den Erwartungen, die der Titel weckt. Auf eine sehr summarische Charakterisierung der Theologie Barths folgt ein ausführlicher Mittelteil, der, unvermittelt mit dem November 1934 einsetzend, zitatreich eine Reihe von Konflikten innerhalb und im Umfeld der BK ohne spezielle Fokussierung auf Asmussen oder gar sein Verhältnis zu Barth oder Niemöller Revue passieren lässt. Das Zerwürfnis mit Barth wird erst im Zusammenhang der Tschechenkrise von 1938 thematisch. Der Schlussabschnitt über die Nachkriegszeit thematisiert den Bruch zwischen Asmussen und Niemöller und datiert ihn

auf den USA-Aufenthalt des letzteren 1946/47, ohne dass die reichlichen Briefzitate ausser einer persönlichen Verstimmung eine tiefere Streitsache erkennen lassen.

Die drei systematisch interessierten Beiträge von Josef Außermaier («Hans Asmussens Ringen um die Kirche»), Juha Pihkala («Warum noch lutherische Kirche? Die Theologie Hans Asmussens im Kontext der heutigen lutherischen ökumenischen Theologie in Finnland») und Georg Zenk («Hans Asmussens ökumenische Impulse für die praktische Theologie») referieren überwiegend rein affirmativ Gedanken Asmussens aus seiner Spätzeit nach 1945 und begrüssen seine – im evangelischen Bereich einst heftig getadelte – Annäherung an katholische Denk- und Lebensformen bzw. seine Nähe zu einem Trend in der neueren finnischen Lutherforschung, wobei auch seine bleibenden Reserven gegen Rom katholischerseits nicht ohne Sympathie gewürdigt werden.

Dass Asmussens Theologie auch bei positiver Grundeinstellung zu ihm der Kritik offene Flanken bietet, wie etwa E. Konukiewitz sie 1984 im Schlussteil seiner Monographie aufzählt, scheint in Salzburg (ausser andeutungsweise bei Zenk) kaum in den Blick gekommen zu sein, ebensowenig wie die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen in seinem peripetienreichen Lebensgang und die «gewisse Tragik» (Konukiewitz, a.a.O. 276), die dieser knorrigten Gestalt zweifellos anhaftet.

Hinrich Stoevesandt, Basel

Wolfgang Pfüller, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Dialog. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive*. LIT-Verlag: Münster 2001, 224 S., € 20.90, ISBN 3-8258-5382-9.

In seinem provokativen Buch geht es Pfüller um zweierlei: um eine pluralistische Religionstheorie, die nicht über den Religionen steht, sondern sich einer christlichen Perspektive verpflichtet weiss und um eine theologische Neueinordnung Jesu. Das Ziel ist nicht mehr und nicht weniger als ein «Abschied von Chalkedon», von einer Sicht Jesu als des exklusiven Gottmenschen, in dem die göttliche Wahrheit sich ein für alle Mal offenbart hätte.

Pfüller beginnt mit drei möglichen Betrachtungsweisen der christlichen Religion, der exklusiven, nach der nur die christliche Religion die Wahrheit besitzt und alle anderen Zeichen der Sünde sind. Dass er hier als Vertreter gerade Barth anführt, ist wohl nicht ganz angemessen, denn auch die christliche Religion als Religion war für ihn Sünde, exklusiv ist nur Gottes Reden. In einer inklusiven Sicht, wie sie etwa Rahner vertritt, sind alle Religionen auf dem Weg zur Wahrheit, wenngleich dem Christentum der Vorrang gebührt. Die pluralistische Sicht, nach der mehrere Religionen gleichberechtigt nebeneinander bestehen, gerät in den Verdacht, die Beliebigkeit zu fördern. Der Autor votiert zwar für sie, aber mit einer Einschränkung. Es gebe Kriterien, nach denen die Religionen beurteilt werden können, und man müsse sie weiter entwickeln. Was dabei beurteilt wird, das ist vor allem ihre Heilswirksamkeit.

Der Autor diskutiert dann weiterhin vor allem die wissenschaftstheoretische Fragestellung und beruft sich dabei ausführlich auf J. Hick und P. Schmidt-Leukel.

Hick stellt einerseits die wesentlichen Unterschiede zwischen den grossen Religionen heraus, zu denen Christentum, Judentum, Islam und die asiatischen Religionen zählen. Es gebe aber keine Widersprüche, die derart gravierend seien, dass durch sie eine pluralistische Religionsauffassung unmöglich werde.

Allerdings ist es Pfüller wichtig, dass innerhalb einer solchen Bewertung nicht alle Religionen von vornherein gleichwertig sind. Sie sind es nur der Möglichkeit nach (61). Von dieser Basis her können sie diskutiert und bewertet werden und sich als mehr oder weniger heilsfördernd erweisen. Das ist der Grundgedanke des von Pfüller sog. «gradualistischen Pluralismus».

Bei aller Qualität dieser theoretischen Bezugspartner scheint mir damit allerdings der Diskussionsrahmen recht eng gezogen zu sein. Der Ansatz des amerikanischen Literaturtheoretikers Stanley Fish hätte die Auseinandersetzung im Sinne des Autors unterstützen und präzisieren können. Fish geht es genau um dieselbe Problematik: Wie ist ein faktischer Pluralismus mit der gleichzeitigen Überzeugung vereinbar, eine überlegene Position einzunehmen? Fishs Lösung ist die Autorität «interpretierender Gemeinschaften», und genau darum geht es auch Pfüller. Mit seinem immer wiederkehrenden Konzept eines «freundschaftlichen Dialogs» zwischen den verschiedenen Religionen verfolgt er die Utopie einer religionsübergreifenden Gemeinschaft, einer Art Akademie. Dieser Gemeinschaft wäre eine pluralistische Religionstheorie gemeinsam, in der alle Absolutheitsansprüche aufgegeben sind und in der Kriterien gesucht und auch angewendet werden, um sich über die Religionen ein begründetes Urteil zu bilden.

Ein zentrales Thema dieser freundschaftlichen Diskussion wäre die Gestalt Jesu. Ihr wendet sich der Autor im zweiten Hauptteil seines Buches zu. Er diskutiert Jesus an 5 Themen: Die Sündlosigkeit Jesu, die Kreuzestheologie, die Heilsbedeutung des Todes Jesu, Jesus als Messias, Jesus als erster Christ.

Das erste Kapitel, bereits 2000 in dieser Zeitschrift vorveröffentlicht, diskutiert die Bedeutung der Behauptung, Jesus sei sündlos gewesen. War er dieses in Tillichs Sinne als vollkommenes Hingebensein an Gott, so ist Jesus nicht einzigartig. Denn das haben auch Heilige des Alten Testaments verwirklicht. War er aber ohne Tatsünde, so war er kein Mensch, sondern nur Gott, und überdies lässt sich zeigen, dass Jesus zumindest sich in vielen Fragen geirrt hat. So ist also die Idee einer Sündlosigkeit aufzugeben.

Das Kreuz Christ und sein Tod sind keineswegs heilsnotwendig, das scheidet schon an der historischen Überlegung, dass dieser Tod eher zufälligen historischen Gegebenheiten entsprang. Allenfalls ermöglicht er Heil als «Manifestation göttliche Heilsmacht». Das Kreuz ist damit ein Vorbild der Selbsthingabe, die aber auch von anderen Märtyrern verwirklicht wurde, vielleicht aber von Jesus im Kontext seines übrigen Wirkens im besonderen und sogar höchsten Masse.

Jesu Prädikation als Messias ist aufzugeben. Das Judentum habe hier eine «Definitionshoheit», nach der der Messias irdisches Heil bringen werde. Das habe Jesus bekanntlich bisher nicht getan, also sei er nicht der Messias. Dieser Argumentation kann ich nicht zustimmen: es ist gerade die Eigenheit christlicher Traditionsbildung, vorgegebene Begriffe aufzunehmen und umzubilden. In diesem Sinne bedeutet der christlich gewendete Messiasbegriff, dass das Heil auch für diese Welt schon konkret anhebe, seine Vollendung aber ausstehe. Alle Bedenklichkeit im jüdisch-christlichen Dialog schliesst nicht aus, dass diese Uminterpretation auch Vorteile hat und sicherlich nicht illegitim ist.

War Jesus nur Jude oder der erste Christ? Weil Jesus seiner eigenen Person eine überragende Bedeutung im anbrechenden Gottesreich gab, deshalb kann man ihn durchaus als ersten Christen bezeichnen – so lautet Pfüllers für mich überraschende, aber durchaus ansprechende Lösung.

Im Schlusskapitel gibt der Autor einen Einblick in seinen gradualistischen Pluralismus, indem er Christentum, Judentum und Islam vergleicht und beurteilt. Er betont immer wieder den Experimentcharakter seiner Ausführungen, die zu einen leichten Vorrang des Christentums führen. Das verwundert eigentlich nicht, denn im anderen Falle müsste Pfüller eigentlich die Religion wechseln. Dass er das vermutlich nicht täte, zeigt noch einmal die Stärke und wohl auch die Schwäche des Buches. Es ist in einem hohen Masse intellektuell geprägt, aber insofern ist es erst nachträglich gegenüber allem konkreten Glauben. Kein Angehöriger einer Religion wird sich in seinem gefühlten Glauben durch das rationale Feuerwerk des Buches verändern. Insofern hat es seine utopische Geltung erst in jenem Reich des Intellektes, dessen Errichtung Freud von einer fernerer Zukunft erhoffte.

Hartmut Raguse, Basel

Stefan Tobler, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs*.

Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachnot in der Soteriologie (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 115), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2002. 396 S., € 98.–, ISBN 3-11-017255-0.

Mit diesem Werk hat sich der Autor – nach dem Theologiestudium in Zürich und der Promotion an der Freien Universität Amsterdam – in Tübingen im Fach Systematische Theologie habilitiert. Forschungsgegenstand sind die publizierten Schriften von Chiara Lubich (geb. 1920), der Gründerin der Fokolar-Bewegung, und damit keine theologischen Werke, sondern Gelegenheitsschriften, Tagebuchaufzeichnungen, Briefe und Ansprachen: Zeugen einer Spiritualität, die aus einer persönlichen Begegnung mit dem Bibelwort entstanden ist und auf biblische Themen und Zusammenhänge ein oft überraschendes, neues Licht wirft. Lubichs «hermeneutisches Prinzip» gründet in der Überzeugung, dass das Evangelium nur von dem verstanden werden kann, der daraus lebt; dem entspricht das Ernstnehmen gelebter Spiritualität als Thema der Systematischen Theologie.

In Lubichs Glaubensvollzug steht die Gestalt des Gekreuzigten im Zentrum, genauer diejenige von Jesus in seiner Gottverlassenheit, *Gesù Abbandonato*. Tobler zeigt auf, wie viele Motive sich darin bündeln und ausdrücken. Jesus der Verlassene – so der Grundgedanke – hat sich mit aller Negativität von Leid und Schuld identifiziert. Darin wird das Leid verändert: das Negative erhält eine positive Dimension, ohne dass es einfach überspielt oder in seiner Widerständigkeit geglättet würde. Die Frage nach dem Warum wird nicht weggenommen, sondern in einen anderen Zusammenhang gestellt. Gottes Antwort auf das Warum ist seine Gegenwart *im* Leid. Der Nullpunkt kann ein Durchgang zum Heil werden, indem das Leid in Liebe, der Tod ins Leben «aufgehoben» wird. Lubich nennt dies in einem charakteristischen Bild eine «göttliche Alchimie», die aus der Kraft von Karfreitag und Ostern schöpft. Sie versteht die Identifikation von Jesus mit dem Leid in einem tiefen und radikalen Sinn, was sie in der Umkehrung dazu bringt, in allem Leiden der Welt das Antlitz des Gottverlassenen zu entdecken. Dabei fällt auf, wie sparsam Lubich in der Rede von der Heilsbedeutung des Todes Jesu auf rechtliche oder kultische Sprache zurückgreift. Entscheidend ist die mystische Dimension der Identifikation, wobei sie von der «gekrenzigten Liebe» spricht und dies in den Zusammenhang der innertrinitarischen Liebe bringt. Der Leser wird unwillkürlich an theologische Entwürfe aus neuerer Zeit erinnert – Sölle, Moltmann, Jüngel u.a. –, wobei Tobler jedoch darauf hinweist, dass Lubichs Gedanken sich früher und jedenfalls unabhängig davon entwickelt haben.

Während der Lektüre kann man sich dem Eindruck der Kraft nicht entziehen, die in Lubichs teilweise poetischen Texten liegt; ebenso besticht die Sorgfalt von Toblers Analyse, der Klarheit und Tiefe in seiner Sprache zu verbinden weiss. Trotz seines persönlichen Engagements im Rahmen der Fokolar-Bewegung gelingt es ihm, in wissenschaftlicher Abwägung Lubichs Gedanken systematisch zu ordnen und ihnen einen geistlich-theologischen Ort zu geben, wodurch sie für einen breiteren Kreis von Interessierten zugänglich werden. Nach meinem Urteil ist ihm dies ausgezeichnet gelungen.

Gewiss drängen sich auch Fragen auf, z.B. diejenige nach dem Status der von Tobler besprochenen Texte innerhalb der Fokolar-Bewegung und nach der Stellung Lubichs als Person. Tobler weicht ihnen nicht aus (vgl. seine Gedanken zum Thema «Personenkult», 78) und betont zu Recht die Notwendigkeit eines differenzierten Urteils. Ich zögere nicht, dem Autor zuzustimmen, wenn er Chiara Lubich als Trägerin eines besonderen Charismas bezeichnet. Mit Paulus würde ich es näher als Charisma der Prophetie (im Sinne der inspirierten Auslegung der Schrift) und als Charisma der Leitung charakterisieren. Aber die Ausübung der Charismen, so schreibt Paulus weiterhin, muss immer offen sein für Prüfung und eventuelle Kritik. Wie sieht dies im Leben der Fokolar-Bewegung aus? Darüber würden wir von Tobler bei Gelegenheit gerne Näheres erfahren.

Wichtig ist schliesslich der weitere Zusammenhang, in den hinein Tobler seine Analyse stellt: die gegenwärtige «Sprachnot in der Soteriologie» in Kirche und Theologie, die darin besteht, dass viele traditionelle christliche Begriffe in unserer Kultur ihre Aussagekraft verloren haben. Wie können wir inmitten der Fragen, die um die Theodizee kreisen, von der Heilsbedeutung des Todes Jesu reden? Tobler nähert sich dem Problem von verschiedenen Seiten und plädiert für ein Gespräch zwischen Dogmatik, Praktischer Theologie und Religionssoziologie, wobei er aktuelle Diskussionen aufnimmt. Sein Werk ist darin ein echter Beitrag, weil Lubich in diesem Zusammenhang etwas zu sagen hat, aber auch wegen Toblers eigenen Überlegungen zu den Themen Spiritualität, Schuld, Leiden, Versöhnung und Heil. Diese schöne, gebundene Ausgabe ist ihr Preis wert.

Jan Veenhof, Gunten

Michael von Brück, *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Mass*, C.H. Beck: München 2002. 204 S. (gebunden), € 17.90, ISBN 3-406-49334-3.

Der Titel des Büchleins des Münchner Religionswissenschaftlers spricht an, wenigstens mir als Rezensenten ging es so. Wie er in seiner Einleitung sagt, geht es dem Verfasser um das «Ausloten von Möglichkeiten kreativer Lebensgestaltung». Dabei will er – wie der Untertitel des Buches anzeigt – in unserer Zeit der «Krise» (Sinnkrise, Werteverlust, Stressgesellschaft etc.) zur Beantwortung der im Titel gestellten Frage den Beitrag von Religion und Spiritualität einbringen.

Das Buch hat eine dreiteilige Gesamtanlage. Zunächst geht es um die Wahrnehmung des Ist-Zustandes, der oft als leidvoll und ungenügend empfunden wird («Warum müssen wir leiden?»). Daraus ergibt sich die Suche nach erkennbaren Alternativen, die plausibel sind und realisierbar erscheinen («Was dürfen wir hoffen?»). Und drittens stellt sich die Frage, was zu tun sei, damit Leben als Einzelne und als Gemeinschaft gelingen kann in einer Welt, die in vieler Hinsicht die Masslosigkeit zum Mass aller Dinge macht («Was sollen wir tun?»). Dabei warnt der Autor gleich zu Beginn, dass, wer einfache Antworten sucht, enttäuscht werden wird, denn er verkenne die Komplexität der Welt. Das hält ihn aber nicht davon ab, alte und neue Wege und Möglichkeiten zu suchen, «die aus der Lethargie bzw. dem Diktat der angeblichen Sachzwänge befreien können». Zum Schluss der Einleitung gibt der Verfasser Anteil an prägenden Stationen und Begegnungen seiner Lebensgeschichte und deutet an, welche Grundsätze und Überzeugungen für ihn massgeblich sind.

Für die Ausführungen im Einzelnen muss auf das Buch selber verwiesen werden. Hier müssen einige Hinweise genügen. Beim Kapitel über das «Leiden» nennt er die verschiedenen Erklärungen, die es über den «Sinn» des Leidens gibt und unterscheidet drei Ebenen: das Leiden, das sich aus der Natur und ihrer Entwicklung ergibt, dasjenige, das durch gesellschaftliche Beziehungen zustande kommt und das Leiden an und in sich selber (Ver einsamung, «existentielle Ebene»). Dann zeigt von Brück die Antworten der Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Christentum) auf, die sie auf die Lebensfrage des Leidens geben und wie sie zu dessen Bewältigung verhelfen. Im nächsten Abschnitt spricht der Verfasser vom «modernen Leiden an Leere und Sinnlosigkeit» und kommt schliesslich zu «Schlussbetrachtungen», wo er schreibt: «Die angemessene Haltung angesichts des Leidens ist die Entwicklung der Fähigkeit zur achtsamen Liebe, einer Liebe, die den anderen achtet, wie er ist, und damit lebendiges Leben schaffen kann ... Eine Liebe, die sich gerade und ganz besonders mit dem Leidenden identifiziert und damit das Einssein *aller* Lebewesen verspürt.» (67)

Im zweiten Hauptkapitel bietet der Verfasser zunächst eine Phänomenologie der Hoffnung dar und beobachtet dann den Gestaltwandel der Hoffnung in den Religionen, da ja Hoffnung der Stimulus zur Transformation des Bestehenden ist. Danach sichtet er die grossen Religionen nach «Bildern der Hoffnung» und fragt im nachfolgenden Abschnitt: «Was

dürfen wir hoffen?» Er sieht in Gebet und Meditation die «wachgehaltene Sehnsucht» im Menschen, die sich in dreifacher Weise äussert als Sehnsucht nach Erfahrung von Trost und Geborgenheit, nach erfülltem gutem Leben und nach einer Verwandlung. Der Schlussabschnitt des Hoffnungs-Teils wendet sich den Utopien zu in der Überzeugung, dass nicht der Imperativ, sondern nur der Indikativ, d.h. die «erlebte Utopie» den Mut wecken und damit den Lebensstil verändern kann.

Der dritte Hauptteil, der nach dem rechten Tun fragt, ist am längsten und m.E. auch am komplexesten. Der Autor plädiert zunächst für eine verschärfte, unvoreingenommene Wahrnehmung, die auch das mir Fremde zu integrieren versucht. Es geht um eine gezielte Schulung des Bewusstseins, damit die angebotenen «Konserven der Wahrnehmung» hinterfragt und zur Eigen-Verantwortlichkeit erreicht werden kann. Dabei gilt es die Werte-Traditionen (z.B. die christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe, Hoffnung) als Leitmaximen in das Handeln aufzunehmen. Es geht um «solidarische Kreativität» in den vier Handlungs-Ebenen (Individuum, Gruppe, Staat, Globalität). Diese wird in den einzelnen Bereichen konkretisiert. So plädiert von Brück auf der individuellen Ebene die Einübung in Qualitäten wie Genauigkeit, Langsamkeit und Achtsamkeit. Auf der globalen Ebene sollen die Machtballungen durch Prozesse von Pluralisierung und Dezentralisierung verhindert bzw. aufgebrochen werden. Es muss eine weltweite dialogische Kommunikationsstruktur gefunden werden. Das Buch schliesst mit dem Satz: «Es geht um Erziehung zum Aufbruch aus festgefühten Denk- und Lebensmustern in der Grundhaltung der Ehrfurcht vor allem Leben in jetzigen und künftigen Generationen.»

Das Anliegen des Buches, zur Sinnstiftung und Lebensbewältigung durch den Verweis auf den Schatz religiöser Werte, Riten und Denkmustern beizutragen, ist begrüssenswert. Viele Einsichten sind hilfreich und Weg-weisend. In den ersten beiden Hauptteilen scheint mir die Aufnahme und Einbeziehung des religiösen Fundus recht gut gelungen. Im dritten Teil fällt auf, dass der Verfasser religiöse Wege viel weniger und nur viel allgemeiner (etwa durch die «Werte») aufgreift. Darin wird m.E. das Dilemma offenbar, dass von einer aufklärerischen, religionswissenschaftlichen Perspektive her die einzelnen Religionen – entgegen ihrem jeweiligen Eigenanspruch – nur noch Teilfacetten beizutragen haben, die in ein letztlich humanistisch-optimistisches Gesamtbild zu integrieren sind. So eindrücklich die Versuche, der Lebensbewältigung und Weltgestaltung sind, mir jedenfalls ist dieser Weg problematisch, der von einem rational-humanistischen und religionspluralistischen Weltbild als einer Art höheren Synthese her nur ausgewählte Fragmente aus den bestehenden Religionen beziehen zu können meint.

Beat Weber, Linden

Ralph Kunz, *Gottesdienst evangelisch reformiert*. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis (Theophil 10), Pano: Zürich 2001. XI+499 S., CHF 63.– (Leinen), ISBN 3-907576-34-9.

Bei dem hier anzuzeigenden, rund 500-seitigen Opus handelt es sich um die leicht überarbeitete praktologische Habilitationsschrift, die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde. Sie enthält neben Vorwort, Literaturverzeichnis und Sachregister die folgenden vier Hauptteile: A. Einleitung / B. Die Geschichte des Gottesdienstes in der Kirche Zwinglis / C. Der evangelisch reformierte Gottesdienst – systematisch und praktisch / D. Liturgische Bildung.

In der Einleitung (A) wird zunächst die Fragestellung erörtert. Thema der Untersuchung von Kunz ist die Geschichte und Gegenwart der Liturgie in der Kirche Zwinglis. Dabei entscheidet sich der Verfasser für eine semiotische Zugangsweise, weil damit die anthropologische und die theologische Seite der Liturgik verknüpft werden kann.

Der zweite Hauptteil (B) beinhaltet eine historische Untersuchung. Zunächst wird die Entstehung des reformierten Gottesdienstes in Zürich nachgezeichnet. Kennzeichnend für die Zwinglische Reform des Gottesdienstes ist die zentrale Stellung der Predigt (mit dem Wortgottesdienst als vollgültigem Gottesdienst), die Beschränkung auf das Wesentliche und die Nüchternheit der Form. Es geht darin um die Zurüstung für den Alltag (katechetisch-volkserzieherischer Impetus). Kunz erörtert dann das Spannungsfeld zwischen äusserem und dem für Zwingli massgeblichen inneren Gottesdienst: Die wahre Frömmigkeit ist die Andacht, die zum Kriterium einer rechten Liturgie wird. Kunz notiert an dieser Stelle ein «sinnliches Defizit des Protestantismus» und plädiert für eine neue Festlichkeit des Gottesdienstes. Anschliessend wird der Stellenwert der gottesdienstlichen «Zeichen» der Bilder, der Musik und der Worte bzw. des Wortes (in Verbindung mit dem Geist) erörtert. Für Kunz hat Zwingli Insistieren auf die Innendimension des gottesdienstlichen Geschehens angesichts der modernen Gefahren des Fetischismus und des Ritualismus eine aktuelle Bedeutung. Er plädiert für eine sinnliche liturgische Spiritualität. Den Schluss der historischen Aufarbeitung und Auseinandersetzung macht «Zwingli Zeichenlehre», v.a. sein Sakramentsbegriff. Seine Abendmahlsauffassung der «manducatio spiritualis» zeigt, dass die Entgegensetzung von Körper und Geist zentral für Zwingli ist. «Das Ziel des wahren Gottesdienstes ist es, in den Zeichen, die Gott nur bezeichnen, zu Gott selbst zu gelangen» (181).

Die Funktion der systematisch-praktischen Reflexion (C) – mit rund 250 Seiten der längste Abschnitt – ist die kritische Aufarbeitung des zuvor geleisteten empirischen Befundes zu einer regulativen Idee. Im ersten Kapitel geht es darum, die Grundlagen des evangelischen Gottesdienstes zu erörtern und daraus das Verhältnis der reformierten zur ökumenischen bzw. evangelischen Liturgik zu klären. Diskutiert werden die Ausformungen evang.-ref. Liturgik bei R. Leuenberger und Th. Müller. Das erste Kapitel schliesst mit der Entfaltung einer liturgischen Semiotik (in Anlehnung an C.S. Peirce und U. Eco). Das zweite Kapitel trägt die Überschrift: «Liturgische Pragmatik – Gottesdienst als Sprachspiel». Als Leitthese formuliert Kunz: «Der Gottesdienst ist eine Situation, die religiöses Reden als Sprachspiel des Glaubens ermöglicht und hervorbringt. Als «religiöse Äusserungen» gelten diejenigen, «die in wesentlichem Zusammenhang mit *Situationen* stehen, in denen religiöse Muster, wie sie in der Strukturbeschreibung einer Religion spezifiziert sind, realisiert werden» (I.U. Dalferth).» (273) Der herausragende Ort und die herausgehobene Zeit, in der sich Religion zeigt, ist nach Kunz das Fest. Im nächsten Kapitel geht es um eine «liturgische Syntaktik». Es wird das Modell der Zürcher Liturgie mit ihrem Weg-Charakter und dem Fünf-Schritt (Sammlung – Anbetung – Verkündigung – Fürbitte – Sendung und Segen) vorgestellt, erörtert und mit andern Konzepten verglichen. Von M. Meyer-Blank greift Kunz den Begriff der «Inszenierung» des Evangeliums auf – zumal sie eine Kategorie des Festlichen sei – präzisiert ihn und grenzt ihn gegenüber andern Konzepten ab. Dabei sind für ihn die drei historisch gewachsenen Grundtypen: Predigtgottesdienst, Abendmahl und Tagzeitenliturgie mit ihrer je eigenen Gewichtung wieder neu zu entdecken. Das vierte und letzte Kapitel im systematisch-praktologischen Hauptteil bildet die «liturgische Semantik». Hier geht es um den «Gottesdienst als Kommunikationsereignis des Geistes» und damit auch um die Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie im Feld der Liturgik. Im Weiteren wird die Realpräsenz Gottes in den sakramentalen Zeichen (v.a. Abendmahl) erörtert. Das Abendmahl wird von Kunz als «inszenierte Metapher» beschrieben. Es wird auch ein Blick in den Abendmahls-Band der Liturgie der deutschsprachigen Schweiz getan.

Der Schlussteil (D) enthält ein «liturgiedidaktisches Curriculum» und eine Zusammenfassung. Kunz fordert ein Ernstnehmen der Liturgik als eigenständiges Fachgebiet der Praktischen Theologie in den Bereichen Universität und Kirche und damit auch die Bereit-

stellung einer spezifischen Ausbildung im Bereich der gottesdienstlichen Gestaltung. Eine «liturgisch-inszenatorische Kompetenz» soll erworben werden.

Die Studie des Zürcher Assistenzprofessors weist sich durch Kompetenz sowohl in kirchenhistorischem, also auch in systematisch-semiotisch-praktologischem Gebiet aus, erörtert die Thematik umfassend und bewegt sich auf wissenschaftssprachlichem und philosophisch hohem Niveau. Sie ist dementsprechend nicht leicht zu lesen und v.a. für praktologische Fachkreise gedacht. Im Blick auf die im Schlusskapitel eingeforderte liturgische Kompetenz ist vom Autor in den nächsten Jahren eine für die Praxis adaptierte Handreichung in einfacherer Diktion zu erhoffen, die den Pfarrerinnen und Pfarrern und ihren Ausbildern die nötigen Hilfestellungen für eine sachgerechte Gestaltung der Gottesdienste vermitteln.

Beat Weber, Linden

Gerhard Müller u.a., *Theologische Realenzyklopädie*, Bände 32-34, Walter De Gruyter: Berlin/New York 2001-2002. 783, 810 und 792 S., ISBN 3-11-002218-4, 3-11-017132-5 und 3-11-017388-3.

Der Abschluss der TRE kommt jetzt in Riesenschritten voran: 3 Bände sind innerhalb von 2 Jahren erschienen, und zwar vom Stichwort «Spurgeon» bis zum Stichwort «Vernunft II» (warum wohl «Vernunft III» erst im Band 35 erscheint?). Vermutlich wird der Rest des Alphabets in Band 35 Platz finden, worauf dann noch die Registerbände folgen werden. Im Herausgeberkreis war infolge des Todes der Herren Nowak und Schroer in letzter Stunde eine Neuregelung nötig: Volker Leppin ist nun verantwortlich für die Kirchengeschichte des 19./ 20. Jahrhunderts und Christian Grethlein für die Praktische Theologie.

Interessanterweise kreisen in *Band 32* mehrere Längsschnittartikel um ähnliche Fragestellungen: nämlich «Stellvertretung», «Strafe», «Sühne», «Sünde», und zum selben Themenkreis kann man auch «Taufe» rechnen (dazu kommt noch in Bd. 34 «Vergebung der Sünden»!). Diese Häufung der Parallelartikel im selben Band gestattet es nun aber auch, gewisse Vergleiche anzustellen, die nicht immer zu ganz befriedigenden Beobachtungen führen. Zentral ist natürlich der Artikel «Sünde», von 8 Autoren auf 82 S. sehr gut behandelt (besonders gut die Alte Kirche [P.F. Beatrice, von K. Schaeferdick aus dem Italienischen übersetzt] und Reformation und Neuzeit [Ch. Axt-Piscalar]). Aus alphabetischen Gründen gehen aber «Stellvertretung» und «Sühne» voraus; so konnte es nicht ausbleiben, dass dort schon wesentliche Aspekte des gleichen Themas zur Sprache kommen und dass die Abstimmung nicht überall geglückt ist (einzig R.P. Knierim hat sowohl «Strafe II» und «Sünde II» behandelt). Man kann sich fragen, ob es in diesem Fall nicht besser gewesen wäre, bei den vorhergehenden Stichworten mit Pfeil auf den alles zusammenfassenden «Sünde»-Artikel zu verweisen?

Ein Musterbeispiel, wie man auf 32 S. einen 7-teiligen Längsschnitt redigieren kann, ist der Artikel «Synkretismus»; er ist auch von hervorragenden Autoren verfasst: u.a. von F. Stolz (leider inzwischen verstorben), D. Georgi, Ch. Marksches.

Band 33 («Technik» – «Transzendenz») hat sein Schwergewicht im Artikel «Theologie, christliche» (80 S.). Es verwundert nicht, dass Konrad Stock, im Herausgeberkreis für die systematische Theologie verantwortlich, sowohl die Einleitung (wo er sich ausdrücklich auf die von Ratschow festgelegte Linie der TRE beruft) als auch das Kapitel «Theologie, enzyklopädisch» verfasst hat. Besonders faszinierend ist zudem die «Geschichte» der Theologie, da sie nach der üblichen Behandlung von Altem und Neuem Testament sowie der Kirchengeschichte einmündet in die «Theologie in der entstehenden Weltgesellschaft», aufgefächert in die Themenkreise «Feministische Theologie» (S. Heine), «Theologie der Befreiung» (H. Brandt), «Theologie der Inkulturation» (verfasst vom leider zu früh verstorbenen K. Blaser) und «Theologie der Religionen» (J.J. Lipner), wo die Auseinandersetzung mit

aktuellen Fragestellungen mehr als sonst in der TRE zu konstatieren ist (K. Stock sagt auch, sie seien seinerzeit in der Stichwortliste der TRE noch nicht berücksichtigt gewesen).

Im gleichen Band 33 befinden sich die Artikel «Tod» und «Teufel». Gerade bei diesen etwas garstigen Stichwörtern ist es aber Redaktion und Autoren gelungen, auf relativ gedrängtem Raum (60 und 30 S.) eine sehr ausgewogene, gute und interessante Information zu bieten (in beiden ist auch ikonographisches Material beigegeben). Dasselbe ist zum Längsschnitt «Tradition» zu sagen, besonders zu den Beiträgen von S.G. Hall (Alte Kirche), W.-D. Hauschild (Mittelalter bis Neuzeit), M. Beintker (Dogmatisch), K. Wegenast (Praktisch-theologisch).

Im *Band 34* befinden sich eine ganze Reihe von längeren Stichwörtern, die von einem einzigen Autor verfasst wurden: «Typologie» (S.G. Hall); «Ungarn» (M. Hein); «Universität» (E. Wolgast); «Urchristentum» (F. Vouga); «Vereinigte Staaten von Amerika» (D.W. Wills); «Vatikanum I und II» (K. Schatz). Das hat natürlich den grossen Vorteil, dass der Überblick aus *einem* Guss besteht und viel angenehmer zu lesen ist als die oft vielteiligen Puzzles, deren Teile dann inhaltlich und stilistisch doch nicht ganz zusammenpassen (ein besonders ausgefallenes Beispiel ist der Artikel «Universalienstreit», wo sich sage und schreibe 8 Autoren in die insgesamt 14 Seiten teilen). Im Folgenden möchte ich mich auf die Darstellung der beiden Konzilien Vatikanum I und II beschränken (übrigens ist im selben Band auch das Tridentinum behandelt!). Klaus Schatz ist es gelungen, auf relativ knappem Raum (20 S.) eine höchst spannende Schilderung der Geschichte dieser beiden Konzilien zu geben, die alle wesentlichen Informationen liefert, ohne weitschweifig zu werden; für denjenigen, der von der Lektüre der Memoiren eines «Insiders» des 2. Vatikanischen Konzils, H. Küng («Erkämpfte Freiheit», München/Zürich 2002) herkommt, eine willkommene Ergänzung und Bestätigung.

Willy Rordorf, Peseux