

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 58 (2002)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

J. David Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction*, Louisville/Kentucky 2001. 592 S., ISBN 0-664-22175-0.

Nach verschiedenen Vorarbeiten legt der Autor, *Associate Professor in Religious Studies* an der Universität Santa Clara in Californien, eine umfangreiche sozialgeschichtliche Studie vor. Seine Intention wird am deutlichsten fassbar im Schlusskapitel: Gegen alle systematisierenden (und damit auch harmonisierenden) Darstellungen betont er den Dissens zwischen unterschiedlichsten Vorstellungen innerhalb des Alten Testaments. In der Nötigung zum Diskurs mit dieser gegebenen Vielfalt des Kanons sieht er den Beitrag der alttestamentlichen Texte zur heutigen Sozialethik. So ist z.B. ernst zu nehmen, dass Armut alttestamentlich sowohl als Folge von Faulheit wie von struktureller Unterdrückung, als Quelle von Demütigung wie auch von Demut wahrgenommen wird, oder zuweilen auch gar nicht ins Blickfeld der Texte gerät. Dies verunmöglicht eine ideologische Vereinnahmung der Bibel, sei es aus konservativer, liberaler oder befreiungstheologischer Warte. Bei der heutigen Diskussion um die Menschenrechte ist zu beachten, dass die Gesetze im Pentateuch vor allem von Pflichten reden. Die erzählenden Texte hingegen zeigen sowohl Vorzüge wie Probleme der Sozialform Königtum auf und können dadurch Impulse im Blick auf Diskussionen um die heutige Globalisierung geben. Die Weisheitsliteratur misst die konkreten Taten der Menschen an ihren Folgen sowie am Charakter der Individuen. Wiederum andere Beiträge bringen die betenden sowie die prophetischen Stimmen. So wird die Bibel gerade dank ihrer Vielfalt – sowie in ihrer Mischung von Flexibilität und Hartnäckigkeit – zum kritischen und lehrreichen Faktor für die aktuellen Bemühungen um eine gerechtere Gesellschaft. «*This is the burden of torah study, but also its joy.*»

Für die Darstellung dieser Vielfalt alttestamentlicher Stimmen fünfhundert Seiten zur Verfügung zu haben, ist ein Privileg. Leider nutzt es der Autor nur unbefriedigend. Bei seinem ausführlichen Abschreiten der Bereiche «Gesetz, Erzählung, Propheten, Dichtung und Weisheit» gelingt es ihm kaum, in den einzelnen Texten und ihren Traditionsströmen klare Konturen aufzuzeigen. Die Gründe dafür sind wohl vielfältig. So geht Pleins etwa von den Erzählfäden E und J aus, doch sind diese für ihn erst in nachexilischer Gestalt fassbar. Infolgedessen kann er nur verschwommene Schlüsse über eine historische Situierung bzw. über sozialgeschichtliche Entwicklungen ziehen. Dass Pleins ein breites Spektrum an Sekundärliteratur diskutiert und auch erfreulich viele Stimmen aus der Dritten Welt ins Gespräch mit einbezieht, ist informativ. Doch versandet diese Diskussion häufig, bevor sie zu deutlichen Schlüssen kommt.

Ausführliche Sach-, Autoren- und Stellen-Register helfen zum Erschliessen des umfangreichen Buches, das dem Rezensenten viele Anregungen, aber noch mehr Unklarheiten gebracht hat.

*Edgar Kellenberger, Liestal*

Regine Hunziker-Rodewald, *Hirt und Herde*. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 155, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2001. 256 S. (kartoniert), ISBN 3-17-017090-2.

Die Verfasserin wurde mit dieser Studie im Fachbereich «Altes Testament» an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern unter Walter Dietrich promoviert.

Die Arbeit hat drei Teile. Sie beginnt mit einer «Hinführung», in der die Anlage der Arbeit erörtert und der Motivkomplex «Hirt und Herde» im altorientalisch-ausserbiblischen Bereich überschaut wird. Sie kommt dabei im Blick auf die Übertragung des Hirtenitels

auf eine Gottheit zum Fazit, dass «im gesamten alten Orient primär die Vorstellung der Mobilisierung von deren (Schutz-)Macht leitend» sei (33). In Vorwegnahme der nachfolgenden Ausführungen gibt die Vfn. zu verstehen, dass im AT beim Hirt-Herde-Motiv dagegen nicht das Moment des königlich Herrschenden, sondern des fürsorglich um seine (hilfsbedürftige) Herde Sich-Abmühenden zentral sei. Als Grundthese formuliert Hunziker-Rodewald: «Das Bild Jhwhs als des Hirten stellt in seiner Tiefenstruktur eine theologische Verdichtung der Aussage «Mich gereut des Unheils, das ich euch angetan habe» (Jer 42,10) dar.» (38)

Der Hauptteil der Studie ist der exegetisch-theologischen Erörterung der wesentlichen alttestamentlichen Belegstellen dieses Motivkomplexes gewidmet. Dabei geht es der Autorin nicht nur darum, die Bedeutung der einzelnen Aussagen in ihren jeweiligen literarischen wie historischen Kontexten zu erhellen, sondern sie versucht auch, die einzelnen Belege in einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zu bringen und damit ein (geschichts-)theologisches Profil zu gewinnen. Den Haftpunkt dieses Vorstellungskomplexes, mit dem nicht zuletzt das Problem des Führungsversagens und des fehlenden Königtums bewältigt wird, ortet die Vfn. in der Exilszeit. Den frühesten Beleg des Theologumenons von JHWH als Hirt seines Volkes sieht sie in Jer 23,3 vorliegen. Ins späte Exil gehören nach ihr dann Belege wie Jer 50,19; Mi 2,12f. und Ps 80,2. Frühnachexilisch ist Mi 7,14 und Jes 40,11 und noch später Jer 31,10; Ps 23 sowie die entsprechenden Verse in Ez 34. Literarisch liegt der eine Schwerpunkt in der exilisch-nachexilischen Prophetie, der andere in den Psalmen, wobei abgesehen von Ps 23 insbesondere in der Asaph-Gruppe Ps 73–83 ein spezifisches theologisches Aussageprofil in spätextilischer Zeit sich mit diesem Motivkomplex verbindet.

Im dritten Teil der Monographie wird ein «Ausblick» getan auf Vorkommnisse des Hirt-Herde-Motivs in späten Texten noch innerhalb des ATs, in solchen des nachbiblischen jüdischen Schrifttums und im NT (Joh 10; Apk 7,17).

In Ihrem «Fazit» problematisiert die Vfn. im Sinne einer theologischen Sachkritik die im Lauf der Rezeption des Hirte-Herde-Motivs sich abzeichnende Verschiebung des Vorstellungsgehalts von der erbarmungsvollen Zuwendung des Hirten an die Herde in die Richtung von autoritärer Führung respektive Gehorsam. Abgerundet wird die Studie mit einem Literaturverzeichnis und drei Registern, die die Arbeit erschliessen helfen (Namen und Sachen – Hebräische Wörter – Belegstellen).

Die Dissertation besticht durch sorgfältige Arbeit an den einzelnen Texten, umsichtiges Abwägen verschiedener Positionen und durch ihr Anliegen, die einzelnen Belege dieses Motivkomplexes zu einer theologischen Gesamtsicht zu verbinden. Dabei weist die Vfn. nicht nur exegetisch-theologische Kompetenz auf, sondern bringt auch – wie sie im Vorwort erwähnt – «pastorale» Erfahrungen in dem Sinn mit, dass sie den Umgang mit Schafen und Ziegen aus längerjähriger Praxis eigener Kleinviehhaltung kennt. Skeptischer beurteilt der Rezensent den entwicklungsgeschichtlichen Bogen, der durch die Datierung und theologische Einordnung der einzelnen Texte zustande kommt. Insbesondere vertrete ich anders als Hunziker-Rodewald (und auch Hossfeld/Zenger in ihrem neuen Psalmenkommentar) aufgrund eigener Studien zu den Asaph-Psalmen die Ansicht, dass der Motivkomplex von «Hirt und Herde» in vorexilische Zeiten zurückreicht und überlieferungsmässig im Nordreich seinen Haftpunkt hatte (die asaphitischen Belege aus Ps 74; 77; 78 und 80 verarbeiten – zunächst! – nicht die Geschehnisse von 587 v.Chr., sondern 722 v.Chr.; deutlichen Nordreich-Kolorit haben neben weiteren Belegen insbesondere auch Gen 48,15f.; 49,24, die m.E. zeitlich früh anzusetzen sind bzw. frühe Überlieferung bewahren). Trotz diesem Dissens an einigen Punkten wünscht der Rezensent dieser sorgfältig erarbeiteten Studie über ein so schönes, mit theologischem Vorstellungsgehalt gefülltes Bildmotiv eine gute Aufnahme.

*Beat Weber, Linden*

Christoph O. Schroeder, *History, Justice, and the Agency of God. A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms*, Biblical Interpretation Series 52, Brill Leiden – Boston – Köln 2001. 236 p. (Hardcover), ISBN 90-04-11991-4 / ISSN 0928-0731.

Wahrlich ein herausforderndes Buch! Diese am Princeton Theological Seminary (P.D. Miller, Jr.) eingereichte alttestamentliche PhD-Dissertation geht an fundamentale Fragen und Überzeugungen heran. Bereits der erste Satz bringt die Sache auf den Punkt: «The question that is at the heart of the following investigation is whether the biblical claim that God acts in history and creation is *true*.» (xi) Gemäss der These dieses Buches ist die biblische Sichtweise von Gottes Handeln in Geschichte und Schöpfung *realistisch*. Mit dem damit verbundenen universellen Wirklichkeitsverständnis verbindet sich zugleich eine Kritik moderner Geschichtskonzepte. Entgegen neuzeitlichen Versuchen, menschliches Denken autonom und *ausserhalb* des Geschichtsprozesses anzusetzen, ist das menschliche Denken selber eingezeichnet in Geschichte und Schöpfung und damit endlich und beschränkt.

Die Studie umfasst zwei Hauptteile. Im ersten ist Jesajas prophetische Geschichtsperspektive Gegenstand der Untersuchung. Zunächst folgt ein längerer hermeneutischer Anmarschweg. Dabei hat Schroeder ein dezidiert *theologisches* Anliegen, als es ihm nicht um Deskription, um Herkunft und Tradition, sondern um Inhalt, Bedeutung oder eben «Realität» der prophetischen Geschichtsbotschaft geht. Aus biblischer Perspektive geht Gott nicht auf in der Welt, er ist vielmehr Erschaffer von Geschichte und Natur, und er handelt darin. Entgegen der nominalistischen Tendenz neuerer Literaturwissenschaft, besteht er auf dem Referenzcharakter biblischer Texte: «The texts really do point to a reality that is *beyond* the texts. There is a reality outside language, and language serves to describe this reality.» (28) Es geht Schroeder darum, die universale Dimension des in der Welt konkret handelnden Gottes des Alten Testaments wiederzugewinnen. Er setzt sich dabei unter Zuhilfenahme von G. Picht kritisch mit einer Reihe von Geschichtskonzepten und Wirklichkeitsverständnissen auseinander (E.G. Wright, H.-G. Gadamer, G. von Rad, H. Frei u.a.). Für Schroeder ist das Buch Jesaja – er befasst sich v.a. mit Jes 1–6 – ein historiographisches Werk. «The question that this book leads one to ask is not «What is the setting of this book?», but «Where is our place in the history described in this book?»» (57) Jes 1–4 ist weder genau datiert noch erscheint Jesaja als Prophet. Das Eingangsstück hat eine spezifische Funktion. Es eröffnet mit einem göttlichen Gerichtsprozess mit deutlichem Bezug auf die Proklamation der Tora. Jes 2–4 ist eine Gerichts-Vision der Zukunft ohne Anspruch auf chronologische Reihung. Mit Jes 5 tritt Jesaja als Prophet erstmals in Aktion. Nach dem Weinberglied zeigen die Wehe-Sprüche, dass, wer die Tora preisgibt, den Kontakt zur Realität verliert («reality turned upside down»). Der Rechtsbruch führt als Konsequenzen die Selbstzerstörung des Volkes und die Aufbietung einer Fremddarmee gegen Israel durch JHWH mit sich. Die Vision von Jes 6 zeigt, dass JHWHs Heiligkeit Jesajas Charakterisierung von Gottes universaler Herrschaft ist.

Im zweiten Hauptteil wird Gottes universales Geschichtshandeln thematisiert, wie es in den Individualklagepsalmen, insbesondere im «Stimmungsumschwung», wahrnehmbar wird. Zunächst werden die diesbezüglichen Lösungsansätze erörtert: die Rückführung des Stimmungsumschwungs auf ein Heilsorakel oder Gottesurteil (J. Begrich, W. Beyerlin, E. Gerstenberger) und das Modell einer tempeltheologischen Dynamik von göttlicher Gegenwart oder Abwesenheit (F. Lindström, M.R. Hauge). Nach einer Kritik dieser beiden Lösungsansätze diskutiert er die Psalmen 3; 6 und v.a. 7. In Ps 3 ist ein Traum-Orakel, das dem Psalmbeter in der Nacht zuteil wurde, der Grund für die veränderte Wirklichkeit. In Ps 6 ist es der Anbruch der Morgendämmerung und den damit verbundenen Wahrnehmungen (Gottes Eingreifen), der den Stimmungsumschwung bewirkt. In Ps 7 schliesslich wird Gott als Richter erfahren, der zugunsten des Psalmisten im Morgengrauen eingreift. Danach folgen Auseinandersetzungen mit der Annahme der Gottesgerichtsbarkeit am Tempel sowie mit Gottes Gerichtshandeln in den Kontexten von Bundesbrüchen, Weissagung und Be-



schwörungsritualen sowie individuellen Klagepsalmen. Wird Ps 3–7 als kompositionelle Sequenz gelesen, dann ergibt sich – nicht zuletzt aufgrund der Überschriftsvermerke –, dass die Absalom-Erzählung als «Midrasch» dazu fungiert.

Der dritte Hauptteil bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse unter dem Titel «The Universalistic Theology of Divine Agency in the Old Testament». Es schliessen sich eine Bibliographie sowie ein Schriftstellen- und ein Sachregister an.

Das Buch mit seinen provokativen Thesen enthält reichlich Diskussions-, wenn nicht sogar «Zündstoff». Nach Schroeder ist die heutige Geschichts- und Bibelwissenschaft überfrachtet mit neuzeitlichen Vorstellungen, die das biblische Wirklichkeitsverständnis weit hin verschleiern anstatt erhellen. Wesentliche Thesen betreffen die Bestreitung der Autonomie menschlichen Ratio bzw. die Behauptung von deren Beschränktheit und die unversale Geschichtsmächtigkeit des Gottes JHWHs über Geschichte und Natur, deren Teil auch der Mensch mit seinem Denken ist. Das Buch nimmt in der heutigen Diskussion eine deutliche «Aussenseiter»-Position ein und schwimmt damit gegen den Strom – was aber gerade nicht gegen es sprechen muss. Manchmal wirkt das Buch etwas stark wiederholend, was aber aufgrund der neuen Stossrichtung und des Überzeugungsefforts verständlich ist. Insgesamt wünscht man diesen Ausführungen die ihnen gebührende Beachtung. Da es aber eine so starke Revision von Konzepten und Modellen bedürfte, ist allerdings zu vermuten, dass ihm auch Ablehnung sicher sein wird. Schroeder kommt jedenfalls das Verdienst zu, fundamentale Fragen der Hermeneutik und Exegese aufs Tapet gebracht zu haben.

*Beat Weber, Linden*

Hans Volker Kieweler, *Erziehung zum guten Verhalten und zur rechten Frömmigkeit*. Die Hiskianische Sammlung, ein hebräischer und ein griechischer Schultext (BEATA 49), Peter Lang, Frankfurt a.M. 2001 et al. 476 S., sFr. 103.–, ISBN 3-631-37668-5.

Komposition und Redaktion der Einzelspruchsammlungen im Sprüchebuch – vor allem die Spruchsammlung II (Prov 10,1-22,16) – waren in den letzten beiden Jahrzehnten vermehrt Gegenstand der Forschung. Kieweler nun widmet sich mit seiner Studie der Spruchsammlung V, der Hiskianischen Sammlung Prov 25-29. Seine These: Eine erste Sammlung sei durch die «Männer Hiskias» zur Zeit des Königs Hiskia zusammengestellt worden. Sammler hätten in der späten Königszeit diese Sprüche zu «Substrukturen» nach thematischen Gesichtspunkten für den schulischen Gebrauch umgruppiert. Schliesslich hätten Redaktoren in persischer Zeit (Sammlung VA, Prov 15-27) resp. frühhellenistischer Zeit (Sammlung VB, Prov 28-29) diese Sammlungen – «wie es mit Schulbüchern häufig geschieht» – nochmals überarbeitet (227; 247). Eine letzte Überlieferungsstufe habe die Hiskianische Sammlung im 3. Jahrhundert mit der Übertragung ins Griechische (Septuaginta) durchlaufen.

Im ersten Kapitel umreisst Kieweler die Problemstellung. Es folgt eine kurze und knappe, im Hinblick auf das Thema der Studie aber vollständigen Forschungsgeschichte. Im Anschluss daran würde nun die Auswertung der Forschungsgeschichte sowie die Darlegung der eigenen Methode erwartet, was aber beides ausbleibt. Daraus folgt die, wie mir scheint, etwas unreflektierte Methodenvielfalt.

Im zweiten Kapitel bietet Kieweler für jede Substruktur – er stellt insgesamt 16 fest – eine Untersuchung in drei Abschnitten: 1. Inhalt der Substruktur; 2. Analyse der Komposition; 3. Redaktion. Im ersten Abschnitt referiert er Inhalt, roten Faden etc. Der zweite Abschnitt scheint mir entgegen der Überschrift («Analyse der Komposition») mehr die Einzelsprüche an sich zu analysieren und auszulegen, die Analyse der Sprüche im Kontext der Substruktur bleibt weitgehend aus. Für jeden Spruch bietet Kieweler eine eigene Übersetzung mit umfassender textkritischer Diskussion sowie grammatikalischer und lexikali-

scher Analyse einzelner Ausdrücke. Dabei zeigt er eine hohe Wertschätzung des MT. Beobachtungen zu Form und Gattung werden festgehalten sowie Parallelen innerhalb des Sprüchebuches wie zur übrigen alttestamentlichen und altorientalischen Weisheit gezogen. Der Abschnitt über die Redaktion schliesslich geht auf die Gattungen und Formen ein, die der Redaktion zugeschrieben werden.

In den Kapiteln 3 bis 5 werden die Ergebnisse des 2. Kapitels hinsichtlich Didaktik im alten Israel, «Sitz im Leben» der Spruchsammlungen sowie Komposition der Hiskianischen Sammlung ausgewertet. Als Ergebnis beachtenswert ist die chiasmische Anordnung der beiden Teilsammlungen mit je acht Substrukturen (248). Die Teilsammlung VA könne eher als ethisch ausgerichtet, die Teilsammlung VB durch religiöse Inhalte bestimmt bezeichnet werden – daher der Titel der Studie.

Nach der Analyse des Masoretischen Textes liefert Kieweler in Kapitel 6 eine des Septuaginta-Textes. Dieser sei mehr als nur eine Übersetzung. Kieweler sieht viele Bezüge und Anklänge – jedoch nicht literarische Abhängigkeiten – zu den griechischen Klassikern, zur Bildungslektüre der hellenistischen Welt also, und schliesst daraus, dass der Übersetzer und Redaktor der Proverbia-Septuaginta ein frommer Jude aus Alexandria war, der für die griechisch sprechende jüdische Diasporagemeinde ein der eigenen Tradition erwachsenes Schulbuch für Ethik und Theologie verfasste (365).

Nach der Lektüre dieses umfangreichen Buches bleibt ein etwas zwiespältiger Eindruck zurück. Zwar macht Kieweler viele gute, hilfreiche Beobachtungen sowohl zum Einzelspruch wie zu Komposition und Redaktion der Substrukturen. Die aus den Analysen und Beobachtungen abgeleiteten Ergebnisse sind jedoch nicht immer durchsichtig und nachvollziehbar, etwa dass die Hiskianische Sammlung einen «typischen Schulstil» (245) aufweise und dass die vielen Paronomasien auf ein Üben der «Sprech-, Atem- und Memorier-technik» (242) deuten könnten. Dass der eher ethische Charakter der Teilsammlung A durch die Dominanz des Mahnwortes angezeigt wird (249), ist noch einleuchtend. Weniger nachvollziehbar ist aber, dass auf Grund der überwiegenden Antithetik in der Teilsammlung B auf ein theologisches Interesse geschlossen werden soll (251). Für die Begründung dieser These hätte die aktuelle Forschung zur hebräischen Poesie – vor allem zum *parallelismus membrorum* – stärker rezipiert, das Verhältnis von Form und Inhalt stärker bedacht werden müssen.

Überhaupt wäre eine klarere Darlegung der Methode zu Beginn – etwa wie die Abgrenzungen der Substrukturen zu bestimmen sind oder nach welchen Kriterien die einzelnen Bearbeitungsschichten herausgeschält werden – und eine Eingrenzung der meines Erachtens sehr weit gesteckten Zielrichtung der Studie wünschenswert gewesen. Auch eine Definition und Diskussion der verwendeten Begriffe, Form- und Gattungsbezeichnungen wären dem Verständnis der Studie förderlich gewesen.

Der bleibende Wert der Arbeit Kiewelers scheint mir die Wiederlegung der weitverbreiteten Ansicht zu sein, dass Sprichwörter in einer Sammlung tot seien. Kieweler zeigt auf, dass die Sprichwörter zwar den ursprünglichen Kontext längst verloren haben, die Sammler und Redaktoren sich aber immer wieder die Aufgabe stellten, durch Übersetzung und Interpretation, durch literarische Kontextualisierung und Bezüge zur gängigen Literatur die Sprichwörter aktuell und lebendig zu erhalten. In immer neuer Übertragung und Interpretation bleibt das Sprüchebuch auch für die nachfolgenden Generationen ein reichhaltiger, weisheitlicher Schatz.

Jürg Luchsinger, Walterswil

Yair Zakovitch, *Das Buch Rut*. Ein jüdischer Kommentar (Stuttgarter Bibelstudien 177), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998. 192 S., sFr. 45.40 / Euro 24.90, ISBN 3-460-04771-2.

Bereits 1990 erschien dieser Kommentar in der Reihe «Mikra Leysra'el» (Bibel für Israel). Für die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung aus dem Hebräischen zeichnen Helmut Merklein und Erich Zenger als Herausgeber verantwortlich; Zenger schrieb dazu auch das Geleitwort.

Zakovitchs Kommentar ist in zwei Teile A und B gegliedert; A besteht aus der Einleitung, B aus dem Kommentar. Am Schluss des Buches finden sich ausser einer reichhaltigen Bibliographie auch ein Glossar (in dem die im Kommentar vorkommenden jüdischen Fachbegriffe erklärt werden) und ein Stellenregister.

In Teil A (Kap. I-XVII, 11-73) behandelt der Verfasser die sogenannten Einleitungsfragen, aber auch Themen wie: Die Auffassung von der Vorhersehung und ihre Funktionen, die literarischen Stilmittel, die Gebote und Bräuche, die Hinweise auf David und sein Haus, u.ä.m. In Kap. XVII wird ausführlich auf die im Kommentar benutzten jüdischen Quellen (ausserkanonische Schriften, rabbinische Literatur, exegetische Literatur etc.) eingegangen.

In Teil B (Kap. I-XIII, 74-175) folgt die Einzelauslegung, die den biblischen Text nicht in die einzelnen Kapitel, sondern in dreizehn Szenen gliedert. Jede dieser einzelnen Szenen wird nach dem gleichen Schema besprochen: 1. Übersetzung, 2. Einführung, 3. Auslegung.

Teil A stellt Sachinformationen in meisterlichem Zuschnitt bereit. Aufgezeigt wird u.a., dass das Rutbuch nicht nur mit erzählenden Texten des Pentateuchs, sondern ebenso mit Rechtstexten arbeitet. Vor allem spielen die beiden Rechtsinstitutionen des Levirats und der «Lösung» eine Rolle. Aber auch das Anrecht auf Nachlese (vgl. Dt 24,19-22) oder der sogenannte Moabiterparagraph von Dt 23,4-7, der die Aufnahme moabitischer Menschen in die Gemeinde Israels bis ins zehnte Glied untersagt, sind im Rutbuch von Bedeutung. Dass das Rutbuch aber auch ein Beispiel meisterhafter Erzählkunst ist, vermag der Verfasser immer wieder anhand von Leitwörtern, Wortspielen und anderen Strukturelementen aufzuzeigen.

Die ausführliche Einzelauslegung in Teil B erfordert eine konzentrierte Lektüre und setzt m.E. auch eine gewisse Kenntnis anderer Positionen voraus. Zakovitch hält an der literarischen Einheit der textlich gut erhaltenen Ruterzählung fest und scheidet somit die in 1,1aα eröffnende chronologische Notiz «Es geschah in der Zeit, als die Richter richteten» und 4,7-8a.11b-12.14b sowie in 2,12 die Worte «des Gottes Israels, zu dem du kamst, dich zu bergen unter seinen Flügeln» nicht als sekundär aus. Er grenzt sich auch von der gängigen Meinung ab, der in 4,18-22 dargebotene Stammbaum von Perez auf David sei sekundär angefügt. Für ihn ist der Versuch, zwischen Erzählung und Genealogie zu differenzieren, künstlich. Vorschnelle Urteile bezüglich der Abfassungszeit des Buches hätten einige Forscher und Kommentatoren immer wieder dazu veranlasst, Elemente, die nicht zu ihrer Datierung passen – selbst wenn sie sich in den Aufbau der Schrift einfügen und zur Botschaft, die in ihr zum Ausdruck kommt, passen – beiseite zu schieben. Und schliesslich vervollständige die Genealogie am Schluss des Buches die Erzählung, gebe dadurch den zu Beginn des Buches erwähnten Beziehungen einen tieferen Sinn (173).

Zakovitchs Kommentar beeindruckt durch seine Verständlichkeit und durch seine gute Lesbarkeit. Bemerkenswert ist auch die Herausarbeitung der intertextuellen Bezüge des Buches Rut zu anderen Texten der Bibel Israels. Jüdische Auslegungsliteratur wird intensiv miteinbezogen. Beides trägt m.E. massgeblich dazu bei, dass der Kommentar ein spezifisch jüdischer Kommentar ist.

Feinfühlig ist die Hinführung zu einem authentischen Verständnis des Judentums. In dieser Hinführung wird erkennbar, wie fundamental die Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum ist. Denn das Buch Rut deckt auf, woher Judentum und Christentum

überhaupt kommen: «weil JHWH sich seines Volkes annahm» (Ru 1,6). Die messianische Geschichte beginnt mit dem *haesaed*, der Zuwendung JHWHs zur geschichtlichen Grösse Volk Israel. Die Anfänge und der Lebensnerv dieser Geschichte sind Gnade und Treue des Gottes JHWH, der sein Gottsein an diese Geschichte gebunden hat: als der, der vom Tod zum Leben führen kann und will.

Der Kommentar sei all jenen empfohlen, die sich fundiert über das Buch Rut orientieren wollen, die Freude an der hebräischen Sprache haben (oder wieder haben möchten), die in Religions- und Konfirmandinnen-/Konfirmandenunterricht die Problematik Ausländerfeindlichkeit und Fremdenangst zur Sprache bringen oder sich im Christlich-Jüdischen Dialog engagieren. Für Bibelgespräche mit den Themen: vermittelte Güte, narrative Ethik, Geschichte einer Freundschaft von Frauen, etc. bietet der Kommentar eine Fülle von Diskussionsgrundlagen. Das Buch Rut kann auch gut als Predigttext verwendet werden, z.B. unter den Gesichtspunkten: Geschichte der Hoffnung, Überwindung des Todes, Geschichte des Auszugs oder Zeugnis für Gottes lenkendes Eingreifen in die Geschichte.

Mit Genuss und wachsender Begeisterung habe ich den Kommentar gelesen. Ich meine, er schliesse eine Lücke in der Kommentarlanschaft. Zu bedauern ist einzig die Tatsache, dass er erst zehn Jahre später in einer deutschen Übersetzung vorliegt. Zu hoffen ist, dass er viele interessierte Leserinnen und Leser findet. Und vielleicht trägt er dazu bei, dass das zugegebenermassen kleine Buch Rut endlich aus seinem «Aschenputtel-Dasein» an der Universität und in der Kirche befreit wird.

*Elvira Veronesi*, Basel

Allen P. Ross, *Introducing Biblical Hebrew*, Baker Academic, Grand Rapids 2001. 565 S., ISBN 0-8010-2147-2.

Ross' Einführung in das biblische Hebräisch zeichnet sich durch ein übersichtliches Layout und eine klare Gliederung in Teile und Lektionen aus. Inhaltsverzeichnisse zu Beginn des Buches und detaillierter zu Beginn jeder Lektion, Sachindex am Schluss des Buches sowie Kopftitel und dunkle Seitenränder zu Beginn eines neuen Teils erleichtern den Zugang zum Inhalt.

Lektion 0 vermittelt Grundlegendes über semitische Sprachen im allgemeinen und über das biblische Hebräisch im Speziellen. Die Lektionen 1 bis 6 bilden den ersten Teil, welcher der Schrift- und Lautlehre gewidmet ist. Der zweite Teil mit den Lektionen 7 bis 40 bringt den grammatischen Kern des Lehrgangs: Morphologie und syntaktische Grundelemente. Der dritte Teil führt mit den Lektionen 41 bis 54 auf die Textebene, indem er ausgewählte Themen der Syntax und Poetik des biblischen Hebräisch darstellt und Erklärungen zur Textedition der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* gibt. Dazu kommt jeweils ein Repetitionsabschnitt. Eine Vokabelliste ist den Lektionen 2 bis 40 beigegeben. Der Logik des Aufbaus entsprechend bestehen die Übungen zu den Lektionen 1 bis 6 im wesentlichen aus Transliterationsaufgaben (vom Hebräischen ins Englische und umgekehrt), die Übungen zu den Lektionen 7 bis 40 im wesentlichen aus Übersetzungsaufgaben (Einzelsätze vom Hebräischen ins Englische und umgekehrt) und zu den Lektionen 41 bis 54 in Analysen von Abschnitten aus der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (photomechanisch wiedergegeben samt kritischem Apparat). Im vierten Teil werden Hilfsmittel bereitgestellt: für jede Lektion auf einer separaten Seite das Wichtigste in Kürze, ein hebräisch-englisches und ein englisch-hebräisches Glossar, Paradigmentabellen zu den Verben und eine Zusammenstellung der masoretischen Akzente.

Ziel dieses Buches ist nicht eine sprachwissenschaftlich ausgerichtete Einführung in das Hebräische – sprachhistorische Erklärungen sind äusserst selten und knapp, sprachvergleichende Bemerkungen fehlen, und auf bibliographische Hinweise auf Spezialliteratur wie auch auf Referenzwerke zur hebräischen Sprache (Grammatiken oder Wörterbücher) wird

verzichtet. Das Anliegen des Lehrgangs ist es vielmehr, das nötige Rüstzeug zum Verstehen von Prosatexten der hebräischen Bibel didaktisch durchdacht zu präsentieren. Dieses primär praktische Ziel mit seinem an Analyse und Übersetzungspraxis orientierten Zugang zur Sprache hat aber auch zur Folge, dass die Darstellung manchmal etwas simpel wirkt (S. 133 zum He locale:  $\text{הָ} + \text{הָ} = \text{הָהָ}$ ) und dass Erklärungen häufig von der englischen Übersetzungssprache ausgehen (S. 110: ... *the relative pronoun is not required with attributive adjectives because the adjective's article is often equivalent to the relative pronoun*). Demselben Wunsch nach praktischer Handhabung entspricht wohl auch die Gewohnheit, alles Hebräische aussprechbar zu machen; so werden Wurzeln stets als Qal Perfekt 3. Sg. m. mit Qames und Patach vokalisiert, auch wenn Qal nicht belegt ist. Das didaktische Anliegen des Autors zeigt sich besonders in den häufigen Wiederholungen systematischer (review of grammar and syntax in jeder Lektion des Teils 3 und lesson reviews in Teil 4) und aktueller Art (in den Teilen 2 und 3), wobei aber zu fragen ist, ob nicht vorgegebene häufige Repetition eher ermüdend wirkt. Sehr reichhaltig präsentiert sich das hebräisch-englische Glossar mit vielen zusätzlichen Formen zu den meisten Einträgen. Dagegen wäre auf sporadische semantische und etymologische Erklärungen zu einzelnen Vokabeln in den Lektionen 2 bis 40 besser zu verzichten (S. 61:  $\text{כַּרְמֶל}$  ... *probably means «vineyard of God»*).

In Bezug auf Einzelheiten können u.a. folgende Punkte erwähnt werden: Die Suffixe am Infinitiv constructus werden nur als Possessivsuffixe, nicht als Objektsuffixe erklärt; der Hinweis auf die Unterscheidung im Falle des Suffixes der 1. Sg. fehlt (177f.). Bei der Einführung des Pi'els (193) wäre die Variabilität des zweiten Vokals in der 3. Sg. m. des Perfekts erwähnenswert, auch wenn die entsprechenden Formen dem Glossar zu entnehmen sind. Bei den Imperativformen der Verben  $\text{הִיָּה}$  und  $\text{הִיָּהּ}$  müssten die tatsächlich belegten Formen (in Verbindung mit  $\text{ו}$ ) aufgeführt werden statt Formen wie  $\text{הִיָּהּ}$ . Unerklärt bleibt die Vokalisierung der Formen des Perfekts mit vokalischer Endung der Verba mediae geminatae des Paradigmas  $\text{סַבַּב}$  im Qal mit Chateph patach statt mit Schwa mobile (286 und 554). Die Form  $\text{הַשְׁתַּחֲוִיתִי}$  wäre durch  $\text{הַשְׁתַּחֲוִיתִי}$  zu ersetzen (299).

Trotz sehr viel Positivem – v.a. im dritten Teil, dessen Themen in Lehrbüchern im allgemeinen zu kurz kommen, – ist ein Punkt kompromisslos zu kritisieren: die mehrheitlich nichtoriginalen Übungssätze der Lektionen 4 bis 40. Bis Lektion 25 muss der Leser warten, bis er zum ersten Mal einen originalen Satz aus der Bibel vor Augen hat, und auch späterhin bleiben Zitate in der Minderzahl. Es geht weniger darum, dem Autor ein paar morphologische, syntaktische oder semantische Ungenauigkeiten anzukreiden ( $\text{מִלְּךָ}$  bleibt in Pausa  $\text{מִלְּךָ}$ ; Perfekt am unmittelbaren Satzanfang ist seltener als es die Zahl der so gebildeten Sätze des Autors denken lässt; S. 231: Satz 7 formt Gen 2,16 so um, dass die Betonung von  $\text{הַיָּקִין}$  verloren geht; S. 204: Satz 6 verwendet  $\text{זִבְחִים}$  als direktes Objekt zu  $\text{קָטַר}$  pi., was weder belegt noch inhaltlich wahrscheinlich ist) oder den Inhalt einiger Sätze mit Schmunzeln zu quittieren (z.B. S. 85: *The beautiful women are here; The wicked servants walked in the vineyard; Many good books are in the temple*), als ganz grundsätzlich gegen die Sprechimitation einer toten Sprache zu plädieren. Denn diese missachtet im Grunde genommen die kleineren und grösseren Fortschritte der modernen Sprachforschung, die immer wieder neue, unerwartete und überraschende Unterschiede syntaktischer und semantischer Art zu eruieren vermag.

Hanna Jenni, Basel

Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Herders Biblische Studien 21, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 2000. 436 S., ISBN 345127096X.

«Die Sprache der Immanenz (...) gehört zu den auffälligsten Spezifika des JohEv wie des 1Joh.» (1), bleibt aber zugleich eingebettet in die für die gesamte Antike charakteristische



«Grundfrage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz» (5). Damit sind die beiden Schwerpunkte dieser wichtigen Würzburger Habilitationsschrift angezeigt: Einerseits werden Immanenz-Vorstellungen in der antiken Umwelt des frühen Christentums untersucht (C), andererseits steht die Exegese der Immanenz-Aussagen im Corpus Johanneum im Vordergrund (E).

Im ersten, religions- und philosophiegeschichtlichen Teil (23–130) schreitet S. einen weiten Horizont ab, indem Immanenz-Konzeptionen in der antiken Philosophie (Platon bis Plotin), der Gnosis (Nag Hammadi-Kodizes, *OdSal* u.a.) und jüdischen Tradition (AT, Frühjudentum, Rabbinica) untersucht werden. Leitend bleibt dabei ein offenes Konzept von Immanenz: «Wie ist die Rede vom höchsten Gut bzw. vom Urprinzip, von Gott (...) vereinbar und vermittelbar mit der Nähe, Erfahrbarkeit, d.h. der Hinwendung Gottes zu Welt und Geschichte bzw. der Gegenwart der Gottheit in der vielgestaltigen, kontingenten Welt der Menschen? Wie verhalten sich Transzendenz und Immanenz zueinander?» (126f.) Gleichwohl gelingt es dem Vf. durch präzise terminologische (35ff.; 58ff.; 97ff.) und inhaltliche Begrenzungen die Fülle des Materials auf eine Vergleichbarkeit mit joh Immanenz-Sprache und -theologie hin zuzuspitzen. Als Ergebnis zeigt sich dabei, dass trotz sprachlicher Anleihen aus der griechischen und lateinischen Philosophie die joh Immanenz-Vorstellungen vorrangig aus der atl.-jüdischen Denkwelt (insb. der Weisheit, 99-104) zu verstehen sind und die reziproke Gestalt der joh Immanenz-Aussagen als analogieloses *Spezificum Johanneum* begriffen werden muss (369).

In einer knappen zwischengeschalteten methodischen Orientierung (D) lehnt sich der Vf. an das unter dem Stichwort «relecture» (J. Zumstein) bekannte Interpretationsmodell an, nach dem die Wachstumsgeschichte des JohEv als «organischer Fortschreibungs-» und theologischer «Reifungsprozeß» (132) verstanden werden kann. S. führt ferner den aus der Intertextualitätsforschung (G. Neumann) entlehnten Begriff «*réécriture*» neu in die Joh-Forschung ein, um damit in Abgrenzung zur diachronen relecture einen Begriff für die synchron erfassbare «variierende Wiederaufnahme und vielschichtige Um-Schreibung ein und derselben Grundkonstellation» (137) zu prägen. Ob dabei die Methode durch die Annahme der Umschreibung «durch den gleichen Autor» belastet werden muss, ist fraglich, in jedem Fall weckt diese innovative und weiterführende Perspektive das Interesse nach vertiefter Bearbeitung, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur in der Applikation geleistet wird.

Im analytischen Teil zur Interpretation der joh Immanenz-Aussagen, dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit (141-362), grenzt der Vf. die joh Immanenz-Sprache im engeren Sinn auf die vielfach reziproken Formulierungen mit den Lexemen μένειν ἐν (bleiben in) bzw. εἶναι ἐν (sein in) ein, wobei personale und nicht-personale Immanenz-Aussagen zu unterscheiden sind. Bei der Erhebung des Textbefunds (E.I, 141ff.) werden aber sehr sachgemäss auch die Verwendung der Präposition ἐν (in), zugehörige Bildfelder (z.B. Hausgemeinschaft) und analoge reziproke Formulierungen erfasst, die die tragende Bedeutung des Immanenz-Motivs in joh Sprache und Denken aufzeigen. Eingehende, an Detailbeobachtungen reiche Analysen werden dann zum Prolog als «Metatext zur joh Immanenz-Theologie» (E.II), zur Brotrede in Joh 6 (E.III) sowie zu den Abschiedsreden in Joh 13,31-17 (E.IV-VI) gegeben, wobei sich die Abschiedsreden, näher in Joh 15,1-17, als «Zentrum joh Immanenz-Theologie» (281) erweisen.

Mit philologischer Akribie und hermeneutisch-theologischem Weitblick werden die ausgewählten Texte analysiert und interpretiert: Nach einer Einordnung in den Gesamtzusammenhang, sowie der Erörterung von synchronen und diachronen Grundfragen erfolgt eine versweise Einzellexegese zur leitenden Fragestellung der Immanenzaussagen, so z. B. zu Joh 15,1-17 in E V/ 6 (283–309), wobei sich dieser Text als vertiefende «*réécriture*» der Immanenz-Aussagen von Joh 10 und 14 begreifen lässt. Die Immanenz-Aussagen in den Joh-Briefen werden ferner als Fortschreibung des Evangeliums betrachtet (E.VII). Ein ab-



schliessendes Kapitel F (363-380) bietet neben Zusammenfassungen Impulse zu übergeordneten Fragen der joh Immanenz-Sprache und -theologie, durch die einmal mehr deutlich wird, dass «die joh Immanenz-Sprache (...) eine sprachlich wie theologisch reife Frucht joh Reflexion dokumentiert» (174).

Wie vielfältig die Immanenz-Vorstellung joh Sprache und Theologie bestimmt, wird am Bspl. von Joh 14 deutlich, wo sich fünf verschiedene, aber miteinander verknüpfte Immanenz-Aussagen finden: die futurische Aufnahme in die Wohnungen Gottes (14,1-3), die Vater-Sohn-Immanenz (14,10f.), die Immanenz des Parakleten bei den Glaubenden (14,16f.), die Sohn-Christen-Immanenz (14,20f.) und schliesslich die Vita Communis von Vater, Sohn und Christen im präsentisch-eschatologischen Vorgriff (14,23). Grundlage der Immanenz-Vorstellung ist hier – wie im JohEv überhaupt – die Immanenz von Vater und Sohn, die zugleich Einsichten in die Denkwelt joh Christologie eröffnet: Durch die reziproke Immanenz-Konzeption ist dem Evangelisten eine sprachliche und denkerische Möglichkeit gegeben, die «Einbergung des Sohnes im Vater und die Präsenz des Vaters im Sohn» (256) auszusagen, ohne etwa durch den Anspruch einer personalen «Identifikation» die Matrix des jüdischen Monotheismus zu verlassen (363f.). Trotz einer engen Beziehung zwischen Einheit und Immanenz (vgl. dazu 316–339) handelt es sich bei den Immanenz-Aussagen nach S. nicht um Identitätsaussagen: «Vater und Sohn werden im Gegenteil in ihrer Unterschiedenheit bestimmt. (...) Die Immanenz hebt die Unterschiedenheit beider Subjekte, beider Personen, nicht auf, sondern begründet und charakterisiert ihre Unterschiedenheit in aller denkbar intensiven Bezogenheit.» (256). Indem sie Symmetrie und Asymmetrie zugleich auszusagen vermag, habe die «Sprache der Immanenz (...) ein größeres hermeneutisches und semantisches Potential als die Einheits-Aussagen.» (338, vgl. 371.375f.). «In diese uranfängliche Communio von Vater und Sohn können die Glaubenden durch die «Aufnahme» des gesandten und inkarnierten Sohnes «aufgenommen» werden» (366), was neben den Immanenz-Formeln vor allem durch Haus- und Familienmetaphorik sprachlich umgesetzt und mit eschatologischen, ethischen und «ekklesiologischen» Aussagen verknüpft wird.

Neben vielen erhellenden Einsichten zum Immanenz-Motiv eröffnet die Arbeit weiterführende Frageperspektiven: So bemerkt der Vf. völlig zu Recht, dass sich «die joh Immanenz-Vorstellung in weiten Teilen überhaupt nur metaphorisch darstellen (lässt)» (281), ohne freilich das komplexe Feld joh Bildersprache methodisch und inhaltlich bearbeiten zu können. Darüberhinaus drängt sich die – vom Vf. bewusst ausgesparte (1f.) – Frage einer Beziehung joh Immanenz-Theologie zur entsprechenden Konzeption im Corpus Paulinum auf. Indem die reziproken Immanenz-Aussagen zu Vater und Sohn ihre personale Identität nicht relativieren sondern konstituieren (372), bieten sich schliesslich interessante Anknüpfungspunkte für die neuere soziale Trinitätstheologie (z.B. L. Boff, J. Bracken), wobei zu bedenken ist, dass das Corpus Johanneum «weder eine Vater-Paraklet- noch eine Sohn-Paraklet-Immanenz (kennt)» (373).

Die vorliegende Studie ist aufgrund ihrer wohlreflektierten Vorgehensweise, ihrer religionsgeschichtlichen Weite und analytischen Tiefe sowie in der kritischen Verarbeitung einer immensen Sekundärliteratur überzeugend. Vor allem löst sie wirklich ein, was sie in Aussicht stellt, denn durch die vielen sprachlichen und theologischen Querverweise wird deutlich, dass die joh Immanenz-Vorstellung in der Tat «eine heuristisch wertvolle Schlüsselposition für eine sachgerechte Interpretation der theologischen Leitlinien im Corpus Johanneum» (2) darstellt. Entsprechend wird man auch der Arbeit von Scholtissek eine Schlüsselposition innerhalb der künftigen Forschung zur religionsgeschichtlichen Einordnung, Sprache und Theologie des vierten Evangeliums voraussagen dürfen.

*Ruben Zimmermann, Heidelberg/München*

Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*. Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, Verlag C.H. Beck, München 2001. 448 S., ISBN 3406349889.

Wer die «Epochen der Bibelauslegung» darstellen will, tut gut daran, sich strenge Beschränkungen aufzuerlegen, indem er seinen Gegenstand exemplarisch und idealtypisch abhandelt. Was genau sein Gegenstand ist, wäre schon dann nicht mehr so klar, wenn man (frei nach Gerhard Ebeling) Kirchengeschichte insgesamt als Auslegungsgeschichte der Bibel verstehen wollte. Unabhängig vom eigenen, allfällig theologischen Standpunkt könnte man ja die gesamte Geistes-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte des christlichen Abendlandes als wiederholte, einander ablösende und konterkarierende Versuche deuten, sich mit der sogenannten Heiligen Schrift ins Verhältnis zu setzen – und sei es auch im Modus der Negation. Dann gehörte die Architektur der gotischen Kathedralen und des Escorial ebenso in die Auslegungsgeschichte der Bibel wie Inquisitionsprozesse, Georg Friedrich Händels Oratorien, Illuminatentum oder Heinrich Fausts Reflexionen, wie wohl «Logos» im Prolog des Johannes-Evangeliums zu übersetzen sei. Henning Graf Reventlow, der als einschlägig ausgewiesener Experte der denkbar geeignetste Autor einer Geschichte der Bibelauslegung ist, wählt demgegenüber sehr bewusst einen traditionellen Ansatz: Er klammert die stein-, bild- oder musikgewordenen Auslegungszeugnisse aus und beschreibt in erster Linie den Weg der wissenschaftlich-theologischen Exegese im strengen Sinn, die in dem hier anzuzeigenden, vierten Band von der lutherischen Orthodoxie bis hin zu Bultmann reicht. Zwar kommen da nicht nur Theologen vom Fach zu Wort, sondern ebenso Philosophen wie Hobbes, Spinoza und Locke, aber doch nur solche, die den Weg zu moderner theologischer Exegetik geebnet haben (gleichwohl erhält Kant keinen eigenen Abschnitt, während Nietzsche, für dessen Spätwerk ja die Wellhausen-Lektüre wichtig werden sollte, nur bei Karl Barths *Römerbrief* einen kurzen Auftritt hat). Reventlow lässt statt grosser Epochenüberblickserzählungen epochemachende Werke der einzelnen Autoren sprechen, die er jeweils mit kontextualisierenden, biographischen Skizzen einführt. Dieses Verfahren macht Spekulationen zum Gesamtverlauf der Auslegungsgeschichte überflüssig, dafür jede Veränderung am konkreten Beispiel dingfest.

Das Panorama, das Reventlow entwirft, ist vom frühen 18. Jahrhundert an ein rein protestantisches und ein rein (schweizerisch-)deutsches. Auch wenn man der Eingangsbezeichnung des Verfassers Glauben schenkt, dass die deutsche Forschung seit dieser Zeit die massgebliche Rolle gespielt habe – obwohl es im Abschnitt über Johann Salomo Semler heisst, die deutsche Bibelwissenschaft habe damals «im Vergleich mit Westeuropa [...] geradezu als Nachzügler» zu gelten (180) –, wundert man sich doch etwas, dass es nach Richard Simon so etwas wie eine französische Aufklärung nicht gegeben zu haben scheint (warum fehlen, wenn Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann behandelt werden, denn Pierre Bayle und Voltaire, aber auch David Hume – während der Schutzumschlag des Buches das Porträt von Charles Etienne Jordan zeigt, der laut Register im ganzen Buch überhaupt nirgendwo vorkommt? Ebenso ergeht es Ernest Renan). Ausereuropäische Gegenakzente fehlen ganz. Wer die «Amerikaner» (etwa Jonathan Edwards) vermisst, hätte vielleicht gerne auch etwas über die europaweit einflussreiche Evangelieninterpretation von Leo Tolstoj erfahren. Aber eben: Reventlow will keine Rezeptionsgeschichte der Bibel schreiben, sondern die Schlaglichter auf die wichtigen Stationen ihrer wissenschaftlich-theologischen Interpretation werfen. Dies tut er gründlich, wobei seine Darstellung des 18. und 19. Jahrhunderts am eindringlichsten ist.

Insgesamt hätte dem Band ein sorgfältigeres Lektorat gutgetan. Neben manchen Druckfehlern und mitunter sehr «griechisch» konstruierten Sätzen («Eine von Shaftesbury, 1673 abgesetzt und im Tower inhaftiert, inzwischen aber wieder Vorsitzender des Kronrats, in mehreren Anläufen im Unterhaus eingebrachte Initiative forderte ...», 60) wirken gewisse Passagen (etwa in den Abschnitten über Pierre-Daniel Huët oder Edelmann) noch recht exzerpthaft, während an anderen Stellen Wiederholungen stören (z.B. S. 374: «Im An-

schluss an Overbeck spricht Barth hier von «Urgeschichte»; S. 375: «In Anlehnung an Overbeck nennt Barth Jesus als den Christus «Urgeschichte»»). Solche kleinen Schönheitsfehler, die in einer Folgeauflage leicht zu beheben sind, schmälern aber keineswegs das Verdienst dieses mit dem vierten Band nun zum Abschluss gekommenen Werkes, mit dem Reventlow einen gültigen Überblick über die Auslegungsgeschichte der Bibel gegeben hat, der zum Weiterdenken und Weiterforschen anregt, ohne doch bloss ein gelehrtes Kompendium sein zu wollen. Auch ein allgemein historisch interessiertes Publikum wird aus einer Lektüre viel Gewinn ziehen.

*Andreas Urs Sommer, Greifswald*

Georg Kreis, Beat von Wartburg (Hg.), *Basel – Geschichte einer städtischen Gesellschaft*, Christoph-Merian-Verlag, Basel 2000. SFr. 65.–, ISBN 3-85616-127-9.

Pünktlich zur 500-Jahrfeier des Basler Beitritts zur Eidgenossenschaft erschien jüngst eine längst fällige Darstellung der Basler Geschichte. Der Band, der von dem Basler Geschichtspräsidenten Georg Kreis und dem Verlagsleiter des Christoph-Merian-Verlags, Beat von Wartburg, herausgegeben und von einem Autorenteam des Historischen Seminars der Universität Basel verfasst wurde, stellt multiperspektivisch die Entwicklung der städtischen Gesellschaft dar und nutzt dabei die vielfältigen Methoden und Fragestellungen moderner Historiographie. Der vorliegende Band will kein Ersatz für die weiterhin ausstehende Kantonsgeschichte sein, sondern versteht sich als ein «kleiner Jubiläumsbeitrag». Doch in dieser sympathischen Bescheidenheit liegt auch eine Stärke des Buches. Denn die kurz gehaltenen, informativen und gut lesbaren Beiträge werden auch ein breiteres, historisch interessiertes Publikum erreichen. Der überaus ansprechend gestaltete, mit zahlreichen Illustrationen versehene und zudem preiswerte Band umfasst acht chronologisch gegliederte Kapitel sowie ein abschliessendes Kapitel, das elf thematische Beiträge bietet. Neben dem Haupttext, den Bildern, Karten und Abbildungen, die mit ausführlichen Legenden versehen sind, finden sich immer wieder kleinere, vertiefende thematische Informationseinheiten. Diese gelungene mehrdimensionale Präsentation verleiht dem Band eine erfreuliche Attraktivität und lädt so zum neugierigen Blättern und Schmökern ein.

Da in der jüngeren Vergangenheit in der allgemeinen Historiographie ein auffallendes Interesse an religiösen Themen zu konstatieren ist, stellt sich die Frage, inwiefern diese Tendenz in dem vorliegenden Gemeinschaftswerk Niederschlag findet. Im ersten Kapitel stellt Martin Steinmann die Frühgeschichte Basels bis zum Ende des 12. Jahrhunderts anschaulich dar und lässt auch die Probleme sowie Desiderate der frühgeschichtlichen Erforschung Basels erkennen. Er zeichnet die Christianisierung und die Entwicklung Basels als Bischofsstadt nach. Daran anschliessend beschreibt Werner Meyer die Zeit vom 13. bis 15. Jahrhundert. Da seit dem 13. Jahrhundert die schriftlichen Überlieferungen sprunghaft ansteigen, nimmt das historisch auswertbare Quellenkorpus deutlich zu. Diese Zeit Basels im Spätmittelalter war geprägt von einem steten Wandel, von Glanzzeiten und Krisen, unter denen das Erdbeben von 1356 herausragt. Die Stadt selber scheint ein riesiger Bauplatz gewesen zu sein, das Stadtbild wurde von den sakralen Bauten dominiert. Neben der städtischen Entwicklung, der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Geschichte widmet sich Meyer auch der Alltagsgeschichte, in der er recht knapp auf das mittelalterliche religiöse Leben in Basel eingeht und vor allem die kirchlichen und klösterlichen Verhältnisse behandelt. Religion und Reformation stehen bei Kaspar von Greyerz hingegen deutlich im Vordergrund, der seinem Beitrag über das 16. Jahrhundert ein Zitat aus der Basler Reformationsordnung von 1529 voranstellt. Die Reformation bewirkte nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer und sozialer Hinsicht eine Neugestaltung der Stadt und prägte ihre weitere Geschichte. Den aus den Folgen der Reformation resultierenden Konfessionskonflikt und die dadurch bedingte Mobilität schildert Wolfgang Kaiser unter dem bezeichnen-

den und schönen Titel «Der kleine Grenzverkehr», bevor Valentin Groebner sich ausgehend von einer Federzeichnung aus dem Jahr 1521 dem Thema «Finanzen, Geschenke und Politik in Basel am Beginn der Neuzeit» zuwendet. Susanna Burghartz schildert Basel im Zeitalter des «Ancien Régime». Über die in diese Zeit fallende kirchliche Orthodoxie und Konfessionalisierung wird der Lesende recht ausführlich unterrichtet und auch über die Zusammenhänge von Religion, Ehe und Sexualität informiert. Die Zeit von der Aufklärung bis zur Kantonstrennung behandelt Claudia Opitz und stellt dabei im Kontext der aufklärerisch geprägten Sozietäten die für die neuere protestantische Christentumsgeschichte so bedeutende Deutsche Christentumsgesellschaft vor, die bekanntlich als international agierende Vereinigung und als Kommunikationszentrale nicht nur in Basel erweckte Christen sammelte. Die Zusammenhänge von Aufklärung und Religion in Basel – immer noch ein Desiderat der Forschung – bleiben indessen unberücksichtigt. Allerdings wird ausführlicher auf die Juden in Basel eingegangen, die seit 1805 in der Stadt eine Gemeinde etablieren konnten. Drei kürzere Beiträge vertiefen diese Epoche: Vanja Hug widmet sich der Pflege von Geselligkeit und Freundschaft am Beispiel der Ermitage Arlesheim, Ester Bauer Sarasin stellt Anna Maria Preiswerk-Iselin, eine Tochter Isaaks Iselins, und ihre Stellungnahmen zum öffentlichen Geschehen vor, ehe Matthias Manz mit einem Beitrag über zwei Augenzeugen der sogenannten Dreissiger Wirren diesen Teil abschliesst.

Das 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts wird als «Entwicklung zur Grossstadt» von Regina Wecker beschrieben. In der werdenden Grossstadt geht der Anteil der Reformierten von 84,4 % (1837) auf 64,2 % (1920) zurück und jener der katholischen Bevölkerung verdoppelt sich in diesem Zeitraum von 14,8 % auf 29,1 %. Informationen über das geradezu sprichwörtlich gewordene «Fromme Basel» fehlen; Kirche und Religion werden im Zusammenhang mit der Verfassungsrevision von 1875 kurz gestreift. An diese Epoche anknüpfend ist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges das Thema von Josef Mooser, der sich von der Trennung von Staat und Kirche im Jahr 1910 ausgehend ausführlicher dem Zusammenhang von «Kirchen, Demokratie und Gesellschaft» zuwendet. Weitere religiöse Themen treten merklich in den Hintergrund.

Bevor Georg Kreis die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts schildert, bietet Peter Manz einen Einblick in die italienische Immigration der Jahre 1882-1914. Am Beispiel der Stadtmission, die einen eigenen italienisch sprechenden Stadtmissionar anstellte, werden Hilfsmassnahmen für die italienischen Arbeitnehmer exemplifiziert. In der neuesten Zeit wird das Thema Religion in Basel im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Drama «Der Stellvertreter» von Rolf Hochhuth aus dem Jahr 1963 evident. Zum Abschluss des 20. Jahrhundert beschreibt Madeleine Imhof Arbeiterquartiere und Pierre Felder die Altersverteilung der Bevölkerung.

Unter den elf «Thematischen Beiträgen» widmet sich Erika Hebeisen ausführlich der pietistischen Gemeinschaftsbildung am Übergang in die Moderne und damit auch dem sogenannten «Frommen Basel», verzichtet dabei aber auf die terminologische Differenzierung von Pietismus und Erweckungsbewegung. Die weiteren verbleibenden zehn «Schlaglichter» behandeln Basel im ausgehenden 15. Jahrhundert (Claudius Sieber-Lehmann), untersuchen die Repräsentation und das Staatsverständnis Basels in der Frühneuzeit (Thomas Maissen) sowie das Bankwesen vom späten Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Niklaus Röthlin), das bürgerliche «Patriziat» im 19. Jahrhundert (Philipp Sarasin), die Landgemeinden Riehen, Bettingen und Kleinhüningen (Michael Raith) und die Arbeitslosigkeit (Bernard Degen). Ferner sind die Chemiestadt Basel (Christian Simon), die Öffnung des Bildungssystems (Charles Stirnimann), die öffentlichen Kunstförderung in Basel vom 16. bis 20. Jahrhundert (Yvonne Boerlin-Brodbeck) sowie die Frage nach Basel als Musikstadt (Peter Hagmann) Thema.

Die neue Geschichte Basels spannt also einen weiten thematischen Bogen und bietet viele erhellende Einsichten in die differenten gesellschaftlichen Bereiche und historischen



Kontexte. Der Religion, ihrer Entwicklung und ihren urbanen, sozialen sowie ökonomischen Interdependenzen, denen das besondere Augenmerk des Rezensenten galt, wird in den einzelnen Beiträgen recht unterschiedliche, nicht immer befriedigende Aufmerksamkeit geschenkt. Doch soll diese, aus einer bewusst eng perspektivierten Lektüre resultierende kritische Anmerkung keineswegs den Wert dieses nützlichen wie empfehlenswerten Buches schmälern, sondern vielmehr auf ein interdisziplinär zu beackerndes Forschungsdesiderat hinweisen, dessen Ergebnisse hoffentlich in absehbarer Zeit einmal in einer umfassenderen Kantongeschichte von Basel-Stadt präsentiert werden können.

Thomas K. Kuhn, Basel

Albert Franz (Hg.), *Glaube – Erkenntnis – Freiheit*. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh, 1999. 166 S., ISBN 350672603X.

Im Rahmen des Sonderfachbereiches «Institutionalität und Geschichtlichkeit» an der Technischen Universität in Dresden «läuft» ein Forschungsprojekt «Die Institutionalisierung christlicher Überlieferung in Auseinandersetzung mit der Gnosis». Leiter dieses Projektes ist Prof. Dr. Albert Franz, Lehrstuhlinhaber für systematische Theologie. Zentral steht die Frage, wie und warum es zur Institutionalisierung des Christentums kam und warum andererseits heute das Christentum nicht nur ein Problem hat, sondern selbst mehr und mehr zum Problem zu werden scheint. Die in diesem Band veröffentlichten Beiträge sind ursprünglich Vorträge, die im Rahmen dieses Projektes gehalten und besprochen wurden. Ausgangspunkt der Beiträge ist, dass das Christentum, sowohl als institutionell verfasste Kirche wie als reflektiertes Glaubenssystem ohne die Auseinandersetzung mit der Gnosis nie hätte entstehen können. Eine Bestätigung dafür ist die Tatsache, dass in der heutigen anti-institutionellen «neuen Religiosität» die Faszination durch die Gnosis unverkennbar ist. Das Stichwort «Gnosis» bezieht sich somit nicht nur auf ein Phänomen der Geschichte, sondern steht für Grundfragen unserer Gegenwart. Dass diese Feststellung keineswegs übertrieben ist, wird durch die Beiträge eindrücklich dokumentiert.

Es geht, wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, im Kampf um und in der Diskussion über die Gnosis um die Konfrontation zwischen einer welt-flüchtigen Religion der Gott-Unmittelbarkeit und einem welt-bezogenen, durch Kanon und Amt institutionalisiertem Glaubensverständnis. Nach einer sorgfältigen Beleuchtung der Funktion von Institutionen in kulturellen und religiösen Traditionen von Siegfried Wiederkehr werden in den folgenden sechs Aufsätzen verschiedene Aspekte des Wesens der Gnosis und ihrer «Ausstrahlungseffekte» in der späteren Theologie und Philosophie bis in die Gegenwart hinein dargestellt. Die Lektüre bringt manche Überraschung. Es liegt den Autoren fern zu versuchen, in gekünstelter Weise geschichtliche und kausale Zusammenhänge zu konstruieren. Vielmehr ist es ihnen gelungen überzeugend darzulegen, dass die Gnosis tatsächlich eine starke Wirkung ausübt, auch wo man sich dessen nicht bewusst ist. Man kann das am besten und am kürzesten illustrieren durch eine einfache Andeutung der Thematik der Aufsätze. Franz Gruber geht Spuren des gnostischen Problems in der Geschichtstheologie der Gegenwart (Bultmann, Metz) nach. Hans-Joachim Klimkeit beschreibt die Verfolgung und Untergang des Manichäismus im Römischen Reich, Wolfgang Baum schildert den Einfluss des Manichäismus auf die Entwicklung des ägyptischen Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Der Herausgeber selbst, Albert Franz, erörtert Schellings kritischen Rückgriff auf die Gnosis, während Michael Pauen den gnostischen Antiinstitutionalismus bei Bloch, Klages und Heidegger analysiert.

Bei der Erwägung von all diesen geschichtlichen und aktuellen Perspektiven ist es gut, klar ins Auge zu fassen, was die Gnosis in ihrer ursprünglichen Gestalt sein wollte. Darüber gibt Christoph Markschies Auskunft, der die Frage thematisiert: Was ist Gnosis? Ist sie

christliche Religionsphilosophie oder vorchristliche antike Religion? In der Forschung hat man lange das zweite verteidigt. Durch das berühmte Kolloquium von Messina (1966) von fast 100 Gnosisforschern wurde diese Ansicht zu einer handlichen Definition normiert. Erst in jüngster Zeit häufen sich kritische Einsprüche gegen diesen Konsens. Marksches, der sich eingehend mit Valentinus befasst hat, befürwortet eine Reintegration der Gnosis in die Kirchen- und Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts. Er charakterisiert dieses Jahrhundert als das «Laboratorium der Theologiegeschichte», für das der experimentelle Charakter bezeichnend ist. Die Theologie experimentierte mit dem Platonismus, um auf diese Weise das Christentum der (Halb-)Bildungselite nahezubringen. Die Gnosis ist ein Teil dieses Laboratoriums. Sie ging in der Platonisierung und Mythologisierung am weitesten und ergänzte die christliche Botschaft um jene Teile, die ihr im Gespräch mit dem Platonismus fehlten, um Protologie und Eschatologie. Die Mehrheit der Kirche hat die Entscheidung getroffen, die konsequente Platonisierung in der Gnosis zu verwerfen, hingegen ihre modifizierte Form bei Origenes zu billigen. So ging der organische Zusammenhang mit dem Christentum verloren, obgleich er ursprünglich eindeutig vorhanden war.

Man fragt sich unwillkürlich, wie künftig die Ergebnisse dieser so viele Gebiete umspannenden Beiträge im Gesamtkonzept des oben genannten Forschungsbereiches verarbeitet werden. Jedenfalls ist zu begrüßen, dass diese Aufsätze jetzt schon in einem Band veröffentlicht worden sind, weil ihre Bedeutung über den Rahmen des vorgegebenen Forschungsbereiches hinausgeht.

Jan Veenhof, Thun

Albert Schweitzer – Fritz Buri, *Existenzphilosophie und Christentum*. Briefe 1935–1964, Eingeleitet und kommentiert von Andreas Urs Sommer, C.H. Beck, München 2000. 181 S. mit 12 Abbildungen, Leinen, DM 48.–/sFr. 44.50/ÖS 350.–, ISBN 3-406-46730-X.

Fritz Buri war einer der originellsten Professoren an der Basler Theologischen Fakultät des 20. Jahrhunderts. Als er 1948 in Basel zum Pfarrer der St. Alban Kirche gewählt wurde, regte sich gegenüber dem «liberalen» Berner aus der Schule Professor Martin Werners massiver Widerstand. Mit seiner unerschrockenen Art, die von einem eigenen Humor getragen wurde, vor allem aber mit seinem offenen Denken, das jedes Thema stets ohne dogmatisch vorausgesetzte Scheuklappen anzugehen versuchte, verschaffte er sich Respekt; sowohl in seiner Kirchgemeinde, wo er später Münsterpfarrer wurde, als auch an der Universität, die ihm schliesslich einen persönlichen Lehrstuhl angeboten hat.

Zeitlebens ging es Buri um den Dialog. Im vorliegenden Briefwechsel kommt dies bedeutungsvoll zum Ausdruck. Von Martin Werner geprägt setzte er sich mit dem Denken Albert Schweitzers auseinander. Er tat dies zu einer Zeit, da man in der Öffentlichkeit nur vom «Urwalddoktor» sprach und völlig bei Seite liess, dass der Elsässer tiefgehende denkerische Anstösse gegeben hatte, die der Diskussion harrten. Buri nahm das Gespräch auf. Allerdings versuchte er nicht einfach Schweitzer zu verstehen, sondern brachte ihn seinerseits in Verbindung mit weiteren Denkern. Einer davon war der Philosoph Karl Jaspers, der ebenfalls in Basel lehrte. Dessen existenzphilosophischen Erkenntnisse brachte Buri in Zusammenhang mit Schweitzers «voraussetzungslosem Denken», das jede «Weltanschauung» ablehnt und schliesslich in die Ethik der «Ehrfurcht vor dem Leben» mündet. Jaspers attestiert Buri, dass er zu den raren Theologen gehöre, mit denen er über die Differenzen hinweg sprechen könne. Schweitzer seinerseits reagiert in der Antwort: «... da kommst Du und zeigst die innere Verwandtschaft des Existentialismus und meines Denkens auf, klarer als ich es vermochte, und in einer Weise, wie es niemand zu unternehmen wagte.» In der Folge unterstreicht Schweitzer seine Skepsis gegenüber Buris Versuch; das aber ist es gerade, was uns Heutige zu fesseln vermag. Denn Buri zwingt ihn, sich aus einer anderen Perspektive heraus zu erklären und sich auf diese Weise nochmals verständlich zu machen.



Schweitzer war zweifellos sehr froh um Buris Bemühungen. Er schrieb ihm das grösste denkbare Lob, indem er ihn zum «authentischen Interpreten» erklärte.

Buris Absicht ist es, eine «Theologie der Existenz», bzw. eine «Theologie der Verantwortung» zu synthetisieren, die schliesslich das Kennwort für sein eigenes Denken geworden ist. Er verstand dies als den Versuch, Schweitzers Gedanken zu aktualisieren und sie zugleich in eigener Weise weiter auszuziehen.

Dabei ist Buri später noch konsequenter als sein älterer Briefpartner daran gegangen, das fernöstliche Denken, den Buddhismus insbesondere, zu verstehen und es für unsere europäisch-theologische Denkweise fruchtbar zu machen; der Ansatz zu einem Dialog auch hier und für seine Zeit pionierhaft.

Der Herausgeber dieses Briefbandes belässt es glücklicherweise nicht beim kritischen Abdruck der Briefe. Der Philosoph Andreas Urs Sommer hat als Einleitung eine präzise und kompakte Darstellung der Theologie Schweitzers und Buris verfasst, die viel zum Verständnis beiträgt. Wer sich in kurzer prägnanter Form über diese beiden Denker orientieren will, findet hier die geeignete Zusammenfassung. Ebenso dankbar ist man für die Idee, erhellende und situierende Ergänzungsbriefe einzuflechten, die von Karl Barth, Gertrud Koch, Emma Hausknecht und Emmy Martin, sowie von Martin Werner stammen.

Die Herausgabe eines Briefwechsels steht immer in der Gefahr, Intimes blosszulegen oder eigentlich Bekanntes zu wiederholen. Beides ist hier nicht der Fall. Zum einen tritt uns Albert Schweitzer durch die in den Briefen geschilderten Alltäglichkeiten mit ihren Problemen als Mensch näher; andererseits zeigt der Briefwechsel die fruchtbare Methode des Dialogs – trotz der Differenzen – auf, die das gegenseitig Verständnis und das eigene Denken fördert. So verbindet sich der scheinbar kleine Alltag mit grossen Fragen.

*Clemens Frey, Basel*

Michael Kappes (Hg.), *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner (Topos plus Taschenbücher), Kevelaer 2001. 319 S., ISBN 3-7867-8370-5.

Gleich manchen anderen Institutionen nahm die Fachstelle Ökumene im Bischöflichen Generalvikariat Münster im Jahr 1999 die bevorstehende Jahrtausendwende zum Anlass eines Rückblicks auf herausragende Gestalten der Theologie des letzten Jahrhunderts. Ausgewählt wurde je zwei Protestanten und Katholiken, jeder von einem ausgewiesenen Kenner in Vortragsform dargestellt – erstaunlich bei einer Länge von 60 bis 80 Druckseiten pro Portrait: Barth von Eberhard Busch, Bonhoeffer von Ilse Tödt, Guardini von Arno Schilson, Rahner von Herbert Vorgrimler. Gemeinsam ist allen, dass sie mit einem Lebens- und Charakterbild des Betreffenden einsetzen und anschliessend Hauptlinien von dessen Denken für eine relativ anspruchsvolle Leserschaft skizzieren. In dem Teil über Bonhoeffer ist beides enger als bei den anderen verwoben, was bei ihm, dem Blutzeugen, besonders nahelag und der lebensvollen Darstellung sehr zugute kommt. Der Barth-Teil beginnt mit einer treffenden Charakterisierung zweier verschiedener «Seiten» seines Wesens, einer «männlichen» und einer «sanften», und umreisst dann Hauptpunkte seiner Theologie geschickt am Leitfaden der Barmer Theologischen Erklärung von 1934.

Alle vier Dargestellten haben das «Dritte Reich» erlebt. Bonhoeffer hat es bekanntlich nicht überlebt, in Barths theologischer Vita hat es (vgl. 24ff., 31ff.) eine katalysatorische Wirkung gehabt. In der Darstellung der beiden Katholiken spielt es nur ganz beiläufig eine Rolle: Guardini verlor 1939 seinen Berliner Lehrstuhl und wurde vorübergehend Privatgelehrter (159), Rahner fiel im selben Jahr unter ein «Gauverbot» für Jesuiten in Tirol und fand eine Arbeit als «Ordinariatsrat» in München (220). Der konkrete Zeitbezug ist bei Guardini stark kulturkritisch akzentuiert, positiv gewendet: als Suche nach einer zeitge-

müssen «christlichen Weltanschauung» (193 u.ö.). Rahners Zeitbezug wird bei Vorgrimler am deutlichsten greifbar in zahlreichen Konflikten mit der kirchlichen Hierarchie.

Auffallend an dieser unter ökumenischem Vorzeichen unternommenen Zusammenstellung der vier Portraits ist der Mangel einer *Zusammenschau*. Von gegenseitigen Berührungen der Theologie beiderseits der Konfessionsgrenze, wie es sie immerhin gegeben hat, wird kaum etwas sichtbar. Barths gegen Lebensende intensiv-irenisches Interesse an den Wandlungen des Katholizismus wird kurz erwähnt (28f.), ebenso Rahners punktuelle Nähe zu Barth in einem Aspekt der Trinitätslehre (261f.). Überwiegend bleibt jedoch der Eindruck zweier gegeneinander isolierter Welten, exemplarisch etwa in der fundamentalen Bedeutung, die bei Rahner nach gut ignatianisch-jesuitischer Tradition einer unmittelbaren «Gottese Erfahrung» (233ff.) zukommt, mit Folgen auch für die Christologie, ähnlich der «Christusmystik» bei Guardini (181), bei beiden in einem Übergewicht der Pneumatologie vor der Christologie. Rahners Lehre vom «anonymen Christentum» (248, 265f.) – auf dem Hintergrund der Anschauung vom «namenlosen Gott» – tendiert in die gegengesetzte Richtung von Barths Harren bei dem «Gott des ersten Gebots» (36). Die Frage nach eventuellen Konvergenzen zwischen Exponenten evangelischer und katholischer Theologie und ihrer Tragweite bleibt ungestellt.

*Hinrich Stoevesandt*, Basel

David Plüss, *Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas'* (Judentum und Christentum Band 8), W. Kohlhammer, Stuttgart 2001. 399 S., ISBN 3-17-01695-0.

David Plüss widmet sich in seiner Dissertation der Frage nach dem Verhältnis der jüdischen religiösen Tradition zum philosophischen Denken Emmanuel Lévinas'. Es gelingt dem Verfasser, die Komplexität und Ambivalenz dieser Problematik aufzuzeigen, handelt es sich doch um eine Fragestellung, die, so sehr sie sich aufdrängt, unweigerlich auf eine Vereinnahmung zielt. Dem Rechnung tragend kommt im ersten Teil des Buches dem Begriff der «differenten Relation» eine Schlüsselfunktion zu, womit die Anerkennung der nur sehr begrenzten Möglichkeit, Philosophie und Religion bzw. Judentum miteinander zu vermitteln, gemeint ist. Plüss identifiziert das Judentum im Denken Lévinas' als das die Philosophie «Störende», das «Andere des Denkens».

Die Metapher des Störenden, des überraschend Hereinbrechenden, des Provozierenden – im Falle Lévinas' auch des Verwundenden – lässt den Verfasser im zweiten Teil das Wagnis unternehmen, «das Messianische» gleichsam als missing link zwischen Judentum und philosophischem Denken Lévinas' zu beschreiben. Er nimmt eine vertiefende Darstellung der Denkfigur des Messianischen vor, wobei sowohl die Talmudlektüren als auch die philosophischen Texte berücksichtigt werden. Hervorzuheben ist dabei die sprachliche Sensibilität dieser im Verlauf der Arbeit zentralen Ausführungen; es gelingt dem Verfasser über weite Strecken eine Sprache zu finden, die religiöse und philosophische Inhalte gleichermaßen erfassen kann. Anhand von Textanalysen wird gezeigt, dass sich Aspekte des Messianischen wie Unverfügbarkeit, Unabweisbarkeit und Zukünftigkeits des Unvordenklichen besonders in den Lévinasschen Überlegungen zur Subjektivität wieder auffinden lassen, wenngleich in übersetzter Form. Der Topos des Messianischen erweist sich somit als durchaus geeigneter Fluchtpunkt der Lévinaslektüre.

Der dritte Teil («Einsichten und Ausblicke») nimmt noch einmal auf die methodische Reflexion des Anfangs Bezug. Zusammenfassend wird das Messianische als «hintergründig inspirierende und eindringende Figur und Szene» (353) verstanden – Lévinassche Philosophie als Reinszenierung des Messianischen. Deutlich plädiert der Verfasser dafür, das religiöse Moment in Lévinas' Denken höher zu veranschlagen, religiöse Bezugsrahmen eher zuzulassen. So spricht er bei Lévinas von einem «Denken im Lichte der Erlösung» im Sinne

Adornos (355f.) bzw. von einem «in einem *qualifizierten* und *vorbildlichen* Sinn theologischen Denken» (363), indem es ein Denken sei, das die Störung nicht zu beruhigen suche. Bei aller Anerkennung der Grundidee dieser Dissertation ergeben sich doch bezüglich dieser – nicht einmal zwingend erscheinenden – Konsequenz einige Fragen: Versucht der Verfasser hier nicht, Lévinas auf eine Position festzuschreiben, die dieser bei aller Affinität zu Bibel und Talmud erklärermassen nicht gewählt hat? Ist es infolge einer solchen Verortung nicht unausweichlich, dass christliche Systematische Theologie (erwähnt werden u.a. Paul Tillich und Oswald Bayer) bei Lévinas willkommene Bestätigung sucht und findet bzw. zugesprochen bekommt, wo es keine Bestätigung geben kann? Eine weitere Frage ergibt sich aus der vom Verfasser vorgetragenen Option «gegen eine ethische Lektüre Lévinas'» (358ff.): Beruht dieses Verständnis nicht auf einer impliziten Vorordnung der Soteriologie vor der Ethik, die in der talmudischen Tradition keinerlei Analogien hätte? Neben der These vom Messianischen als dem Verbindenden zwischen (jüdischer) Religion und Lévinasscher Philosophie wird jedenfalls auch die Frage nach der Bedeutung dieser differentiellen Relation – und das heisst zunächst die Bedeutung des jüdischen Anderen für die christliche Systematische Theologie – diskutiert werden müssen.

Susanne Plietzsch, Basel

Anno Quadt, *Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001. 166 S., ISBN 3-7867-2316-8.

Der Verfasser, ehemals Pfarrer und Religionslehrer in Köln, fasst ein heisses Eisen auf klare und provokative Weise an. Der römisch-katholische, promovierte Theologe vertritt, dass einer Anerkennung der Ämter der evangelischen Kirchen durch seine Kirche nichts entgegenstehe und dies von ihr offiziell erklärt werden könnte und sollte. Er mutet ihr damit gleichzeitig zu, einzugestehen, dass ihr in bezug auf die fehlende Einheit ebenso ein *defectus* wie anderen Kirchen eigne. Ohne Einheit sei die Kirche Jesu Christi – die der Vf. als glaubensmässig, jedoch nicht juristisch gegeben voraussetzt – in ihrem Zeugnis nach aussen jedoch bleibend beeinträchtigt.

Für die Anerkennung evangelischer Ämter führt er vier wesentliche Gründe an, die ich hier kommentierend wiedergebe: *Erstens* spreche das II. Vaticanum von den evangelischen Kirchen als «Kirchen» bzw. als «kirchliche Gemeinschaften», was eine Anerkennung auch ihrer Ämter impliziere. Im kurz nach dem unseligen Dokument der ökumenischen Glaubenskongregation, *Dominus Iesus*, verfassten Vorwort hält der Vf. zusätzlich und mit Recht fest, dass das Konzil – entgegen *Dominus Iesus* – offengelassen habe, wer als «Kirche» bzw. «kirchliche Gemeinschaft» zu bezeichnen sei und wer nicht. Daraus folgt, dass evangelische Kirchen nicht von vornherein als weniger kirchlich einzustufen sind als etwa die Ostkirchen, sondern je einzeln am Grad ihrer Bewahrung apostolischer Lehre zu messen sind. *Zweitens* sei heute auch römisch-katholischerseits anerkannt, dass die Kirche als ganze dem einzelnen Amt qualitativ vorausliegt. Damit wird ein Hauptanliegen evangelischen Amtsverständnisses aufgenommen, das das Amt als Auftrag der Gemeinde versteht. Ein interessantes Beispiel untermauert diesen Gedanken: Die Wahl des Papstes werde ohne Präsenz eines lebenden Amtsinhabers durchgeführt – was beweise, dass die Kirche auch ohne Papst Rechtssubjekt sei. Die historische apostolische Sukzession sei *drittens* historisch nicht als ununterbrochene nachweisbar und damit als einziges Kriterium für die Apostolizität des Amtes nicht ausreichend. Hier werden die Ergebnisse exegetisch-historischer Forschung einbezogen, die die Konzilsväter noch nicht kannten, die aber heute einen breiten Konsens darstellen. Zugleich wird der Notwendigkeit biblischer Fundiertheit der Amtstheologie Rechnung getragen, wie sie evangelische Lehre stets hervorgehoben hat. Und weiter ist auf die umfassende apostolische Tradition zu verweisen, wie sie auch im sog. Lima-Dokument, *Taufe, Eucharistie und Amt*, hervorgehoben wird – die Sicherung der

Kontinuität von den Aposteln bis zu unserer Zeit kann dementsprechend nicht auf die Bischöfe reduziert werden. *Viertens* schliesslich hätten die evangelischen Kirchen die Ordination als solche, d.h. die Amtsübertragung durch Amtsträger, beibehalten. Dieses Faktum jedoch hätte gegenüber der Frage (nicht-)bischöflicher Ordination Vorrang. Hier wird nun freilich eine Problemstellung angesprochen, die nicht nur im evangelisch-römisch-katholischen Dialog, sondern auch im Gespräch mit der anglikanischen Kirche wesentlich – und ungelöst – ist und gar nordische und kontinentale Lutheraner voneinander unterscheidet. Der Vf. freilich hält sie ohne grösseren theologischen Aufwand für lösbar. Daraus könnte sich neuer Schwung für die erwähnten Dialoge ergeben.

Obwohl die faktische Gültigkeit der evangelischen Ämter dementsprechend bereits gegeben sei, würde eine offizielle Erklärung die allgemeine Aneignung dieser Sicht durch die römische Weltkirche verbindlich machen und die jahrhundertelange Bestreitung dieser Gültigkeit aufheben. Und wo die Ämter anerkannt werden, steht auch eucharistischer Gemeinschaft nichts mehr im Wege.

Evangelischerseits scheint es einfach, dem Vf. in dem Gesagten zustimmen und zu hoffen, dass sein gut begründetes Plädoyer von den leitenden Instanzen der römischen Kirche gehört werden möge. Mir scheinen jedoch auch gewichtige Anfragen an die evangelischen Kirchen impliziert zu sein, die gehört zu werden verdienen. So betont der Vf., dass die Einheit der Kirchen auch institutionell verwirklicht werden müsse, wie es das II. Vatikanische Konzil formuliert hätte – ein Gedanke, der Evangelischen spontan Gänsehaut zu verleihen geeignet ist. Als Rahmen zur Bestimmung und Wiederherstellung der Einheit scheint ihm ein «allökumenisches Konzil» sinnvoll, wozu aus «naheliegenden Gründen» die römisch-katholische Kirche einladen sollte – als der ursprünglich einzigen, aus der die Trennungen geschehen seien, als zahlenmässig grösster christlicher Gemeinschaft und als Kirche im Vollsinn, die der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) gemäss seinem Selbstverständnis gerade nicht sei. Hier möchte ich fragen, ob nicht gerade letzteres doch den ÖRK als Koordinator eines solchen Konzils für geeigneter erscheinen lässt, um gerade die – freilich auch von östlich-orthodoxer Seite bestrittene – Gleichberechtigung der verschiedenen Kirchen hervortreten zu lassen. Die Annahme, die anderen Kirchen hätten sich von der römisch-katholischen Kirche getrennt, ist zudem höchst problematisch. Sie haben sich im Gegenteil gerade als Rückkehr zur wahren, katholischen – freilich nicht römischen! – Kirche verstanden.

Eine weitere Herausforderung liegt m.E. darin, sich evangelischerseits neu über das eigene Amtsverständnis Gedanken zu machen, das mir zur Zeit in theologischer und praktischer Hinsicht von Verknöcherungen einerseits, Inkonsequenzen und -kohärenzen andererseits geprägt zu sein scheint. Wichtiger, als darüber zu lamentieren, dass die römische Kirche dem kühnen Vorschlag Quadts schwerlich folgen wird, scheint mir daher, den von ihm gelegten Gesprächsfaden aufzunehmen und weiterzuführen.

*Rudolf von Sinner, São Marcos*

Kaisamari Hintikka, *The Romanian Orthodox Church and the World Council of Churches, 1961-1977*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 48, Helsinki 2000. 208 S., ISBN 951-9047-56-5.

Die vorliegende Studie, die der Universität Helsinki als Magisterarbeit vorlag, ist Teil eines grösseren Projekts unter Simo Heininen über religiöse und nationale Identität in den baltischen Staaten und Osteuropa, das zwischen 1995 und 1999 durchgeführt wurde. Die Autorin stellt die Beziehungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche (ROK) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in den Jahren 1961 bis 1977 dar. Mit dem Eintritt mehrerer orthodoxer Kirchen aus sozialistischen Ländern – im Gefolge des russischen Patriarchats – in den ÖRK an dessen 3. Vollversammlung von Neu Delhi 1961 begann eine

Phase intensiven Kontaktes, der freilich mit den jeweiligen politischen Verhältnissen kaum trennbar verbunden war. In der Tat erfolgte die Öffnung der ROK gegenüber der Ökumenischen Bewegung im Zuge der aussenpolitischen Öffnung unter Gheorghe Gheorghiu-Dej, ab 1965 dann unter Nicolae Ceaușescu, als sich Rumänien innerhalb des Warschauer Paktes zunehmend eigenständig profilierte und gegen Moskau abgrenzte. Von dieser neuen Offenheit profitierten auch die reformierten und lutherischen Kirchen der ungarischen und deutschen Minderheiten, die zwar schon seit 1948 zu den Mitgliedern des ÖRK gehörten, doch jetzt erstmals tatsächlich Vertreter an die internationalen Konferenzen zu entsenden imstande waren. Damit erfolgte auch innerhalb Rumäniens eine gewisse ökumenische Öffnung, es gelang jedoch nicht, einen nationalen ökumenischen Rat zu gründen. Im Unterschied etwa zur Russischen Orthodoxen Kirche nahm die ROK eine moderatere und dem Westen gegenüber weniger ablehnende Haltung ein und bot sich darum für den ÖRK als besonders geeigneter Partner an. Belastet blieb der Kontakt freilich durch die zunehmende Annäherung des ÖRK und der Römisch-Katholischen Kirche im Nachgang zum II. Vatikanischen Konzil, die von der ROK mit Argwohn beobachtet wurde. Die bis heute höchst umstrittene Frage der mit Rom unierten, jedoch dem orthodoxen Ritus folgenden Kirchen bildete den primären Zankapfel.

Rumänien wurde zum Gastland für eine ganze Reihe wichtiger ökumenischer Zusammenkünfte, was durchaus im Interesse des Staates lag, im Westen ein positives Image aufzubauen. Der Eintritt des rumänischen Theologen Ion Bria in den Mitarbeiterstab des ÖRK im Jahre 1973 verhalf Orthodoxen wie Nicht-Orthodoxen zu einem besseren gegenseitigen Verständnis. Allmählich aufkommende und zunehmende Kritik an der Menschenrechtssituation vor allem der ungarischen Minderheit in Rumänien blieb stets im Schatten der Diskussionen um die Lage in der Sowjetunion. Generalsekretär Potter geriet zwischen die Fronten der Kritik aus dem Westen und der staatsfreundlichen Linie vor allem der Russischen Orthodoxie, wobei die ROK zwischen beiden neutral zu bleiben suchte. Als der ÖRK einen Bericht über die Lage der Menschenrechte und insbesondere der Religionsfreiheit in den Signatarstaaten der Helsinki-Akte der KSZE abzugeben hatte, präsentierte die ROK die Beziehung zwischen Kirche und Staat in ihrem Land als erstaunlich unproblematisch. 1977, das den terminus ad quem der Studie bildet, starb Patriarch Justinian, der für die erwähnte Öffnung massgeblich verantwortlich gewesen war, für die er freilich im Verhältnis zur Staatsführung einen (zu?) hohen Preis zu bezahlen bereit war. Im selben Jahr absorbierte ein starkes Erdbeben Staat wie Kirche in Rumänien; zugleich verstärkte der Staat seine Kontrolle über das Leben seiner Bürger/-innen, und so auch der Kirche. Deren Aufmerksamkeit konzentrierte sich nun wieder verstärkt auf interne Angelegenheiten, und der Kontakt nach aussen ebte ab.

Hintikkas Studie macht eine Reihe von veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen, einschliesslich rumänischsprachiger aus den Archiven der ROK, erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich und vermag den historischen Hintergrund, namentlich den politischen Kontext der vermittelnden Rolle der ROK zu erhellen – eine Rolle, die sie auch in jüngerer Zeit wieder wahrgenommen hat. Für den westlichen Leser findet sich eine Fülle von Details einer bisher kaum bekannten Geschichte, die einen wichtigen Beitrag zur – hier wohlthuend nüchternen – Aufarbeitung des Umgangs des ÖRK mit seinen Mitgliedskirchen in sozialistischen Ländern darstellt.

Trotz des grossen Gewichts, das die Autorin der Parallelität (und Fragilität!) der staatlichen und kirchlichen Öffnung zumisst, anerkennt sie auch genuine ökumenische und theologische Interessen. Entsprechend der historischen Ausrichtung ihrer Studie bleiben diese freilich im Hintergrund.

*Rudolf von Sinner, São Marcos*