Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 04.07.2025

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

Rezensionen

Eve-Marie Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNW 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005. 308 S., EUR 88.–, CHF 141.–, ISBN 3-11-018208-4.

Der Sammelband basiert auf einem neutestamentlichen Forschungskolloquium, das 2004 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg stattgefunden hat. Transdisziplinär ausgerichtet umfasst er nicht nur Arbeiten theologischer Disziplinen (Altes und Neues Testament sowie Kirchengeschichte), sondern auch Arbeiten, die ihren Fokus auf die griechische und römische Historiographie richten. Die Herausgeberin will die Beiträge als «Bausteine (...), die Evangelien-Literatur im weiteren Umfeld antiker Historiographie zu lesen und zu interpretieren» (17) verstanden wissen. Die Grundfrage nach den ‹Anfängen von Geschichtsschreibung› sieht sie dabei einer «strukturellen Hermeneutik der Historiographie» (3) verpflichtet. Neben der Weiterführung von Fragen der Evangelien-Forschung und der Anknüpfung an die Historiographieforschung soll aber auch grundsätzlichen Fragen nachgegangen werden: der Frage etwa nach den historischen Faktoren, die zum Ausbilden der historiographischen Gattung geführt haben, überhaupt der Frage nach der Bestimmung einer literarischen Gattung ‹Geschichtsschreibung› oder der Frage nach dem Wie von Geschichtsschreibung als Geschichtsbewältigung in der Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Noch bevor die griechische, israelitische, frühjüdische, römische und natürlich die christliche Geschichtsschreibung in den Blickpunkt kommen, geht *Martin Mulsow* den Diskussionen über den Anfang der Geschichte und der Geschichtsschreibung von der Antike bis in die Neuzeit nach und bündelt anhand dieses Abrisses nochmals zentrale Problemfelder.

Von den zwei Aufsätzen, die sich explizit mit der griechischen Historiographie beschäftigen, widmet sich der Beitrag von *Burkhard Meissner* der Entwicklung der Historiographie von Anaximander bis Xenophon. Historiographie kommt hier als spezifische Form von Weltweisheit in den Blick, welche durch die Idee einer Kontinuität von Geschichte und einer kritischen Haltung gegenüber Überlieferungen, aber auch durch eine starke Kompensationslogik geprägt ist. *Hans-Joachim Gehrke* nimmt demgegenüber in den Blick, was er ‹intentionale Geschichte› nennt, und versucht, die spezifischen griechischen Konstruktionsmodi dieser ‹Geschichte im Selbstverständnis›, mittels derer sich eine Gemeinschaft in der Tiefe der Zeit verankert und Orientierung findet, wo ‹Richtiges› und ‹Legendenhaftes› zusammenfällt, zu umreissen. Geschichtsschreibung geht bei Gehrke folglich über die Textkomplexe hinaus, die Meissner thematisiert, und hilft, Bezüge zur israelitischen und dann auch frühjüdischen Geschichtsschreibung zu finden.

Der alttestamentlichen Geschichtswerke nimmt sich *Markus Witte* an. Vorab jüngere Thesen zur Frage nach dem ältesten Geschichtswerk diskutierend, verortet er die Anfänge alttestamentlicher Geschichtsschreibung im 8. bis 6. Jh. Er versteht sie als literarische Form, welche «Ereignisse deutend in einer fortlaufenden Geschehensfolge darstellt, mit dem Ziel, die eigene kollektive Identität zu bestimmen und als für diese wesentlich angenommene Größen zu legitimieren» (77). Eigentümlich dabei seien etwa die durchgängige Anwendung theologischer Deutemuster (JHWH als ‹Herr der Zeit›), das finale Geschichtsverständnis und die Krise des Staates oder Kultes als Impuls für Geschichtsschreibung.

Dass sich Letzteres nicht zwingend in die frühjüdische Zeit hinein fortzieht, veranschaulicht der Beitrag von *Oda Wischmeyer*. Wischmeyer arbeitet die Vielfalt an Möglichkeiten

heraus, wie die Verfasser frühjüdischer Texte historiographisch tätig sein konnten. Die Autorin zeigt, wie einerseits an das bereits vorhandene Kontinuitätsbewusstsein angeknüpft wird, andererseits aber durchaus auch neue Akzente gesetzt wurden – so z. B. eben bei einem Jesus Sirach, Eupolemus oder in I Makk durch die Abkehr von einer Historiographie als Krisenphänomen hin zu einer positiven Weiterführung der israelitischen Geschichtsschreibung –, was die Frage nach ‹Anfängen› auch für die frühjüdischen Texte als durchaus berechtigt erscheinen lässt. Anhand der ersten zwei Makkabäerbücher zeigt *Herrmann Lichtenberger* die Schwierigkeit auf, vom Inhalt bzw. Geschichtswert eines Textes auf die Gattungsbestimmung ‹Historiographie› zu schliessen. Seinen Ausführungen zufolge steht der mit legendarischen Mitteln arbeitenden Darstellung von 2 Makk eher das Prädikat Geschichtsschreibung zu als derjenigen von 1 Makk, obwohl 1 Makk den Freiheitskampf der Makkabäer historisch zutreffender schildere. Im dritten Beitrag zur frühjüdischen Zeit sucht *Beate Ego* ausgehend von der so genannten Tiervision in 1 Hen 85-90 das Profil apokalyptischer Geschichtskonzeptionen zu fassen. Ihre Ausführungen machen deutlich, dass es sich lohnen kann, in der Diskussion um historiographische Literatur Texte in der Art einer Tiervision differenzierter denn als «apokalyptische Spekulationen» (Witte, 81) zu betrachten.

Mit der römischen Geschichtsschreibung beschäftigen sich *Andreas Mehl* und *Franz Römer*. Während Mehl den sozialen und politischen Faktoren für die Entwicklung der ersten römischen Geschichtswerke nachgeht – einerseits bezieht er sich dazu auf Quintus Fabius Pictor, der noch griechisch geschrieben hat, andererseits auf Marcus Porcius Cato, der nach Mehls Darstellung zwar als Begründer der Historiographie in lateinischer Sprache gelten kann, in anderen Punkten aber noch eine gewisse Experimentierphase römischer Geschichtsschreibung repräsentiert – zeigt Römer auf, wie die biographische Literaturform immer wichtiger wurde – bis sie mit Tacitus gänzlich mit der Geschichtsschreibung verschmolz und ab Sueton gar an die Stelle der Historie trat.

Schliesslich nehmen vier Beiträge christliche Literaturwerke in den Blick. *Eve-Marie Becker* präsentiert eine Fülle historischer Faktoren, in deren Horizont das Markusevangelium v. a. im Rahmen des jüdisch-römischen Krieges und dessen Impetus für Literaturproduktion «als historischer und literarischer Versuch zur Konsolidierung des jungen Christentums und zur Erneuerung seiner Ausdrucksformen etwa zwei Generationen nach Jesu Tod» (235) verstehbar wird. Sie sieht damit die Wurzeln frühchristlicher Geschichtsschreibung bereits im Markusevangelium liegen. *Jens Schröter* wendet sich dem lukanischen Doppelwerk zu und fragt insbesondere nach der Art von Geschichtsdarstellung in der Apostelgeschichte. Sein Beitrag verdeutlicht, dass die Intention einer dokumentarischen Ausrichtung den Geschichtswert eines Werks nicht schon per se bestimmt und dass es Letzterem auch werkintern sehr differenziert nachzugehen gilt. Mit den Beiträgen von *Wolfgang Wischmeyer* und *Jörg Ulrich* wird der neutestamentliche Schriftenkanon verlassen. Wischmeyer untersucht, wie die Verwendung einer spezifischen literarischen Form Aufschluss geben kann über die Verhältnisbestimmung zwischen einer partikularen Gruppe, deren Geschichte dargestellt wird, und der sie umgebenden Gesellschaftsstruktur. Konkret interpretiert er die Bischofslisten als Indiz für eine Zuwendung der kirchlichen zur staatlichen Ordnung. Ulrich seinerseits nimmt die *Historia ecclesiastica* im Kontext des gesamten Schriftkorpus des Eusebius in den Blick. Für einmal wird Eusebius nicht nur in bekannter Manier als ‹Vater der Kirchengeschichte› präsentiert, sondern auch als Innovator darin, Geschichtsschreibung konsequent apologetisch zu vereinnahmen.

Die vielfältigen Beiträge bezeugen, dass sich die eingangs genannten Themen und Fragen durchaus im Band aufgenommen finden. Die hermeneutische Auswertung vorzunehmen, auf die der Band hinführen will, bleibt hingegen eine Herausforderung: Disziplinen wie

Blickwinkel bleiben sehr disparat, bald mutieren Anfänge zu Endpunkten und wieder zurück zu relativen Neuanfängen, bald wird Geschichtsschreibung sehr eng und dann doch wieder weiter gefasst. An Oda Wischmeyer anknüpfend bietet es sich an, den Band zumindest in indikatorischer Funktion zu nutzen und damit die Eigengesetzlichkeit der Literatur, mit der man sich selbst beschäftigt, zu beleuchten. Aber letztlich werden auch alle, die es beim herkömmlichen Umgang mit Sammelbänden belassen, nämlich Einzelbeiträge zu Einzelfragen zu konsultieren, gut bedient sein – nicht nur, wenn sie in der Evangelienforschung tätig sind.

Veronika Bachmann, Zürich

Annette Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2000. 454 S., EUR 39.95, ISBN 3-579-02664-X.

Die vorliegende Untersuchung, im Wintersemester 1999/2000 als Dissertation von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommen, setzt sich zum Ziel, die Bedeutung der Rede von Gott als Vater im Alten Testament zu analysieren. Eine solche ausführliche Analyse der einzelnen biblischen Belege stehe bis jetzt noch aus.

Gott ist unser Vater – so redeten Generationen von Gott und hatten dabei meist ein positives Bild im Kopf. Erst in neuerer Zeit wird die positive Bedeutung der beiden Begriffe infrage gestellt: Patriarchale Gottesvorstellungen werden vermehrt hinterfragt, und die Vaterrolle in Familie und Gesellschaft befindet sich im Wandel.

Böckler nimmt dies zum Anlass, «die *ursprüngliche* Intention der Rede von Gott als Vater zu erforschen» (1). Eine kleine Übersicht innerhalb der Einleitung weitet den Blick für die Entwicklungen, die die Vorstellung von Gott als Vater in den drei abrahamitischen Religionen genommen hat. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Studie, dass gerade jüdische Bibelauslegungen immer wieder zur Interpretation herangezogen werden.

Die weitgehend sehr sorgfältige und gut lesbare Untersuchung setzt ein mit einem Überblick über die gegenwärtige Forschungslage und das Quellenmaterial (Teil I). Den unterschiedlichen Zugangsweisen zur Rede von Gott als Vater, die Böckler im Zusammenhang ihres Forschungsüberblicks ausmacht, ist gemeinsam, dass sie nicht zum Ziel hatten, die alttestamentlichen Quellen an sich zu untersuchen, sondern dass sie die biblischen Belege für die Argumentation in anderen Gebieten benutzten.

Ein erster Hauptteil beschäftigt sich mit den mit אב gebildeten biblischen Personennamen (Teil II). Aufgrund der Bedeutung, die diese Namen für die alttestamentliche Forschung haben und hatten – v.a. seit der These M. Noths, der in fast allen Eigennamen אב als theophores Element interpretiert –, hält es Böckler für unumgänglich, die einzelnen Belege zu analysieren und diese Analysen innerhalb der Arbeit zu dokumentieren. Ergebnis der mit ca. 100 Seiten doch sehr viel Raum einnehmenden Untersuchung: Über eine theologische Deutung der Namen lässt sich nichts Konkretes sagen. Die im weiteren Verlauf der Studie untersuchten Belege nehmen auf Personennamen offensichtlich keinen Bezug und gehen wohl auf andere Wurzeln zurück. Angesichts dieses Befunds wäre eine Straffung bei der Darstellung m.E. durchaus sinnvoll gewesen. Als Vorarbeiten unumgänglich, hätten diese Analysen nicht unbedingt in aller Ausführlichkeit dokumentiert werden müssen.

Umso spannender liest sich der zweite, umfangreichere Hauptteil (Teil III), der die alttestamentlichen Belege für die Rede von JHWH als Vater diskutiert. Klar wird die Vorgehensweise benannt. Nach einer Darstellung des Verses in seinem Kontext werden die wichtigsten exegetischen Probleme untersucht, sodann wird die Bedeutung des Vater-Bildes im

jeweiligen Text erörtert. Gesprächspartner sind hierbei u.a. die rabbinische Exegese (s.o.), gelegentlich auch die Kirchenväter und Reformatoren. Dabei ergibt sich nach Böckler folgendes Bild: Zu bestimmten Zeiten wurden mit dem Vater-Bild unterschiedliche Konnotationen verbunden. Die Vorstellung von Gott als Vater wurzelt auf zwei vorexilischen Traditionen: auf der Rede von JHWH als Vater des davidischen Königs (II Sam 7,14; in nachexilischen Texten auf das gesamte Volk ausgeweitet) sowie auf der Verkündigung von Israel als JHWHs (erstgeborenem) Sohn (Hos 11,1.3a). Veranschaulicht das Bild von Gott als Vater v.a. die Treue Gottes, die bedingungslos vergibt, dient die Rede von Israel als Sohn der Bekräftigung eines Schuldaufweises. In exilischer Zeit verschmolzen diese Traditionen zum Bild von Gott als Vater Israels (Jer 31,9b), das in unterschiedliche Richtungen interpretiert wurde: als Fortsetzung der Linie «vergebende Treue» in Jes 63,16; 64,7, in nachexilischen Texten jedoch ausgeprägter mit der Konnotation des väterlichen Gehorsamsanspruchs in Dtn 32,6; Jer 2,27aα; 3,4.19; Mal 1,6a-ba; 2,10; Ps 103,13. Mit den Mal-Texten setzt die Tendenz ein, Gottes Vaterschaft nicht mehr auf das Volk als Ganzes, sondern auf einzelne Mitglieder zu beziehen. Eine neue Konnotation sieht Böckler mit dem Vergleich Gottes mit einem Mann (אִישׁ), der sich um seinen Sohn kümmert, intendiert: Gottes Fürsorge – helfend (Dtn 1,31a), erzieherisch (Dtn 8,5) bzw. schonend (Mal 3,17b). Ps 68, der JHWH als Vater der Waisen bezeichnet (V.6a), fällt aus der Entwicklung heraus. Insgesamt ist das Bild von JHWH als Vater fast durchweg ein ethisches, das sowohl einen Vergebungszuspruch als auch einen Gehorsamsanspruch umschreibt.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet auf überzeugende Weise die Entwicklungslinien der Vorstellung von Gott als Vater nach. Die ausführliche Diskussion der relevanten Stellen ist ebenso aufschlussreich wie ihre Zusammenschau. Dass angesichts des Umfangs der exegetischen Literatur nicht jede Forschungsposition ausführlich diskutiert werden kann, ist zwar verständlich, erschwert jedoch gelegentlich die Nachvollziehbarkeit der Entscheidungsfindung. So macht Böckler z.B. ihre Entscheidung für die literarische Einheit von Ps 89 m.E. nicht genügend transparent (vgl. 223f.).

Im Registerteil fällt ein Glossar zur exegetisch-theologischen Begrifflichkeit positiv auf, das die Lektüre des Buches «Personen anderer Forschungsrichtungen bzw. interessierten Laien» (452) erleichtern soll. Der Arbeit ist solch eine breite Leserschaft zu wünschen.

Christine Ritter, Karlsruhe

Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36 / 37-50*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 21 B/21 C), Doubleday: New York 2004. 649/624 S., je USD 45.–, ISBN 0-385-41113-8/0-385-51160-4.

Nur fünf Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes (Jer 1-20) liegt nun die vollständige Kommentar-Trilogie mit insgesamt über 2000 Seiten vor. Der methodische Schwerpunkt des Werks liegt in der Beachtung der althebräischen Rhetorik. Der Autor hat darüber seit seiner Dissertation (*Jeremiah. A study in ancient hebrew rhetoric*, 1975, [2]1997) zahlreiche Aufsätze veröffentlicht und legt nun diesen umfangreichen und gut lesbaren Kommentar als reife Frucht vor.

Jeder Textabschnitt wird vierfach behandelt: Nach einer englischen Übersetzung folgt unter «*Rhetoric and Composition*» der eigenständigste Teil, wo Lundbom die Struktur des Textes untersucht (unter besonderer Beachtung der Gliederungssignale *Setuma* und *Petuha*, von *inclusio*, Chiasmus sowie *catchwords*) und Konsequenzen für die rhetorische Aussage zieht. Anschliessend folgen unter «*Notes*» versweise Einzelerklärungen samt textkritischen Diskussionen (der kürzere LXX-Text wird meist mit Haplographie erklärt). Den oftmals

unbefriedigendsten und wenig dichten Teil bildet zum Schluss «*Message and Audience*», was eine biographische Nacherzählung oder eher zufällig wirkende Reminiszenzen von Savonarola oder Mendelssohn-Bartholdy bis zu Bonhoeffer und Drittwelt-Theologen enthalten kann.

Lundbom liest die Texte mit Hilfe seiner rhetorischen Analysen diachron, so dass er aus ihnen redaktionsgeschichtliche Schlüsse ziehen kann. Diese bleiben allerdings im zeitlichen Umfeld von Jeremia und Baruch. Lundbom rechnet mit einer vorexilischen Erstausgabe von Jer 1-20, welche mit dem Kolophon Baruchs (jetzt Jer 45) abschloss, sowie mit zwei frühexilischen Editionen von Jer 1-51: Die eine endete mit dem Kolophon Baruchs (siehe Jer 51 LXX = Jer 45 MT) und wurde von Baruch in Ägypten abgeschlossen; sie ist der Prototyp der späteren LXX-Fassung. Die andere entspricht der Anordnung des masoretischen Textes, endete mit dem Kolophon von Baruchs Bruder Seraja (Jer 51 MT = Jer 28 LXX) und war für die Exilierten in Babylonien bestimmt.

Lundboms Exegese zeichnet sich auch sonst durch solche (zeitlich kurzräumige) redaktionsgeschichtliche Hypothesen aus. Als Beispiel gelte Jer 30-33, von ihm «Book of Restoration» genannt: Eine erste Sammlung (30-31) entstand in Mizpa in den Jahren 586 bis 582.

Zur Überraschung des Rezensenten erscheinen Lundboms Frühdatierungs-Argumente meist nicht schwächer als diejenigen der heute wiederum zahlreichen Spätdatierer. Es kommt Lundbom bei seiner Argumentation der grundsätzliche Umstand zustatten, dass durch eine Situierung in die Lebenszeit Baruchs und Jeremias die Texte konkretere Lebensumstände zu zeichnen vermögen, wogegen sie bei einer vermuteten späten Entstehung in den nur vage beschreibbaren nach-exilischen Jahrhunderten viel blutleerer wirken müssen.

Verschiedene Anhänge und Register beschliessen den eindrücklichen und anregenden Kommentar, welcher stets auch abweichende exegetische Meinungen der letzten zwei Jahrhunderte nennt und sich mit ihnen auseinandersetzt.

Edgar Kellenberger, Liestal

Peter W. Flint, Patrick D. Miller, *The Book of Psalms*. Composition and Reception. With the Assistance of A. Brunell and R. Roberts (VT.S 99/FIOTL 4), Brill: Leiden/Boston 2005. 680 S., EUR 179.–, USD 241.–, ISBN 9004136428.

Die Psalmenforschung hat in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten tiefgreifende Wandlungen erfahren: Neue Fragestellungen nach der Entstehung und Komposition des Psalters sowie nach dessen Rezeptionsgeschichte sind neben klassische Ansätze wie den der Formgeschichte getreten und haben veränderte Gesamtperspektiven eröffnet. Dieses gegenwärtige Forschungsspektrum dokumentiert der von P.W. Flint und P.D. Miller herausgegebene Sammelband, der den Fokus, wie der Untertitel signalisiert, auf die beiden virulenten Aspekte der Komposition und der Rezeption legt. Die knapp 30 Beiträge namhafter Psalmen-/Psalter-Exegeten und -Exegetinnen sind in fünf Kapitel geordnet: Nach allgemeineren Aufsätzen (I) zu den Königspsalmen und ihrem rituellen Hintergrund (K. Koch) und zur Rolle Davids (R. Rendtorff) folgen zunächst (II) Studien zu Einzelpsalmen wie Ps 13; 22-24; 29; 90; 101 bzw. zu thematischen Psalmengruppen (A. Berlin; D.N. Freedman/D. Miano; J.J.M. Roberts; B. Weber; N.L. deClaissé-Walford; D. Pardee; J.S. Kselman; R.J. Clifford; M.L. Barré; S.-H. Lee; C.C. Broyles; J.W. Watts). Weiter ausgreifend kommen sodann (III) literarische Psalmensammlungen und der Psalter insgesamt in den Blick, so neben diversen Psalm-Sequenzen (H.P. Nasuti) Buch I (J.C. McCann) und II (M. Goulder), die Königspsalmen 2; 72; 89; 110; 132; 144 (G.H. Wilson), die Jhwh-König-Psalmen 29; 93-100 (E. Zenger) und der vierte Davidpsalter 138-145 (K. Seybold). Daran schliessen sich

(IV) text- und rezeptionsgeschichtliche Analysen zum griechischen (A. Pietersma) und zum syrischen (R.J.V. Hiebert; H.F. van Rooy) Psalter, zum Targum (M. Bernstein) und zum NT (C.A. Evans) an. Den Abschluss (V) bilden theologische Überlegungen zur Einheit (inkommensurable Gottesrelation: W. Brueggemann) und Vielfalt (sozialgeschichtlich variierende Sitze im Leben: E.S. Gerstenberger) des Psalters.

Ohne an dieser Stelle auf Einzelheiten der zahlreichen Beiträge eintreten zu können, lässt sich summieren, dass der umfangreiche Sammelband insgesamt eine repräsentative Übersicht über die gegenwärtige Psalmen- und Psalterforschung sowie das (immer breiter werdende) Spektrum der dabei vertretenen Positionen präsentiert. Er wird durch die Stellen- wie Autorenregister und v.a. durch den Einleitungsartikel der Herausgeber gut erschlossen; letzterer verbindet punktuell auch die Artikel mit verschiedenen methodischen Zugängen und ergänzt damit den vom Einzelpsalm zum Psalter und dessen Rezeptionsgeschichte gespannten Aufbau hilfreich um methodische Gesichtspunkte; in diesem Zusammenhang vermisst man indes ein Sachregister, das thematische und methodische Vergleiche der Beiträge miteinander erleichtert und den Anspruch unterstrichen hätte, in «the issues and concerns that belong generally to the study of the Psalms in the early years of a new millenium» einzuführen (1). So stehen klassische Fragestellungen nach den poetischen Eigenarten (z.B. Freedman/Miano, Pardee), den Überschriften (Rendtorff, Seybold, Pietersma u.a.), den formgeschichtlichen Prägungen (Koch, Weber, Kselman, Lee, Watts, Zenger u.a.), den kultgeschichtlichen Hintergründen (Goulder, Roberts, Broyles), den altorientalischen Kontexten (Koch, Pardee, Barré), den Datierungen (v.a. Berlin) und den theologischen Konzepten (Brueggemann, Gerstenberger) mehr oder weniger unausgeglichen neben neueren kompositionell-redaktionsgeschichtlichen (Koch, Nasuti, McCann, Goulder, Wilson, Zenger, Seybold), intertextuellen (deClaissé-Walford u.a.), text- und rezeptionsgeschichtlichen (Pietersma, Hiebert, van Rooy, Bernstein, Evans) sowie sozialgeschichtlichen (Gerstenberger) Ansätzen. Bei mehrfach behandelten Psalmen, wie z.B. Ps 29, fällt auf, dass divergierende Positionen wesentlich durch die jeweils favorisierten Methoden mitbestimmt sind; in der methodologischen Problematik des Zusammenspiels und Verhältnisses der unterschiedlichen Zugänge innerhalb eines umfassenden Methoden-Ensembles liegt denn m.E. – neben allen inhaltlichen Fragestellungen – auch eines der dringenden Desiderate gegenwärtiger Forschung; es klingt im hiesigen Band in einzelnen Beiträgen an, wird aber nicht übergreifend weitergeführt; dies ist angesichts des Sammelcharakters verständlich, aber gleichwohl zu bedauern und hätte im Einleitungsartikel mit Gewinn erörtert werden können.

Trotz dieser unterlassenen (bzw. den Lesern überlassenen) Synthese bietet der materialreiche Sammelband den zur Zeit facettenreichsten und aktuellsten Überblick über die Psalmen-/Psalter-Forschung und lädt, auch mit einer Anzahl neuer Thesen zu alten Problemen, zur kritischen Diskussion ein.

Martin Leuenberger, Zürich

Joachim Schaper, «*Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser ...*». Studien zu Ps 42/43 in Religionsgeschichte, Theologie und kirchlicher Praxis (BThSt 63), Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2004. 127 S. (kartoniert), EUR 16.90, CHF 30.80, ISBN 3-7887-2032-8.

Joachim Schaper, Privatdozent für Altes Testament an der evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen, verbindet mit seiner Schrift zu Ps 42f. ein Mehrfaches: die exegetische Erarbeitung des bekannten alttestamentlichen Psalms (dabei kann er auf eine kürzlich pu-

blizierte Monographie dieses Psalms zurückgreifen: Th. Dockner, «*Sicut cerva* ...». Text, Struktur und Bedeutung von Psalm 42 und 43 [ATSAT 67], St. Ottilien 2001), eine Erfassung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds und der altisraelitischen Ikonographie im Blick auf die «dürstende Hinde» (42,2), die Rezeption des Psalms in der neutestamentlichen Passionserzählung (Garten Gethsemane) sowie ein Ausblick auf die Verwendung von Ps 42f. im heutigen pastoralen Kontext (Gebet, Liturgie, Seelsorge).

Der erste Hauptteil beginnt mit Textkritik und Arbeitsübersetzungen des hebräischen und griechischen Psalmtextes. Es folgen literarkritische Überlegungen. Darin plädiert Schaper (mit vielen andern) für die ursprüngliche Einheit von Ps 42 und 43 (vgl. nur schon den Refrain). Ps 42f. ist literarisch einheitlich. Anschliessend werden metrische, strukturelle und formgeschichtliche Bestimmungen vorgenommen. Schaper betrachtet Ps 42f. in Bezug auf seine Funktion als Wallfahrtspsalm (vgl. namentlich 42,5). Das letzte Kapitel im ersten Hauptteil ist der Kompositionskritik gewidmet, nämlich der Stellung und Funktion von Ps 42f. innerhalb des Psalters. Schaper stellt die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Anfangspsalmen 42f. und 84 der Korach-Sammlungen – beides Wallfahrtspsalmen – heraus. Zugleich werde ein (Wallfahrts-)Weg von der Ruhelosigkeit (42f.) zum Frieden hin (84) abgeschritten. Ps 42f. und seine Zionstheologie enthalte *in nuce* bereits alle Themen, die in den anschliessenden Korachpsalmen entfaltet werden. Die These eines «elohistischen Psalters» (Ps 42–83) lehnt der Verfasser ab, namentlich aufgrund des ursprünglichen Zusammenhangs der beiden Teilsammlungen des Korach-Psalters. Im Blick auf die historische Situierung hält der Autor eine vorexilische Abfassung und eine Lokalisierung im Gebiet der Jordanquellen für wahrscheinlich.

Der zweite Hauptteil enthält zunächst eine den Versen entlang schreitende Einzelexegese. In 42,3 ist der Jerusalemer Tempel (nicht ein Heiligtum im Nordreich, vgl. M.D. Goulder) im Blick. Im religionsgeschichtlich-ikonographischen Kapitel begründet Schaper zunächst seine Einschätzung als Wallfahrtspsalm. «Die Krankheit des leidenden Individuums wird zur religiösen Praxis der Wallfahrt in Beziehung gesetzt. Der Beter hat freudige Erinnerungen an Wallfahrten zum (Jerusalemer) Heiligtum, an denen er einst teilnahm.» (66) Die Korachpsalmen insgesamt wie auch Ps 120–134 werden je als «Wallfahrtspsalter» charakterisiert. Anschliessend wird die Metaphorik von 42,2 (dürstende Hinde) mit der Glyptik des vorexilischen Juda in Verbindung gebracht (vgl. 3 Abbildungen im Anhang). In der Hirschkuh stellen sich die Siegelbesitzer als Beter und Verehrer dar. Das Moment des Dürstens (nach Gott) wird als Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit verstanden. Am Schluss der alttestamentlichen Ausführungen steht die Erfassung der Theologie von Ps 42f., die Schaper unter die Überschrift «Tempel und Individuum» stellt und als Ineinander von persönlicher Frömmigkeit und öffentlichem Kult beurteilt. Im vorletzten Kapitel wird das Teilzitat aus dem Refrain der griechischen Fassung von Ps 42f. im Munde Jesu im Rahmen der markinischen Passionserzählung (14,34) bedacht. Jesus spricht damit gegenüber den Jüngern sein Angefochtensein aus. Am Schluss stehen einige Hinweise zur pastoralen Verwendung des Psalms. In Aufnahme der von G. Ravasi herausgearbeiteten zeitlichen Struktur von Vergangenheit (42,1–5), Gegenwart (42,7–11) und Zukunft (43,1–4) «gehen Beterinnen und Beter des Psalms, die sich meditierend auf ihn einlassen, den Weg aus der Vergangenheit in die Zukunft, aus der Peripherie ins Zentrum, aus der Gottesferne in die Gottesnähe mit» (107).

Immer wieder wird von Praktikern beklagt, dass die bibelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse zuwenig relevant für die kirchliche Verkündigung seien. Gerade dies gelingt Schaper für diesen bekannten Psalm in vorbildlicher Weise, indem der Bogen vom hebräischen Text über die religionsgeschichtliche Verortung der Hirschkuh-Metapher und die theologische Erfassung des Psalms hin zur Aufnahme im Neuen Testament (Jesus im

Garten Gethsemane) und bis zur Fruchtbarmachung in heutigem gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Kontext geschlagen wird. Dass man im Einzelnen Wünsche (poetische Zeilensetzung der Übersetzungen) und Fragen (Refrain-Metrum; Einzelheiten zu Übersetzung und Interpretation, z.B. Zeithorizont von 42,5; Einschätzungen zum Korach-Psalter etc.) an seine Ausführungen stellen kann, sei hier nur angemerkt. Man wünscht der gut lesbaren Schrift gerade auch in der Kirche die Verwendung für den praktischen Dienst.

Beat Weber, Linden

Oswald Loretz, *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter*. Der «Rechtsfall» des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten (AOAT 290), Ugarit-Verlag: Münster 2003. XXII+932 S., EUR 128.–, ISBN 3-934628-18-4.

Wesentliche Glaubensaussagen und Gottesvorstellungen der biblischen Überlieferung werden in Kategorien des Rechts formuliert. Eine Nachzeichnung der israelitisch-jüdischen, aber auch der frühchristlichen Religions- und Kulturgeschichte konvergiert daher in zahlreichen neueren Entwürfen mit einer Rechtsgeschichte. Dies gilt auch für die hier anzuzeigende monumentale Studie von Oswald Loretz, in deren Mittelpunkt die Darstellung der Rezeption und Transformation altsyrisch-kanaanäischer und mesopotamischer Rechtsvorstellungen im Alten und Neuen Testament steht. So bietet der Altmeister der Ugaritistik unter den Stichworten «Recht» und «Gerechtigkeit» in gewisser Weise eine Summe seiner vielfältigen philologischen, exegetischen, literar- und traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen «Ugarit und der Bibel» (Darmstadt, [2]1996). Die Interpretation altsyrisch-kanaanäischer, näherhin ugaritischer und alttestamentlicher Texte als Bindeglieder zwischen mesopotamischen und neutestamentlichen Dokumenten entfaltet sich dabei zu vorderorientalischen Prolegomena der paulinischen Rechtfertigungslehre. Als traditionsgeschichtlicher Schlüssel dient L. das vor allem in der skandinavischen Bibelwissenschaft und Altorientalistik entwickelte Modell des «*rîb[Rechtsstreit]-pattern*», dessen Grundstruktur als «Rechtsfall des Menschen vor Gott» in jüngerer Zeit im Anschluss an die Arbeiten von G. Furlani v.a. von S.M. Maul und A. Zgoll genauer beschrieben werden konnte. Gemäss diesem Modell zeigen nicht nur juristische Texte, sondern auch Mythen, Epen, Gebete und Orakel, dass der Mensch des Alten Orients seine Gottesbeziehung im wesentlichen in der Sprache des Rechts beschrieben und die Götter v.a. in ihrer Funktion als verlässliche Richter verstanden hat.

Teil 1 (9ff.) des Werks bietet unter dem Titel «Götter als gerechte Richter» eine umfangreiche Darstellung der Forschungsgeschichte zum Verständnis von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient und zum Paradigma von der Gerechtigkeit als grundlegender Denkvoraussetzung altorientalischen Weltverständnisses. Dabei unterstreicht L. mit Nachdruck einerseits die Differenz zwischen der Mythologie und Theologie des Rechts im Alten Orient und moderner, abendländischer Rechtsphilosophie und lehnt andererseits im Blick auf die Darstellung der alttestamentlichen Rechtsgeschichte mit guten Gründen die These einer Theologisierung des Rechts durch die Tora ab. Im antiken Israel und Juda sei, wie im gesamten Alten Orient, das Recht stets mit der göttlichen Welt verbunden worden. Die Besonderheit des alttestamentlichen Rechts bestehe daher nicht in seiner grundsätzlichen theologischen Ausrichtung, sondern in der Art und Weise, wie dieses an den *einen* Gott Jahwe als den Hüter und Garanten des Rechts gebunden, in die Vorstellung eines gerechten Urteils über den Gerechten überführt und zur Denkfigur eines eschatologischen Gerichts über Gerechte und Frevler bis hin zu einer postmortalen Gerechtsprechung ausgebaut worden sei. Am Beispiel ausgewählter Psalmen, die nach der aus anderen Arbeiten des Vf.s

bekannten Weise (Transkription; Kolometrie; Beschreibung des Wortbestandes, Wortgebrauchs und Konkordanzbefunds; philologische Diskussion; Gattungsbestimmung und Datierung) präsentiert werden, erhält der Leser einen Überblick über einschlägige juridische Termini des Hebräischen und Ugaritischen. Besondere Akzente setzt L. bei der Analyse des «Stimmungsumschwungs» in den Klagegebeten des Einzelnen, der als Reaktion des Betenden auf ein im Ritual ergangenes Gottesurteils gedeutet wird, und bei der Behandlung des aus einer älteren (!) Dichtung und einer (jüngeren, unter dem Einfluss von Gen 22 stehenden) Rahmenerzählung bestehenden Hiobbuchs im Kontext der vorderorientalischen Auseinandersetzungsliteratur.

Teil 2 (211ff.) informiert unter der Überschrift «Ahnen als gerechte Richter» ausführlich über den Ahnenkult in Ugarit, die Funktion der Ahnen (*rpum*) des Königs als Begründer des Rechts, den daraus abzuleitenden Sinn von Herrschergenealogien, die Rolle des ugaritischen *Ditānu* als Anführer der königlichen Ahnen, zeichnet die traditions- und sprachgeschichtliche Entwicklung, die von den ugaritischen *rpum* / *rpʾym* («Heiler») zu den alttestamentlichen *Rᵉphāʾîm* führt, nach, bietet auch eine in den «Psalmstudien» (BZAW 309 [2002] 285ff.) nachlesbare Auslegung von Ps 88, u.a. mit der auferstehungstheologischen Deutung von V.11, sowie eine Interpretation des kleinen «Sonnen-Hymnus» KTU 1.6 VI 42b-53 als Abschluss des Baal-Zyklus.

Im Zentrum von Teil 3 (337ff.) steht die Rolle der «Könige als gerechte Richter», die sich aus deren besonderer Nähe zur Welt der Götter ergebe. Die hier gebotene Darstellung der prophetischen Sozialkritik des Alten Testaments entfaltet die vom Vf. auch in AOAT 247 [2003] 285ff. vorgetragene These, dass sich die eigentliche Sozialkritik im Alten Testament aus weisheitlicher, justiz- und königskritischer Tradition speise, wie sie sich auch im altsyrisch-amurritischen Bereich (vgl. entsprechende Texte aus Mari, Terqa und Alalach) zeige, und erst in einer nachexilischen Bearbeitung gerichtstheologisch zum Aufweis der Schuld Israels und Judas in die prophetische Literatur übernommen worden sei. Die ebenfalls in den oben genannten «Psalmenstudien» (170ff.) abgedruckte Auslegung von Ps 72 setzt sich kritisch mit der These auseinander, hier sei ein neuassyrischer Krönungshymnus israelitisiert worden (vgl. M. Arneth, E. Otto), und verweist zutreffend auf die allgemein vorderorientalische Topik des Psalms. Dass es sich freilich bei Ps 72 um eine nachexilische anthologische Dichtung auf der Basis zweier alter Inthronisationslieder mit impliziter Messianologie handele, die durch punktuelle Ergänzungen in V.2.4a verstärkt worden sei, erscheint mir allerdings gleichfalls fragwürdig.

Teil 4 (437ff.) versammelt unter dem Titel «Spezielle westsemitische Rechtsmaterie und amurritisch-kanaanäische Traditionen» 1.) eine Studie über Koh 4,17-5,6 und 8,2-3 im Vergleich mit ugaritischen und vorderorientalischen Parallelen, 2.) eine traditionsgeschichtliche Analyse alttestamentlicher Rechtstraditionen, bei der u.a. der in der neueren Forschung gelegentlich vertretenen These, Dtn 13 hänge von den neuassyrischen Vasallenverträgen Asarhaddons (VTE) ab, mit dem Hinweis auf die Verankerung des Deuteronomiums in altsyrisch-kanaanäischer Tradition und dessen spezifisch israelitischer nachexilischer nomistischer Redaktion eine begründete Absage erteilt wird, und 3.) eine ausführliche Untersuchung der Eingangsklage Hiobs (Hi 3), die als ein alttestamentliches Zeugnis für die Kenntnis «weisser» und «schwarzer Magie» in Israel angesehen wird, dem entsprechende Zeugnisse aus der Literatur Ugarits zur Seite gestellt werden können. Alle drei Studien dieses Teils gehen auf bereits an anderem Ort veröffentlichte Arbeiten des Vf.s zurück bzw. stellen Nachdrucke dar.

Der das Buch beschliessende Teil 5 (513ff.) stellt «Allgemeine Probleme des Rechts und der Gerechtigkeit» dar und kreist um Grundfragen der Verhältnisbestimmung von Leben, Tod und Recht und von schriftlicher Tradition und Norm bzw. von Schrift und Gesetz

im antiken Syrien-Palästina, in Mesopotamien und Ägypten. Am Beispiel des ugaritischen Aqhat- und Keret-Epos wird das Problem der Sterblichkeit des den Göttern nahestehenden Königs diskutiert und mit der alttestamentlichen bzw. deuterokanonischen Vorstellung von einer postmortalen Existenz des Gerechten, wie sie sich aus Ps 73 und aus der Weisheit Salomos ablesen lasse, kontrastiert. So zeigten die beiden biblischen Texte exemplarisch, wie jüdische Gelehrte in hellenistischer Zeit altsyrisch-kanaanäische Terminologie und Mythologie rezipierten, diese um griechische Vorstellungen erweiterten und in der Fluchtlinie des nachexilischen Jahwe-Monotheismus eine Weiterentwicklung des Gedankens der göttlichen Gerechtigkeit bis hin zu einer Bewältigung des Theodizeeproblems erreichten. Die folgenden lexikographischen Abschnitte zu den Begriffen *špṭ* («richten, herrschen, regieren») und *ṣdq/ṣdqh* («Gerechtigkeit») bieten neben philologischen und exegetischen Detailbeobachtungen (u.a. zu Ps 2; 9; 82; 96; 98; Weish 6,1; Ex 18,13-15 und ausgewählten Ugarittexten) eine ausführliche Würdigung der v.a. von K. Koch, B. Janowski und J. Assmann in die vorderorientalische Rechtsgeschichte eingebrachten Begriffe der «Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue» (Koch), der «rettenden Gerechtigkeit» (Janowski) und der «konnektiven Gerechtigkeit» (Assmann). Diesen Konzeptionen gegenüber betont L. das forensische Moment des vorderorientalischen Gerechtigkeitsbegriffs und unterstreicht die Zweipoligkeit im Rechtsverständnis des Alten Orients, das von Seiten der Götter / Gottes sowohl den Freispruch des Gerechten als auch den Schuldspruch über den Ungerechten erwarte. Offenbar als Hinführung zur Interpretation von Ps 8,6a und Gen 1,26-27* als altsyrisch-kanaanäischen Mythenfragmenten zur Menschenschöpfung ist das Kapitel «*The King's Two Bodies* in der politischen Theologie des altorientalischen Königtums» gedacht, in dem L. Beispiele für die Vorstellung vom Doppelcharakter des Königs, einerseits als eines kreatürlich sterblichen Wesens, andererseits als eines funktional unsterblichen Wesens nicht nur in altsyrischen, hethitischen und mesopotamischen Texten findet, sondern auch in Ps 2,6-9; 45,7 und 110,3. Seine ausführliche exegetische Untersuchung der alttestamentlichen Zentralstellen für die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit in den nachexilischen Texten Ps 8 und Gen 1,26-17 überführt L. in die These einer schöpfungstheologischen, relationalen Würde des Menschen. Gegenüber der in der Forschung häufig vertretenen funktionalen, sich in der Wahrnehmung des Herrschaftsauftrages realisierenden Interpretation der Gottebenbildlichkeit des Menschen verweist L. zu Recht darauf, dass diese zugleich auch wesenhaft zu verstehen sei, mithin die Auslegung, die Gen 1,26f. in Weish 2,23 erfahren habe, keine spätere, griechisch bedingte Umdeutung darstelle. Aus der Überzeugung der geschöpflichen Gleichheit aller Menschen ergebe sich bei gleichzeitiger Bindung des Rechts an den einen Gott die Grundregel des Liebesgebots, wie es in Mi 6,8 und Dtn 10,12f. sowie «als Höhepunkt israelitisch-jüdischen Rechtsdenkens» in Lev 19,18 formuliert sei. Dieses Erbe lasse sich ebenso wie die Weiterentwicklung der alttestamentlichen Rechtstraditionen bei Paulus zur Vorstellung vom Freispruch des Schuldigen als kritisches Korrektiv in eine die menschliche Würde nicht qua Schöpfung, sondern qua Natur bestimmende und auf der Basis positiven Rechts argumentierende Gegenwartsethik einbringen. Die rechtsphilosophischen und ethischen Implikationen der biblischen und damit letztlich auch der altvorderorientalischen (und der antiken griechischen) Vorstellungen betont L. abschliessend nochmals in einer dem Buch als «Nachtrag» (790ff.) beigegebenen ausführlichen kritischen Rezension der Monographie von Paolo Prodi «Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto» (Bologna 2000, deutsch «Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat», München 2003). Nachtragscharakter hat schliesslich auch das Kapitel über Ps 33, der in Weiterführung von Beobachtungen des Rezensenten als schriftgelehrter Versuch einer Integration stoischer Vorstellungen in die hebräische Sprach- und Geisteswelt verstanden

und somit als Zeugnis für die Verbindung von vorderorientalischem Rechts- und Gerechtigkeitsdenken, jüdischem Monotheismus und jüdischer Eschatologie sowie griechischer Nomos- und Logos-Vorstellung gedeutet wird.

Das Buch, das über weite Strecken als ein Sammelwerk erscheint und mitunter etwas störende Wiederholungen aufweist, wird durch ein sehr detailliertes Inhaltsverzeichnis, bündige Zusammenfassungen jeweils am Ende der 22 Einzelkapitel und durch umfangreiche Register zu den behandelten Quellentexten, zu hebräischen, ugaritischen, akkadischen, sumerischen, hurritischen und griechischen Begriffen, zu Sachen (von «Abbild» über «Klonmedizin» bis hin zu «Zypern») und zu den zitierten Autoren sowie ein 65 Seiten starkes Literaturverzeichnis gut erschlossen. Aufgrund seiner enzyklopädischen Breite, die sich von der Literatur- und Religionsgeschichte Altsyriens und Altvorderasiens über zentrale Theologumena der biblischen Überlieferung bis hin zu Fragen der gegenwärtigen Rechtsphilosophie und Medizinethik erstreckt, bietet das von L. vorgelegte Werk nicht nur für die Bibelwissenschaften und die Altorientalistik eine Fülle sehr bedenkenswerter Anregungen und Beobachtungen, sondern dürfte für das Gesamtgebiet der Theologie, der Rechtsgeschichte und der Kulturwissenschaft von grossem Interesse sein.

Markus Witte, Frankfurt a.M.

Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*. Devotion to Jesus in earliest Christianity, Eerdmans: Grand Rapids MI/Cambridge UK 2003. XII und 746 S., USD 55.–, EUR 50,90, ISBN 0802831672.

Larry Hurtado (geb.1943), Professor für Neues Testament an der Universität von Edinburgh, bietet in diesem Buch eine grossangelegte, gründliche Untersuchung über ein zentrales Thema in der Erforschung des Neuen Testaments und der frühen Kirchengeschichte, nämlich die Verehrung von Jesus Christus, oder anders ausgedrückt die Jesus-Frömmigkeit im Christentum der ersten beiden Jahrhunderte (der Begriff «devotion» lässt beide Wiedergaben zu; ich verwende im folgenden einfachheitshalber den englischen Begriff). Im Anschluss an seine früheren Veröffentlichungen entfaltet Hurtado in diesem Buch seine Sicht im ständigen Gespräch mit anderen Forschern. Ein wichtiger Gesprächspartner ist natürlich Wilhelm Bousset, der in seinem epochemachenden Buch «Kyrios Christos» von 1913 die Meinung vertreten hat, dass der «Christuskult» eine sekundäre Entwicklung repräsentiere, die in den heidenchristlichen Gemeinden aufkam, welche sich diesbezüglich grundsätzlich von den judenchristlichen Kreisen unterschieden hätten. Hurtado zeigt grossen Respekt für die wissenschaftliche Leistung Boussets, obgleich er in seinen sorgfältigen Analysen zu einem ganz anderen Ergebnis kommt. Ohne zu übertreiben kann man sagen, dass dieses Buch die weitere Forschung ebenso beeinflussen dürfte, wie es während langer Zeit Bousset getan hat.

Auf alle Fälle teilt Hurtado die Meinung von Bousset und anderen, dass die christologischen Glaubensgedanken (beliefs) der Christen in dieser frühen Zeit sich in ihrer «devotion» widerspiegeln und dass die «devotion» in ihren verschiedenen Gestalten, vor allem im gottesdienstlichen Rahmen, für die Entwicklung und Formulierung der «beliefs» von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Wenn man wissen möchte, welche Stellung die Person Jesu in der frühen christlichen Gemeinschaft hatte, muss man die «devotion» ins Auge fassen.

Für Hurtado ist wichtig – immer wieder kommt er darauf zurück –, dass die ersten Christen am jüdischen Monotheismus festgehalten und gleichzeitig Jesus in die Verehrung Gottes eingeschlossen haben. Jesus wurde, etwa im Gegensatz zu den Engeln, als berechtigter

Empfänger kultischer Verehrung (rightful recipient of cultic devotion) gesehen. Sie vertraten eine binitarische Form des exklusiven Monotheismus. Jesus galt als «God's principal agent» (53). Die Jesus-Verehrung (Hurtado benutzt oft auch den Begriff «reverence») hat man als eine «extension» der Verehrung Gottes verstanden (151). Es geht hier um eine neue Variante, eine Mutation des Monotheismus, für welche in der damaligen religiösen Welt keine Parallelen zu finden sind. Dieser hohe Stellenwert Jesu ist nur aus der Wirkung zu erklären, die Jesus ausübte, speziell auf seine Jünger. Signifikativ dafür sind die religiösen Erfahrungen, die für sie Offenbarungsqualität hatten. Solche Erfahrungen sind die Visionen des auferstandenen Herrn, prophetische Orakel und inspirierte Lieder. In diesem Zusammenhang nennt Hurtado ebenfalls die «charismatische» christologische Exegese alttestamentlicher Texte. Auch das religiöse Umfeld und die Notwendigkeit, sich als christliche Gemeinschaft darin zu profilieren, haben eine Rolle gespielt.

Der Verfasser lässt seine chronologisch strukturierten Ausführungen bei Paulus anfangen. Mit gewichtigen Argumenten legt er dar, dass die paulinischen Schriften als bedeutende Quelle für die Erkenntnis des Judenchristentums zu gelten haben. Hurtado betont, dass die Christus-«devotion», wie sie von Paulus gefördert wurde, ihren Ursprung in jüdisch-christlichen Kreisen hatte. Die aramäisch sprechenden jüdischen Christen und die griechisch sprechenden Heidenchristen haben in gleicher Weise Jesus als den in einzigartigem Sinn mit Gott verbundenen Herrn verehrt. Die Distanz zu der Anschauung von Bousset tritt hier klar ans Licht. Bei Paulus ist s. E. eine auffällige funktionale Überschneidung zwischen Gott und Jesus wahrzunehmen (vgl. 113.134). Mit einem Hinweis auf M. Hengel charakterisiert Hurtado die erstaunlich früh in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften weitverbreitete und offensichtlich unbestrittene Überzeugung, dass Jesus göttlich sei, als einen wahren «big bang» wegen der explosiven Geschwindigkeit, mit der diese Überzeugung sich durchsetzte (135).

Hurtado findet diese Christusverehrung in allen Teilen des Neuen Testaments. Interessant ist, dass er dem Zeugnis der mit Q angedeuteten Sammlung von Jesus-Worten ein eigenes Kapitel widmet. Wenn er das zweite Jahrhundert ins Auge fasst, spricht er über die ausserkanonischen Evangelien, wobei speziell das Thomas-Evangelium ausführlich beleuchtet wird. Allerlei Strömungen und Auffassungen werden mit Hilfe von zwei Stichworten gekennzeichnet. Das eine ist «Radical diversity»; es bezieht sich auf Unterschiede, die Christen im 2. Jh. selbst als gravierend betrachteten. Im Kapitel, das dieses Stichwort als Titel führt, werden Valentin, der Valentianismus und Marcion besprochen. Darauf folgt ein Kapitel mit der Überschrift «Proto-orthodox devotion». Mit dieser Andeutung ist das gemeint, was nachher für die orthodoxe Christenheit charakteristisch wurde. In diesem Kapitel bespricht der Verfasser u.a. das Diatesseron von Tatian, das, wie er im Anschluss an T. Baarda mit Recht feststellt, für die frühe syrisch sprechenden Gemeinden *das* Evangelium wurde (582f.), die Schrift Ascensio Jesajae, Aspekte von Liturgie und Gebet und das Phänomen der sog. nomina sacra, der Namen, die auf besondere Art geschrieben wurden und die sich auf Gott und Jesus beziehen; die nomina sacra sind nomina divina.

In dieser frühen Zeit wurde die Göttlichkeit Jesu noch nicht begrifflich artikuliert. Der erste, der das ernsthaft versuchte, war Justinus Martyr. Für diese Zeit kommt als Äquivalent von einem «ontological link» von Jesus mit Gott als erstes der Gedanke in Betracht, dass Jesus der göttliche «Name» geschenkt wurde (641). Im frühen Christentum war der Glaube an den göttlichen Status Jesu allgemein. Das Problem war, ob ein wirklich menschlicher Jesus angenommen werden könne. In den proto-orthodoxen Kreisen wurde dem menschlichen Leben Jesu grundlegende Bedeutung für das Erlösungswerk beigemessen (650). In der späteren Zeit sah man sich vor die Aufgabe gestellt, dasjenige begrifflich zu

erläutern, was in der frühen Verehrung von Jesus vorausgesetzt ist: dass der eine Gott in einer gewissen Weise neben dem Vater auch Jesus und den Geist einschliesst (651).

Dieses eindrucksvolle Buch ist sicherlich ein Meilenstein in der Forschung. Hurtado vermag komplexe Sachverhalte klar und verständlich zu beschreiben. Hilfreich sind die jeweils gegebenen Zusammenfassungen. Der Verfasser schreibt spannend und engagiert. Die Frage nach Jesus und dessen Verehrung ist nach seiner Überzeugung entscheidend für die bleibende Vitalität des Christentums (653). Inhaltlich bietet dieses Buch vieles, auch zu zahlreichen Einzelfragen. Nicht selten öffnet der Verfasser neue Perspektiven. Ich denke z.B. an das, was er über die Beziehung zwischen dem Johannesevangelium und Jesaja sagt. Auch wo man seine Meinung nicht teilen kann, findet man wertvolle Anregungen. Die Dokumentation ist umfangreich und detailliert. Ich weise hier noch auf eine Veröffentlichung hin, die im Buch nicht erwähnt ist, nämlich die Untersuchung von Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel, Leipzig 1910.

Der Verfasser ist sich dessen bewusst, dass er als Exeget und Historiker ein Gebiet betritt, das für die theologische Besinnung und für die religiöse Praxis überaus relevant ist. Die Frage nach dem «Status» von Jesus Christus ist gerade heute wieder sehr aktuell. Dieser einzigartige «Status» kommt in diesem Buch in der Perspektive der Verehrung, also mehr indirekt, zur Sprache. In direktem Sinne geht Hurtado nicht explizit auf den «Status» ein. Es wäre freilich nach meiner Meinung lohnend, den «Status» selbst aus dem Blickwinkel der Exegese näher zu beleuchten. Es gibt etwa bei Paulus Aussagen, z.B. über den Sohn, der sich im Eschaton selbst Gott dem Vater unterwirft (I Kor 15,28), die dazu geradezu herausfordern. Gerne hätte ich gesehen, dass Hurtado sich auch mit der Christologie von Edward Schillebeeckx auseinandergesetzt hätte. Schillebeeckx hat sich ja als Dogmatiker, mehr als irgend ein anderer Vertreter der systematischen Theologie, in seiner Christologie eingehend mit der Exegese befasst. Auch seine Betonung der Erfahrung, speziell in der Interpretation des Ostergeschehens, findet Anknüpfungspunkte in der Rolle, die Hurtado der Erfahrung zuteilt. Es hat mich verwundert, dass Hurtado den Spuren der Pneumachristologie in der frühen christlichen Theologie kaum Beachtung schenkt. Seine Besprechung von Pastor Hermas – in dem die Forschung solche Spuren deutlich wahrgenommen hat – ist im Vergleich zu der ausführlichen Analyse des Thomasevangeliums (27 Seiten, 452ff.) auffällig knapp (3 Seiten, 602ff.). Über das Judenchristentum (vgl. 428ff.) ist das letzte Wort noch nicht gesagt. Die häufig verwendete Bezeichnung «proto-orthodox» ist für mich fraglich geblieben, weil sie sich an Normen orientiert, die in der besprochenen Periode noch nicht vorlagen. Nur von diesen späteren Normen her ist es möglich, das Thomasevangelium als «plainly sectarian» (462) zu bezeichnen.

Neben meinem Respekt mögen diese Bemerkungen illustrieren, dass es überaus lohnend ist, in diesem Standardwerk nicht nur die «Hauptstrasse», sondern auch die «Nebenstrassen» sorgfältig zu erkunden!

Jan Veenhof, Gunten

Gerd Lüdemann, *Die Intoleranz des Evangeliums*. Erläutert an ausgewählten Schriften des Neuen Testaments, zu Klampen Verlag: Springe 2004. 270 S., EUR 19.80, ISBN 3-934920-44-6 (engl. Übers.: Amherst, NY voraussichtl. 2006).

Auch nach dem Verlust seines neutestamentlichen Lehrstuhls forscht der von der protestantischen Kirche gemassregelte Göttinger Theologe Gerd Lüdemann unverdrossen weiter und legt ein Buch nach dem anderen vor. Mit einer profunden Studie über die «Auferstehung Jesu» hatte er 1994 Schlagzeilen gemacht, in der er die von den meisten seiner

Fachkollegen stillschweigend geteilte Überzeugung aussprach, dass Jesus lediglich in der Phantasie der Jünger auferstanden sei. Seit 1998 hat er den neuen Göttinger Lehrstuhl für «Geschichte und Literatur des frühen Christentums» inne, wobei er allerdings weder kirchliche noch staatliche Prüfungen abnehmen darf. Zudem leitet er das «Archiv der Religionsgeschichtlichen Schule» an der dortigen Theologischen Fakultät.

Auch in seinem neu erschienenen Buch bleibt Lüdemann, der sich nicht zuletzt dem Basler Theologen Franz Overbeck (1837-1905) verpflichtet weiss, seiner bisherigen Linie treu und sucht unabhängig von Kirche und Bekenntnis die Anfänge der christlichen Religion zu beleuchten, indem er der Frage nachgeht, wie es denn um deren Toleranz bestellt sei (Kap. I). Dazu untersucht er polemische neutestamentliche Texte aus der Zeit um ca. 90 bis 120 n. Chr., besonders die Briefe II Thess, II/III Joh, Past, Jud, II Petr, die er auch recht ausführlich mit der jüdischen wie griechisch-römischen Kultur kontrastiert, die ja weitgehend von einer toleranten Religionspolitik geprägt war (II).

Seine exegetische Analyse, die wohl noch etwas mehr die neuere Sekundärliteratur hätte beachten können, führt ihn zu einem wenig erfreulichen Befund, zu einem «Sumpf übelster Verunglimpfungen» (194): Beseelt vom exklusiven Monotheismus und dem Bewusstsein der Erwähltheit verfahren die frühchristlichen Autoren, die um die Konsolidierung ihrer Gemeinden und der «reinen Lehre» bestrebt waren, selbst mit andersglaubenden Mitchristen, vor allem mit gnostischen Richtungen, keineswegs zimperlich. Sie propagieren gleichsam eine rigorose Kultur der Unterordnung und setzen Rechtgläubigkeit mit Gehorsam gleich. Ihre Gegner werden nicht nur moralisch diffamiert, sondern auch verteufelt und der «ewigen Verdammnis» anheimgestellt (vgl. u.a. II Thess 2,9-12; II Petr 2,3.9; Jud 4,13). Die «Nicht-Glaubenden» waren ja ohnehin verloren. Damit nicht genug, werden auch die Frauen in die zweite Reihe gestellt (I Tim 2,9-15). Somit wird aus der von Kirche und Theologie vielbeschworenen Frohbotschaft unversehens eine Drohbotschaft (Kap. III-VI).

Im Schlusskapitel (VII) zeigt der humanistisch gesinnte Autor sodann, wie krass derartige engherzige Ansichten, die ja bekanntlich in Kirchen- und Weltgeschichte verheerende Auswirkungen zeitigten, dem heutigen Selbstverständnis der christlichen Kirche widersprechen. Diese trage chamäleonartige Züge. In ihrem Bemühen, das Evangelium mit Toleranz und Moderne in Einklang zu bringen, glaube sie «alles und nichts» (214). Ihre neueren Verlautbarungen (wie z.B. der EKD-Text «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen» von 2003) liessen sich «nach allen Seiten wie Gummi ziehen» und zeugten «weniger» vom Bemühen «um Wahrheit als um Beweglichkeit» (Christoph Türcke, zit. von Lüdemann, 212).

Und so läsen die Kirchen, um ihre Klientel nicht zu verlieren, so Lüdemann, in ihre heiligen, mythischen Texte zumeist das hinein, was ihnen gerade zeitgemäss erschiene. Mitunter predigten sie so auch im Namen der Bibel die von der Aufklärung erkämpfte Toleranz wie auch die Gleichberechtigung der Frau. Darüber hinaus erhöben sie den Anspruch, moralische Instanz zu sein und am Aufbau des demokratischen Gemeinwesens mitzuarbeiten, wobei sie sich dem Staat sogar als Experten bei der Umsetzung von Toleranz in Religionsfreiheit empföhlen. Demgegenüber verpflichteten sie aber noch immer ihre geistlichen Amtsträger, die sich selbst von den zentralen biblischen Aussagen immer mehr innerlich abwendeten (so Lüdemann, 218, der sich hierbei auf eine neuere Studie Klaus-Peter Jörns' von 1999 beruft) auf religiöse Intoleranz, auf Bibel und alte, anachronistische Bekenntnisse, die ja auch «die Gottlosen zu ewiger Pein mit dem Teufel verdammen» (wie etwa die Apologie der CA XVII, 1531; vgl. auch 67).

Im Anhang (VIII) bietet Lüdemann als Hintergrund der behandelten Texte unter anderem Auszüge aus gnostischen Originaltexten (um 100 n. Chr.) aus den Schriften von Nag

Hammadi (ca. 300-350 n. Chr.). Schliesslich setzt er sich noch kritisch mit der neutestamentlichen Pseudepigraphie auseinander, die er als intolerantes Machtstreben ansieht. (Andere Theologen indes gewinnen dieser überraschenderweise einen positiven Sinn ab, wenn sie diese etwa als einen aus «ökumenischer Verantwortung» entstandenen, «gelungene[n] Versuch der Bewältigung zentraler Probleme» verstehen [wie Udo Schnelle, zit. nach Lüdemann, 259] oder in diesem Zusammenhang allen Ernstes von «Lügen für die Wahrheit» reden [Ruben Zimmermann, ebd., 261].)

Mit seiner in lebendiger Sprache verfassten Streitschrift, die mitunter den sarkastischen Unterton bevorzugt, hat Lüdemann eine anregende Studie vorgelegt, die aufs neue die Frage nach der Wahrhaftigkeit von Kirche und Theologie aufwirft. Nicht zuletzt spricht er damit etlichen Theologen aus dem Herzen, die den Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Redlichkeit und Evangelium wie kirchlichem Dogma nicht mehr bewältigen und aus Angst vor der Kirche ihre «ketzerischen» Ergebnisse für sich behalten.

Werner Raupp, Dusslingen

Martin Hailer, *Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes*. Studien zur Theologie Karl Barths, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004. 168 S., EUR 19.90, ISBN 3-7887-2074-3.

Das Reich Gottes ist «die grosse Neuigkeit am *Rande*» – so formuliert Karl Barth in seinen späten Vorlesungen über die Ethik der Versöhnungslehre. Es ist eine «grundstürzende Neuigkeit», die aber stets von «Randständigkeit und Inkommensurabilität» (1) geprägt bleibt. Dieses «Grundmotiv» (2) der Theologie Barths wird in drei tiefschürfenden materialdogmatischen Studien umkreist und ergänzt durch ein Kapitel über die Rationalitätsgestalt der Theologie sowie ein Zwischenspiel über Barths Mozart-Liebe.

Die erste Studie gilt einem unveröffentlichten Auszug aus Barths Vorlesungen über «Gott und die Götter». Die Götter sind weder Gott noch Schöpfung, ihre Macht beruht auf menschlicher Einbildung, ihr Realitätsgehalt gleicht dem von «Wahngebilden» (18). Sie sind von Gott endgültig besiegt worden, aber dieser Umstand ist «noch nicht offenbar und ins Bewusstsein aller gedrungen» (29). Hailer bemerkt, dass damit Gottes Handeln in der Geschichte Israels und in Jesus Christus als Grundlage der Überwindung des Bösen eindeutig und tröstlich benannt wird. Schwierig sei jedoch das implizierte «Kontrastschema von innen und aussen, von Gemeinde und Welt» (30). Zudem bestehe die Gefahr einer falschen Beruhigung gegenüber der anhaltenden Ausbreitung der Mächte, z.B. in der «Logik des Krieges». Barths Position wird daher qualifiziert: das «definitive Ende» der Mächte ist zwar angekündigt, aber noch nicht vollzogen worden; noch haben sie Macht, «aber es ist gänzlich gewiss, dass Gottes Macht siegen wird» (31).

In der zweiten Studie wird das Wähnen der falschen Götter akut. Im Anschluss an Luthers *De servo arbitrio* und Barths Lehre vom Nichtigen (KD III/3, § 50) wird die Verdrängung Gottes durch «gottwidrige Grössen» (89) erörtert. Gesucht wird nach einem Begriff von Gottes Macht, der Phänomene von Leid und Tragik nicht unterschlägt, ohne dabei eine göttliche Gegenmacht oder einen Zwiespalt in Gott anzunehmen. Eine genaue und originelle Analyse zeigt, dass Luthers Rede vom verborgenen Gott gerade die Gewissheit über das Werk des offenbaren Gottes stärken will, während Barths Rede vom Nichtigen als «Verschärfung und Beunruhigung klassischer Elemente der Vorsehungslehre gedacht ist» (86f.).

Die dritte Studie konkretisiert die Machtfrage anhand des Themas «Geld als Gott». Erneut wird Barth in ein konstruktives Gespräch mit Luther gebracht. Ferner wird ein Fragment W. Benjamins über «Kapitalismus als Religion» analysiert. Die «Verstrickungssitua-

tion» (131) des Kapitalismus steht in ihm jedoch nicht im Kontrast zur Marx'schen Kritik des Warenfetischismus, sondern ist deren konsequente Fortsetzung. So versucht Benjamins Text tatsächlich, anders als Hailer denkt, den Kapitalismus «gänzlich» (125), nämlich als religiöse Totalität, zu begreifen, und gerade darin liegt seine Stärke.

Die zentrale systematische Frage des Buches betrifft Gottes Macht. Hailer geht davon aus, dass die Neuformulierungen der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert zur Überwindung eines «abstrakten und vagen» (12) Theismus beigetragen haben. Er plädiert dafür, Gottes Macht nicht als absolutes Attribut zu konzipieren, sondern im Ausgang von biblischen Zeugnissen das «konkrete Handeln Gottes» im Angesicht von «mancherlei Mächten und Gewalten» neu zu begreifen. Durch die Konzentration auf diese Konfliktgeschichte könne die theologische Diskussion das Paradigma des «Dual[s] von Allmacht und Ohnmacht Gottes» hinter sich lassen (27).

Wie dies im Einzelnen aussieht, bleibt zu klären. Hailer erwähnt einige grundsätzliche Bedingungen. Die Aufgabe der Gotteslehre sei nicht die «Beschreibung Gottes», sondern eine Deutung biblischer Texte zum Zwecke der Einladung an die Rezipienten, «die eigene Geschichte im Licht der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu lesen und zu leben» (32). Die Eigenschaftslehre «summiert die Sätze der Soteriologie und beschreibt als Abstraktion aus ihnen Gottes ‹patterns of behaviour›» (33), wobei sie auf «Gottes Selbigkeit in und hinter ihnen hoffen» darf (75). Eine deskriptiv-analytische Aufgabe der Theologie wird also nicht negiert, doch begriffliche Konsistenz könne nicht verlangt werden. Stattdessen sei ein «Miteinander und Gegeneinander von Metaphernfeldern und Bildern» einzuräumen. Die Bewährung der jeweiligen Metaphern und Bilder geschieht im Kontext ihrer «lebensweltlichen Konkretion» (91), die dann wiederum theologisch interpretiert werden kann. Hermeneutisch entscheidend ist dabei vermutlich die «Fremdheit der biblischen Botschaft» (138).

Matthias Gockel, Wittenberg

Susan Porchet-Munro, Verena Stolba, Eva Waldmann, *Den letzten Mantel mache ich selbst.* Über Möglichkeiten und Grenzen von Palliative Care, Schwabe Verlag: Basel 2005. 150 S. mit 70 Abbildungen, CHF 38.–, ISBN 3-7965-2144-4.

Gesund und todkrank sein, Ganzheit und Versehrtsein, eben noch gearbeitet haben und im nächsten Augenblick mit Krebs konfrontiert sein... Wir kennen und wir verdrängen diese Situation, aus eigener Betroffenheit oder durch einen solchen Schicksalsschlag bei anderen Menschen. Palliative Care befasst sich mit dieser schwierigen Situation, analysiert Konstellationen und Erfahrungen und bietet Behandlungs- und Unterstützungskonzepte mit dem Ziel an, die Lebensqualität von Patienten, die mit einer progredienten unheilbaren Erkrankung konfrontiert sind, und von deren Angehörigen zu verbessern. Leiden können gelindert und z.T. verhindert werden durch die rechtzeitige Identifikation und Beurteilung der Situation sowie der Behandlung von Schmerzen und weiteren Symptomen unter Berücksichtigung körperlicher, seelischer, psychosozialer, geistiger Dimensionen. Es geht weder um die Beschleunigung des Sterbens (etwa durch aktive Sterbehilfe) noch um das Verzögern des Todes (etwa durch qualvolle Überlebensmassnahmen). Dabei ist zwischen Palliativ-Hilfen für Kinder und Erwachsene zu unterscheiden, weniger in medizinisch-behandelnder als vielmehr in pflegerischer Hinsicht.

Das Problemfeld der palliativmedizinischen Versorgung, Forschung und Lehre, der Aus- und Weiterbildung ist erkannt, und es wird z.B. in Deutschland ein Förderungsschwerpunkt der Krebshilfe eingerichtet. Die Nachfrage nach palliativen Hilfen und

Präventionen ist gross, wobei vorliegendes Buch als Orientierung helfen kann. Diese Publikation ist übersichtlich in Modulen aufgebaut zu Hintergrund und Fundamenten von Palliative Care in der Schweiz, in Form von fünf Reflexionsanregungen, von Alltagsbeschreibungen und -analysen und mit einem ausgedehnten Serviceteil zur Schweiz. Es ist ein wissenschaftlich abgesichertes Fachbuch für eine breitere Öffentlichkeit, für Schul-, Gemeinde- und Hochschulseminare und für Betroffene. Ethische und auch humanistische oder religiöse Fragestellungen kommen m.E. zu kurz und müssten herangetragen werden. Die Qualität der Aufmachung und Präsentation ist lobenswert.

Uwe Gerber, Basel/Schopfheim

Christian Rittner, Norbert W. Paul (Hg.), *Ethik der Lebendorganspende*. Beiträge des Symposiums in der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, vom 11.September 2004 (Medizinische Forschung 14/2005), Schwabe Verlag: Basel 2005. 230 S. mit 20 Abbildungen und 17 Tabellen, CHF 68.–, ISBN 3-7965-2141-X.

Die Zahl der postmortalen Spenderorgane bleibt trotz aller Spendenbereitschaft weit hinter den Nachfragen. Die Xenotransplantation hat nicht den erwarteten Erfolg gebracht. Entsprechend ist die Lebendorganspende eine wichtige Bedarfsdeckung, zumal durch geplantes Vorgehen wesentlich bessere Resultate erzielt werden (können).

Rechtlich haben das (deutsche) Transplantationgesetz von 1997 (TPG) und Ausführungsbestimmungen der Länder den Rahmen gesteckt: enge Zustimmungslösung bei postmortaler Spende (etwa gegenüber der Widerspruchsregelung in Österreich) bzw. die Lebendspende von nicht regenerierbaren Organen ist (subsidiär) «nur zulässig zum Zwecke der Übertragung auf Verwandte ersten oder zweiten Grades, Ehegatten, Verlobte oder andere Personen, die dem Spender in besonderer persönlicher Verbundenheit offenkundig nahe stehen» (TPG § 8). Im vorliegenden Dokumentationsband der AG Lebendorganspende des Interdisziplinären Arbeitskreises «Ethik und Recht der Medizin» der Universität Mainz wird in vier Themenbereiche eingeführt: (1) Indikation und Langzeitergebnisse der Lebendspende (Bsp. Niere und Leber); (2) Rahmenbedingungen für die Lebendspende (rechtlich und medizinisch); (3) untergeordnete Rolle der Lebendspende gegenüber der postmortalen Spende; (4) Freiwilligkeit und Kommerzialisierung .

Die Zielfrage lautet: wie man die (vor allem juristischen) Rahmenbedingungen verbessern kann, etwa im Blick auf den o.g. Personenkreis, auf die Möglichkeit anonymer Lebendorganspende, auf die versicherungsrechtlichen Fragen nach möglichen Spätfolgen beim Spender, der derzeit dem Empfänger gegenüber versicherungsrechtlich wie in sozialen Versorgungsleistungen schlechter gestellt wird (Krankheit, Erwerbsunfähigkeit, Frühverrentung u.a.). Das heisst: Muss man den Spender/die Spenderin über das TPG hinaus besser absichern und dadurch Anreize zum Spenden schaffen? Damit werden zugleich forschungsrechtliche Fragen nach Grenzen der Medizin aufgeworfen. Und es stehen ethische Fragen zur Diskussion: nach der Selbstschädigung des (informierten) Spenders (eventuell aus finanzieller Notlage, aus familiärem, gesellschaftlichem, staatlichem Druck heraus), dessen Schädigung durch den Arzt/die Ärztin mit dem Versprechen allein auf Heilung (Nicht-Schadens-Prinzip), nach der Würde eines jeden Menschen im Konflikt von gesellschaftlichen Normen und Werten und der Autonomie des Spender-Subjektes (wobei der Spender/die Spenderin detailliert befragt wird nach der Spenden-Motivation , was eventuell in die Autonomie eingreift). Wo liegen Grenzen des Altruismus in der Lebendorganspende, wenn der Spender/die Spenderin nach der Spende eben nicht als «krank» gilt und entsprechenden Schutz geniesst? Ist solche Spende, wie Hans Jonas gesagt hat, ein über das

Mass zu erwartender Selbstlosigkeit hinaus gehendes Geschenk jenseits von Pflicht und Forderung, oder liegt diesem Verhalten nicht auch Tausch- und Ausgleichscharakter zu Grunde? (205ff.) Kann ein Mensch von sich aus überhaupt selbstlos handeln, und trägt das selbstlose Geschenk des spendenden Anderen an den Empfänger nicht schon immer die «Tyrannei des Geschenks» in sich? Ist dann nicht die anonyme Spende sinnvoller? (69ff.) Aber dann drohen Kommerzialisierung und Schwarzmarkt für Organhandel, was die Delegierung in Zentren und das explizite Verbot des Organhandels in TPG § 17 gerade ausschliessen möchten. Also sollte man die Spendenden besser stellen als bislang, eine Honorierung für Lebendspende geben und «einen geregelten Organmarkt» durchführen (167ff.), was z.B. Kommunitaristen wie Taylor und Rawls vertreten. Aber: «Insbesondere vor dem Hintergrund sozialer Ungleichheit – wie sie etwa zwischen Mitglieds- und Beitrittsstaaten der EU gegeben ist – muss zumindest die Hypothese hinterfragt werden, ob eine regulierte anonyme Lebendorganspende etwa nach dem Vorbild des United Network for Organ Sharing bei medizinischer und sozialer Gleichstellung von Spender und Empfänger nicht besser geeignet wäre, die normativen Kriterien des Altruismus, der Solidarität im Gesundheitswesen, der sinnvollen Allokation der knappen Ressource ‹Spenderorgan› und letztlich auch der Vermeidung des Organhandels erfüllen» (211). Die Probleme sind weiterhin aufgeworfen.

Dieser Sammelband informiert grundlegend und gründlich über die medizinischen, rechtlichen, ethischen Probleme der Lebendorganspende. Er zeigt Grenzen und bringt zugleich viele Anregungen. Da die Texte bei aller wissenschaftlicher Fundierung erfreulicherweise allgemein verständlich sind, eignet sich diese Symposium-Dokumentation als Text-Quelle und als Diskussionsforum für theologische Seminare, Arbeitsgemeinschaften und Vorlesungen.

Uwe Gerber, Basel/Schopfheim