

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **60 (2004)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

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, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*. Comprendre – se comprendre – faire comprendre, Labor et Fides: Genève 2003. 480 S., CHF 53.–, ISBN 2-8309-1080-X.

Eine Hermeneutik des Alten Testaments im klassischen Sinne legt Martin Rose in seinem neuesten Buch nicht vor. Das macht schon der Titel des Werkes klar: «*Une herméneutique ...*». Der diesbezüglich mehr versprechende, nach systematischem Programm tönende Untertitel («Comprendre – se comprendre – faire comprendre») weckt Erwartungen, die Rose nicht einlöst. Im einleitenden Kapitel mit seinen eher eklektischen Ausführungen zur Hermeneutik wird nur punktuell auf zwei ihrer klassischen Fragen eingegangen: Welche Bedeutung besitzt das Alte Testament heute noch; in welchem Verhältnis steht es zum Neuen?

Trotzdem kann das Buch zur Lektüre empfohlen werden – Rez. hat beim Lesen einiger Abschnitte alles um sich herum vergessen –, besonders gut eignet es sich für Pfarrer, die ihre Kenntnisse des Alten Testaments auffrischen und Anstösse für die Praxis erhalten möchten. Roses Opus fordert häufig zum Widerspruch heraus und ist gleichzeitig Stimulans für eigene Ideen. Langeweile kommt bei seiner Lektüre selten auf, und nur gelegentlich ärgert man sich über das Übermass an didaktischem Aufwand und etwas Zuviel an Belehrung von Seiten des Verfassers.

Roses Hermeneutik enthält eine Reihe von kürzeren oder längeren Essays zu Themen, die im Alten Testament wichtig sind und denen auch heute grosse Bedeutung zukommt. Das macht eine Aufzählung der abgekürzt zitierten Kapitelüberschriften deutlich: *Une lecture chrétienne de l'Ancien Testament, une lecture du point de vue du «devenir», ... du «mourir», une lecture critique du théologien, la lecture engagée d'un amoureux, une lecture de génération en génération, ... en tant que frère et en tant qu'ennemi, ... du point de vue politique et national, ... du point de vue culturel et religieux, une lecture identitaire, personnelle et existentielle.*

Der thematische Reichtum dieses Bandes braucht hier nicht weiter ausgebreitet zu werden. Einige der grossflächigen Exegesen alttestamentlicher Texte (Textkomplexe) sind schlicht schön, wie etwa die Auslegung der Esau-Jakob-Geschichte.

Roses Themenwahl, die auf den ersten Blick überrascht, kann den Blick für eine Wahrnehmung des Alten Testaments schärfen, die in der klassischen Hermeneutik eine untergeordnete Rolle spielte: Der Tⁿak hat nicht allein Gott, Mensch und Volk zum Gegenstand; ihm, der ein Stück weit – ja zuerst – (nicht ausschliesslich religiöser) «patrimoine» der Juden war, ist nichts fremd; er zeichnet sich durch einen inhaltlichen Reichtum aus, dem eine rein religiöse Lesart nicht gerecht wird. Umgekehrt formuliert: Nichts ist für Religion und Glauben nach dem Alten Testament unerheblich.

Von Anlage und Durchführung her steht Roses Buch für einen Trend, der im Gesamten der Theologie an Bedeutung gewinnt: den Verzicht auf grosse Entwürfe; man kann ihn als Bescheidenheit oder Ratlosigkeit interpretieren, er ist wohl beides.

Von den Essays sei besonders der erste erwähnt, in dem Rose einem allgemeinen Trend entgegen die Meinung vertritt, dass Christen an der Bezeichnung «Altes Testament» festhalten können. Von den schönen Einzelbeobachtungen und Thesen sei eine einzige referiert: Rose weist nach, dass dem Satz «Der Gerechte wird aus seiner hnwma leben» (Hab 2,4) im Gesamten des Abschnittes 2,1-4 nicht die Bedeutung zukommt, die er von seiner Wirkungsgeschichte her auch in der Exegese gewonnen hat.

Das Buch ist sauber gearbeitet; am stärksten stören die unterschiedlichen Transliterationen und Transkriptionen hebräischer Wörter sowie die Fehler im Umgang mit dem intensiv herangezogenen altorientalischen Material. Gelegentlich geht Rose, was dem Genus

des Essays widerspricht, zu stark ins Technische; bis ins Einzelne reichende literarkritische Referate haben in Texten dieser Gattung ebenfalls nichts zu suchen – und übrigens auch nicht zu häufige Verweise auf eigene Publikationen.

Weder mit dem häufigen Etymologisieren des Verfassers noch seinen Ausführungen zur eigenen Person kann sich Rez. befreunden; freilich werden sicher nicht wenige Leser des Buches es gerade dieser beiden Punkte wegen schätzen.

H.P. Mathys, Basel

Walter Dietrich/Hubert Herkommer (Hg.), *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*. 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Universitätsverlag: Freiburg (Schweiz)/Kohlhammer Verlag: Stuttgart 2003. 867 S., CHF 94.–/€ 58.–, ISBN 3-7278-1374-1 (Universitätsverlag)/ISBN 3-17-017639-0 (Kohlhammer).

Der umfangreiche Band geht auf ein interdisziplinäres Kolloquium «in der idyllischen Abgeschiedenheit des bernischen Gerzensee» (VI) zurück und umfasst 31 Beiträge, die sich in sieben Abschnitten (David im Alten Testament, David im Judentum, David im Islam, David im Christentum, David in der Kunstgeschichte, David in der Musikgeschichte, David in der Literaturgeschichte) mit dem «einzigartigen Phänomen» (V) David befassen. Es kann hier nur auf einige Aspekte dieser anregenden und vielseitigen Zusammenschau eingegangen werden.

In Walter Dietrichs Beitrag «König David – biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext» wird die Verknüpfung des altorientalischen Königsideals mit den menschlichen Seiten Davids thematisiert; die sich durch diese Verknüpfung ergebende «besondere Farbmischung» (3) mache den Reiz des biblischen Davidbildes aus. Steven L. McKenzie geht in seinem Aufsatz «David's Enemies» auf die feindlichen Beziehungen zwischen David einerseits und Nabal, Saul, Abner, Ischbaal, Amnon, Absalom, Amasa und Goliath andererseits ein und zeichnet David als einen Mann, «who assumed and maintained power through violence» (47). Thomas Naumann untersucht dagegen unter der Überschrift «David und die Liebe» die (Liebes-)Beziehungen Davids zu Michal, Jonatan und vor allem Batseba; Naumann geht es dabei allerdings nicht um historische Rekonstruktionen, sondern um die Ebene der Erzählung, auf der die Personenbeziehungen literarisch ausgearbeitet werden. Dem Sieg Davids über Goliath widmen Stefan Ark Nitsche («Viele Bilder – ein Text. Anmerkungen zur Logik der selektiven Rezeption biblischer Texte anhand der Story vom Sieg Davids über Goliath») und Hans Jürgen Dallmeyer («David und Goliath. Eine psychoanalytische Interpretation») ihre Beiträge; während Nitsche das Ineinander von mehrschichtiger biblischer Textentstehung und selektiver Rezeption untersucht, versteht Dallmeyer den biblischen Text als eine mythische Szene, die den Leser zu Übertragungsprozessen führt, in denen David «zu einem Symbol der individuellen und kulturellen Befreiung von Unterdrückung, Willkür und Chaos» (141) wird. Unter dem Titel «David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur» wendet sich Klaus Seybold der Entstehung des Bildes Davids als des idealen Psalmsängers zu, das er als Ergebnis einer längeren Entwicklung sieht, die ihren Ausgang bei den erzählenden Überlieferungen genommen habe und die Archivare und Editoren der Psalmen letztlich dazu führte, das traditionelle Davidbild für ihre Texte in Anspruch zu nehmen, um ihnen damit «quasikanonische Würde» (156) zu verleihen. Auf das für die altorientalische Königsideologie spezifische Bild des Königs als des Hirten geht Regine Hunziker-Rodewald in ihrem Beitrag «David der Hirt. Vom «Aufstieg» eines literarischen Topos» ein: Ihrer Auffassung nach gewinnt die auf David bezogene Hirtenmetapher eine Bedeutungstiefe, die über die irdischen Machtdeklarationen hinausgeht und auf «Jhwhs heilvolles Wirken an seinem Volk» (172) verweist. Ernst-Joachim Waschke befasst sich unter dem Titel «David redivivus. Die Hoff-

nungen auf einen neuen David in der Spätzeit des Alten Testaments» mit der Transformation des Davidbildes in nachexilischer Zeit: Aus der vorexilischen Königstheologie erwuchs nach Waschke in nachexilischer Zeit eine Hoffnung auf David, die tradiert und dadurch nicht aufgegeben wurde. Diese Perspektive greift Martin Karrer in seinem Beitrag «Von David zu Christus» in umgekehrter Richtung auf und weist darauf hin, dass im Neuen Testament David vor allem als Sänger der Psalmen rezipiert wird; die davidische Christologie dürfe in den ersten christlichen Generationen nicht zu hoch bewertet werden. Hubert Herkommer geht in seinem Aufsatz «Typus Christi – Typus Regis. König David als politische Legitimationsfigur» auf «König David als personifizierte Norm idealen Herrschertums» (417) in der mittelalterlichen Herrscherideologie ein, in deren Rahmen das Königtum Davids als unüberbietbares politisches Vorbild gesehen wurde.

Aus der Fülle der weiteren Beiträge zur Wirkungsgeschichte der Davidfigur sei zum einen auf den Beitrag Rüdiger Bartelmus' hingewiesen, der «Die David-Psalmen in der Musikgeschichte» untersucht und hierbei vor allem die Rezeption der Psalmen in der christlichen Kirche nachzeichnet. Zum anderen sei der Aufsatz von Peter Rusterholz «Stefan Heym – Der König David Bericht» erwähnt, der den Blick auf die Wandlungen des Davidbildes innerhalb des Heym'schen Textes lenkt, die dafür sprechen, dass Heym sich ernsthaft mit der biblischen Figur und ihren Widersprüchen befasst habe; der «König David Bericht» ist daher nach Rusterholz nicht allein als ein historisches Dokument der Auseinandersetzung des Dichters mit der Kulturpolitik der DDR zu verstehen, sondern ein literarischer Text von bleibender Bedeutung.

Eine von Walter Dietrich zusammen mit Regine Hunziker-Rodewald und Johannes Klein erarbeitete Nachlese schliesst den ertragreichen Band ab, der jedem an der Gestalt Davids Interessierten eine Vielzahl von Informationen und Denkanstössen bietet und darüber hinaus Einblicke in den Forschungsstand der einzelnen Disziplinen eröffnet. Besonders die jedem Beitrag vorangestellten Zusammenfassungen in deutscher, französischer und englischer Sprache sowie ein Personen-, Orts-, Werk- und Sachregister am Ende des Bandes erschliessen das breit gefächerte Werk.

Markus Saur, Basel

Birger Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Hendrickson Publishers: Peabody (Mass.) 2001. XXIV + 143 S., ISBN 1-56563-667-8.

Dieses spannende Buch stellt eine leicht überarbeitete und aktualisierte Sammlung dreier in den 70er und 80er Jahren veröffentlichter Beiträge Gerhardssons zur Frage der Entstehung der Evangelientraditionen dar. Die drei Beiträge umreissen in kurzer Form die Hauptthesen, die der schwedische Neutestamentler bereits in den 60er Jahren entwickelt hat. In Ergänzung dazu werden auch kritische Anfragen, die seither angebracht worden sind, aufgenommen und zurückgewiesen.

Grundthema aller drei Beiträge ist die Frage, welchen Weg die Überlieferungen vom Wirken Jesu von ihren Ursprüngen bis zur Abfassung der synoptischen Evangelien genommen haben. Diese Frage wird nach allen möglichen Seiten ausgeleuchtet, wobei besonders der Wille positiv ins Auge sticht, auch die praktischen Details dieser Frage zu bedenken. Explizit wendet sich Gerhardsson in seiner Argumentation gegen Grundthesen der formkritischen Schule, wie sie insbesondere von Dibelius und Bultmann vertreten wird.

In seinen Untersuchungen hebt Gerhardsson die Verwurzelung Jesu, seiner Jünger und der frühen Christen im Judentum der Zeit des zweiten Tempels hervor. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie Gerhardsson die hinter den Evangelien stehenden Überlieferungsprozesse nachzuzeichnen versucht: Gemäss den verfügbaren Quellen gibt Jesus seine Lehre in der Form von kurzen, prägnant formulierten Sprüchen weiter; diese werden von seiner Hörschaft, insbesondere dem Jüngerkreis, memoriert und weitertradiert. Die

Entstehung und Überlieferung dieses Materials geschieht zunächst primär in mündlicher Form, wobei aber nicht auszuschliessen sei, dass schon relativ früh auch schriftliche Notizen als Gedächtnisstützen verfasst wurden. Wichtig ist die Beobachtung, dass «mündlich» nicht ohne Weiteres mit «variabel» oder «beliebig» gleichzusetzen ist; vielmehr gibt es mündliche Texte, die so formuliert sind, dass sie in (mehr oder weniger) unveränderter Weise weitertradiert werden können. Entsprechende Phänomene lassen sich sowohl in der Welt des Alten Testaments wie auch der Rabbinen nachweisen. Neben den Worten Jesu wurden auch seine Taten überliefert, und zwar ebenfalls in der Regel in kurzen, offenbar früh schon fest formulierten Einheiten. V.a. aufgrund der neuen Einsichten über die Bedeutung der Person Jesu, die sich aus den Ereignissen von Karfreitag und Ostern ergaben, sei das Bedürfnis entstanden, die Einzelüberlieferungen von seinen Worten und Taten zu grösseren Sammlungen zu verbinden und aufgrund der neuen, nach-österlichen Perspektive zu ordnen. Von da aus war es dann kein grosser Schritt mehr zur Abfassung der Evangelien, die Gerhardsson einerseits durch einschneidende äussere Veränderungen wie die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. motiviert sieht, andererseits aber auch durch den Wunsch, wegen des Aussterbens der Augenzeugen Zeugnisse über Jesus in zuverlässiger und umfassender schriftlicher Form zu bewahren. Gerhardsson rechnet in allen Stufen der Überlieferung mit beschränkten Eingriffen in das Überlieferungsgut – bei den Logien nur ganz peripher, bei den Erzählungen etwas stärker –; von «freien Gemeindebildungen» könne dagegen nicht die Rede sein.

Aufgrund des hier nur in groben Zügen skizzierten Überlieferungsweges kommt Gerhardsson zum Schluss, dass die in den Evangelien aufbewahrten Mitteilungen über Lehre und Wirken Jesu im Grossen und Ganzen zuverlässig sind. Im 13. Kapitel des Artikels «The Origins of the Gospel Tradition» zählt Gerhardsson vier Gründe auf, die für die Kontinuität und Verlässlichkeit der frühchristlichen Traditionen über Jesus sprechen (49f.):

1. Es gibt eine klare Kette von autoritativen Übermittlern der Tradition, die als Augenzeugen über umfassende Kenntnisse des Geschehens verfügen.
2. Die synoptischen Evangelien entbehren weitgehend späterer Übermalungen durch eine «Hochchristologie», die das Bild des irdischen Jesus hätten verwischen können.
3. Der ständige Kontakt mit den heiligen Schriften der hebräischen Bibel wirkte sich stabilisierend auf die Traditionsbildung aus.
4. Die Formulierung der Traditionen zeigt, dass das vorgegebene Material mit Respekt und Sorgfalt bewahrt wurde.

Im Vorwort vom September 2001 hält Gerhardsson fest (XXIV): «For my part, I have become convinced that we can hear the voice of Jesus himself in the Gospels. His pronouncements and the narratives about his actions have been interpreted and clarified by his disciples, but they reach us nevertheless in a reliable form. These small texts have been handed down to posterity by devoted and faithful adherents who wanted nothing other than to receive the message of their master, and that in such a way that they would be able to preserve it and clarify it to others, so that they might know as much as possible about Jesus Christ, the crucified, resurrected, and living Lord of the church». Trotz dieses Bekenntnisses macht Gerhardsson an verschiedenen Stellen deutlich, dass manche Fragen, die sich im Zusammenhang der Evangelienüberlieferung stellen, weiterer intensiver Untersuchungen bedürfen.

Angesichts der Menge an unterschiedlichen Reaktionen, die Gerhardssons einschlägige Werke in der Vergangenheit bereits hervorgebracht haben, kann hier auf eine erneute Beurteilung seiner Argumente verzichtet werden. Man braucht aber keine prophetische Begabung, um vorherzusagen, dass auch die neue Publikation der Thesen Gerhardssons nicht ohne Widerspruch bleiben wird. Auf alle Fälle wäre zu hoffen, dass das vorliegende Buch dazu beiträgt, die wichtige Frage nach der Entstehung und Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung einem breiten Publikum in Kirche und Theologie näherzubringen. Immerhin

geht es dabei ja nicht um eine Nebensache, sondern um eine der Kernfragen von Theologie und Glauben.

Markus Zehnder, Basel

William D. Mounce, *The Pastoral Epistles* (Word Biblical Commentary 46), Thomas Nelson Publishers: Nashville 2000. cxxxvi + 641 S., US\$ 39.99, ISBN 0-8499-0245-2.

Der amerikanische Neutestamentler William D. Mounce schrieb einen gründlichen Kommentar zu den Pastoralbriefen. Er hat bisher vor allem zur griechischen Sprache des Neuen Testaments publiziert. Eine mehr als hundertseitige Einführung behandelt die Einleitungsfragen. Die Bibliographien am Anfang des Buches und vor jedem grösseren Abschnitt sind sehr hilfreich. Auf einen Blick hat man die wichtigste Literatur zum Thema. Mounce bezieht sowohl die englischsprachige als auch die deutsche Forschung mit ein. Der eigentliche Kommentar gliedert sich in 6 Teile: Bibliographie, Übersetzung, Anmerkungen, Form/Struktur/Setting, Kommentar, Erklärung. In den «Anmerkungen» findet die Leserin kurze Hinweise auf die textlichen Probleme. Im «Form/Struktur/Setting»-Abschnitt wird die ganze Textpassage summarisch behandelt. Der Hauptabschnitt besteht im «Kommentar». Hier wird der Text gründlich kommentiert. Die syntaktischen und lexikalischen Probleme werden eingehend besprochen. Die «Erklärung» soll die gewonnenen Erkenntnisse nochmals bündeln und für den vielbeschäftigten Prediger zusammenfassen.

Mounce schreibt, dass sich in der Frage der Autorschaft einiges bewegt in der Forschung (xlvi). Im englischsprachigen Bereich sind in den letzten zehn Jahren einige Pastoralbriefkommentare erschienen, die wieder von der paulinischen Verfasserschaft ausgehen. Im deutschsprachigen Umfeld ist von dieser Bewegung wenig zu spüren (vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament). Für viele Leser wird diese Wiederaufnahme der Verfasserfrage eine Herausforderung darstellen. Wissenschaftliche Paradigmen lassen sich bekanntlich nicht so schnell ändern. Mounce versucht zuerst die historische Situation zu rekonstruieren. Er lokalisiert die Pastoralbriefe ausserhalb des Rahmens der Apostelgeschichte. Auch die theologischen und linguistischen Probleme werden behandelt. Interessant ist die ausführliche Behandlung des Vokabulars der Briefe. Viele nichtpaulinische Wörter lassen sich nach ihm vom historischen Hintergrund her verständlich machen. Sie sind nicht Hinweis auf einen anderen Autor. Mounce rechnet mit einem Sekretär für die Pastoralbriefe. Er schlägt Lukas vor. Da die Verfasserfrage zu Recht viel Raum einnimmt, kommt leider die Auseinandersetzung mit der rhetorischen Struktur der Briefe etwas zu kurz.

Man kann sich fragen, ob die Aufteilung der Abschnitte im Kommentar glücklich ist. Es gibt immer wieder Überschneidungen, die strukturbedingt sind. Die Abschnitte «Form/Struktur/Setting» und «Erklärung» sind manchmal redundant. In «Form/Struktur/Setting» kommt die Auseinandersetzung mit formgeschichtlichen Fragen leider zu kurz. Die textkritischen Anmerkungen sind fast nur beschreibend, so dass man fragen kann, ob sie nicht überflüssig sind. Im Kommentarteil achtet der Autor sehr genau auf die Syntax und die Wörter. Fast jedes griechische Wort wird gründlich analysiert. Ein notorisch schwieriges Wort wie *auj̄q̄teĩ`n* (I Tim 2,12) wird auf dem Hintergrund der neueren Forschung erhellt. Mounce entscheidet sich für die Bedeutung «Macht ausüben». In der gründlichen lexikalischen Analyse liegt sicher eine Stärke des Kommentars. In den Exkursen vertieft Mounce gewisse Themen bis in die nachapostolische Zeit hinein. In den beiden Exkursen über Bischöfe und Diakone stellt er den Pastoralbriefen das Bild der Kirche, wie es sich aus den Ignatiusbriefen ergibt, gegenüber. Er stellt die Unterschiede deutlich heraus, was für eine Frühdatierung der Pastoralbriefe spricht. Der viel diskutierte Abschnitt I Tim 2,8-15 wird gründlich exegetisiert. Mounce kommt zum Schluss, dass nach den Pastoralbriefen Frauen nicht die Leitung in der Kirche übernehmen sollten (148). Aber auch andere Interpretationen des Textes kommen ausführlich zu Wort. Leider fehlt die Darstellung der Wirkungs-

geschichte bis in die Gegenwart hinein. Gerade dieser Text hat in den letzten zweitausend Jahren eine entscheidende Bedeutung gehabt für die Rolle der Frau in der Kirche. Die Begrenzung der Wirkungsgeschichte bis ins 3. Jahrhundert ist eine Stärke und zugleich auch eine Schwäche dieses Kommentars. Der «Word Biblical Commentary» orientiert sich stark am Wort, theologische Zusammenhänge werden weniger gründlich behandelt.

Der sorgfältige Kommentar von Mounce genügt sicher wissenschaftlichen Ansprüchen.

Martin Forster, Basel

Thomas Merton, *Die Bibel öffnen*. Ein Essay. Theologischer Verlag Zürich und Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft: Berlin 2002. 111 S., ISBN 3-290-17243-0.

Rechtzeitig zum «Jahr der Bibel» hat der TVZ-Verlag zusammen mit einem bundesdeutschen Partner einen besondern Beitrag beige-steuert. Es handelt sich um einen Essay des amerikanischen Mönchs und spirituellen Schriftstellers Thomas Merton (1915-1968), welcher ursprünglich als Vorwort für eine (nie erschienene) Bibelausgabe des Time-Life-Verlags geplant war und erst 1986 postum unter dem Titel «*Opening the Bible*» erschien. 35 Jahre nach der Niederschrift (1967) erscheint nun erstmals eine deutsche Übersetzung – in der Hoffnung, dass Freunde und Verächter der Bibel sich durch Mertons frisch und provozierend geschriebenen Essay erneut der Provokation durch die Bibel aussetzen. Gleich zu Beginn nennt Merton als zum Wesen der Bibel gehörig, «dass sie den menschlichen Verstand beleidigt, verblüfft und überrascht.» Dass die Bibel «in Vielem schwierig und verwirrend» ist, wird nicht apologetisch aufgelöst. Die Bibel «soll unsern Verstand herausfordern, nicht aber beleidigen.»

Merton bringt längere Zitate aus dem Alten und – häufiger – Neuen Testament und traut diesen Texten zu, dass sie bei unbefangener, ernsthafter Lektüre Menschen verändern, ja dass dies bei sogenannten Ungläubigen noch stärker wirkt als bei den allzu Bibel-Gewohnten. Letzteren zum Trost wird Bonhoeffers ehrliches Geständnis in seinen Gefangenschaftsbriefen zitiert, wo dieser ohne Schuldgefühl akzeptiert, dass er während Wochen kaum Lust zur Bibellektüre verspürt. Mertons Beispiele von Ungläubigen, die sich durch Bibellektüre positiv provozieren liessen, haben seit der Niederschrift 1967 (leider) an Aktualität eingebüsst: so etwa der Jesus-Film des Marxisten Pasolini (glaubwürdig den nicht-sanften Jesus des Matthäus-Evangeliums zeigend), oder William Faulkners Roman «Schall und Rauch».

Für die aktuellen Diskussionen um Spiritualität wichtig bleibt Mertons Vergleich zwischen Christentum und den asiatischen Religionen, denen er einerseits eine teilweise Überlegenheit attestiert und gleichzeitig die «un-systematischere» christliche Ausrichtung für sich persönlich vorzieht. Die Klage über die mangelnde Spiritualität der anthropomorphen Aussagen über Gott in der Bibel weist Merton an die Ankläger zurück. «Die Bibel überschreitet die Religion», indem sie die *kenosis* predigt. Merton betont mit dem frühen Barth, dass Religion in der Bibel als unter dem Gericht stehend geoffenbart wird. Gott hält sein Gericht zuallererst über die Gerechten ab, «und das Gericht beginnt im Heiligtum des Herrn.»

Mit eschatologischen Aussagen über den aktuellen *kairos* schliesst das Buch, welchem nachdenkliche und unbefangene Leser zu wünschen sind, sowohl unter Entfremdeten wie unter Professionellen.

Edgar Kellenberger, Liestal

Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock/Thomas A. Lotz (Hg.), *Religion als Phänomen*. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 111), Berlin, New York: de Gruyter, 2001. 215 S., € 78.–, CHF 125.–, ISBN 3-11-016852-9.

«Es muß dem Theoretiker erst langweilig geworden sein, bevor er sich auf Phänomene einläßt» – ein schönes Diktum von Michael Moxter (95), das freilich auch den Unterschied zwischen Phänomenologen und potentiellen Lesern des anzuzeigenden Sammelbandes markiert. Diesen nämlich muss die Beschäftigung mit Theorie höchst kurzweilig sein, damit sie aus der Lektüre Gewinn ziehen. Schade, soviel sei vorweg gesagt, dass über der bunten Theoriebricolage aus Praktischer Theologie und Phänomenologie, Alltags-, Lebenswelt-, Kultur-, Medien- und Filmtheorie, Pragmatismus und Semiotik, sowie Soziologie und Systemtheorie die Religion als *Phänomen* ganz in Vergessenheit gerät.

Doch darum geht es den Herausgebern auch gar nicht. Vielmehr sollen die vorliegenden Aufsätze als Ergebnis einer Konsultation verstanden werden, deren Fragestellung lautete, «ob durch Phänomenologie als heuristisches Moment aller praktisch-theologischer Reflexion ein Mehr an theologischer Wahrnehmung, Verstehen und letztlich theologisch angemessenem Handeln gewonnen werden kann.» (6) Die Erwartung einer konzertierten Antwort wird freilich umgehend enttäuscht, denn: «Je für sich genommen, sind die Beiträge in diesem Band nicht durchgängig fixiert auf die zuvor skizzierte Fragestellung». (6) Vermag vielleicht die Lektüre eines idealen Lesers «so etwas wie eine Landkarte» (7) zu rekonstruieren – ein gangbarer Weg wurde jedenfalls nicht gebahnt.

Eingangs resümieren W.-E. Failing und H.-G. Heimbrock den Weg der Praktischen Theologie als einer «empirischen Theologie» (W. Gruen) mit dem Ziel einer Absetzbewegung vom Paradigma der Handlung (R. Zerfaß, G. Otto) und skizzieren eine alternative Diskursentwicklung vom Paradigma des Alltags und des Subjekts (H. Luther) über die neuere soziologisch-institutionelle Wendung (J. Matthes) bis zum Paradigma des Verhaltens (M. Josuttis), an die sie mit ihrem eigenen Verständnis von Praktischer Theologie als Wahrnehmungswissenschaft «gelebter Religion» anschliessen. Deren Aufgabe sei es, «zu einer integralen Wahrnehmung christlicher Lebenspraxis im Kontext von Gesellschaft, Kultur und Alltag zu kommen» (31). Zu diesem Zweck werden die Suchbegriffe «Kultur» (33), «Alltag und Lebenswelt» (34), «Gelebte Religion» (36) und «Leben» (43) aufgeboten, wobei es den Autoren jedoch schwer fällt, ihren Ansatz zwischen emphatischer Lebenswelttheorie und kritischer Alltagstheorie, also zwischen einem auf konkrete Wirklichkeit drängenden und einem diese gerade einklammernden Phänomenbegriff zu verorten. Dass sich die kritische Phänomenologie husserlscher Provenienz jedenfalls nicht umstandslos dafür gebrauchen lässt, um gegen die Vorherrschaft des Handlungsbegriffs die «Unverfügbarkeit des Handelns Gottes im menschlichen Handeln» (17) sicherzustellen, zeigt H. Schröer, wenn er einen Satz aus Husserls *Formale[r] und transzendente[r] Logik* zitiert: «Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung» (E. Husserl, GW XVII, 1974, 221; zitiert nach W. Biemel, TRE 15, 1986, 739).

In gewohnt klarer und unprätentiöser Sprache gibt B. Waldenfels eine Kurzeinführung in die Phänomenologie, wobei er den Akzent auf das Paradox von Erfahrung und Ausdruck legt, dem eine «schöpferische Antwort» (76) begegnet. In besonderer Weise gelte dieses Paradox für die religiöse Erfahrung, die von dem Dilemma zwischen der Bedingtheit religiöser Phänomene und ihrem Unbedingtheitsanspruch bestimmt sei – ein Dilemma, dessen Lösungsversuche jedoch fataler seien, als dieses selbst (84). Daran anschliessend erinnert auch M. Moxter die theologische Rezeption der Phänomenologie an einige grundlegende Sachverhalte, die von dem Drängen auf konkrete Phänomene leicht unterschlagen werden, vor allem, wenn man sich von der phänomenologischen Methode eine unmittelbar zugängliche Wirklichkeit oder einen gesicherten Gegenstandsbezug erhofft. Ähnlich wie Waldenfels versteht Moxter die Phänomenologie als Methode der Beschreibung, die sich in keiner

Beschreibungsleistung erschöpft, sondern auf immer neue und andere Beschreibungen angelegt ist. In diesem Sinne sei die Phänomenologie auch für die Theologie rezipierbar und fruchtbar.

Einen Schritt über die klassische phänomenologische Theoriekonstellation hinaus macht H. Deuser, der die Phänomenologie im Anschluss an C.S. Peirce semiotisch konzipieren will (= Phaneroskopie), weil sie damit weder auf die Frage des Bewusstseins noch auf Konstitutionsbedingungen festgelegt sei, sondern ernst nehme, «dass Wahrnehmen, Erkennen und Denken in Zeichenprozessen geschieht» (101). Dabei unterscheidet Deuser zwischen dem instinktiv-hypothetischen Ort der Zeichenbildung und deren Modus als Symbolisierung, wobei über die Wahrheit von religiösen Symbolen nur innerhalb ihrer Reichweite befunden werden könne. Diesen Ball aufnehmend rechnet Th.A. Lotz mit viel Emphase sowie der Grundüberzeugung, dass sich so ziemlich alle Probleme der neuzeitlichen Philosophie- und Theologiegeschichte mit der richtig verstandenen Semiotik von C.S. Peirce lösen lassen, der Praktischen Theologie vor, sie habe diesen Königsweg noch kaum beachtet, bzw. falsch verstanden. Verfall diese entweder einem reduktionistischen oder dezisionistischen Umgang mit der Semiotik, so sucht Lotz nach einem dritten Weg, wonach Referenz selbst zeichentheoretisch, mithin das Zeichen selbst als Phänomen gedacht werden müsse.

Aus soziologischer Sicht betrachtet W.-D. Bukow die Religion unter den Bedingungen der Ausdifferenzierung in systemischer, lebensweltlicher und (meta-)kommunikativer Perspektive, das heisst in ihren Erscheinungsformen als Kirche, als private Überzeugung und als Gegenstand öffentlicher Kommunikation. Nachdem er den allgemein beklagten Relevanzverlust der institutionellen Religion relativiert hat, zeigt er anhand von empirischen Studien die gestiegene Bedeutung von Religion in lebensweltlichen Bezügen und hebt hervor, dass religiöse Entwürfe auch in der Öffentlichkeit an Bedeutung gewinnen. Fazit: «Die «öffentliche Religion» verliert im Verlauf der gesellschaftlichen Kommunikation ihre wirkungsgeschichtliche Eindeutigkeit und gewinnt eine neue Vielfalt, in der sich religiöse Traditionen aus Kirchen, aus Lebensstilen und Zivilreligion amalgamieren» (141).

Nach einem Ausflug in die Welt des Kinos und der Filmwahrnehmung, die W. Schneider-Quindeau semiotisch und phänomenologisch als eine Erfahrung sui generis versteht, die in ihrer Gleichnishaftigkeit dem christlichen Glauben entspreche, beschliessen W.-E. Failing und H.-G. Heimbrock die Theorieerkundungen mit einem Text über das Heilige, in dem sie vor allem die verstörende Fremdheit des Heiligen im Unterschied zu allen Kompensations- und Integrationsfunktionen des Religiösen betonen, weshalb das Heilige vor allem «auch in nicht-religiöser Sphäre weiter zu verfolgen» sei (206). «Dann würde gerade das Heilige als verdichtete Präsenz der Religion dem Alltag seine Würde und Spannung sichern, insofern das Heilige im Alltäglichen als das ganz Andere aufscheint, als das es den Alltag in aufbrechender Funktion befremdet und jene Welt дистанз schafft, die Menschen ein Verhalten zu Welt und Leben allererst ermöglicht.» (207)

Gemessen an dem mehrfach erhobenen Vorwurf von Failing/Heimbrock, die Praktische Theologie habe sich seit den 70er Jahren aus den Sozialwissenschaften einen wenig reflektierten und unpräzisen Handlungsbegriff (5, 7, 15f., 19, 21) ausgeliehen, sowie der Kritik an einer «ebenso vielfältigen wie unscharfen, häufig sehr oberflächlichen und nicht selten pejorativen Rede von Phänomenologie unter Theologinnen und Theologen» (7) kann von einer höheren Präzision des Phänomenbegriffs in den vorgelegten Texten keine Rede sein. Vielmehr erscheinen die Möglichkeiten, sich mit den unterschiedlichsten Interessen und Fragerichtungen auf «die Phänomenologie» oder «die Phänomene» zu beziehen, beinahe unbegrenzt. Das macht sich vor allem in der jeweiligen Identifizierung dessen bemerkbar, was als religiöses Phänomen soll gelten dürfen.

Soll das Plädoyer für einen «offenen» Religionsbegriff nicht zu beliebigen *Zuschreibungen* von Religion, sondern zu besseren *Beschreibungen* religiöser Kommunikation führen, dann erscheint ein methodisch geklärtes, das heisst historisch-hermeneutisch ausgewiese-

nes Verständnis von Religion – das weder dogmatisch noch institutionell normiert sein muss! – unabdingbar. Natürlich ist den Herausgebern zuzustimmen, dass Religion nicht in instrumentellem Handeln und theoretischer Reflexion aufgeht. Ebenso klar ist jedoch, dass man noch nicht bei der Religion ist, wenn man bloss den Alltag in den Blick nimmt. Die phänomenologische Methode der Beschreibung lässt – vielleicht – Phänomene sehen, aber *per se* keine inhaltlich bestimmten Phänomene.

Phänomenologie vermag als solche nicht zu klären, was ein ökonomisches, ein juristisches, ein politisches oder ein religiöses Phänomen ist. Um z. B. zwischen Phänomenen gelebter Religion und gelebter Ideologie unterscheiden zu können, bedarf es einer theoretischen Reflexion, die sich am methodisch gesicherten Gegenstandsbegriff einer positiven Wissenschaft orientiert. Dass Theologie als solche zu verstehen und keine allgemeine Lebensweltbeschreibungstheorie ist, stellt eine wesentliche Errungenschaft der methodischen Selbstverständigung und Selbstbeschränkung moderner Theologie dar, die nicht ohne Schaden wieder aufgegeben werden sollte.

Markus Buntfuß, Neubiberg