

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

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.

Rezensionen

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Hohenheimer Protokoll 60), Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart: Stuttgart 2003. 176 S., EUR 12.–, ISBN 3-926297-90-5.

Dies., *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* (Hohenheimer Protokoll 61), Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart: Stuttgart 2004. 256 S., EUR 12.–, ISBN 3-926297-93-X.

Die Bände dokumentieren die ersten beiden Tagungen des Theologischen Forums Christentum – Islam. *Hansjörg Schmid* führt zunächst in Kontexte, Anliegen und Ideen des Forums ein. Der erste Band soll zuerst einer innerchristlichen Vergewisserung über die grundlegende Bedeutung von Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis christlichen Glaubens dienen. *Hans Zirker* sucht angesichts der Besonderheit der christlich-islamischen Beziehungen nach Lernmöglichkeiten christlicher Theologie und verortet diese insbesondere in der Formulierung der Trinitätslehre und in der eigenständigen Weiterentwicklung biblischen Materials im Koran. *Ulrich Schoen* ordnet die möglichen Verhaltensmuster im interreligiösen Dialog mittels assoziativer Sprachspiele und plädiert für ein gegenseitiges Sichvereinnahmenlassen der Gläubigen von der jeweils anderen Religion, die dazu führe, in der anderen Religion genuin Neues über den einen Gott zu entdecken. *Christian W. Troll* betont den Dienst der Unterscheidung im Dialog und entwickelt Elemente einer deutlich die Unterschiede betonenden Würdigung des Islam. Dabei lehnt er Bezeichnungen wie «Koran als neue Offenbarung», «Muhammad als (partieller) Prophet» als zweideutig und irreführend ab. Troll untersucht, wo der Islam seinen Anhängern Hilfe auf dem Weg zum Heil und wo er ihnen Hindernis ist. Letzteres sieht Troll insbesondere im Gottesbild, das Gott die Grösse der solidarisch mitleidenden Liebe abspreche, indem es eine Menschwerdung und Erlösung kategorisch ablehne. *Oliver Lellek* ist demgegenüber durchaus bereit, dem Islam Offenbarungscharakter und Muhammad die Bezeichnung «Prophet» zuzusprechen, gerade weil er nicht beanspruche, eine neue Offenbarung zu bringen. Insofern als er die christliche Offenbarung an ihre radikale Theozentrik erinnere, könne der Islam kritisches theozentrisches Korrektiv christlicher Theologie sein. Christliche und islamische Theologie seien sich in ihrem Bewusstsein, dass, um der Möglichkeit der Offenbarung willen, das Wort Gottes in Gott selbst verankert sein müsse und zudem das göttliche Wort in seiner Offenbarung menschliche Gestalt annehmen müsse, einig, wenn auch der Islam das Wort zum Buch, das Christentum das Wort zu Fleisch werden lasse. *Stephan Leimgruber* blickt aus christlicher und islamischer Perspektive auf Grundlagen, Ziele und Methoden der Erziehung und entwickelt anhand konkreter Problemsituationen Handlungsoptionen. *Raymund Schwager* macht auf die Rolle der abrahamitischen Religionen im Konflikt zwischen Israel und Palästina aufmerksam. Drei Beiträge berichten von Praxisbeispielen: *Hans-Martin Gloël* fragt nach der Verhältnisbestimmung von Christen und Muslimen anhand der Brücke-Köprü, einer Begegnungseinrichtung in Nürnberg; *Volker Meißner* analysiert die Bemühungen der Kirchen als Institutionen um die Integration von Muslimen besonders im Kontext des Ruhrgebietes, und *Thomas Lemmen* beschreibt die Christlich-Islamische Gesellschaft e.V. Ein Tagungsbericht der drei Herausgeber, der auch die Diskussionen und Gespräche auf der Tagung mit einbezieht, schliesst den Band ab.

Der zweite Band fragt, ob im Heilsverständnis der beiden Religionen ein fundamentaler Unterschied liege, der mit den beiden Begriffen Erlösung und Rechtleitung gekennzeichnet werden könne. *Stefan Schreiner* legt den biblischen und koranischen Befund, ausgehend von den Schöpfungsberichten mit ihren spezifischen Eigenheiten insbesondere im Verhältnis des Menschen und seiner Vernunft zur Welt angesichts seiner bleibenden An-

gewiesenheit auf Gott, dar. Schreiner verortet das Bild des Menschen und seines Weges zum Heil im Islam in grösserer Nähe zum Judentum als zum Christentum, da in den beiden ersten von der Erlösungsbestimmtheit, im Christentum aber von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausgegangen werde. *Claude Gilliot* stellt das islamische Heilsverständnis unter Berücksichtigung der klassischen islamischen Theologie dar. Sein Beitrag sticht aus dem Band merkwürdig heraus, da er in gelegentlich polemischer Formulierung zu schroffen Charakterisierungen islamischer Heilsverkündigung kommt. Nicht die Unterschiede, sondern die Gemeinsamkeiten im Konzept der Offenbarung als Wegweisung untersucht *Andreas Renz* anhand von Beispielen aus Judentum, Christentum und Islam, in denen der Glaube als ein Weg und die Offenbarung als Weisung auf diesem Weg dargestellt werden. Drei Beiträge nehmen das Gott-Mensch-Verhältnis genauer in den Blick, wobei *Friedmann Eißler* das Hauptaugenmerk auf den einmaligen Vorgang der direkten göttlichen Rede mit Mose und der darauf aufbauenden besonderen Bedeutung dieses Propheten richtet. *Martin Bauschke* erläutert die Rolle Jesu im Koran als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung, und *Christian W. Troll* erläutert in eindrucksvoller Weise die Beziehung des Gläubigen zu Allah anhand ausgewählter Hadsch-Gebete, nach deren Lektüre sich jeder Vorwurf einer Selbsterlösung im Islam erledigt haben müsste. Drei weitere Beiträge widmen sich dem Problemfeld Prädestination und Freiheit. *Heikki Räisänen* sieht das Problem der doppelten Prädestination im NT viel radikaler als im Koran formuliert und interpretiert beiderlei Vorkommen als Versuch der Bewältigung sozialer Erfahrungen der Ablehnung. Deutlich wird, dass eine Aufteilung nach dem Motto – hier das den Menschen zur Freiheit führende Christentum und da der den Menschen unter die Vorherbestimmung Gottes zwingende Islam – den Textbefunden widerspricht, wie auch *Ulrich Schoen* in seinen Thesen zur Prädestination und Freiheit herausstellt. *Anja Middelbeck-Varwick* stellt in ihrem Beitrag die von dem mu'tazilitischen Theologen 'Abd al- Ġabbār ausgearbeitete Rechtfertigung Gottes dar, in der es um das Problem der göttlichen Gerechtigkeit angesichts menschlicher Freiheit und Verfehlung und um die Reichweite der menschlichen Erkenntnis geht. Auch der Blick auf die mu'tazilitische Theologie schärft den Blick für den Facettenreichtum der islamischen Diskussion, die sich nicht auf eine Leugnung der menschlichen Freiheit reduzieren lässt. *Christiane Paulus* stellt aktuelle islamische Deutungen der Reformation und ihrer angeblichen islamischen Wurzeln vor, und *Klaus Hock* fragt angesichts des Testaments der Attentäter vom 11. September nach den Beziehungen von Heilsversprechen und Gewaltpotential. Zwei kurze Reflexionen über die Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs von *Assaad E. Kattan* und über die Differenziertheiten der Konzepte von Erlösung und Rechtleitung von *John B. Taylor* sowie erneut ein sehr informativer Tagungsbericht der Herausgeber runden den Band ab.

Beide Bände bieten einen interessanten und facettenreichen Einblick in die aktuellen Dialogbemühungen christlicher Theologen und Theologinnen. Sie stellen kontroverse Positionen vor, die zu unterschiedlichen Einordnungen der Bedeutung des Islam für das Christentum führen und zeigen, wie vielfältig die Wege sind, die die christliche Theologie in ihrer interreligiösen Arbeit geht. Die beiden Bände sind ein sehr gelungener Beleg für die Überzeugung, dass der interreligiöse Dialog – der in weiteren Bänden auch mit muslimischen Theologen geführt werden soll – auf absehbare Zeit eines der spannendsten Felder der Theologie bleiben wird.

Christian Heller, Bochum

Götz Aly, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, S. Fischer Verlag: Frankfurt a.M. 2005. 464 S., EUR 22.90, ISBN 3-10-000420-5.

Das hier vorgestellte Buch ist kein theologisches. Es handelt nicht von christlicher Theologie und auch nicht von der Funktion der Kirchen unter NS-Herrschaft, nicht einmal von

der Nazi-Religion. Es ist vielmehr ein politisch-historisches Buch. Aber es geht in ihm um ein Thema, das für die christlichen Kirchen zentral ist, um Schuld, um Mitschuld und vor allem um das stillschweigende Dulden der Schuld der anderen, besonders dann, wenn sie dem eigenen Vorteil dient.

Das Buch von Aly hat innerhalb weniger Monate vier Auflagen erreicht, es liegt in Buchhandlungen in hohen Stapeln auf und wird, trotz zahlreicher Tabellen und Berechnungen, offensichtlich auch gelesen. Die Rezensionen sind kontrovers, es wird leidenschaftlich bekämpft und gelobt. Ganz ohne Emotionen werde auch ich in meiner eigenen Besprechung nicht auskommen, denn für mich war die Lektüre die packendste Erfahrung seit vielen Jahren.

Worum geht es? Wer sich schnell informieren will, findet im ersten Kapitel eine umfassende Übersicht über den gesamten Gedankengang, und schon der erste Satz lässt das grosse Thema leitmotivisch anklingen. «In dem vorliegenden Buch soll die Symbiose von Volksstaat und Verbrechen sichtbar gemacht werden» (11). Aly verwirft die Lösung, den Nationalsozialismus vorwiegend aus dem Führerkult, aus dem Antisemitismus oder aus der Machtgier abzuleiten. All das erkläre noch nicht genügend, warum der NS-Staat in einem derartigen Masse zu einer «Zustimmungsdiktatur» wurde. Hitlers Staat war auch nicht die «Herrschaft des Kapitals» über die arbeitende Klasse, sondern ganz im Gegenteil: er war ein Volksstaat, der in ganz hohem Masse die mittellosen Bürger und auch noch den kleinen Mittelstand bevorzugte und nur den 4 % der Reichsten und den Unternehmen hohe Steuern auferlegte, die während des Krieges ständig stiegen, während der übrige Teil der Bevölkerung davon weitgehend unberührt blieb, ja, zum Teil sogar neue Privilegien erhielt. Die Sozialpolitik des NS-Staates war bahnbrechend und insofern zukunftsweisend, als sie weitgehend von der Bundesrepublik übernommen und ausgebaut wurde. «Nationalsozialistische Sozialpolitiker entwickelten die Konturen des seit 1957 in der Bundesrepublik selbstverständlichen Rentenkonzepts» (20). Der Nationalsozialismus trägt seine Bezeichnung als «Sozialismus» deshalb durchaus mit Recht. Eine solche Behauptung dürfte, so vermute ich, vor allem von der politischen Linken mit Entsetzen zurückgewiesen werden. Aber sie verweist eher auf die Abgründigkeit desjenigen Staates, der trotz aller offensichtlichen Verbrechen von der überwiegenden Mehrheit des Volkes zumindest toleriert wurde.

Zustimmung fand dieser Staat auch deshalb, weil er sich nach innen überaus egalitär gab. Dem steht die Rassenlehre «als pure Anleitung zu Hass, Mord und Totschlag» (28) nur scheinbar entgegen. Deren andere und unmittelbar wahrnehmbare Seite war das völkische Gleichheitsversprechen. Aly zitiert einen Ausruf Hitlers: «Innerhalb des deutschen Volkes höchste Volksgemeinschaft und Möglichkeit der Bildung für jedermann, nach aussen aber absoluter Herrenstandpunkt!» (28). Wer würde der ersten Hälfte des Satze heute widersprechen wollen? Aly aber zeigt, wie diese innere Gleichheit auf der brutalsten Anwendung von Raub und Zerstörung nach aussen beruhte. Und diese Ausplünderung der eroberten Länder war deshalb unbedingt nötig, weil die Wirtschaftspolitik der Nazis von Anfang an unsolide und am ehesten mit dem Schneeballsystem eines Wirtschaftsbetrügers zu vergleichen war. Die Arbeitslosigkeit, die Hitler zu beseitigen versprach, ging nur langsam zurück, und auch diejenigen, die wieder arbeiten konnten, brauchten nur minimale Steuern zu zahlen. Zugleich aber lief eine gigantische Rüstungsmaschinerie an, die vorwiegend mit Krediten finanziert wurde. Im November 1938 war die Regierung nahezu zahlungsunfähig, es gab ein kassenmässiges Defizit von 2 Milliarden Reichsmark. Und hinzu kam noch, dass Wechsel über 12 Milliarden Mark, die der Rüstung dienten, fällig wurden. Was tun? An dieser Stelle nun setzte die systematische Ausplünderung der Juden, zunächst nur der im deutschen Reich lebenden Juden ein.

Aly leugnet die Bedeutung des Antisemitismus in Deutschland nicht. Aber er warnt davor, seine Bedeutung zu übertreiben, und setzt sich damit implizit von Goldhagen ab. Dieser hat ja mit seiner These von einer tief verwurzelten antisemitischen «Veranlagung» der

Deutschen vor einigen Jahren grossen Protest in Deutschland und noch grössere Zustimmung in den USA gefunden. Aly bestreitet also den Antisemitismus nicht, aber er sei bis 1933 nicht grösser gewesen als in den Nachbarländern. Möglicherweise verharmlost Aly das Problem hier ein wenig, denn ein massiv destruktiver Antisemitismus setzte in Deutschland zugleich mit dem Aufsteigen des Nationalsozialismus, also schon vor 1933, ein. Aber das ist eine andere Sache und für die Beurteilung von Alys Grundthese nicht wesentlich. Und diese zentrale These des Buches lautet: die Ausplünderung zunächst der Juden und später der besetzten Länder geschah nicht nur aus rassistischen Gründen, sondern sie war die notwendig gewordene Konsequenz einer verantwortungslosen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Waren die Juden schon bis 1937 Opfer einer zunehmend restriktiven Gesetzgebung gewesen, so setzte im Frühjahr 1938 die systematische Enteignung ein, die im Herbst in der sog. «Judenbusse», die auf eine Milliarde Mark angesetzt wurde, zunächst gipfelte. Da dieses Geld nicht sofort verfügbar war, wurde es von der Reichsbank vorfinanziert und auf diese Weise der unmittelbar bevorstehende Staatsbankrott abgewendet. Ich habe das so ausführlich geschildert, um das Ineinandergreifen von Antisemitismus und Wirtschaftsfinanzierung an einer Stelle konkret darzustellen. Mögen die Ursprünge des Hasses auf die Juden auch ganz woanders liegen, im Nationalsozialismus konnte man schon deshalb nicht auf ihn verzichten, weil er zur Mitfinanzierung eines stets vor dem Ruin stehenden Staatshaushaltes wesentlich beitrug.

Mit dem Kriegsausbruch verstärkten sich die wirtschaftlichen Probleme in hohem Masse. Die Steuern für die Reichen wurden massiv erhöht, aber auch weiterhin der Masse der Bevölkerung keine Steuererhöhung auferlegt. Da sich im Krieg notwendigerweise die Waren verknappten, der Geldumlauf aber wuchs, bestand die Gefahr einer Inflation, wie sie ja schon im ersten Weltkrieg eingesetzt und 1923 weite Teile des Bürgertums seines Vermögens beraubt hatte.

In minutiöser, aber gut verständlicher Weise schildert Aly in Teil II mit dem Titel «Unterwerfen und ausnutzen» die Methodik der Ausplünderung der eroberten, aber auch der «befreundeten» Länder während des Krieges. Der Darstellung liegen umfangreiche Aktenstudien zugrunde. Sie werden dadurch erschwert, dass die Akten der Reichsbank grossenteils bis in die siebziger Jahre hinein vernichtet wurden, nicht zuletzt deshalb, weil sie sonst die Grundlage für Entschädigungsforderungen hätten werden können. Diese skandalöse Tatsache wird auf S. 45f. erwähnt.

Wie erfolgte die Ausraubung? Sie wurde mit unterschiedlicher Rücksichtslosigkeit durchgesetzt, am brutalsten im Osten, nur wenig gemildert im Westen. Sie ruhte auf mehreren Säulen. Die erste war die Forderung, dass sämtliche Besatzungskosten zu Lasten des jeweiligen besetzten Landes gingen. Hinzu kam noch ein allgemeiner Aufschlag insgesamt für den Krieg und den Schutz der Nation. Die Beträge, die eingetrieben wurden, übertrafen bald die jeweiligen Staatshaushalte. Die zweite Säule waren die «Reichskreditkassenscheine», die man am besten als offizielles Falschgeld bezeichnen könnte. Sie konnten etwa von Soldaten oder deren Angehörigen zu einem äusserst günstigen Kurs mit Reichsmark gekauft werden (dadurch war Kaufkraft gebunden), und sie galten im jeweiligen Ausland als offizielles Zahlungsmittel für alle möglichen Waren: Nahrungsmittel, Schmuck, Kunst, Antiquitäten. In grossem Masse aber «kaufte» das Reich Industriegüter und Rohstoffe ein. Auch dafür wurden zwar formell Beträge verrechnet, doch auch sie blieben, wie alle anderen Käufe, faktisch unbezahlt. Die unmittelbaren Verkäufer nahmen zwar die Scheine entgegen und erhielten von ihrer Bank den entsprechenden Betrag in Landeswährung, durften also zufrieden sein. Die jeweilige Staatsbank aber konnte die Scheine bei der Clearingstelle der deutschen Reichsbank nicht unmittelbar eintauschen, sondern erhielt bestenfalls eine Gutschrift, die nie eingelöst wurde. Die Wirkung dieser Massnahmen war doppelt: auf der einen Seite wurden den Menschen des jeweiligen Landes die Waren weggekauft, auf der

anderen Seite die Inflation angeheizt. Im Kapitel «Hauptstütze West» zeigt Aly mit vielen Details auf, wie die Ausplünderung geschah.

Als Beispiel wähle ich Belgien. Der dortige Wehrmachtskommandant verfügte, dass die Belastung nicht höher sein solle, als dass sie «unter größten Opfern» (160) aufgebracht werden konnte. Die festgesetzte Summe überstieg dann das jährliche Steueraufkommen um mehr als 100 %. Von dem Geld wurde unter vielem anderen über 1000 Lokomotiven und mehr als 22'000 Güterwagen «gekauft». Die Befestigungsanlagen gegen England wurden ebenfalls mit belgischem Geld finanziert. Ab 1942 wurde dann die Ausbeutung «ins Bodenlose» (162) gesteigert. Der Betrag erreichte ca. 2,4 Milliarden Mark pro Jahr, was kaufkraftmässig dem Zehnfachen in Euro entspricht. Hinzu kam dann noch der Raub der belgischen Goldreserven. 41 Tonnen Gold waren von der belgischen Regierung ins nordwestafrikanische Dakar gerettet worden und wurden 1941 von der kollaborierenden französischen Regierung an die Deutschen ausgeliefert. Diese brauchten das Gold dringend, um Rohstoffe und Waffen dort kaufen zu können, wo Raub noch nicht möglich war, etwa in Spanien, in Schweden oder in der Schweiz. Frankreich selber hingegen schonte seine Goldreserven, die es teilweise in die Schweiz verbracht hatte (166).

Mit dem Verrat Frankreichs an Belgien taucht ein Thema auf, das Alys Buch kontrapunktisch durchzieht, die Kollaboration mit Deutschland. Sie geschah vor allem dort, wo das eigensüchtige Interesse von Individuen oder Staaten nicht unmittelbar berührt war oder sogar Gewinn ziehen konnte. Und dazu bestand vor allem eine Möglichkeit bei der dritten Säule des Raubes, der Enteignung der Juden, die primär den Sinn hatte, die jeweiligen besetzten Nationen mit Geldmitteln zu versorgen, um zu überleben und zahlungsfähig zu bleiben. Diese Massnahmen schildert Aly in seinem dritten Teil III mit der Überschrift «Die Enteignung der Juden». Die jeweiligen Länder konnten sich am Vermögen der Juden schadlos halten, Gold, Aktien, Kunstgegenständen, Mobiliar. In der Regel war es nun das betroffene Land selber, das die «Arisierung» der jüdischen Vermögen vornahm. Das hatte für die Deutschen den Vorteil, sich die Hände nicht schmutzig, besser: nicht noch schmutziger machen zu müssen. Fast alle Länder Europas haben dabei kollaboriert und mit eigener Gesetzgebung den Deutschen in die Hände gearbeitet. Die wichtigste Ausnahme war Belgien (230-233). Allerdings muss hier angemerkt werden, dass Aly Dänemark nicht erwähnt, das noch weniger kollaboriert, vielmehr aktiv und erfolgreich Widerstand geleistet hat. In Belgien hat der Staat bei der Enteignung jüdischer Vermögen «aus verfassungsrechtlichen Gründen» nicht mitgewirkt und dabei grössten Erfolg gehabt. Nur geringe Vermögenswerte wurden ins Reich transferiert. Einige Einzelheiten mögen den Mut der Verweigerung konkretisieren. Die belgischen Notare erhielten vom Justizministerium eine Weisung, keine Verträge zu unterzeichnen, bei denen jüdische Grundstücke veräussert wurden. Als der dafür verantwortliche Beamte auf deutsches Geheiss entlassen wurde, änderte das gar nichts, denn es fand sich niemand, der die ergangene Verfügung rückgängig machte. So konnten jüdische Immobilien weiterhin nicht veräussert werden, und ebenso weigerten sich die Banken, die Schliessfächer jüdischer Kunden zu nennen oder gar zu öffnen.

Das war offensichtlich möglich und steht in einem Kontrast zum Vorgehen anderer Länder. Hier wähle ich Griechenland aus. Auch dieses relativ arme Land wurde von den Besatzern mit übermässigen Abgaben belegt. Das führte zu einer sehr starken Inflation und zu einer Hungersnot unter der Bevölkerung, der Tausende von Menschen zum Opfer fielen. Das war allerdings noch kein Anlass für die deutsche Regierung einzugreifen. Erst als die Drachme im Wert derart gefallen war, dass auch die deutschen Soldaten mit ihrem in Drachmen ausgezahlten Lohn praktisch nichts mehr kaufen konnten und sich allgemeiner Unmut im Heer ausbreitete, griff man ein. Es wurde – anderswo geraubtes – Gold nach Athen gebracht, um die Währung zu stützen. Aber ein anderes Stützungsmittel lag viel näher: das Gold und überhaupt das Vermögen der 55'000 Juden aus Saloniki. Diese Geschich-

te hat Aly mit «geschichtskriminalistischer Kleinarbeit» zu rekonstruieren versucht, wobei ihm jede Hilfe seitens der griechischen Nationalbank verweigert wurde. Nach dem Krieg haben, so Aly, deutsche und griechische Stellen systematisch versucht, die Spuren dieser Verbrechen zu tilgen, und sie haben abenteuerliche Fehlsuren gelegt, etwa in Form der bis heute noch bestehenden Legende, das Gold liege auf dem Grund der Adria. Die Wahrheit, so Aly, sei viel einfacher, aber auch schrecklicher. 1943 wurden alle Juden aufgefordert, ihr gesamtes Vermögen zu deklarieren. Wer es nicht tat, wurde mit Folter dazu gezwungen, die Juden selber wenig später nach Auschwitz abtransportiert. Das alles geschah mit offener Hilfe der griechischen Regierung, die dafür eine Dienststelle zur «Verwaltung des Judenvermögens» einrichtete. Das enteignete Vermögen konnte von Griechen gekauft werden, der jeweilige Kaufpreis wurde auf die griechische Staatsbank, Filiale Saloniki, Konto 707 eingezahlt (283). Das war natürlich eine antiinflationäre Massnahme, denn damit wurden grosse Mengen an Banknoten abgeführt. Offensichtlich war es kein Problem, für die Wertstücke Käufer zu finden. Dazu gehörte als Immobilie auch der zentral gelegene jüdische Friedhof, der in Bauland umgewandelt und ebenfalls verkauft wurde. Auf ihm steht heute die Universität von Saloniki. Das Gold – mindestens 12 Tonnen – verkaufte man an der Börse in Athen. Offensichtlich war das kein Problem, der «Markt» nahm alles auf.

Als Italien mit den Alliierten einen Waffenstillstand abschloss, fiel auch die bisher italienisch verwaltete Insel Rhodos an Deutschland. Die Juden wurden enteignet und deportiert. Während Aly sonst relativ nüchtern die äusseren Fakten darstellt, zitiert er hier einen Augenzeugenbericht über die Ankunft der Juden in Piräus. Seine monströse Schrecklichkeit sticht aus seiner textuellen Umgebung um so mehr heraus. Während das auf diese Weise «gewonnene» Gold vermutlich zur Stützung der Währung benutzt wurde, kamen die auf der Insel verbliebenen Wertgegenstände unter den früheren Mitbewohnern zum Verkauf. Diese Art von Handel stellte offensichtlich wiederum kein Problem dar und schöpfte inflationstreibende Kaufkraft ab. Ich schildere das so ausführlich, um die allgegenwärtige Kollaboration und damit auch die Mitschuld vieler herauszustellen.

Damit bin ich zum Thema der Schuld gekommen. Eigenartigerweise sagt Aly in seiner Antwort auf seine Kritiker in der «Zeit» Nr. 15 vom 6. April, es sei «nicht der Zweck seines Buches, die abgestandene These von der Kollektivschuld neu zu beleben». Was immer damit gemeint ist, so macht er auf alle Fälle deutlich, dass 95 % aller Deutschen vom Raub und vom Mord einigen Nutzen gezogen haben. In den besetzten Ländern waren es weniger Menschen, aber auch dort wirkten sie in genügender Menge und in vielerlei Abstufungen mit. Um diese Mitschuld auch der nazikritischen Bürger recht wirksam ins Licht zu setzen, bedient er sich einer Quelle, mit dessen Urheber sich die meisten Leser leicht werden identifizieren können. Es sind die «Briefe aus dem Krieg 1939-1945» von Heinrich Böll. Der Autor dieser Briefe ist zwar gegen Hitler und gegen den Krieg, aber er freut sich doch über die herrlichen Waren in Belgien und träumt von Ländereien im Osten. Böll ist, wie mir scheint, ein Repräsentant des heutigen Lesers innerhalb des Textes und zeigt eben diesem Leser, dass auch er sich wahrscheinlich nicht hätte in Unschuld bewahren können. Selbst diejenigen Deutschen, die unter der Nazi-Herrschaft wirklich gelitten haben, konnten doch immer genügend einkaufen und brauchten nicht zu hungern. Das dürfte selbst für die meisten Mitglieder der «Bekennenden Kirche» gegolten haben. Die wirklichen Ausnahmen waren nur die Juden und andere verfolgte Minderheiten.

Aly zeigt immer wieder, mit welcher Skrupellosigkeit wirtschaftliche Schwierigkeiten den Mord an den Juden beschleunigte. Der Hunger in Polen wurde dadurch ein wenig gemindert, dass eine 1,2 Millionen Juden früher als geplant umgebracht wurden. Und wenn eine westdeutsche Grossstadt zerbombt worden war, dann wurden im Sinne einer Sofortmassnahme die Juden – zum Beispiel aus Lüttich – umgehend deportiert, um der Bevölkerung Möbel zur Verfügung zu stellen. Konnten die Neubesitzer ignorieren, woher die Sa-

chen kamen? Es ist anzunehmen, dass auch heute noch ein guter Anteil an gehandelten Antiquitäten letztlich aus geraubtem jüdischem Besitz stammt, ohne dass man das je erfahren kann.

Ich erwähnte bereits, dass Aly keineswegs den Antisemitismus in seiner ganzen Destruktivität in Abrede stellt. Aber er vermeidet es, daraus einen «Mythos» zu machen, der alles erklären soll. In dieser Form von Mythenbildung ist der kürzlich verstorbene Pariser Psychoanalytiker Bela Grunberger besonders weit gegangen, indem er die Vermutung äusserte, Hitler habe den 2. Weltkrieg letztlich nur gegen die Juden geführt, die für ihn eine – im psychoanalytischen Sinne – katastrophale Bedrohung darstellten. Die Wahrheit dürfte weniger pathologisch und dafür viel verbrecherischer sein. Es ging im Krieg vor allem um grenzenlose Macht- und Habgier. Beides konnten die Nazis ohne Gefühl von Schuld ausleben, weil sie die jeweiligen anderen als nur schlecht und minderwertig und sich selber als grossartig erlebten. Der allerdings wahnhaft Antisemitismus konnte mit grossem Vorteil in dieses Raubsystem eingebaut werden und es zur letzten Konsequenz bringen, aber er war nicht die primäre und schon gar nicht die einzige Triebkraft.

Es gibt eine Tendenz, die Verbrechen des Nationalsozialismus als analogielos anzusehen. Das ist angesichts des noch so nahen Schreckens verständlich, aber die damit mögliche Enthistorisierung führt zugleich zu einer gefährlichen Distanzierung. Aly geht auf dieses Thema zwar nicht ein, aber seine Ausführungen liessen mich immer wieder an eine Analogie denken, in der ebenso Raub und Völkermord verbunden wurden: die Eroberung Mittel- und Südamerikas durch die Conquistadoren. Sie war sicherlich nicht antisemitisch orientiert, garantierte aber Jahrhunderte den Wohlstand Spaniens und Portugals und hinterliess eine Blutspur, die nicht einmal völlig zur Vergangenheit geworden ist.

Aly zeigt vor allem das wirtschaftliche Funktionieren des Raubes. Wenn Hans-Ulrich Wehler ihm dafür «anachronistischen Vulgärmaterialismus» vorhält, so verstehe ich den Vorwurf nicht. Denn es ist der historische Gegenstand selber, den Aly nur deutlicher als bisher herausarbeitet. Andere Perspektiven behalten damit ihre relative Wahrheit, etwa das von Wehler betonte «Führercharisma». Aber Aly erklärt viel plausibler, wie Hitler mit seinem Sozialstaat den Kritikern im materiellsten Sinne den Mund stopfte, so wirkungsvoll übrigens, dass die Deutschen 1945 den Besetzern durchaus wohlgenährt erschienen. Ich kann aus meiner eigenen Kindheit bestätigen, dass es 1946/47, als dann der Hunger wirklich einbrach, eine gewisse Hitlernostalgie gab, die sich etwa in Sätzen äusserte wie «Bei Hitler brauchten wir wenigstens nicht zu hungern, jetzt können uns die Engländer nicht einmal versorgen, die nehmen ja alles für sich».

In der Tat hatten die Siegermächte einigen Grund, nach dem Krieg zunächst an sich selber zu denken, waren sie doch durch Deutschland durchweg in grosse und allergrösste Not geraten. Am Schluss seines Buches macht Aly eine vorsichtige Rechnung über den Umfang des Raubes an den verbündeten und an den besetzten Ländern. Er kommt auf umgerechnet mindestens 1,7 Billionen Euro. Dabei gehe es nur um Raub von Geld und Gütern, alle Kriegsschäden sind nicht mitgerechnet, die materiellen Schäden nicht und schon gar nicht die Verluste an Personen, was sowieso unmöglich zu berechnen sei.

Alle historischen Bücher haben mindestens einen impliziten Bezug zur Jetztzeit. Mir sind drei Verbindungen aufgegangen:

1. Implizit setzt sich Aly mit Goldhagen auseinander, er bestreitet zwar die spezifische antisemitische Veranlagung der Deutschen, aber auf einem anderen Weg kommt er zu einer ähnlichen Hauptthese, nämlich der nahezu allgemeinen Mitschuld der Deutschen am Krieg und an der Vernichtung der Juden. Beides garantierte ihnen eine Zeitlang den eigenen Wohlstand, und deshalb war es angebracht, bei gewissen unerfreulichen Sachverhalten nicht genau hinzusehen. Aber die Schuld der Deutschen ist nicht die einzige. Überall haben Regierungen und einzelne Menschen kollaboriert, um ihren Vorteil zu sichern. Das min-

dert zwar nicht die Schuld der deutsche Angreifer, aber entschuldete die Kollaborateure keineswegs.

2. Gegenwärtig befindet sich der Sozialstaat im Westen in einer Krise. Hitler hatte ihn sicherlich nicht aus reiner Menschenliebe eingeführt. Finanzieren liess er sich nur durch Raub, aber immerhin wurde er nach 1945 weiterentwickelt, jetzt auf der Ebene der gesellschaftlichen Solidarität. Inzwischen aber ist er nahezu unfinanzierbar geworden. Warum das so ist, mag im jetzigen Zusammenhang nicht entscheidend sein, aber einer der Gründe dafür ist sicherlich, dass die Vermögen zunehmend ungleich verteilt sind und deshalb für das «Soziale» das Geld fehlt. Eine gegenwärtige Lösungsmöglichkeit scheint es zu sein, den Sozialstaat über Schuldenaufnahme zu finanzieren. Aber auch das ist ein verdeckter Raub, nämlich an den kommenden Generationen, und muss letzten Endes zu einem Kollaps führen. Alys Buch stellt uns damit die Frage nach der seriösen Finanzierung des Sozialstaates, ohne seine grundsätzliche Berechtigung anzuzweifeln.

3. Sein Buch ist für mich schliesslich eine warnende Darstellung dessen, wohin im äussersten Falle nationaler Egoismus führt. Ich denke hier auch an die politische Entwicklung in der Schweiz und an die drohende Zerstörung humaner Werte, wenn der angebliche nationale Eigennutz zum höchsten Gut wird.

Ich erwähnte schon, dass Alys Buch sehr umstritten ist, vor allem im Kontext der universitären Geschichtsforschung. Ja, es gibt Stimmen, die davor warnen, ihn «auf Studenten loszulassen» (Äusserung von Hans-Ulrich Wehler, zitiert von Christoph Amend in der ZEIT Nr. 21 [2005], 64, Sp. 2). Der Einfluss dieser Stimmen dürfte auf die Dauer nicht sehr gross sein. Ich bin vielmehr sicher, dass Alys Grundthese in wenigen Jahren in alle Geschichtsbücher aufgenommen sein wird. Studierende werden Dissertationen schreiben, in denen sie die Forschungen von Aly weiterführen und differenzieren. Manches dürfte korrigiert oder relativiert werden, aber insgesamt meine ich, dass die Wahrheit, soweit sie von Alys Buch beschrieben wird, sich im Laufe der Zeit eher als noch brutaler und schrecklicher erweisen wird.

Neben der historischen Wahrheit konfrontiert das Buch den Leser vor allem mit der beschämenden Einsicht in die Korruptierbarkeit der menschlichen Natur, und zwar keineswegs nur der Deutschen. «Es ist keiner gerecht, auch nicht einer» sagt Paulus im Anschluss an Psalm 14 (Röm 3,10). Aber die Schuld der anderen mindert die eigene nicht.

(Alys Untersuchung wirft neues Licht auf Funktion und Bedeutung, welche in «Hitlers Volksstaat» dem Antisemitismus zukamen. Indirekt hat sie es auch mit Schuld zu tun. Da Antisemitismus und Schuld zu den zentralen Themen der Theologie gehören, wird das Buch, das oberflächlich geurteilt nichts mit dieser Disziplin zu tun hat, in der Theologischen Zeitschrift rezensiert. H.P.M., Red.)

Hartmut Raguse, Basel

Atti Laato, Johannes C. de Moor (Hg.), *Theodicy in the World of the Bible. The Goodness of God and the Problem of Evil*, Brill: Leiden 2003. LIV+830 S., EUR 126.–, ISBN 90-04-13275-9.

Der breit angelegte Sammelband umfasst insgesamt 24 englischsprachige Beiträge von vorwiegend skandinavischen und holländischen Autoren, welche gesondert die altorientalischen Literaturen, zahlreiche alttestamentliche und neutestamentliche Schriftwerke, aber auch die frühjüdische und rabbinische Literatur befragen. In der Einleitung äussern die beiden Herausgeber die Hoffnung, dass die unterschiedlichen Antworten leidender Menschen vor zwei und drei Jahrtausenden etwas zur heutigen Diskussion beitragen. Der Begriff «Theodizee» begegnet zwar erst seit Leibniz. Doch Marcel Sarot (Utrecht) weist nach, dass bereits Leibniz ihn unterschiedlich gebraucht; wegen dieser Unschärfe könne der Begriff auch für Fragestellungen früherer Epochen verwendet werden.

Die Bearbeiter der einzelnen, zeitlich und umfangmässig unterschiedlichen Literaturen betonen entweder die Vielfalt der Antworten (so z.B. der Basler Ägyptologe Loprieno), oder sie konzentrieren sich auf eine bestimmte methodische Fragestellung, was naturgemäss zu stärkerer Hypothesenbildung führt. Letzteres gilt z.B. für die Beiträge über die akkadische und ugaritische Literatur, indem van der Toorn und de Moor einen religionssoziologischen Weg wählen; sie siedeln die betreffenden literarischen Werke in einer Krisenzeit an, in welcher sozio-ökonomische Umschichtungen den traditionellen Tun-Ergehens-Zusammenhang brüchig erscheinen lassen. Die akkadischen Werke entwickeln stattdessen eine «Theologie geoffenbarter Geheimnisse». Und de Moor weist die ugaritischen Epen der jüngsten Epoche zu, als der kreative Schreiber Ilimalku auf den spürbaren Niedergang Ugarits mit der Schilderung schwacher Gottheiten reagierte.

Die zehn Beiträge zu alttestamentlichen Schriften haben mit über dreihundert Seiten ein quantitatives Schwergewicht. Der Beitrag von Laato über das Deuteronomistische Geschichtswerk überrascht durch die intensive Suche nach Spuren der traumatischen Erfahrung, dass der ideale König Josia vorzeitig in Megiddo umkam. Lindström interpretiert die Klagepsalmen als Protest gegen die Abwesenheit JHWHs, welche nicht durch begangene Sünde rational erklärbar wird (dabei versteht er die Unschuldsbeteuerungen der Betenden als Protest *coram hominibus* und will er Bussbekenntnisse als sekundäre Redaktion ausscheiden). Ähnlich sieht Renkema die Thr, wo die entsetzlich erlebte Gegenwart in keinem Verhältnis zur eigenen Schuldkenntnis steht, aber auch in Spannung steht zur Gotteserfahrung, dass das Betrüben «fern von JHWHs Herz» geschieht (3,33). Einen durchgehenden Zusammenhang mit der (stärker als in Dtr individuell verstandenen) menschlichen Schuld findet Sara Japhet hingegen in I/II Chr, wogegen Esr/Neh – von ihr als älter eingestuft – dies erst in Gebeten und noch nicht in der Erzählung der gegenwärtigen Leiden aufzeigen. Weitere Beiträge behandeln Pentateuch, Prophetie, Hi, Ru, Qoh sowie – hier fallen besonders die guten Textbeobachtungen von Frau Korpel zur nichtorthodoxen Atmosphäre auf – Est.

Ein ebenfalls weites Feld schreiten die fünf Beiträge zu den frühjüdischen Schriften ab (Apokryphen, Pseudepigraphien, Philo; merkwürdigerweise fehlt Josephus, der doch als Apologet auch zur Theodizee-Frage einiges sagt). Etwas kürzer (80 Seiten) wird das Neue Testament behandelt. Ebenso viel Raum widmet der Sammelband der rabbinischen und targumischen Literatur.

Wegen seiner Anlage in weit ausladenden Essays eignet sich der Sammelband kaum als Nachschlagewerk, obwohl die meisten Beiträge mit *conclusions* enden, und obwohl ausführliche Register (74 Seiten!) den Inhalt zu erschliessen suchen. Doch wer sich die Mühe zu ausgedehnter Lektüre nimmt, kann eine überraschende Konzentration in der vielfältigen Thematik erleben: Als fruchtbar erweisen sich gerade die unterschiedlichen Zugangswege der Beiträge, die Mischung von altbekannten und neuen Einsichten, die verschiedenen Vorverständnisse von Theodizee bei den Exegeten, das Durchschimmern ihres eigenen existenziellen Ringens um die unlösbare Frage, ihre wissenschaftliche Redlichkeit im Aufspüren der Spannung zwischen der durch Leibniz formulierten Frage und den alten Texten.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Kevin Walton, *Thou Traveller Unknown. The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative* (Paternoster Biblical and Theological Monographs), Paternoster Press: Carlisle 2003. 238 S., £ 19.99, ISBN 1-84227-059-1.

Die von R.W.L. Moberly (Durham) betreute Dissertation widmet sich einer theologisch spannenden Frage: Wie sind in der Jakobs-Erzählung (Gen 25-35) die zunächst disparat erscheinenden Elemente aufeinander bezogen? Einerseits wirkt Gott durch Orakel und

Theophanien direkt auf das menschliche Geschehen ein. Andererseits scheint derselbe Gott auf weite Strecken stumm und passiv zu sein, wogegen Jakob mit eigenen (und oft moralisch fragwürdigen) Aktivitäten die Szene beherrscht.

Angesichts der grundlegenden exegetischen Uneinigkeit in der heutigen Forschungslandschaft geht Walton möglichst voraussetzungslos und induktiv an die Texte heran und findet eine geschickte Balance zwischen synchroner und diachroner Lesart. Im ersten Teil seiner Arbeit (*Points of Divine Disclosure*) behandelt er die Passagen, wo Gott offensichtlich am Werk ist (EingangSORAKEL, Erscheinungen in Bethel und Pnuel). Der zweite Teil (*The Human Story of Jacob*) widmet sich den übrigen Passagen. Dabei zeigt sich aber rasch die Unmöglichkeit einer klaren Trennung. Im Gegenteil sind die einzelnen Erzählzüge so sehr ins Ganze der Erzählung verwoben, dass dies durch keinerlei literarkritische oder traditions-geschichtliche Operationen rückgängig gemacht werden kann. Damit widerspricht Walton der These Gunkels von den kleinsten Einheiten mündlicher Tradition. Stattdem rechnet er damit, dass bereits die Alten mit paradoxen Komplexitäten umgingen. Die Entfaltung der theologischen Mehrdeutigkeiten in den Texten gehört zu den Stärken dieser Monographie.

Nur wenige von Waltons zahlreichen fruchtbaren Textbeobachtungen können hier genannt werden. So etwa die Paradoxie, dass JHWH sich unsern menschlichen Vorstellungen desto stärker entzieht, je anthropomorphistischer von ihm erzählt wird. Andererseits wird Gottes verheissenes Werk gerade durch menschliche Täuschung gefördert. Dies geschieht ebenso durch die Eifersucht zwischen Lea und Rahel; doch gleichzeitig erleben wir das tragische Auseinanderbrechen einer Familie als Folge der Habsucht eines Einzelnen (Laban). Israels Selbstverständnis zeigt sich offenbar in sehr kritischen Ursprungs-Erzählungen. «*The presence of God is no guarantee of harmony*» (148).

Mit der erneuten Begegnung von Jakob und Esau in Gen 33 endet ein Spannungsbogen. Auch hier setzt sich Walton fruchtbar mit den bisherigen Auslegern auseinander, welche in diesem Kapitel entweder die Versöhnung der Brüder oder eine Distanzierung Jakobs (*Coats: strife without reconciliation*) finden. In seinem eigenen Lösungsweg betont Walton die zahlreichen ironischen Züge im Text sowie Jakobs nicht explizit ausgesprochenes Schuldbekenntnis. Als Einzelperson ist Jakob kein ideales Modell der Reue. Auf der Ebene der Völker Israel und Edom hingegen ist nicht eine Vermischung realistisch, sondern eine *respectful distance which needs to be preserved*» (192). – Gegenüber Gen 25-33 scheinen die folgenden Kapitel 34-35 spannungsmässig und inhaltlich abzufallen, doch gelingt Walton auch hier eine gehaltvolle Auslegung.

Die ganze Monographie besticht durch ihr feines Gespür für die Subtilitäten des Textes sowie durch die sensible und weise Auseinandersetzung mit der englischen, deutschen und französischen Sekundärliteratur. Zudem ist in bester Weise implizit spürbar, dass der Autor als anglikanischer Priester in Kirchgemeinden langjährige Erfahrungen mit Bibelauslegung und Seelsorge gemacht hat.

Auf den letzten Seiten (217-224) bringt Walton eine geschickte Zusammenfassung des theologischen Ertrags. Eine Bibliographie, Autoren- und Bibelstellenregister runden das schöne Buch ab, das Gottes oft unsichtbare Führung durch – und zuweilen auch gegen – menschliches Bemühen zeigt. «*To read the story in this light does justice to the text in its historical depth, in its final form, and in its place in the canon of Christian and Jewish scriptures*» (224).

Edgar Kellenberger, Oberwil

Uta Schmidt, *Zentrale Randfiguren*. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2003. 268 S., EUR 34.95, CHF 61.–, ISBN 3-579-05409-0.

Im Rahmen einer feministisch-theologischen Hermeneutik der an der Philipps-Universität in Marburg unter Betreuung von Rainer Kessler entstandenen Dissertation fragt Uta Schmidt «nach der Darstellung von Frauen in Texten, nach Strukturen in der Welt der Texte und nach deren stabilisierenden Elementen sowie deren Veränderungspotenzial» (10). Ein wichtiges Anliegen dabei ist, die Ideologien im Text zu befragen, deren Einstimmigkeit zu bezweifeln und im Text auf Gegenstimmen zur dominanten Ideologie zu achten. Das Gerüst ihrer Textanalysen bildet Mieke Bals Modell von den drei Ebenen, Fabel, Fokussierung und Narration, das um methodische Aspekte erweitert wird, um Kontextualisierungen analysieren zu können (41).

Zwei Hauptteile gründen auf der eingangs dargestellten Methodik (15-56). Im ersten (57-196) werden anhand von Einzeltexten «Silhouetten» erarbeitet (die Frau als Mutter, die Frau in Not, die mächtige Frau), in die danach die Frauen aus anderen Geschichten hineingestellt werden. Im zweiten Teil (197-240) untersucht S. die Konstellationen im Hinblick auf die Gottesbeziehungen der Frauen. Die Schlussbetrachtung zu den «Frauen in den Königebüchern als zentrale Randfiguren» (241-249), Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Stichwort- und Bibelstellenregister runden die Arbeit ab.

Durch sogenannte Silhouetten werden Frauentypen mit ihren einzelnen Charakteristika, in ihren sozialen Rollen und in bestimmten Situationen (47) ausgearbeitet. Die Silhouette ist offen gegenüber Abweichungen, da sie erst noch gefüllt werden muss (48). Bei den Einzelanalysen wird deutlich, auf welche Weise die Frauen die jeweilige Silhouette füllen. In Ausnahmefällen können die Abweichungen so stark sein, dass die Silhouette fast gesprengt wird, so z.B. im Falle der beiden Frauen in Hungersnot (II Kön 6,24-31), die zwar als Beispiel für die Silhouette der «Frau in Not» dienen, sich jedoch völlig schockierend verhalten, betrachtet man sie in der Silhouette der «Frau als Mutter». Die beiden verhalten sich ihren Söhnen gegenüber keineswegs fürsorglich, sondern beschließen, diese aufzuzessen. Durch die Anwendung verschiedener Silhouetten auf einzelne Frauengestalten entstehen mehrdimensionale Frauenbilder.

Bei der Analyse der Gottesbeziehung ergibt sich, dass sich die Präsenz Gottes meistens in den Reden erweist, da er sehr selten als Akteur auftritt. Dadurch steht und fällt die Glaubwürdigkeit Gottes mit der Macht und Zuverlässigkeit des Gottesmannes.

Alle Analysen laufen nach ein und demselben Schema ab, und zwar: Ebene der Fabel, Ereignisse, Akteure, Ebene der Fokussierung, Charakterisierung, Raum und Räumlichkeit, Ebene der Narration, Ebenen der Rede, eingebetteter Text. Das Durchhalten dieses Schemas garantiert die Überprüfbarkeit des Dargestellten und der Schlussfolgerungen. Wo sich diese Punkte überschneiden, bringt die strikte Trennung gelegentlich Ungenauigkeiten hervor (z.B. S. 68, wo die Fokussierung analysiert wird: «Elischa gibt den Seelenzustand der Frau preis». Die Fokussierung geschieht auf der Ebene 2 und reflektiert demnach den Erkenntnisstand Elischas, nicht zwingend die Sicht des Narrators, nicht jene der Figuren Gehasi und Gott).

Uta Schmidt gelingt es auf sehr anschauliche Weise darzulegen, dass die Frauen in den einzelnen Erzählungen immer Hauptfiguren des Geschehens sind. Erst im Kontext der Königebücher werden die Erzählungen Teil grösserer Linien, die die Frauen an den Rand des Interesses drängen.

Johannes Klein, Fagaras

Frank Crüsemann, *Kanon und Sozialgeschichte*. Beiträge zum Alten Testament, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2003. 330 S., EUR 39.95, CHF 69.–, ISBN 3-579-05397-3.

Der langjährige Alttestamentler an der Kirchlichen Hochschule in Bethel bei Bielefeld legt hier eine Sammlung von 25 Aufsätzen vor, die im Verlauf der letzten 25 Jahre entstanden sind (und alle bereits andernorts veröffentlicht waren).

Die ersten fünfzehn, im engeren Sinn exegetischen Arbeiten sind nach dem Kanon der hebräischen Bibel geordnet: Sechs handeln von der Genesis, fünf von den Propheten und vier von den Psalmen.

Hier die Titel im Einzelnen: 1) Menschheit und Volk. Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis. 2) Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den «Jahwisten». 3) Autonomie und Sünde. Gen 4,7 und die «jahwistische» Urgeschichte. 4) Eva – die erste Frau und ihre «Schuld». Ein Beitrag zu einer kanonisch-sozialgeschichtlichen Lektüre der Urgeschichte. 5) Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild. 6) Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobgeschichte der Genesis zur politischen Ethik. 7) Aporiendarstellung. Der Beitrag von Jehugeschichte und Thronfolge-Erzählung zur biblischen Sicht von Gott und Geschichte. 8) «Das Land voll Silber und Gold, Waffen und Götzen» (Jes 2,7f.). Zur Rezeption der prophetischen Sozialkritik. 9) Hosea und die Entstehung des biblischen Geschichtsbildes. 10) הַיּוֹם – «Jetzt». Hosea 4-11 als Anfang der Schriftprophetie. 11) Israel, die Völker und die Armen. Grundfragen alttestamentlicher Hermeneutik am Beispiel des Zefanjabuches. 12) Im Netz. Zur Frage nach der «eigentlichen Not» in den Klagen des Einzelnen. 13) Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, Psalm 8,2b.3 zu verstehen. 14) Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Psalm 14. 15) «Gegen dich allein habe ich gesündigt»!? Sozialgeschichtliche Auslegung von Psalm 51.

Sechs weitere Beiträge befassen sich mit diversen, vorwiegend theologischen Themen, die letzten vier mit hermeneutischen Fragen.

Im Einzelnen: 16) Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs. 17) Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber. 18) Das «portative Vaterland». Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons. 19) Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative. 20) Versuch über die drohende Vereinsamung Gottes. 21) «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs». Notizen zur Frage eines Kriteriums theologischen Redens von Gott. 22) Wie alttestamentlich muss evangelische Theologie sein? 23) «Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse» (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog. 24) Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief. 25) Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente. – Ein Nachweis über die Orte der Erstveröffentlichung und ein relativ ausführliches Bibelstellenregister schliessen den Band ab.

Da es unmöglich ist, von einer solch reichhaltigen Anthologie einen auch nur annähernd vollständigen inhaltlichen Eindruck zu vermitteln, seien hier fünf, aus den genannten Themenfeldern ausgewählte Arbeiten näher vorgestellt. Daraus sollten sich Anliegen und Vorgehensweisen des Autors einigermaßen angemessen erkennen lassen.

Nr. 6: Die Jakobgeschichten enthalten wichtige «Aspekte einer narrativen Ethik»: Aus Jakobs und Rebekkas Versuch, den göttlichen Segen durch Lug und Trug herbeizuzwingen, resultieren der Mordwunsch Esaus und die Flucht Jakobs. Die am Ende zwischen den beiden erreichte Versöhnung hat ein gleichrangiges Nebeneinander der aus ihnen hervorgehenden Völker zum Resultat (Gen 33) – *nicht* aber die in Gen 25,23 in Aussicht gestellte Herrschaft Israels über Edom. Der Fall lehrt, dass sich keineswegs «Gotteswort unabhängig von jedem menschlichen Verhalten durchsetzt». «Versöhnung ist durch die Schuld *nötig*

geworden, *möglich* wird sie durch den Verzicht auf das Verheißene». Der Schluss ist so überraschend wie irritierend: Waren menschliche Schuld und Schuldbearbeitung «nötig», um gegen einen unversöhnlichen Gott Versöhnung zu erreichen? Wäre nicht doch eine diachrone Erklärung der Spannung hilfreich (eine Verheißung einerseits, eine Versöhnungsgeschichte andererseits)?

Nr. 8: Die Exegese, so Crüsemann, hat auf viererlei Weise die prophetische Sozialkritik zu entschärfen versucht: Sie sei rückwärtsgewandt und unrealistisch (E. Troeltsch); sie habe die sozioökonomische Erneuerung verhindern geholfen, die Israel zum Überleben gebraucht hätte (M. Silver); sie sei theologisch letztlich irrelevant, weil es den Propheten ums Gottesverhältnis, nicht um Weltverhältnisse gehe (W.H. Schmidt); sie sei im Zuge der Redaktionsgeschichte überholt worden (H.-C. Schmitt). Diese Aufreihung ist beunruhigend genug, es hätte nicht der gelegentlichen Unterstellungen und der wiederholten Anprangerung der «historisch-kritischen Methode» als solcher bedurft; mit dieser lassen sich auch andere Ergebnisse erzielen! Crüsemann selbst sieht die Aktualität der Texte in vier Punkten: Sie stellen eine Kausalität zwischen Reichtum und Armut her; sie führen den Wohlhabenden die Gefährdung ihrer eigenen Zukunft vor Augen; sie sehen soziales Fehlverhalten in politische Katastrophen münden; sie halten politische und religiöse Blindheit für verwandte Phänomene. Alles nachdenkenswert – doch wiederum wäre es nicht nötig gewesen, bei den «falschen Exegeten» eben solche Blindheit zu diagnostizieren.

Nr. 13: Die sogar Feinde überwindende Macht aus dem Mund von Säuglingen (Ps 8,3) ist den Exegeten schon immer ein Rätsel gewesen. Die Septuaginta machte daraus ein Gotteslob, was seither vielfach aufgenommen und variiert wurde. Andere heben auf die Schwäche von Kleinkindern ab, welche Gott in Stärke verwandeln könne. Crüsemann hat sich durch eine Biologin und Mutter (sowie durch eigene Vatererfahrung) dazu führen lassen, an die Unwiderstehlichkeit des Säuglingsweins zu denken. Dieses bringt er dann in Verbindung mit der kanaänischen (Mutter-)Göttin Aschera, deren Name in der (syntaktisch ungewöhnlich gebrauchten) Relativpartikel אֲשֶׁר in Ps 8,2b konserviert sei. Freilich seien im Psalm, wie er jetzt vorliegt, derlei Konnotationen zugunsten der Alleinwirksamkeit Jhwhs vollkommen verwischt. (Doch wie konnte sich das alte Rudiment in den jungen Text retten? Wäre es nicht einfacher, das erwähnte grammatische Problem, wie üblich, textkritisch zu lösen?)

Nr. 16: Entgegen Jan Assmanns Rede von der «mosaischen Unterscheidung» (monotheistische Religionen drängen immer auf die Unterscheidung von Wahr und Unwahr und reklamieren für sich selbst die Wahrheit), stellt Crüsemann fest, die «leitende Unterscheidung» in der Mosegeschichte sei die «zwischen Freiheit und Unfreiheit». Wo es aber um Freiheit geht, genügt eine ideengeschichtliche Betrachtung nicht. Das Exodusbild hat denn auch reale (Befreiungs-)Geschichte gemacht: von einem wie auch immer gearteten historischen Ereignis in vorstaatlicher Zeit (Ex 15,21; Num 23,22) über seine Nutzung für die Staatsideologie des Nordreichs (I Kön 12,28) wie für deren Kritik (Ex 32-34), dann, nach dem Übergang in den Süden (Ex 22,20; Dt 24,18), als prägendes Element der deuteronomischen Theologie (Dt 7,6ff.; hier hätte es heißen sollen: «deuteronomistisch», und dem wäre auch Dt 17,16 zuzuordnen gewesen), weiter als eschatologische Idee (Jes 43,16-21; Ex 20,32f.; Ez 37,12f.) und als Symbol jüdischen Lebens (Lev 22,32f.) und Glaubens (Ex 4,31; 5,2; 14,31). Den Abschluss bildet eine chassidische Erzählung vom befreienden Erzählen von Befreiungsgeschichten.

Nr. 22: Ausgangspunkt ist ein Diktum Bonhoeffers: «Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ». Der an sich sympathische Satz erweist sich als zweischneidig, sofern er zwischen Altem und Neuem Testament doch eine sachliche Grenze zieht. Schon die Entscheidung, die die Alte Kirche gegen Markion für das Alte Testament traf, hatte eine Kehrseite in der «theologischen Disqualifikation des Judentums». Der Sache nach geschieht Ähnliches bis heute (Beispiel: A.H.J. Gunneweg). Statt

das NT (bzw. das Christliche) durch vermeintliche Gegensätze zum AT (bzw. Jüdischen) definieren zu wollen, gälte es, das AT «wieder in die Rolle einzusetzen, die es für die neutestamentlichen Autoren» hatte: «die Schrift» zu sein, ohne die das über Christus zu Sagen nicht zu sagen ist (was Crüsemann in den Beiträgen 23, 24 und 25 selber demonstriert).

Man sieht: Dieser Autor befasst sich mit relevanten Themen alttestamentlicher Exegese und Theologie. Und er nähert sich ihnen in oft unkonventioneller, kreativer Weise. Dazu schreibt er einen gut lesbaren Stil, der auch komplexe Sachverhalte verständlich erscheinen lässt. So ist dies eine wichtige und empfehlenswerte Textsammlung, aus der nicht nur Exegeten und Exegetinnen Nutzen ziehen können. In ihr ist eine Grundspannung zu beobachten, die sich schon im Titel andeutet: Der Begriff *Kanon* signalisiert nicht nur ein Gliederungsprinzip, sondern die Vorliebe des Verfassers für die synchrone Analyse des «kanonischen» Endtextes gegenüber historisch-kritisch erschlossenen Textvorstufen. Andererseits verlangt das Interesse an *Sozialgeschichte* nach diachroner Tiefenschärfe bei der Textanalyse, da ja kaum nur die soziale Situation zur Entstehungszeit des Endtextes von Belang ist. Die im Vorwort gebrauchte Formulierung, es gelte «die vorliegende Endgestalt biblischer Texte historisch-sozialgeschichtlich zu interpretieren», überspielt die Spannung. Dabei ist durchaus spannend zu sehen, wie der (kanontreue) Theologe und der (kritische) Sozialhistoriker Crüsemann ihre Konflikte miteinander austragen.

Bedauerlicherweise hat sich der Rücken des Buches unter den Händen des Rezensenten alsbald abgelöst; das sollte bei einem renommierten Verlag bzw. dessen Druckerei nicht passieren.

Walter Dietrich, Bern

Kathrin Liess, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5)*, J.C.B. Mohr-Siebeck: Tübingen 2004. XI+504 S. (kartoniert), EUR 79.–, ISBN 3-16-148306-5.

Die Dissertation von Kathrin Liess ist im Kontext der «Tübinger Psalmen-Schule» (Prof. B. Janowski) entstanden. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie mit sorgfältiger Text- und Kontextarbeit eine Ausschöpfung des theologischen Ertrags verbindet. Die Studie von Liess bietet eine monographische Erarbeitung von Psalm 16 und zeichnet diese ein in das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen. Dabei wird auch ein Vergleich zwischen Ps 16 und 73 hergestellt.

Nach der Einleitung, in der die Forschungs- und Auslegungsgeschichte der Diesseits- und Jenseitsinterpretationen des Todes- und Lebensverständnisses der Psalmeninterpretationen dargeboten wird (zu ergänzen wäre: Ph. S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Leicester – Downers Grove IL 2002), enthält die Arbeit sechs Hauptteile.

Am Anfang stehen textkritische und grammatikalische Erörterungen zur Textkonstitution, die in einer Übersetzung von Ps 16 resultieren. Nicht überraschend nehmen dabei die strittigen Verse 2-4 einen grösseren Raum ein. Liess plädiert – m.E. zu Recht – dafür, den (von 4Q177 bestätigten) masoretischen Text (weithin) zu belassen und der etwas kryptischen Diktion der genannten Verse einen Sinn abzugewinnen. Nach ihr bestimmt die Redeeinleitung von 2a («ich sage [hiermit] zu JHWH») die Verse 2-4 *insgesamt*, d.h. der Beter legt ein dreifaches Bekenntnis *vor* Gott ab: Er bekennt sich zu JHWH, zu den Heiligen (gemeint sind die JHWH-Frommen) und – negativ – zur Ablehnung der Fremdgötterei.

Das zweite Kapitel bietet poetologische, literarkritische und formgeschichtliche Analysen des Psalms. Liess gelangt zu einer Gliederung in fünf (ungleich grosse) Abschnitte (1 | 2-4 | 5-6 | 7-9 | 10-11), die chiasmisch arrangiert sind (ABCB'A') und entsprechend das Zentrum (5f.) fokussieren. Sie hält (gegen Hossfeld/Zenger) mit einleuchtender Begründung

an der Einheitlichkeit von Ps 16 fest, bestimmt diesen als «Vertrauenspsalm» und datiert ihn aufgrund religionsgeschichtlicher Überlegungen ins 5./4. Jh. v. Chr.

Den umfangmässig wie inhaltlich gewichtigsten Teil machen die motiv- und traditionsgeschichtlichen Analysen aus. Umsichtig und präzise wird hier unter Beiziehung von alttestamentlichen und altorientalischen Parallelaussagen und Motivvergleichen die Bedeutung des Textes erarbeitet. In V. 2-4 steht JHWH als «Lebensgut» im Aussagezentrum des tempeltheologischen Hintergrunds. In V. 5-6 geht es um JHWH als «Lebensraum». Die Aussagen der Landzuteilung werden als metaphorisierende Redeweise gedeutet, die JHWH als dauerhafte Lebensgrundlage und -fülle bekennen. In V. 7-9 wird JHWH vertrauensvoll als «Lebensbegleiter» bekannt und Schutz wie Bewahrung zum Ausdruck gebracht. Im Blick auf die Frage, ob und inwiefern eine Jenseitsvorstellung in Ps 16 zum Tragen kommt, sind die beiden Schlussverse (V. 10-11) von besonderer Relevanz. Liess fasst sie unter die Rubrik: JHWH als «Lebensfülle» (die als Gottesnähe im Heiligtum erfahrbar wird). Nach Liess ist der Text «offen für die Hoffnung auf eine Bewahrung nicht nur vor dem ‹Tod mitten im Leben› ..., sondern in gewisser Weise auch vor dem physischen Tod. Das bedeutet für den Beter nicht, dass er nicht eines Tages sterben wird, aber er lebt in der Gewissheit, dass der physische Tod nicht vorzeitig und plötzlich kommt» (223).

Im vierten Hauptkapitel wird mittels religions- und theologiegeschichtlicher Vergleiche der Ort von Ps 16 hinsichtlich des damaligen Todesverständnisses und der Lebenshoffnung bestimmt. Ausgewertet werden dabei auch die Grabfunde von *Hirbet el-Kôm* (inschriftliches Rettungszeugnis mit [rechter] Hand Gottes als Ausdruck des Beistands) und *Ketef Hinnom* (die Aussage: «denn bei dir ist Erlösung» kann im Grabkontext als Hoffnung auf eine Errettung aus dem Tod verstanden werden). Die beiden Inschriften belegen, dass in familiärer Frömmigkeit bereits in vorexilischer Zeit Gott und die Toten nicht radikal getrennt sind, sondern JHWH durchaus mit dem Tod bzw. den Toten in Beziehung gesetzt werden konnte. Liess gelangt zu folgendem psalmentheologischen Entwicklungsmodell: 1. In den (vorexilischen?) Klage- und Dankpsalmen geht es um eine punktuelle Rettungserfahrung aus dem ins Diesseits hereinragenden Todesbereich; 2. In Fortführung davon geht es im nachexilischen Ps 16 um eine dauerhafte Bewahrung vor dem Tod und eine beständige Gottesgemeinschaft im diesseitigen Leben; 3. Ps 73, zeitlich nach Ps 16 einzuordnen, geht noch einen Schritt weiter und bezeugt, dass die dauerhafte Gottesbeziehung auch über den Tod hinaus Bestand hat.

Im fünften Hauptteil wird die Stellung von Ps 16 innerhalb der Teilgruppe Ps 15-24 im Blick auf neue Sinnräume, die sich durch eine *lectio continua* ergeben, ausgewertet. Im Vordergrund der Überlegungen stehen dabei die Nachbarpsalmen 15 und 17 sowie der Vertrauenspsalm 23 als Pendant zu Ps 16 innerhalb der chiastischen Anlage dieser Gruppe.

Schliesslich wird ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte geworfen: Die LXX-Fassung des Psalms mit ihrer Eschatologisierung (Hoffnung auf leibliche Auferstehung und jenseitiges Leben) bildet ein wichtiges Zwischenglied und zugleich die Grundlage für die Aufnahme des Psalms in der Apostelgeschichte. In der Pfingstpredigt des Petrus spielt der Psalm eine wichtige Rolle im Argumentationsgang des Apostels (Apg 2,25-28 zitiert V. 8-11b). Dazu nimmt Paulus in seiner Rede in Antiochien in Apg 13,35-37 den Halbvers 10b auf.

Den Schluss der Studie bildet eine Zusammenfassung. Beigegeben sind ein Literatur- und Abbildungsverzeichnis sowie ein Stellenregister (in Auswahl) und ein Sachregister.

Die Studie von Kathrin Liess beeindruckt im Blick auf die gründliche und umsichtige Textfassung und Sinnausschöpfung. Vorzüglich ist ihre Handhabung und Anwendung der motiv- und traditionsgeschichtlichen Analyse. Sie leistet mit ihrer Studie einen wichtigen Beitrag zur Psalmenforschung, indem sie den bisher nicht hinreichend beachteten Psalm 16 umfassend interpretiert und dabei zeigen kann, dass die tempel- und landtheologischen Grundlagen, die den Hintergrund der Bekenntnisaussagen des Beters bilden, ineinandergreifen und damit auch auf die beiden Schlussverse – die allzuoft isoliert und auf

die Jenseitsfrage fokussiert betrachtet werden – neues Licht werfen. Das zweite Verdienst neben der neuen Fruchtbarmachung der beiden Grabfunde ist die Erarbeitung einer psalmentheologischen Entwicklungslinie von den Bitten und Bezeugungen von punktuellen Rettungserfahrungen aus dem Todesbereich im diesseitigen Leben (Klage- und Dankpsalmen) über die Bezeugung dauerhafter Gottesnähe und Bewahrung vor unzeitigem Tod (Ps 16) bis hin zur Bezeugung der Gottverbundenheit über den Tod hinaus (Ps 73).

Trotz der vorsichtigen Abwägung bleiben dem Rezensenten im Blick auf das mit Datierungen und entwicklungsgeschichtlichen Einschätzungen verbundene evolutionäre Modell Fragen offen, die die Verfasserin durch den Einbezug der Grabfunde z.T. selbst angestossen hat. Abgesehen von einigen, bei Dissertationen üblichen «Längen» wäre eine Einordnung der Fremdgötterei-Ablehnung (V. 4) und die Auswertung des Präskripts wünschbar. Als unglücklich erachte ich den Umstand, dass Übersetzungsdarstellung und analytische Bestimmungen z.T. nicht kongruent sind (V. 1 in Übersetzung ein Bikolon, in Analyse als Monokolon bestimmt; V. 4 in Übersetzung ein Trikolon, in Analyse: Monokolon + Bikolon; V. 9 in Übersetzung ein Trikolon, in Analyse als Bikolon interpretiert).

Im Blick auf Todes- und Jenseitsvorstellungen in den Psalmen und darüber hinaus wird man an dieser wichtigen und sehr guten Arbeit in Zukunft nicht vorbeikommen. Es bleibt am Schluss der Wunsch, dass der wesentliche Ertrag dieser umfangreichen Studie in einem Aufsatz einer breiteren, auch kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden könnte.

Beat Weber, Linden

Mira Stare, *Durch ihn leben*. Die Lebensthematik in Joh 6 (NTA.NF 49), Münster: Aschendorff 2004. 366+VII S., EUR 58.–, CHF 98.–, ISBN 3-402-04797-7.

Vorliegendes Werk ist die überarbeitete Fassung der Doktorarbeit der Autorin, die 2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck angenommen wurde. Wie der Titel schon angibt, beschäftigt Stare sich mit dem johanneischen Leitmotiv (vgl. die Tabelle auf S. 2) des Lebens im Rahmen der Speisungsgeschichte (Joh 6,1-15), des Ganges Jesu auf dem See (Joh 6,16-21) und der Brotrede (Joh 6,22-71). Stare arbeitet mittels einer historisch informierten synchronen Methode, die den Text in seinem (historischen) kommunikativen Zusammenhang wahrnehmen und analysieren möchte (8-12).

Durch ihn leben ist aus fünf Teilen aufgebaut: Die Einleitung (1-13) enthält eine Einführung in die Thematik; dann werden der Forschungsstand referiert, die Arbeitsmethode und der Aufbau der Arbeit verantwortet. In einem zweiten Kapitel stellt Stare die «Textwahrnehmung» vor, worunter die Stellung von Joh 6 im Johannesevangelium sowie die Gliederung des gleichen Textes in Hauptteile und «Äußerungseinheiten» verstanden wird (14-31).

In dem dritten (und Haupt-)Teil (32-260) findet, aufgrund der vorhergehenden methodischen Überlegungen, die eigentliche exegetische Arbeit statt. Stare bleibt hier dem klaren Dreierschritt «Übersetzung, Gliederung / Struktur, Auslegung» treu, nach dem noch einzelne vertiefende Paragraphen folgen können (z.B. zu Joh 6,1-15 und II Kön 4,42-44.52-54), wobei das Ganze stets mit einer Würdigung der Lebensthematik in dem jeweiligen Abschnitt abgeschlossen wird. In dem vierten Teil der Arbeit (261-315) werden die Ergebnisse bezüglich des ζωή-Vokabulars in Joh 6 zusammengetragen und in dem Kontext des Spannungsbogens in Joh 6, von körperlicher Ernährung bis zu Jesu Identität als Speise und «Ernährung» von Worten des Geistes, reflektiert. In einem fünften Kapitel (316-325) werden die Schlussfolgerungen präsentiert und ein theologischer Ausblick («Joh 6 ruft auch den heutigen Leser zur Option für diese Beziehung [zu Jesus und dem Vater, *pbs*], Kommunikation und Verbundenheit auf, zu seiner persönlichen Entscheidung für das Leben «durch ihn» – für das Brot Gottes», 325) geboten.

Mit diesem Aufbau ist schon eine positive Seite der Arbeit genannt: Sie ist klar strukturiert und überschaubar aufgebaut. Noch wichtiger als das ist, dass die in der Einführung genannten methodischen Vorhaben auch wirklich ausgeführt werden. Die Arbeit gewinnt auch an Lesbarkeit durch den klaren Stil, in dem sie verfasst ist, sowie die grosse Anzahl von Tabellen und Graphiken.

Die exegetischen Beobachtungen der Verfasserin sind im Grossen und Ganzen überzeugend und bereicherend. Die Analysen sind gründlich und in den meisten Fällen einleuchtend. Die Autorin weiss überzeugend aufzuzeigen, wie gerade die Lebensthematik Joh 6 zu einer literarischen Einheit zusammenbindet und zur narrativen Spannung in diesem Ganzen beiträgt. Auch die mit dem Kapitel verbundene Paränese kommt zu ihrem Recht.

Zudem bewirkt der lebensgeschichtliche Hintergrund der Verfasserin (Erststudium in Ljubljana), dass viel Sekundärliteratur in die Fussnoten eingeflossen ist, die ansonsten nicht zum «Kanon» gehört, was sicher einen positiven Nebeneffekt der Gesamtarbeit ausmacht.

Einige Fragen stellen sich in diesem Zusammenhang aber doch. Zum Beispiel bleibt die Einordnung von Joh 6,16-21 in die Lebensthematik letztendlich schwierig, da dies nur auf einer Meta-Ebene möglich ist. Müsste man hier dem traditionellen Charakter der Verbindung dieser Perikope mit der wunderbaren Speisung nicht mehr Aufmerksamkeit schenken? Zudem ist Joh 6 dem Gesamtwerk des Johannesevangeliums gegenüber relativ isoliert, obwohl die Verfasserin gelegentlich intertextuelle Brücken schlägt zwischen Themen in Joh 6 und den gleichen Themen im Gesamtwerk. Eine weitergehende Erörterung der Bedeutung der Lebensthematik in Joh 6 im Rahmen des Gesamtkonzeptes der johanneischen Theologie wäre wünschenswert gewesen.

Insgesamt aber hat Stare für die Exegese des 6. Kapitels des vierten Evangeliums eine wichtige Leistung erbracht, vor allem in synchroner und kommunikationstheoretischer Hinsicht; mit ihrem Buch muss sich die Exegese des JohEv in der Zukunft auseinandersetzen.

Peter Ben Smit, Bern

Helmut Holzhey, Vilem Mudroch (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 1: Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande, 2 Halbbände, Schwabe-Verlag: Basel 2004. XIII+1328 S., EUR 175.-, CHF 250.-, ISBN 3-7965-1987-3.

Was sich in der Tradition von Friedrich Ueberweg bescheiden *Grundriss der Geschichte der Philosophie* nennt, ist in Wahrheit das international wohl ambitionierteste und umfassendste Projekt einer Gesamtdarstellung der Philosophiegeschichte, das nach Abschluss mehr als dreissig Bände umfassen wird, die sich wiederum in zahlreiche Teilbände aufgliedern. Über Idee und Anlage des Werkes wurde anlässlich eines früheren Bandes schon berichtet (ThZ 59/2 [2003], 178-179). Hier reicht es, vorauszuschicken, dass der neue Band, mit dem die Beschreibung des 18. Jahrhunderts und damit der Aufklärungsphilosophie eröffnet wird, die vom bisher Erschienenen geweckten hohen Erwartungen voll erfüllt. 26 renommierte Autoren garantieren für Qualität und Akkuratess in der möglichst unparteiischen Präsentation von Philosophen und Philosophien in ihren Lebens- und Wirkungszusammenhängen.

Damit ist – abgesehen vom staunenswerten Detaillierungsgrad – ein entscheidender Vorteil der hier praktizierten Philosophiegeschichtsschreibung im Vergleich zu anderen Philosophiegeschichten angedeutet: nämlich der Umstand, dass die einzelnen Philosophen und Philosophien in ihren realgeschichtlichen Kontexten verortet werden, so dass nicht der für Philosophiegeschichten typische Eindruck entsteht, Denken finde irgendwo im luftleeren Raum statt. Philosophie steht, wie sich exemplarisch an dem jetzt veröffentlichten,

Grossbritannien, Nordamerika und den Niederlanden gewidmeten Band zum 18. Jahrhundert zeigt (es werden weitere über die Aufklärungsphilosophie in Frankreich [Bd. 2], Italien, auf der Iberischen Halbinsel und in Lateinamerika [Bd. 3] sowie in Deutschland, Österreich, in der Schweiz und in Nord- und Osteuropa [Bd. 4] folgen), in vielfältigen Wechselbeziehungen zu philosophiefremden Sphären. Die vom *Grundriss* geleistete, realgeschichtliche Kontextualisierung kommt nicht nur in den Lebensbeschreibungen zur Geltung, die nach einer möglichst vollständigen Auflistung der (philosophisch relevanten) Primärliteratur die Darstellung der einzelnen Autoren einleiten – eine Darstellung, die sich danach jeweils auf die einzelnen Werke, die «Lehre» und die Wirkungsgeschichte konzentriert. Der Band gibt vielmehr auch einen wertvollen Überblick über die bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen die Philosophien des 18. Jahrhunderts erst entstehen konnten. So wird man eingehend über die britischen Universitäten und gelehrten Gesellschaften unterrichtet (John Gascoigne) oder erfährt, unter welchen Bedingungen sich der Cartesianismus und der Newtonianismus an den höheren Bildungsanstalten der Niederlande etablierte (Henri A. Krop). Aber auch die unmittelbare politische Dimension philosophischer Denkansätze namentlich in England, wo eine rege politische Publizistik entstand, wird nicht ausgeklammert (Daniel Brühlmeier). Ein sehr instruktives Kapitel ist dem sich intensivierenden Streit um Weltdeutungskompetenz zwischen christlicher Theologie und deistischer Philosophie gewidmet (Henning Graf Reventlow), das aufzeigt, wie Philosophie in der konkreten Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition ein neues Selbstverständnis entwickelte. Demgegenüber entstand eine eigenständige Philosophie in Nordamerika aus den Wurzeln eines sich selber transformierenden Puritanismus (Andrew J. Reck).

Das ungemein facettenreiche Bild von den Denkbewegungen im englischsprachigen und im niederländischen Raum verdankt sich überdies dem Umstand, dass auch in diesem Band wiederum darauf verzichtet wurde, einseitig vor allem jene Autoren zu würdigen, die in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion noch eine wichtigere Rolle spielen (neben Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, und Bernard de Mandeville vor allem George Berkeley, David Hume und Adam Smith). Oft erweisen sich bei genauerem Hinsehen gerade die vermeintlich weniger bedeutenden Denkerpersönlichkeiten nicht nur als in hohem Masse repräsentativ für ihre Zeit, sondern erscheinen als die eigentlichen philosophischen Stichwortgeber. Wer den neuen «Ueberweg» als Wegweiser zu einer Reise ins geistige 18. Jahrhundert nutzt, bewegt sich auf denkbar sicherem Grund und entdeckt dennoch überall Unverhofftes und Überraschendes. Leicht wird man dabei verschmerzen, dass gelegentlich – etwa bei Henry St. John, Viscount Bolingbroke oder bei Jonathan Edwards – relevante Sekundärliteratur und aktuelle Forschungsdiskussionen unberücksichtigt bleiben.

Andreas Urs Sommer, Greifswald

Angela Büchel Sladkovic, «*Warten auf Gott*». Simone Weil zwischen Rationalismus, Politik und Mystik (Religion – Geschichte – Gesellschaft), LIT-Verlag: Münster 2004. 352 S., EUR 24.90, ISBN 3-8258-6912-1.

Bei Angela Büchel Sladkovic's Simone Weil Studie handelt es sich um eine Dissertation, die 2002 am Lehrstuhl für (kath.) Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ue. eingereicht wurde. Die Autorin setzt sich das anspruchsvolle Ziel, eine nicht-idealistische, theologische Lesart des Gesamtwerkes von Simone Weil zu liefern, welche ihren Fokus in der Frage findet «Wie ist die Welt zu denken, damit Gerechtigkeit möglich wird?» Büchel Sladkovic's Studie ist breit angelegt: Sie untersucht werkbiographisch die Entwicklung von Weils Denken und geht dabei insbesondere auf deren politischen Schriften ein. Im zweiten Teil der Untersuchung wird der Begriff der Lektüre zum wichtigen Instrument, mit dem die philosophische Position Weils systematisch rekonstru-

iert wird. Weils Betonung der konkreten menschlichen Existenz weise ihr Vorrang vor weltlosen Systemen zu, konstatiert Büchel Sladkovic. Im dritten Teil interpretiert Büchel Sladkovic Weils Gott-Denken, ihre Verbindung von Mystik und Politik. Sie begreift Weils religionsphilosophischen Entwurf als Negative Theologie, welche theologische Begriffe an menschliche Praxis rückbindet und Allmachtzuschreibungen an Gott zugunsten der Betonung des Nicht-Handelns und Wartens zurückweist. M.E. ist die Autorin etwas wenig auf den jüdischen Hintergrund bzw. das gesplante Verhältnis Weils zum jüdischen Glauben eingegangen (vgl. dazu die Arbeiten von Maja Wicki-Vogt). Dies würde im Sinne einer differenzierteren Lesart, welche auch theoretische Widersprüche aufzuzeigen und produktiv zu integrieren vermag, angebracht sein.

Deutlich wird die direkte, respektvolle und nie vereinnahmende Auseinandersetzung mit der Philosophin Weil. Dies geht so weit, dass Büchel französische Texte nicht übersetzt, da sie keine Interpretation vorwegnehmen möchte. Sehr schön zu lesen sind die Textpassagen, welche Texte Weils im einzelnen interpretieren, insbesondere die behutsame Rekonstruktion von Weils «Fabriktagbuch» unter dem Titel «Das Unglück ist mir in den Leib gefahren.»

«Warten auf Gott» lässt Simone Weil als Frau in Erscheinung treten und macht deren Vermittlung von Weiblichkeit und Denken zwischen den Zeilen zum Thema. Zudem bietet die Studie eine politische Lesart Weils und beleuchtet die oft vergessene Seite von Passivität, Leiblichkeit und Frauenarbeit in Weils Denken. Mit diesen inhaltlichen Impulsen und der Betonung der Art und Weise von Weils Denken und Schreiben, d.h. die Form von Unterbrechung zu wagen, den eigenen Gedanken in Frage stellen zu lassen und sein Gegenteil zu erproben, liefert Büchel Sladkovic's Studie wichtige Impulse zur produktiven Aufnahme dieser wichtigen politischen und spirituellen Vordenkerin.

Regine Munz, Basel

Carl Leonhard Reinhold, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey.*

Herausgegeben und kommentiert von Jan Assmann, Edition Mnemosyne: Neckargemünd 2001. 199 S., EUR 30.–, ISBN 3-934012-10-8.

Wer Assmanns Buch «Moses der Ägypter» liest, stösst unweigerlich auf Reinhold und muss zu seinem Bedauern erfahren, dass das Buch, das für Schiller und indirekt für Freud so wichtig wurde, kaum noch aufzufinden sei. Aber es ist inzwischen in einem Neudruck erschienen, damit leicht zugänglich, aber an einem so entlegenen Ort, dass ich erst kürzlich darauf stiess und nach einer ziemlich faszinierten Lektüre dieses Buch allen Interessierten zur Lektüre und auch zum Kauf empfehle.

Reinhold ist dem gebildeten Publikum vor allem als Kantianer der allerersten Stunde bekannt. Im aufschlussreichen Nachwort von Assmann erfährt man überdies, dass er geweihter Priester war und sich der Loge «Zur wahren Eintracht» in Wien anschloss, in der auch Mozart verkehrte. Die Nähe seiner Schrift über die Mysterien zur ägyptischen Einweihungssymbolik der Zauberflöte wird erahnbar und vermutlich in einem Buche über die Zauberflöte, das Assmann vorbereitet, noch deutlicher werden. Reinholds Buch selber war in völlige Vergessenheit geraten, nicht aber dessen Inhalt, weil Schiller ihn in seiner Schrift «Die Sendung Moses» getreulich referiert. Darauf weist dieser auch selber hin, allerdings nur mit dem verschlüsselten Logennamen «Br.[uder] Decius», der auch auf dem faksimilierten Titelblatt zu lesen ist.

Vom reichen Inhalt der Schrift seien hier nur einige zentrale Punkte erwähnt. Moderne Leser, die vom neueren Antisemitismus sensibilisiert sind, werden vielleicht anfangs an den Schilderungen des Sklavenvolkes der Hebräer Anstoss nehmen, das roher und ungebildeter als alle anderen Völker der Erde gewesen sei. Ob aber dieser moralische Zustand

Grund oder Folge des allgemeinen Judenhasses bildete, das lässt Reinhold ausdrücklich offen. Wie aber war es möglich, dass dieses Volk zum Träger einer derart hochstehenden Religion werden konnte? Hier nun führt Reinhold denjenigen Gedanken ein, der bis zu Assmann in vielen Variationen «Gedächtnisgeschichte» schreiben sollte: die Religion der Juden ist die hochstehende Mysterienreligion der Ägypter. Moses, der Befreier des jüdischen Volkes, war laut der Stephanusrede in der Apostelgeschichte ägyptisch gebildet, ja, als Adoptivsohn der Tochter des Pharao in alle Mysterien eingeweiht. Für Reinhold sind diese Erzählungen, denen wir heute einen unmittelbaren historischen Wert absprechen, im wörtlichen Sinne wahr. Und es war dieser Hebräer Moses, der sein Volk retten wollte. Wie aber war es möglich, das wilde Volk zu sammeln? Nur so, dass Moses ihm einen eigenen Schutz- und Stammesgott gab, wie ihn alle anderen Völker hatten. Aber Moses wollte seine Stiftung nicht auf Trug gründen. Deshalb gab er seinem Volk den wahren Gott, den in Ägypten nur wenige Auserlesene anbeteten, den Allumfassenden, dessen Wesen nicht in einem Namen, sondern nur als namenloses letztes Dasein ausgedrückt werden kann. Der Mysterien-gott der Ägypter, den Klemens von Alexandrien Iao nennt, er ist es, der als Jehova den Hebräern verkündet wird. Er ist identisch mit der Bezeichnung, die Moses am Dornbusch empfängt. Was bei den höchsten Eingeweihten der Ägypter tiefste Einsicht war, das kann allerdings bei den Hebräern nur ein auf Gehorsam, auf Wundern und auf massiven Drohungen beruhender Glaube sein, der immer wieder verlassen wird. Davon vor allem reden die Propheten. Doch Moses benutzt noch ein anderes Mittel, um den Glauben an den wahren Gott aufrecht zu erhalten. Es ist nicht der Verstand, sondern die Sinnlichkeit der Symbole und Rituale – der Hieroglyphen, wie Reinhold sie nennt, die den Glauben nähren. Moses übernimmt auch sie aus Ägypten, und so ist die gesamte jüdische Ritualgesetzgebung ein getreues Abbild der ägyptischen «kleinen Mysterien». Die grosse Kundgebung am Sinai, bei der sich das Volk reinigt und weiss kleidet, ist die Einweihung in die unteren Grade des Geheimnisses.

Was aber sind die «grösseren Mysterien»? Ursprünglich waren sie die ernüchternde Einsicht, dass die gesamte Volksreligion der unteren Grade im strengsten Sinne «nichts» ist, dass vielmehr Gott alles und dass überdies die menschliche Seele unsterblich ist. Erst später, als diese Einsicht abhanden kam, dass das Geheimnis letztlich keines sei, wurde dieses selber mystifiziert und zu vielfältigem Betrug benutzt. Alle grossen Religionen sind faktisch diesen Weg gegangen, und auch die Freimaurerlogen bilden keine Ausnahme. An sie richtet Reinhold den Appell, sich radikal zur Aufklärung und damit zur Auflösung des Geheimnisses zu bekennen.

Assmann hat Schillers Schrift ebenfalls abgedruckt, so dass man sie leicht vergleichen kann. Sprachlich gesehen ist sie eine grosse Dichtung, und in manchem gibt sie Reinholds Gedanken noch prägnanter wieder als dieser selber es vermochte. Der Nationalgott der Juden ist identisch mit dem allumfassenden Gott der ägyptischen Mysterien. Dieser zentrale Gedanke ist es auch, den Assmann als Paradox der jüdisch-christlichen Gedächtnisgeschichte aufzeigt: der radikal intolerante, einzige Gott der «Mosaischen Unterscheidung» ist letztlich identisch mit dem allumfassenden Gott der Ägypter. Das Geheimnis dieses Gottes wird aber von Schiller noch deutlicher erfasst. Der unbefugte Jüngling, der in dem Gedicht von Schiller den Schleier vom Bilde in Sais wegzieht, sieht keinen Gott, sondern er blickt ins Angesicht der Natur, das ihn in Gram erstarren lässt. Die Natur aber ist seit Longinus und Burke Ursprung des «Erhabenen», des Erschreckend-Gewaltigen, ob dieses nun religiös oder profan gedeutet wird. Gott als der Erhabene, das ist ein Gedanke, der schliesslich zu Rudolf Ottos Wiedergewinnung des Begriffes des «Heiligen» führt. Zugleich klingt aber auch Spinozas Gleichsetzung «deus sive natura» an. Mit der Auflösung des Geheimnisses fällt die Unterscheidung von Theismus und Atheismus dahin. Es bleibt das unendliche «Wesen» hinter und in allem, allegorisch dargestellt als Isis, als die «Mutter Natur».

In Reinholds und Schillers Texten verdichtet sich ein zentrales Stück der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, das vor allem durch Assmann und seine Hinterfragung des Monotheismus wieder in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist.

Hartmut Raguse, Basel

Karen Armstrong, *Buddha*, aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, Claassen Verlag: Berlin 2004. 279 S. (kt.), EUR 12.–, ISBN 3-546-00256-3 (Originalausg.: *Buddha*, Viking: New York 2001; *Penguin Lives*).

Über das Leben des historischen Buddha ist so gut wie nichts historisch Gesichertes bekannt. Zeitgenössische Quellen gibt es nicht, fast alles ist legendär. Die ersten (kaum biographischen) Zeugnisse, die Ashoka-Inschriften und Felsenedikte, sind frühestens drei Generationen nach dem Tod des Buddha verfasst worden. Eine eigentliche Buddhabiographie und damit das meiste, was wir mit dem Leben des Buddha in Verbindung bringen, wurde erst ca. 300-500 Jahre nach seinem Tod aufgeschrieben. Der Palikanon, frühestens hundert Jahre nach dem Tod des Buddha kompiliert, kennt allenfalls indirekte Ansätze einer Buddhabiographie. Erst circa achthundert bis tausend Jahre später, in den legendären Lebensgeschichten, ist die heute verbreitete Buddhavita voll entwickelt. Die Lage ist so unsicher, dass lange sogar Zweifel darüber bestanden, ob der Buddha überhaupt gelebt habe.

Dennoch entstehen immer wieder neue Bücher, die vom Leben des historischen Buddha erzählen möchten. So auch die Darstellung der amerikanischen Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong, bekannt vor allem durch Abhandlungen über den Islam und Jerusalem. Das Werk erschien 2001 in der Reihe *Penguin Lives* und wurde in den USA zu einem Bestseller. Im Claassen Verlag erscheint es in der Reihe *Biographische Passionen*, zusammen mit Lebensbeschreibungen von Mozart, Mann (Thomas) oder Mao.

Dabei kann Vf. natürlich nichts Neues über das Leben des Buddha zusammentragen. In Ermangelung von greifbaren Fakten ordnet sie daher die frühbuddhistische Lehre bestimmten wohlbekannten Stationen der legendären Buddhabiographie zu, ganz wie es die meisten Einführungen in den Buddhismus vormachten. (Eine rühmliche Ausnahme bildet Helwig Schmidt-Glintzers 2005 in der Reihe *C.H. Beck Wissen* erschienenes, weitaus zuverlässigeres Buch *Der Buddhismus*.) Diese «Aspekte des Lebenslaufs Gotamas» (18) erscheinen vertraut (Vf. ist sich deren sogar «gewiss»: ebd.): sein Auszug aus dem Palast, die Suche nach der Wahrheit, seine strenge Entschlossenheit, die endlich erlangte Erleuchtung unter dem Bodhi-Baum, die Verkündung der Lehre, seine jahrzehntelange missionarische Wanderschaft und schliesslich das Eingehen in das Nirwana. Auch Vf. hält sich in ihren sechs Kapiteln an dieses wohlbekannte Muster. Auf das erste Kap. I («Entsagung») folgen «Die Suche», «Die Erleuchtung», die Lehre («Dhamma»), «Missionarisches Wirken», die Erlösung («Parinibbāna»).

Das schmuck- und photolose Buch liest sich leicht, ist aber voller Fehler und Ungenauigkeiten in der Sache, der Terminologie und den Literaturverweisen. Beispiele: das «älteste erhalten gebliebene Pāli-Manuskript» (15) ist nicht 500 Jahre alt, sondern stammt aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.; es handelt sich um zwanzig Goldblätter, die 1926-27 in Burma entdeckt wurden (s. O. v. Hinüber, *The Oldest Pāli Manuscript*, Mainz 1991). Brahmācariya wird mit «heiliges Leben» übersetzt (32), bedeutet aber eigentlich «Keuschheit, Askese» (wörtl. Wandel des *brahman*). Den «Hinduismus» (44) gab es noch nicht zur Zeit des Buddha, allenfalls eine brahmanisch-vedische Religion, die nur bedingt als Vorläufer des Hinduismus gesehen werden kann. Formulierungen wie «Die Bevölkerung war in vier getrennte Kasten eingeteilt» (49) oder «Die Brahmanen ... errangen die größte Macht» (ebd.) sind falsch, bestenfalls extrem vereinfachend, denn weder ist die Rede von Kasten korrekt (allenfalls handelt es sich um Stände), noch erlangten die Brahmanen Macht, allenfalls rituelle Macht. «Upanischad» leitet sich nicht von «*apa-ni-sad* (daneben sitzen)» (62), sondern von

Sanskrit *upa-ni-sad*, vermutlich wörtl. «sich zu jemandem (z.B. einem Lehrer) niedersetzen» ab und bedeutet nicht «Geheimlehre», sondern das Wissen von den «Dependenzketten» (Harry Falk) und spirituellen Identifikationen. «*Sanyāsin*» (sic!) bedeutet nicht «Abwerfer» (65), sondern «Asket bzw. den, der alles von sich geworfen hat». Statt *Marā* (73) lies *Māra*, statt *Sakyamōni* (147) lies *Sākyamuni* oder *Sākiyamuni*.

Störend ist auch, wenn die Autorin sich in das Fühlen des Buddha und der Menschen seiner Zeit hineinzuversetzen versucht. Erfüllte die «Aussicht, ein Leben nach dem anderen führen zu müssen» Gotama «wie die meisten Menschen in Nordindien» tatsächlich «mit Furcht und Entsetzen» (40)? Erschien «vielen Menschen» tatsächlich das Leben als leidvoll (59)? Woher will Vf. das wissen.

Ärgerlich schliesslich sind weitere Mängel: Ein Index fehlt ebenso wie Ausspracheregeln des Pāli. Das Buch endet mit dem Tod des Buddha. Die weitere Entwicklung des Buddhismus, die viel mehr den Buddha zu einer mythisch-historischen Figur werden lässt, bleibt ausgeklammert. Auch wird der frühe Buddhismus meist als eine Art meditativ-spiritueller Yoga-System dargestellt, die philosophischen Lehren bleiben demgegenüber unterbelichtet. Besonders die für den frühen Buddhismus zentrale Lehre vom Nicht-Selbst wird nicht genügend herausgearbeitet.

Trotz dieser offensichtlichen Mängel zeigt die Autorin in ihrer Einleitung ein Gespür für die richtigen Fragen: Ist eine Biographie über den Buddha buddhistisch? Führt diese nicht zu einer Betonung des Individualismus, den der Buddha gerade ablehnte? Ist der Buddha nicht mehr Typus als Individuum? Ist die sogenannte Buddha-«Biographie» nicht viel zu stereotyp, um das Leben eines einzelnen Menschen zu erfassen?

Zu Recht hält Karen Armstrong denn auch fest: «Eine Biographie aber, wie sie heutzutage normalerweise geschrieben wird, kann das vorliegende Buch nicht sein; es kann nicht herausfinden, was wirklich geschah, oder Umstände aufdecken, die das Leben des Buddha in einem neuen Licht erscheinen lassen – einfach deshalb nicht, weil sich in den Schriften kein einziges Ereignis findet, von dem wir guten Gewissens sagen können, dass es historisch verbürgt ist.» (20)

In der Tat. Nicht einmal die Lebensdaten des Buddha können als einigermaßen gesichert gelten. Nach mehreren vom Göttinger Indologen Heinz Bechert (bei Armstrong: «Berchant»!) initiierten Konferenzen zu dieser Frage glaubt man davon ausgehen zu können, dass der Buddha zwischen 420 und 350 v.Chr. gestorben sei, aber selbst darüber besteht noch lange keine Einigkeit. Nicht zu reden über die Frage, wie der Buddha eigentlich geheissen haben mag. Ein Thema, das Vf. übergeht.

Trotz der wohl letztlich unüberwindbaren Probleme hinsichtlich einer echten Buddha-Biographie gibt es bislang kaum eine wirklich historisch-kritische Buddhaforschung vergleichbar der historisch-kritischen Bibelforschung. Diese hat sich in einer fortdauernden Auseinandersetzung darum bemüht, das Gesicherte des Leben Jesu und seine eigenen Worte aus den Überlieferungen, vor allem den Evangelien, herauszufiltern und von den Wundergeschichten zu trennen.

Entscheidend ist aber, was Vf. nur andeutet, nicht aber radikal zu Ende denkt: Der Buddhismus selbst brauchte nicht den historischen Buddha, er hat ihn von Anfang an seiner Individualität weitgehend beraubt und später mythisiert. Für ihn gab es bis in das 20. Jahrhundert hinein kaum ein Bedürfnis, den historischen Buddha von dem legendären zu trennen. Der Grund, den Buddha als historische Person überhaupt greifbar machen zu wollen, liegt denn auch nicht im Buddhismus, sondern im westlichen Historismus und den individualisierenden Ideen des 19. Jahrhunderts. Dieser Gedankenwelt gefiel es nicht, wie im Buddhismus von mehreren einander identischen Buddhas auszugehen. In Hegels Dreiteilung der Religionen in Naturreligion, Religion der geistigen Individualität und absoluter Religion steht der Buddhismus, gekennzeichnet als «Religion des in sich Seins», denn auch auf der zweiten, unvollständigen Stufe.

Das 19. Jahrhundert brauchte den einzelnen Menschen, seine Tat, seine Leistung, schon der ethischen Konsequenzen wegen. Natürlich gab für die Einordnung von fremden Religionen das Modell des Christentums mit Jesus als einmaligem Religionsstifter das Vorbild ab. Das gekonnte, mutige, makellose Leben stand da zunehmend im Vordergrund, befreit von lästigem theologischen Ballast wie Sündenfall, Jungfrauengeburt, Auferstehung, Apokalypse oder Reich Gottes. Und Orientalisten, die in dieser Gedankenwelt aufwuchsen, trachteten zu beweisen, dass auch «ihre» Religion Entsprechendes aufzuweisen hat. So konstruierte man sich den Buddha als Religionsstifter in einer dem Christentum analogen Weise.

Dabei sind die Probleme, den historischen Jesus erfassen zu können, kaum geringer. Auch die Evangelien wollen nicht historisch sein. Ihnen lag kaum etwas am irdischen Jesus, um so mehr an dem kerygmatischen (verkündeten) Gottessohn, an Kyrios. Der sogenannte historische Jesus ist deutlich nachjesuanisch, im Grunde eine neuzeitliche Konstruktion, nur aus jüdischen, urchristlichen, hellenistischen, gnostischen, katholischen, protestantischen oder anders gefärbten Quellen herauslesbar.

Das Christentum brauchte den historischen Jesus ebensolange nicht wie der Buddhismus den historischen Buddha. Aber das Christentum brauchte aus theologischen Gründen den Menschen Jesus, den Mensch gewordenen Gott (vgl. zum Ganzen U. Luz u. A. Michaels, *Jesus oder Buddha*, München 2003). Solange sich die Buddhismusforschung nicht radikal zu der Einsicht bekennt, dass eine Buddhabiographie weder möglich noch nötig ist, werden Bücher über das Leben des Buddha erscheinen, von dem wir so gut wie nichts wissen und nach seinen Lehren wohl auch nicht wissen müssen.

(Teile dieser Rezension erschienen auch in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17.1.2005.)

Axel Michaels, Heidelberg