Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 3

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: 12.07.2025

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

Rezensionen

Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 19), Doubleday: New York u.a. 2000. 524 S., $ 50.–, ISBN 0-385-49716-4.

In der Kommentarreihe *Anchor Bible* lag für das Jesaja-Buch bisher nur der seit 1968 mehrfach nachgedruckte Band *Second Isaiah* (Jes 34–35 und 40–66) von John McKenzie vor. Blenkinsopps Kommentar zu Jesaja 1–39 füllt somit eine wirkliche Lücke. Auf diesen ersten Band will der Autor noch zwei weitere Bände folgen lassen, den Band *Isaiah 40–55* bereits im April 2002.

Gleich im Vorwort geht Blenkinsopp auf die Frage der Dreiteilung des Jesaja-Buches und der umstrittenen Zuordnung von Jes 34f. ein. Entgegen früher geäusserter Ansicht (*A History of Prophecy in Israel*, Louisville [2]1996) betrachtet er Jes 34 und 35 inzwischen als eng zu den Kapiteln 1–33 gehörig. Diese bilden zusammen mit Jes 34f. und 36–39 eine strukturell geschlossene Einheit, die deshalb separat zu kommentieren geraten sei.

Den ersten Teil in Blenkinsopps Buch nimmt eine durch Zwischentitel gegliederte und – abgesehen von vereinzelten Textumstellungen (9,7-20; 10,1-4) – fortlaufende Übersetzung ein. Anschliessend folgt eine Einführung ins Jesaja-Buch als Ganzes, in der u.a. Erkenntnisse zum literarischen Charakter, zur Kompositions- und (frühesten) Auslegungsgeschichte, zum historischen Kontext und zur jesajanischen Theologie geboten werden. Im Sinne eines *Ceterum censeo* signalisiert Blenkinsopp hier mit Blick auf das deuteronomistische Geschichtswerk mehrfach dringenden Klärungsbedarf in der Frage des Verhältnisses zwischen dem unterschiedlichen Prophetenporträt in den Gerichtsworten einerseits und den Erzählungen (7; 20; 36–39) andererseits. (Seine Argumentation zugunsten der Priorität der Jesaja-Legenden im Geschichtswerk präsentiert er zum Schluss seines Buches in der Einleitung zu Jes 36–39.) Nach einer 50 Seiten umfassenden Bibliographie, in der Blenkinsopp sich im Wesentlichen auf Publikationen englischer, deutscher und französischer Sprache des 20. Jahrhunderts beschränkt, beginnt der Kommentarteil. Dieser ist wie schon die bibliographisch erfassten Monographien auf die Sektionen Jes 1–12; 13–27; 28–35 und 36–39 aufgeteilt. Für jede Sektion bietet Blenkinsopp eine kurze Einleitung. Es folgen – in rhetorische und thematische Untereinheiten gegliedert – jeweils (noch einmal) die Übersetzung, ausgewählte textkritische Anmerkungen und kommentierende Erläuterungen. Diese letzten sind dem Konzept der Kommentarreihe gemäss ausdrücklich auch für *non-specialist readers* bestimmt und vermitteln nicht selten Denkanstösse für die Übertragung jesajanischer Gedanken auf die Gegenwart.

Dem Band sind eine Zeittafel zu historischen Ereignissen des 8. und 7. Jahrhunderts in Assyrien, Ägypten und Juda sowie eine vergleichende Übersicht über die in der Forschung kontrovers bestimmten Regierungsdaten judäischer Regenten eingefügt. Drei Kartenskizzen veranschaulichen den Vorstoss von Tiglatpileser III. und Sanherib in den Jahren 734–732 bzw. 701 v.Chr. nach Palästina sowie die Ausdehnung Jerusalems im 8. / 7. Jahrhundert. Umfangreiche Sach- und Stellenregister sowie eine Tabelle hebräischer Schlüsselbegriffe (in Transkription) vervollständigen das Buch.

Blenkinsopp plädiert in seinem Kommentar für eine Kombination von diachroner und synchroner Lektüre. Entgegen der sich innerhalb der Jesaja-Forschung – besonders in den USA – mehr und mehr durchsetzenden Tendenz, das Jesaja-Buch nur noch auf der Endtext-Ebene zu interpretieren (vgl. z.B. Walter Brueggemann, *Isaiah 1–39*, Louisville 1998), weiss Blenkinsopp sich jeder Texteinheit sowohl auf der Oberfläche ihrer literarischen Struktur als auch in den Tiefenschichten ihres religionsgeschichtlichen Gehalts verpflichtet. Er versteht es ausgezeichnet, in den einzelnen Texteinheiten und Sammlungen – unter

Verzicht auf komplizierte Schemata – die Strukturmerkmale aufzuzeigen, die die ästhetische Qualität des jesajanischen *high style* erschliessen helfen. Dabei bietet Blenkinsopps profunde Kenntnis der altorientalischen Quellen Gewähr, dass auch die historische Verankerung der Gedanken jesajanischer Tradition nicht aus den Augen gerät. Wer in Blenkinsopps Kommentar aber nach der klar eingegrenzten *ipsissima vox* Jesajas oder nach benannten Redaktionen und deren präziser Datierung sucht, wie sie etwa Uwe Becker (*Jesaja*, Göttingen 1997) und Ulrich Berges (*Das Buch Jesaja*, Freiburg u.a. 1998; beide Monographien fehlen in Blenkinsopps Bibliographie) bieten, wird enttäuscht sein. Für sehr viel wichtiger als die Frage der Authentizität und genauen Datierbarkeit hält Blenkinsopp die Erfassung der im achten vorchristlichen Jahrhundert aufkommenden prophetischen Tradition als solcher. Deren Traditionslinien zu verfolgen ist ein Unterfangen, für das Blenkinsopp sich speziell im Blick auf die Verteilung des prophetischen Materials auf die Bücher des Alten Testaments *further exploration* wünscht.

Regine Hunziker-Rodewald, Bern

Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 19A), Doubleday: New York u.a. 2002. 411 S., $ 45.–, ISBN 0-385-49717-2.

Kaum zwei Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes seines dreiteiligen Jesaja-Kommentars liess Joseph Blenkinsopp wie geplant den Band zu den Kapiteln 40–55 folgen. Zusammen mit dem für April 2003 angezeigten Band zu Jes 56–66 wird in Kürze auf insgesamt 1300 Seiten ein aktuelles Kommentarwerk zu allen drei Teilen des Jesajabuches aus einer Hand vorliegen.

Ähnlich umfassende und umfangreiche Kommentare zum Buch Jesaja haben in jüngster Zeit auch John N. Oswalt (*The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, Grand Rapids 1986; *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*, Grand Rapids 1998) und Brevard S. Childs (*Isaiah*, Louisville 2000) vorgelegt. Deren Konzept aber lässt sich mit demjenigen von Blenkinsopp insofern nicht vergleichen, als dieser gegenüber zeitlos-theologischer (Oswalt) bzw. primär kanonisch-theologischer (Childs) Deutung als ein dezidierter Verfechter der historisch-kritischen Methode auftritt.

Dem Kommentarteil vorangestellt sind in Blenkinsopps Band eine fortlaufende, in Perikopen von *reasonable length* gegliederte Übersetzung von Jes 40–55 (Umstellungen von 41,6f.; 44,21-23). Es folgen eine ausführliche Einleitung und eine Bibliographie, in der speziell auch die neuere Literatur zu den Gottesknechtsliedern erfasst ist. Erst kurz vor der Mitte des Buches beginnt dann die Kommentierung der Texte entlang der im Übersetzungsteil gewählten Perikopenaufteilung. Ein Sach- und ein Stellenindex sowie eine Liste transkribierter hebräischer Schlüsselbegriffe runden den Band ab.

Von den in der Einleitung behandelten Fragen zur Position, Gestalt, Entstehung, Auslegungsgeschichte, historischen Verortung, Theologie und Überlieferung von Jes 40–55 seien hier im Überblick die Grundelemente von Blenkinsopps Argumentation zugunsten seiner These zur Autor- bzw. Herausgeberschaft von Jes 40–55(56–66) herausgegriffen. Laut Blenkinsopp zeigen die Kapitel 40–55 in sowohl sprachlich-stilistischer als auch thematischer Hinsicht ein hohes Mass an Kohärenz und stehen u.a. aufgrund ihres rhetorisch-homiletischen Charakters und eines deuteronomistisch anmutenden Prophetenverständnisses zu Jes 1–39 deutlich in Kontrast. Auch zwischen Jes 40–48 und 49–55 sind zwar Differenzen *of theme and mood* zu konstatieren; die aber lassen sich auf Phasen innerhalb der Karriere ein und desselben Propheten verteilen. Dieser Prophet ist nicht nur der Autor des Grundbestandes von Jes 40–55, er hat auch, als seine Zuhörerschaft von Kyros gleichermassen wie von ihm selbst enttäuscht war, die Aufgabe, die ursprünglich Kyros übernehmen sollte (42,1-4), nun auf sich selbst bezogen. Der Prophet kam dann gewaltsam zu Tode.

Kurz nach dessen Tod hat ein Schüler/Anhänger den Grundbestand von Jes 40–55 in 49,1-6 und 50,4-9 um zwei Selbstvorstellungen seines Meisters erweitert, diese kommentiert (49,7.9-12; 50,10f.) und zugleich in 52,13–53,12 eine Art Nachruf verfasst. Im Kreis derselben Anhängerschaft wurden später die bereits vorliegenden Teile des Jesajabuches u.a. um die Kapitel 34f., 55 und 56–66 fortgeschrieben.

Dieses Modell von beeindruckender Geschlossenheit geht in Blenkinsopps Buch mit einer grossen Behutsamkeit und (zuweilen in durchaus polemischem Ton vertretenen) Zurückhaltung gegenüber literarkritischen Scheidungen, formkritischen Operationen und Datierungen einher. Auch in Bezug auf die Lokalisierung des Autors von Jes 40–55 entweder in Babylonien oder in Juda plädiert Blenkinsopp wiederholt für Vorsicht. Als wertvoll beurteilt seien hier die bei Gelegenheit angesprochenen und weiterer Untersuchung anheim gestellten Beziehungen zwischen Jes 40–55 und dem Zwölfprophetenbuch, dem Buch Ezechiel, der Abraham-Tradition in Gen 12–25, deuteronomistischem Gedankengut und auch den Fragmenten antibabylonischer Oppositionsliteratur in Jer 50f.

Joseph Blenkinsopp lässt sowohl in Bezug auf das Verhältnis von Proto- und Deuterojesaja wie auch im Hinblick auf die gemeinsame Weiterentwicklung von Jes 1–39*; 40ff.* vielleicht allzu vieles offen. Nichtsdestotrotz stellt der von ihm vorgelegte Kommentarband insofern eine echte Bereicherung dar, als er dem Leser, der Leserin – jenseits von komplizierter literarkritischer Textsegmentierung oder auch forcierter Argumentation zugunsten einheitlicher Autorschaft – ein Buch zu erschliessen vermag, das mit Recht als das «Kleinod unter den Prophetenbüchern» (O. Kaiser) bezeichnet wurde.

Regine Hunziker-Rodewald, Bern

Lothar Ruppert, *Genesis.* Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen 11,27-25,18 (forschung zur bibel 98), Echter Verlag: Würzburg 2002. 657 S., ISBN 3-429-02461-7.

Ein Jahrzehnt nach Erscheinen des Teilbands zur Urgeschichte legt der unterdessen emeritierte Freiburger Alttestamentler den zweiten umfangreichen Teilband zu Abraham vor. Der sich «kritisch und theologisch» nennende Kommentar versteht sich einerseits in der Tradition der Wellhausenschen Literarkritik, welche hier differenziert weitergeführt wird, und zeigt andrerseits ein grosses Interesse an den theologischen Inhalten der Texte. Ohne das Recht heutiger synchroner Auslegungsmethoden abzustreiten, erachtet Ruppert die Mühsal diachroner Analysen als unentbehrlich für die Exegese. Es braucht heute einigen Mut, an einem Jahwisten um 950 v.Chr. festzuhalten, auch wenn Ruppert diesem in Gen 12f. und 16 nur einen schmalen Textkern zuweist. Grössere Textmengen gehen auf das Konto des Elohisten (um 750) und vor allem des «Jehowisten», dessen optimistische und Mut machende Sicht bald nach 722 am denkbarsten erscheint. Überraschend ist eine weitere Bearbeitung, die sogen. josianische Redaktion, welche in Gen 1-11 nicht in Erscheinung trat. Hingegen verneint Ruppert eine deuteronomistische Redaktion. Weniger umstritten sind die Anteile der Priesterschrift mit ihren Erweiterungen. Und schliesslich wird auch die Pentateuchredaktion mit Textanteilen bedacht.

An ausgewählten Beipielen soll nun gezeigt werden, was Rupperts Sicht theologisch austrägt. In Gen 12,1ff. unterscheidet Ruppert zwischen einer unbedingten und einer konditionalen Segensverheissung. Die erste ist vor allem in den Versen 2b und 3b greifbar und soll Israel als Segen für den völkerreichen davidisch-salomonischen Staatsverband zeigen. Jedoch in hiskianischer Zeit trägt der Jehowist aus der Erfahrung der aktuellen politischen Geringschätzung Judas die bedingte Segensverheissung (V. 3a) ein. Auch bei den Landverheissungen unterscheidet Ruppert zwischen einem jahwistischen Kern und späteren Ergänzungen, nachdem Bethel und Sichem an die Assyrer verloren gegangen waren.

Das komplexe 15. Kapitel ist für Ruppert eine überlegte Komposition des Jehowisten sowie des ergänzenden späteren josianischen Redaktors. Der Jehowist kombinierte hier die (noch in Fragmenten eruierbare) elohistische Sohnes-/Erben-Verheissung mit der jahwistischen Landverheissung; dabei verlegte er letztere von Bethel nach Mamre, zudem adressierte er sie von Abraham um auf dessen Nachkommen (d.h. auf seine eigenen Zeitgenossen). Später hat die josianische Redaktion Abraham als «Vorabbildung Josias» verstanden (ebenso auch in der Grundschicht von Gen 14): Im Gegensatz zu König Ahas (vgl. Jes 7) «glaubte» Josia, was ihm JHWH zur Gerechtigkeit anrechnete. Dass Abraham das Land «in Besitz nehmen» kann und «reiche Habe» erhält (Gen 14 und 15), soll ebenfalls im Blick auf die Realisierung unter Josia erzählt sein.

Gen 18 und 19 erscheinen weitgehend als Werk des Jehowisten. Doch Abrahams Dialog mit JHWH um die Zukunft Sodoms gehört zu den seltenen umfangreicheren Passagen, welche von Ruppert der (Schluss)-Redaktion des Pentateuchs zugewiesen werden. Dabei versteht er diesen Dialog nicht als Fürbitte, sondern als theologische Beschäftigung mit der Theodizee-Frage.

Bei der Benutzung des Kommentars fällt ins Gewicht, dass der Echter-Verlag keine so ausgeklügelte typographische Gestaltung bietet, wie wir es von anderen Kommentarreihen gewohnt sind. Dies erschwert eine eilige Konsultation zu einer Detail-Frage und zwingt dazu, jeweils einen grösseren Abschnitt zu lesen und zu bedenken. Die eigentliche Kommentierung ist umrahmt von einer ausführlichen Einleitung (samt einer thematisch gegliederten Bibliographie) und einem Ausblick auf die Gestalt Abrahams in der gesamten Bibel. Zur theologischen Zielsetzung gehört, dass Ruppert die Abrahamserzählungen ausdrücklich auch als «Wort Gottes für Christen» bedenkt.

Der überlegungsreiche, aber methodisch stärker rückwärts gewandte Kommentarband wird die Verächter literarkritischer Methoden kaum überzeugen. Diese – und ebenso auch die konsequenten Spätdatierer – werden auf den blinden Fleck von Rupperts Exegese hinweisen, was erheblich einfacher ist, als seinen eigenen blinden Fleck zu sehen. Im Blick auf die nach wie vor bestehenden Schwierigkeiten in der Pentateuch-Exegese erscheint immer noch bedenkenwert, was seinerzeit Karl Barth ausrief: «Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein.»

Edgar Kellenberger, Liestal

Peter Krawczack, *«Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!» (Ps 58,12b)*. Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Psalm 58 (Bonner Biblische Beiträge 132), Philo Verlagsgesellschaft: Berlin/Wien 2001. 495 S. (gebunden), € 73.60, ISBN 3-8257-0259-6.

Bei der hier zu besprechenden Studie von Krawczack handelt es sich um eine unter der Begleitung von Frank-Lothar Hossfeld geschriebene und von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn angenommene Dissertation. Sie reiht sich ein in eine Reihe von Monographien, die im Umkreis der Psalmen-Forscher Hossfeld und Zenger entstanden sind. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit (in ihrer noch unbearbeiteten Form als Diss. masch.) haben denn auch bereits Eingang gefunden in den bisher erschienenen Band des neuen grossen Psalmen-Kommentars: F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2000.

Nach einer kurzen Einleitung, in der die gängige Einschätzung von Ps 58 mit seinen anstössigen Aussagen als sog. «Fluchpsalm» angesprochen wird, bietet K. eine «forschungsgeschichtliche Orientierung», als dessen Fazit sich die für das Gesamtverständnis des Psalms wesentliche Aufgabe einer Interpretation von Vers 2 als *crux interpretum* ergibt. Der Hauptteil des Buches (gegen 400 Seiten) ist einer Reihe von exegetischen Arbeitsgängen gewidmet. Dabei liegen für Krawczack die Evidenzen so, dass Ps 58 unabhängig von seinem vermeintlichen «Zwilling» Ps 82 auszulegen ist und dass die oft vorgeschlagene

Konjektur von אֵלֵם (Vers 2) zu אֵל(י)ם «Götter» abzuweisen und statt dessen (unter Beibehaltung des MT) mit «Stillschweigen, Verstummen» o.ä. zu übersetzen ist. Dabei wird der Ausdruck «Verstummen des Rechten» als Oxymoron aufgefasst: Obwohl geredet wird, wird nichts gesagt, gibt es quasi eine Verschleierung der Rechtssprechung. Ps 58 ist einheitlich und gliedert sich in fünf poetische Einheiten (Stanzen), die chiastisch angeordnet sind (ABCB'A'), wodurch Stanze 3 = Vers 7 betont in der Psalmmitte steht. Die semantische Analyse widmet sich intensiv der Erfassung der Rechts- und Gerichtsterminologie, die für das Gesamtverständnis dieses Psalms wesentlich ist. In einem nächsten Abschnitt werden überlieferungs- und traditionsgeschichtliche Einordnungen von Ps 58 vorgenommen und eine Nähe zu Ps 7, den JHWH-König-Psalmen und den Asaph-Psalmen (v.a. Ps 75) konstatiert. Als Hintergrund vorausgesetzt ist ein (beamteter) Richterstand, dessen Annahme Krawczack zu einem spätvorexilischen *terminus a quo* führt. Formgeschichtlich wird festgehalten, dass es keine Gattung «Fluchpsalmen» gibt und auch die entsprechenden Wünsche und Bitten in Ps 58 nicht als «Fluch» zu apostrophieren sind. Im Blick auf Ps 58 ist vielmehr von einer nachkultischen, weisheitlich geprägten «communal instruction» auszugehen. Im Blick auf das Psalmenbuch wird der Ort von Ps 58 in der Kleingruppe der Psalmen 56–60 erhoben. Dabei weist Ps 58 die stärksten Bezüge zum nachfolgenden Ps 59 auf. Innerhalb des sog. «elohistischen Psalters» (Ps 42–83) ergeben sich aufgrund des Themas «JHWH als Richter» Verbindungslinien zur Gruppe bzw. Redaktion der Asaph-Psalmen (Ps 73–83). Die im 5. Jh. vorliegende Asaph-David-Komposition Ps 50–83 bildet den *terminus ad quem* für Ps 58. Das Schlusskapitel ist überschrieben: «Ps 58 und die Diskussion um die ‹spirituell-christliche Eignung› bestimmter Psalmen». Es geht (noch einmal) um die Hermeneutik der Feind- und Rachepsalmen, um den Zusammenhang von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und es werden kritische Anmerkungen zur angeblichen Notwendigkeit der Christologisierung der Psalmen vorgetragen. Dem Buch beigegeben sind Anhang, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Stellenregister.

Dass inzwischen immer mehr Psalmen monographisch bearbeitet vorliegen, ist zu begrüssen. Dadurch ergibt sich nicht nur ein immer präziseres Bild der Einzelpsalmen, sondern auch deren Einbettung in den Psalter-Kontext und damit in die Redaktionsgeschichte dieses Buches. Die hier vorgelegte Interpretation von Ps 58 überzeugt weitgehend. Die Erarbeitung des Psalms und seiner Bezüge geschieht umfassend, profund und minutiös. Jeder einzelne Textbaustein wird mindestens dreimal umgekehrt und von allen Seiten beschaut, wodurch sich allerdings Wiederholungen einstellen. Eine teils andere Einschätzung hat der Rezensent im Blick auf den christlichen Umgang mit den Psalmen. In seinem Vorwort schreibt Krawczack selbst, dass ihn liebe Freunde und Freundinnen gefragt haben, «wie man denn so lange an einem Text mit 12 Versen sitzen und so viel darüber schreiben könne». Die Frage ist berechtigt, denn mit gegen 500 Seiten Gesamtumfang für diesen eher kleinen Psalm stösst die Studie an die Grenze des noch Zumutbaren. Wer hat noch die Zeit solche Bücher zu lesen? Weniger wäre in diesem Fall mehr und eine Komprimierung durchaus möglich gewesen.

Beat Weber, Linden

Jan P. Fokkelman, *Reading Biblical Poetry*. An Introductory Guide, Westminster John Knox Press: Louisville/London 2001. 243 S., ISBN 0-664-22439-3.

Mit diesem Buch macht Fokkelman einer breiteren Öffentlichkeit seine Forschungen über die biblische Poesie bekannt, die er in dem mehrvolumigen Werk *Major Poems in the Hebrew Bible* (Band I 1998, Band II 2000, Band III angezeigt) darlegt, und verwendet seine Einsichten und Ergebnisse dazu, die Leser – wie es der Untertitel anzeigt – in die biblische Poesie einzuführen. Fokkelman richtet sich ausdrücklich auch an Leser, die des Bibelhebräischen nicht mächtig und auf Übersetzungen angewiesen sind (vii), weshalb er nur in

Ausnahmefällen – vor allem auf der Wort- und Lautebene – mit dem hebräischen Grundtext arbeitet.

Nach einem einleitenden Kapitel liefert Fokkelman in den Kapiteln 2 und 3 eine Beschreibung seines Verständnisses biblischer Poesie. Wie so viele andere Autoren setzt er mit der bekannten, klassischen Definition von Bischof Lowth aus dem 18. Jahrhundert ein. Lowth fand, dass die hebräische Poesie charakterisiert ist durch die beiden Grössen Metrum und *parallelismus membrorum*. Obwohl diese beiden «Säulen» je ein Körnchen Wahrheit beinhalten würden, lehnt Fokkelman die Definition Lowths ab (22). Auf Grund der mittlerweile allgemein bekannten Einwände – vor allem aus dem angelsächsischen Raum – sei die erste «Säule», das Metrum, für die Definition biblischer Poesie «gefallen». Statt Akzente zieht Fokkelman es vor, Silben zu zählen (24). Auch die zweite Säule sei «obsolet» (24), weil Lowth den Parallelismus nur auf der Ebene des Wortlauts und der Wortbedeutung wirksam sehe. Daher sei auch die starre Dreiteilung in synonymen, antithetischen und synthetischen Parallelismus abzulehnen.

Nach dieser Kritik – Fokkelman fordert gar eine «radikale Kritik» an Lowth (26) – entwickelt er seine eigene Auffassung biblischer Poesie. In einem Text lassen sich bis zu acht Ebenen ausmachen: Laute, Silben, Wörter, Verszeilen (Kola), Verse, Strophen, Stanzen, Sektionen und das Poem als Ganzes (30). In jeder dieser Ebenen seien die beiden Prinzipien, die den beiden Lowthschen «Säulen» Metrum und *parallelismus membrorum* entsprechen, wirksam: quantitative Ausgewogenheit und Repetition. Die hebräischen Poeten hätten sich als wahre Meister der Proportionen erwiesen (12). So weise eine Verszeile (Kolon) in der Regel 2 bis 4 Akzente auf, ein Vers 2 bis 3 Verzeilen, eine Strophe 2 bis 3 Verse und eine Stanze 2 bis 3 Strophen. Abweichungen seien die Ausnahmen, die die Regel bestätigten, und dienten vor allem der Markierung wichtiger Abschnitte und Aussagen. In der Vergangenheit hätten sich die Exegeten vor allem auf die «unteren» 5 Ebenen beschränkt. Dass auch die «oberen» Ebenen (Strophen und Stanzen) poetisch geformt seien, sei eine relativ neue Erkenntnis.

In den Kapiteln 4 bis 7 bespricht Fokkelman für jede Textebene, wie sich *language and number* – also Wiederholung und Proportion – auswirken. Er erweist sich dabei als ausgezeichneten Textbeobachter und liefert aus dem poetischen Korpus viele plausible Beispiele für sein Verständnis biblischer Poesie. In Kapitel 8 demonstriert Fokkelman anhand von Psalm 103 nochmals, wie wichtig das genaue Erkennen der Gliederung des ganzen Poems ist. In Kapitel 9 bespricht er Abschnitte aus weisheitlichen Büchern (Hiob und Kohelet, leider keine aus den Proverbia), in Kapitel 10 das Hohelied. In Kapitel 11 beschreibt er die für das richtige Lesen poetischer Texte notwendige Haltung (*attitude*) des Lesers. Im 12. Kapitel, *guidelines for further reading*, liefert Fokkelman seinem Modell entsprechend die Gliederung vieler wichtiger poetischer Texte sowohl aus den eigentlichen poetischen Bücher wie auch aus den Propheten und der Thora. Abgerundet wird das Buch mit einem Glossar und einem Bibelstellenregister.

Unschön sind die vielen polemischen Ausfälle gegenüber mehr oder weniger dem ganzen Rest der Fachzunft. Vor allem Lowth muss sich ziemlich viel Kritik gefallen lassen, obwohl seine Einsichten anerkannterweise wegweisend für die poetische Erforschung des Alten Testament sind (vgl. 61). Wohl bewegt sich Fokkelman mit seinem Ansatz zum Teil auf eigenen und neuen Bahnen, weswegen auch seine Ansichten und Ergebnisse nicht immer *opinio communis* sind. Zu *opinio communis* werden jene aber sicher nicht durch polemisches Denunzieren von Vertretern anderer Ansichten. Diesen gewissermassen zu unterstellen, sie schauten nicht weiter als ihre Nase (61), sie seien akademisch nicht über alle Zweifel erhaben (161) und würden im Durchschnitt nicht über notwendige theoretische Kenntnisse und analytische Fähigkeiten verfügen (176), ist – gelinde gesagt – ziemlich unvornehm und unpassend in einem Buch, das eine Einführung sein und sich an eine breite Leserschaft wenden will.

Eigentlich erweist sich m.E. auch Fokkelman immer wieder als Schüler – wenn auch als kritischer und eigenständiger – des Bischofs aus Oxford. Seine «Komponenten» biblischer Poesie – *language and number* – wollen nicht so recht zu der geforderten radikalen Kritik an Lowth passen. Vielmehr nimmt Fokkelman die Erkenntnis Lowths, dass die biblische Poesie durch die beiden Grössen Metrum und Parallelismus gekennzeichnet ist, auf, durchdenkt diese an Hand des Textmaterials neu, wendet sie auch auf die anderen Textebenen an und streift alle Schematisierungen – die allerdings mehr auf Lowths Nachfolger als auf diesen selbst zurückgehen – ab. Fokkelman gewinnt so einen neuen, frischen Zugang zu den poetischen Texten, der weniger durch starre Definitionen und Kategorisierungen geprägt ist als vielmehr durch *love und concentrated attention* (35).

Auf polemische Seitenhiebe hätte Fokkelman wirklich verzichten können. Sein *introductory guide* ist gut und flüssig zu lesen. Der Leser wird sorgfältig durch poetologische Untersuchungen hindurch geführt und beinahe schon richtiggehend in den Bann gezogen. Fokkelman legt mit seinem Buch eine hilfreiche Einführung für alle an der hebräischen Poesie Interessierten vor.

Jürg Luchsinger, Walterswil

Franz Overbeck: Werke und Nachlaß, Bd. 7/1: *Autobiographisches. «Mich selbst betreffend»*, hg. von Marianne Stauffacher-Schaub und Mathias Stauffacher. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2002. LXXVI+390 S., 14 Abb., € 84.90, SFr. 136.–, ISBN 3-476-00969-6.

Ende März 1897, also zeitgleich mit seiner Emeritierung, hat Franz Overbeck erste Pläne zu autobiographischen Arbeiten zu Papier gebracht. Die Auseinandersetzung mit sich selbst, dem eigenen Leben und Wirken, aber auch dem Verhältnis zu seinen berühmten Freunden, liess ihn danach bis zu seinem Tode nicht mehr los und schlug sich in Aufzeichnungen unterschiedlichster Form (Tagebuchartiges, Selbstbiographie, Notizblätter) nieder, die freilich sämtlich nicht zur Publikation bestimmt waren. Nachdem der vor drei Jahren erschienene Teilband 7/2 der Basler Overbeck-Edition die nachgelassenen Texte Overbecks über Heinrich von Treitschke, Erwin Rohde und Friedrich Nietzsche erschlossen hat, präsentiert der vorliegende Band nun die ihn selbst betreffenden Passagen.

Die autobiographischen Bemühungen Overbecks stecken – wie könnte es bei diesem vielleicht problematischsten aller theologischen Autoren der Moderne anders sein – voller innerer Problematik, voller Zweifel und Fragen; sie vollziehen sich nicht gradlinig, sondern – oftmals unterbrochen – in mehrfachen Neuansätzen, wobei sich die Aufgabenstellungen und die Perspektiven verschieben. In der sehr ausführlichen Einleitung geht Mathias Stauffacher diesem Prozess minutiös (teils wochen-, ja tageweise) nach und unterteilt ihn in vier Phasen.

In einem ersten Anlauf während der Jahre 1897 und 1898 unterzog sich Overbeck einer Auseinandersetzung mit sich selbst vor allem über seine Basler theologische Professur und die Art, wie er sie ausgefüllt hatte. Mit ein Grund zu diesen Bemühungen waren Zeitungsartikel ehemaliger Schüler vom Anfang Dezember 1897, die sich zwar nicht auf Overbeck bezogen, von ihm aber als indirekte Kritik an der Wahrhaftigkeit seines Wirkens als Professor der Theologie verstanden werden konnten. Eine Veränderung trat dann im Jahre 1899 ein, als Overbeck, um seine theologische bzw. antitheologische Existenz zu reflektieren, zu längeren selbstbiographischen Aufzeichnungen überging; Ende des Jahres brach er diese dann in dem Gefühl ab, sich «immer mehr in eine Selbstbiographie zu verlaufen, wie ich sie gar nicht beabsichtigte, und dabei nur immer mehr geradezu ins Schwatzen zu gerathen» (S. XXXIV). Eine neue Perspektive brachte dann die Verständigung mit seinem Schüler Carl Albrecht Bernoulli im Januar 1902 darüber, dass Bernoulli nach Overbecks Tod alle Papiere seines Lehrers erhalten und wie er damit (vor allem mit den von Weimar

beanspruchten Nietzsche-Briefen) verfahren solle. Diese dritte Phase der Selbstvergewisserung anhand der Bemühung um das Schicksal des eigenen Nachlasses endete im Sommer 1904. In das letzte Lebensjahr Overbecks, 1905, fallen dann letzte Arbeiten am «Kirchenlexicon» und Selbstreflexionen unterschiedlicher Form, darunter das erschütternde Blatt vom 7. Mai, das als «Letzte Theologie» überschrieben überall in der Overbeck-Literatur zitiert ist.

Wie dieses Blatt sind viele der abgedruckten Texte bereits bekannt, vor allem aus dem im Jahre 1941 von Eberhard Vischer verantworteten Nachlassband «Selbstbekenntnisse» – so etwa auch der ganze Komplex der selbstbiographischen Aufzeichnungen des Jahres 1899. Nichtsdestotrotz ist es verdienstvoll, ja nötig, sie nun in authentischer Fassung und in richtiger chronologischer Zuordnung im Rahmen der kritischen Werkausgabe neu zugänglich zu machen. Besonders interessieren aber Texte, die auch Benutzern der Basler Handschriftenabteilung unbekannt sein mussten, zum Beispiel die Dokumente aus Overbecks Göttinger Studienzeit 1857 bis 1859 oder auch die tagebuchartigen Notizen. Unbekannt waren bisher auch einige der Bilder, etwa das Couleurbild S. 228 oder als Pendant dazu die letzte Aufnahme vom Februar 1905 (251), aber auch der Schnappschuss vom Ehepaar Overbeck in den Ferien, der wohl aus dem Juni 1903 stammt (157). Die Anordnung der Texte folgt einer Gliederung des autobiographischen Nachlasses, die Overbeck noch selbst vorgenommen hat und die im Groben den in der Einleitung skizzierten vier Phasen entspricht. Vier Anhänge bieten zusätzliche Texte aus dem «Kirchenlexicon» und zur zweiten Auflage der «Christlichkeit unserer heutigen Theologie» von 1903, ferner den vollständigen Briefwechsel mit James Donaldson, dem Prinzipal der Universität St. Andrews, über die Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde an Overbeck (die vom Geehrten zuerst abgelehnt wurde und zu der es dann endlich kurz vor seinem Tode doch noch kam), sowie die Korrespondenz mit Bernoulli vom Frühjahr 1902.

Die Editionsprinzipien entsprechen denen der Bände 4 bis 6 und 7/2; der vorliegende Band ist gewohnt sorgfältig gemacht und wird durch eine Zeittafel, zwei Bibliographien und ein Register leicht erschlossen. Man möchte sich wünschen, dass nun auch bald die wenigen noch fehlenden Bände der Edition in gleich solider Manier erscheinen mögen. Innerhalb dieser auf lange Sicht und vermutlich für alle Zeiten einzigen kritischen Werkausgabe wird durch die Publikation der Vorlesungen (vorgesehen als Band 9) und der Spätschriften sowie der Rezensionen (vorgesehen als Band 3) dann auch die Dominanz des Persönlichen gegenüber den wissenschaftlichen Arbeiten Overbecks wieder ein wenig abgemildert werden und damit das Gesamtbild des grossen Gelehrten in ein gutes Gleichgewicht gebracht sein.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Albert Schweitzer, *Predigten 1898–1948*. Werke aus dem Nachlass. C.H. Beck Verlag: München 2001. 1392 S., SFr. 98.–, ISBN 3-406-46997-3.

Normalerweise sind die Ausgaben aus dem Nachlass einer Persönlichkeit eher etwas für spezialisierte Personen. Aber der vorliegende Band beinhaltet nicht Gedanken, die nie veröffentlicht worden sind, weil sie unfertig geblieben sind. Alle diese Predigten wurden gehalten, einzelne wenige sind gedruckt erschienen. Hier liegt ein riesiger Gedankenschatz in kleinen Einheiten vor uns. Den unermüdlichen Schaffern in dieser Sache, Richard Brüllmann, Erich Grässer und Johann Zürcher ist es zu verdanken.

332 Predigten finden sich auf 1375 Seiten. Hinzu kommen eine gute, klar verständliche Einleitung, ein Register der Predigten, sowie ein Themen- und Personenverzeichnis. Der mögliche erste Schock ob so vieler Seiten in einem Band weicht beim Gebrauch, weil man nie gezwungen ist, am Stück zu lesen. In diesem Sinn ist es eine Art Lesebuch, das man von hinten nach vorne nach dem untersuchen kann, was einen persönlich packt.

Folgende Aufforderung weist auf Schweitzers Grundabsicht in den Predigten: «Tragt Sehnsucht unter andere!» (1065) Damit übernimmt er die damals moderne Predigtauffasung, die nicht mit dogmatischen Sätzen, sondern mit Überzeugungskraft dem mündigen Hörer begegnet. An der Schrift Erlebtes wird vermittelt; der Prediger soll seine Erfahrung mit dem christlichen Glauben nicht verschweigen. Zugleich müssen die bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse für die Hörer geöffnet werden. Vor allem aber soll das Wesen des Christentums wirklich verstanden und in die Tat umgesetzt werden. Denn dies ist das grösste Anliegen des Predigers Albert Schweitzer.

In den autobiographischen Schriften ist es auffällig, wie sehr sich Schweitzer zurückhält, wenn es um Einblicke in sein persönliches Glaubensleben geht. In den Predigten dringt es jedoch auf Schritt und Tritt durch. Es zeigt sich deutlich, was man sonst mehr ahnt: Schweitzer ist ein tiefgläubiger Mensch, der die christliche Religion so verinnerlichen will, dass sein Wille sich mit dem Willen Jesu deckt. Jesu Worte, über die er predigt, gelten als erstes für ihn selbst, «da ich mit euch zusammensass und mit euch die Predigt hörte.» (420) Immer wieder nimmt er sich selbst, in beinahe pietistischer Manier, zum Beispiel.

Später wird er mit noch grösserer Ehrlichkeit den theologischen Problemen gegenübertreten. Beim Versuch, eine letztgültige Erklärung des Sühnetodes Jesu zur Vergebung der Sünden zu finden, gesteht er: «Ich glaube, es gibt keinen, der es kann, und halte es darum für meine Pflicht, es ruhig zu gestehen.» (902; vgl. 888) Gerade dies ist bezeichnend für sein Anliegen als Prediger. Er nimmt die Hörenden als mündige Personen in der heutigen Zeit. Darum will er ihnen gegenüber nicht ein Weltbild verteidigen, das ihnen nicht mehr verständlich ist – mag es selbst das biblische sein. Umso mehr liegt ihm jedoch daran einsichtig zu machen, dass der Kern der Sache immer noch gültig ist und auf unsere existenzielle Situation übertragen werden kann. Hierin ist er ein Vorläufer der von Rudolf Bultmann später entfachten Entmythologisierungsdebatte, etwa in den drei Predigten über die Weltanschauung (1066ff.).

Man darf nicht vergessen, dass man es bei der Person Schweitzers mit einem Professor für Neues Testament der Universität Strassburg zu tun hat. Die Ergebnisse der Forschung fliessen in die Predigten ein. Oft werden sie sogar in einem eigenen Abschnitt dargelegt, sodass man sich einen Moment in einer Veranstaltung der Volkshochschule wähnt. Die Kluft zwischen Lehrbetrieb und Verkündigung wird dann aber sofort geschlossen, weil Schweitzer die daraus folgenden praktischen und lebensnahen Konsequenzen verständlich macht. Er tut es, indem er die veraltete kirchliche Sprache gleichsam als Schale knackt, um dann zum eigentlich Wesentlichen, immer noch Lebendigen vorzudringen (z.B. 93, 129, 527, 900). Hier wird die später von Dietrich Bonhoeffer geforderte «nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe» teilweise bereits durchgeführt (typisch 137).

In ähnlicher Art verfährt er mit den klassischen dogmatischen Themen. Schweitzer nimmt sie im Zusammenhang mit dem Kirchenjahr mehrfach auf und spricht über Taufe, Abendmahl, Sünde, Vergebung, Bedeutung des Todes Jesu, den Sühnetod Jesu, Jesus als Mensch und Gott, Menschwerdung Gottes und über die Kirche – im Register finden sich viele weitere Themen. Der Bibeltext ist dann weniger Gegenstand seiner Auslegung als Ausgangspunkt für Überlegungen zu diesen zunehmend unschärfer werdenden Begriffskreisen.

Hier nun zeigt sich eines der grössten Talente Schweitzers in vollem Umfang. Es ist die Fähigkeit, komplizierte Probleme und Sachverhalte einfach und kurz darzustellen. Wer zu den dogmatischen Topoi eine klare und verständliche Position kennen lernen will, der wird in diesen Predigten auf die Rechnung kommen. Es ist dies umso verwunderlicher, als Schweitzer zum Zeitpunkt der ersten Predigten erst 23 Jahre alt ist. Er ist keineswegs Imitat der Meinungen seiner Lehrer, sondern ein ausgesprochen selbständiger Denker. Schweitzerkenner bemerken dabei bald, dass er die meisten dieser Denkpositionen im Grunde sein ganzes Leben beibehalten hat.

Je weiter die Predigttätigkeit fortschreitet, umso auffälliger verschieben sich die Predigten zu ethischen Themen hin. Die denkerischen Vorarbeiten zur Kulturethik sind in vollem Gange. Der Begriff der «Ehrfurcht vor dem Leben» ist zwar noch nicht bewusst gefunden, aber er liegt schon irgendwie in der Luft. Schweitzer nimmt sich die Zeit, an mehreren aufeinander folgenden Sonntagen über das gleiche Problem zu reden: etwa über Weltanschauung (1066ff.), den Frieden (1112ff.), die Erziehung (1332ff.), über die Ehrfurcht vor dem Leben (1141ff.), über den Besitz (1271ff.) und die Dankbarkeit (1307ff.). In solchen Momenten wird sein eigener Predigtstil besonders deutlich. Das ist ebenso an der Predigtlänge sichtbar, denn er nimmt sich ein Thema vor, das Jesus heute behandeln würde, und expliziert es, bis gesagt ist, was er sagen wollte. So wird die Predigtzeit durch das Thema bestimmt; manchmal sind es drei Druckseiten, manchmal fast zehn.

Trotz dieser aufklärenden und volkserzieherischen Seiten, zeigt sich Schweitzer durchwegs als einfühlsamer, seelsorgerisch verantwortungsvoller Prediger, wenn er engagiert bekräftigt: «Gott straft nicht durch Leiden...» (105; 87; 244). Oder wenn er Missstände offenen Auges und ohne Rücksicht auf bürgerliche Animositäten benennt, dann aber viel Verständnis für die subjektiven Schwierigkeiten der Einzelnen zeigt. Der liebenswerte Umgang mit den Menschen, was er als eine Tugend charakterisiert (1294ff.), liegt ihm zutiefst am Herzen.

Clemens Frey, Basel

Jürgen Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2002. 226 S., € 19.95, SFr. 34.70, ISBN 3-579-05194-6.

Der Siegeszug der Naturwissenschaften in der Moderne ist bekanntlich nicht ohne Folgen für die Theologie geblieben. Er führte nicht nur die altprotestantische Theologie in eine tödliche Krise, sondern auch zu einer Entschränkung von Kosmologie und Religion sowie einer Verlagerung der Religion ins Innere des Subjekts. Die kosmologischen Fragen nach dem Anfang und dem Ende der Welt wurden transformiert in die Frage nach den Konstitutions- und Realisierungsbedingungen individueller menschlicher Selbstauslegung. Dieser Umformungsprozess, dem die christliche Religion in der Neuzeit unterlag, lässt nun selbst unterschiedliche Auslegungen zu. Man kann ihn ebenso als Befreiung der Religion zu sich selbst wie als Reduktion der Religion auf die Frage nach dem Heil des Menschen lesen. Jürgen Moltmann vertritt entschieden die zweite Lesart. Erklärtes Anliegen der zwölf unter dem Titel *Wissenschaft und Weisheit* veröffentlichten Beiträge Moltmanns aus dem Zeitraum zwischen 1963 bis 2001 ist es, die Reduktion der Theologie auf den Existenzbegriff zurückzunehmen und «jene Zweigleisigkeit des modernen Geistes» (19) von «Subjekt und Objekt, res cogitans und res extensa, Geistes- und Naturwissenschaft» (16) zu überwinden. Der Band, der schon an anderem Ort publizierte und bisher unveröffentlichte Texte Moltmanns enthält, bietet eine bündige Zusammenfassung von Moltmanns Sicht des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft und deren Entwicklung in den letzten vierzig Jahren. Die zwei Hauptteile, *Theologie und Kosmologie* (43-147) und *Weisheit der Wissenschaften* (149-222), versammeln Aufsätze zur Schöpfungslehre, Geschichtstheologie, Eschatologie und Ethik, aber auch zum Wissenschaftsbegriff sowie zu Giordano Bruno (190-202) und Laotse's *Tao-te-king* (203-222). Fokus des Bandes ist der Weisheitsbegriff, der freilich erst in jüngeren Veröffentlichungen als solcher expliziert wird.

Eröffnet wird der Band durch grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften auf der Folie ihrer spannungsvollen Geschichte in der Neuzeit (*Theologie in der Welt der modernen Naturwissenschaften*, 13-36). Führte diese Geschichte im Resultat dazu, dass zwischen «Glauben und Weltwissen» (14) eine schiedlich friedliche Koexistenz waltet, so sei auf dem Hintergrund der Folgeprobleme der modernen

Naturwissenschaft ein Umdenken von Nöten, welches weder die Theologie noch die Naturwissenschaften unverändert lässt. Moltmann will in den modernen Wissenschaften eine theologische Dimension freilegen und den christlichen Glauben nicht aus der Weltverantwortung entlassen. In dem frühen Aufsatz von 1963 werden beide Perspektiven durch eine an der Eschatologie orientierte Reformulierung der theologischen Gehalte verbunden (29ff.), so dass die Theologie die Frage nach dem Ganzen verwaltet, während die hypothetischen Modelle der Naturwissenschaften notwendig von der Frage nach dem Ganzen abstrahieren (vgl. 33). «Jene Abstraktion aus der Weltgeschichte, ohne die wir wissenschaftlich nichts lernen können, muss immer wieder aufgehoben werden in die Verantwortung des Menschen für das Ganze. Nur im beständigen Wechselspiel der Entlassung der technischen Vernunft aus der ethisch-praktischen Vernunft und ihrer Integration in diese können beide aneinander wachsen.» (35)

Die in dem frühen Aufsatz *Theologie in der Welt der modernen Naturwissenschaften* herausgearbeitete Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften wird in den weiteren Beiträgen des Bandes in ihren kosmologischen und ethischen Konsequenzen ausgeführt und auf die Konzeption einer Theologie und Wissenschaften verbindenden Weisheitslehre zugespitzt. Die Weisheit nimmt die Funktion einer Theologie und Naturwissenschaften vermittelnden Grundkategorie ein (*Wissenschaft und Weisheit*, 172-189). Moltmann deutet Weisheit als Gedächtnis der Natur (41f.; 178). Auf sie sind sowohl Naturwissenschaften als auch Theologie bezogen. «In der *Weisheitstheologie* wird Gott aus dem Leben und den Ordnungen der Natur erkannt und dann in der menschlichen Lebensweisheit wiedererkannt.» (180) Moltmanns Programm einer Theologie und Naturwissenschaften in der Weisheit vermittelnden Weisheitstheologie impliziert eine Rehabilitierung der natürlichen Theologie im Sinne einer «*sapientia practica*» (41) bzw. einer «Ethik des Wissens» (179). Diese Form natürlicher Theologie, welche die überlieferten kosmologischen Formen der theologia naturalis sowie den von ihnen implizierten aristotelischen Gottesgedanken vollständig ersetzt, steht nicht im Widerstreit zur Offenbarungstheologie, sondern bildet deren notwendige Ergänzung. Nach Moltmann würde die Offenbarungstheologie «ihren Kontext im Leben und in der gelebten Wirklichkeit der Natur verlieren, wenn sie die natürliche Weisheitslehre aufgeben würde» (41).

Verbunden mit diesem Programm sind weitreichende ethische und sozialethische Konsequenzen. Sie zielen im Kern auf eine Überwindung des Subjekt-Objekt-Paradigmas und den mit diesem verbundenen Herrschaftstendenzen (16; 61), die sich in einer zunehmenden Ausbeutung der Natur niedergeschlagen haben. Moltmanns Weisheitstheologie geht es um eine Integration von Mensch und Natur, um eine neue, verantwortungsbewusste Gemeinschaft von Mensch und Natur. Diese herrschaftsfreie Gemeinschaft von Mensch und Natur soll das Überleben der Menschheit sowie der Erde ermöglichen (200). Fraglich erscheint jedoch, ob das von Moltmann intendierte Integrationsprogramm sowie der mit diesem verbundene Appell an «Solidarität», «Frieden im Dasein», «Gemeinschaft», «soziale Gerechtigkeit» (63), welche «Gerechtigkeit für die Natur» (64) umfasst, das zu leisten vermag, was er seiner Weisheitstheologie zutraut, und nicht tendenziell zu einer Moralisierung gesamtgesellschaftlicher Problemfelder führt.

Vom Weisheitsgedanken her ergibt sich auch eine Reinterpretation der theologischen Grundkategorie des Handelns Gottes. Dies geschieht einerseits im Rückgriff auf die eschatologischen Motive des Urchristentums und andererseits auf die Tradition der Weisheitstheologie, welche seit den Apologeten das Handeln Gottes mit der gesetzmässigen Ordnung des Kosmos verbunden hatte. Die zwischen beiden Konzeptionalisierungen des Handelns Gottes waltenden Spannungen versucht Moltmann durch eine an der biblischen Eschatologie orientierte Reformulierung des kategorialen Grundbestands der abendländischen Metaphysik zu integrieren und für das Gespräch mit den Naturwissenschaften fruchtbar zu machen. Als zentrales Bindeglied fungiert Moltmanns Aufnahme der Theorie

offener Systeme. Mit Moltmanns Reformulierung der Metaphysik ist auf der Ebene der kategorialen Grundbegriffe eine Umstellung von der Kategorie der Wirklichkeit auf die der Möglichkeit verbunden. «Wechseln wir aus der *Metaphysik der Wirklichkeit* hinüber in eine *Metaphysik der Möglichkeit*, dann können wir das göttliche Sein als die höchste Möglichkeit, als die Quelle der Möglichkeiten und als die transzendentale Ermöglichung des geschichtlich Möglichen ansehen.» (81) Möglichkeit wird zur grundlegenden systematischen Kategorie. Sie zieht eine solche Reformulierung des Gottesgedankens nach sich, der für einen Diskurs mit den Naturwissenschaften anschlussfähig ist. Unter diesen systematischen Voraussetzungen kann dann Gottes Handeln als Eröffnung von Möglichkeiten verstanden werden, als die «göttlichen Öffnungen ‹geschlossener Systeme›» (55). Gott ist die Bedingung der Möglichkeit des Prozessierens offener Systeme. Mehrdeutig bleibt freilich der Status dieses Gottesgedankens. Moltmann bestimmt ihn als transzendental (81) und als transzendent (60). Mit beiden Begriffen sind aber offensichtlich unterschiedliche Konzeptionen verbunden, die sich nicht umstandslos auf einen Nenner bringen lassen. Moltmanns Grundgedanken entspricht, dass die Zukunft zur «Quelle und zum Sinn der Zeit» (120) wird. Damit ergibt sich ein neues Paradigma von Transzendenz. Moltmann begreift Transzendenz im Unterschied zur theologischen Tradition als Überschreiten von Formen, als Eröffnung von Möglichkeiten. «Nur wenn Gott Gott bleibt, bewirkt seine *Weltimmanenz* die überall feststellbare *Selbsttranszendenz* aller offenen Lebenssysteme, ihre Evolution und ihre immer komplexere Vernetzung in Gemeinschaftsbeziehungen, weil in ihr jenes Mehr liegt, das über jeden Zustand hinaustreibt.» (201) Das Mehr des Handelns Gottes in der Geschichte manifestiert sich als Unbestimmtheitsgewinn. Unbestimmtheit, als bleibender Horizont von Bestimmtheit, und Kontingenz werden so zu Leitbegriffen einer Konzeption des Handelns Gottes, welches in den Augen Moltmanns anschlussfähig für einen kritischen Dialog mit den Naturwissenschaften ist.

Moltmanns Gespräch mit den modernen Naturwissenschaften geht es auch um eine zeitgemässe Explikation des christlichen Glaubens. Diese wird gewonnen durch eine Reformulierung der Gehalte des christlichen Glaubens aus der Perspektive einer eschatologischen Weisheitstheologie. Mit dieser verknüpft Moltmann die Hoffnung, dass eine derart umgeformte Theologie in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften die Kampfarena nicht als Verliererin verlassen wird.

Christian Danz, Wien

Gregor Etzelmüller, *«... zu richten die Lebendigen und die Toten»*. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2001. 348 S. (kt.), € 39.90, SFr. 70.–, ISBN 3-7887-1844-7.

Etzelmüllers Dissertation über evangelische Gerichtslehre im 20. Jahrhundert betont in Kap. 1 (9–77) zum Vor- und Umfeld Barths die «positive[...] Absicht Gottes für seine Geschöpfe» im Gericht (77) gegen dessen «täterorientierte Individualisierung» (74): Es richte Menschen nicht einzeln, sondern in ihren «unterschiedlichen Beziehungen zueinander» (27 gegen das Neuluthertum; dazu v.a. Marquardt: 49), unter denen die Täter-Opfer-Beziehung zeige, dass Richten auch «Rechtschaffen» (für die Opfer) einschliesse und nicht nur der «Rechtfertigung» (der Sünder) diene (44 zu Moltmann), sondern auch der Heiligung (dazu Mildenberger: 69).

Die entwicklungsgeschichtliche Barthdarstellung (Kap. 2: 79–242) findet in den «Römerbriefen» keine «Entfaltung einer futurischen Eschatologie» (100). Erst die Münsteraner Eschatologievorlesung (1925/26) unterscheide Versöhnung und Erlösung (112) und vermöge so, die Eschata «als zeitliches Ereignis zu denken»; hieran müsse sich KD «messen lassen» (127).

Ähnliche Einsichten findet E. in KD – nach Rückschritten in KD I/2 (132) – in der über-, vor- *und nachzeitlichen* Ewigkeits-, der ihr entsprechenden Prädestinations- und der Schöpfungslehre (KD II/1 bzw. II/2 bzw. III/2; Kap. 2.2–4), die der schon verworfenen Sünde (und ähnlich dem – geschöpflichen – Tod: 179) eine «letzte Funktion» (186) *im Jüngsten Gericht* zur Reinigung der Gerechtfertigten zuschreibe (188). Vor allem aber die Versöhnungslehre unterscheide die Versöhnung als Grund der Hoffnung von deren Inhalt, der Erlösung (206.209), indem sie Christus als gerichteten Richter *und* Parteigänger der Armen denke (KD IV/1–2; Kap. 2.6–7), so dass das Gericht zur Linken reinige und zur Rechten entschädige (225).

E. selbst (Kap. 3: 243–320) wendet dieses Konzept nun auf die menschlichen *Beziehungen* an, so dass die Identität der Menschen nicht ihr Täter- oder Opfersein ist, sondern ihr Leib (308) als der Bezug zur Umwelt (296) durch «konkrete Tatzusammenhänge» (281), von denen im Gericht «alles Lebensförderliche bleibt» (317) und «alles Lebensfeindliche vergeht» (328). D.h. das Gericht setzt qua Versöhnung Menschen als Opfer ins Recht (271) und als Täter über ihr Unrecht ins Klare (274); und danach lässt es qua Erlösung Menschen als Opfer die Täter vergessen (276) und diese als Täter vergehen (310ff.). Menschen können so «in anderen Lebenszusammenhängen» (329) zugleich Täter *und Opfer* sein und doch als Sünder *wie Heilige* gerichtet *und gerettet* werden «wie durchs Feuer» (I Kor 3,15), das sie läutert *und bewahrt,* doch «nicht ohne schärfste Reduktionen» (300 *und* 307) lebensfeindlicher Tatzusammenhänge. Mt 18,8f. gibt gewissermassen das Bild dieser erlösten Menschheit ab.

E.s Konzept eines relationalen Gerichtes kann, und das ist m.E. seine Stärke, überindividuelles Gericht denken ohne die Aufteilung der Menschheit in Gute und Böse, die selbst in opferorientierten Entwürfen oft herrscht (44f.!). Für E.s Leib-Anthropologie wäre der Einbezug des katholischen Konzepts der «Auferstehung im Tod» (G. Greshake/ G. Lohfink) nützlich gewesen, zumal M. Füreder, den E. (4 Anm. 12) für den Katholizismus nennt, das Thema des überindividuellen Heiligungsgerichtes, also E.s Interesse, ins Zentrum stellt. Und in diesem Thema liegt auch E.s systematisches Problem, denn er muss, um Gottes rechtfertigende von seiner Recht schaffenden Gerechtigkeit unterscheiden zu können, annehmen, dass die «Rechtfertigung der Opfer» der «Vollendung» (312), das Gericht zur Linken dem zur Rechten notwendig vorausgehe (277). Deswegen auch betont E. die Differenz von Versöhnung und Erlösung (120ff.) und das nachzeitliche (futurische) Verständnis von Ewigkeit und Eschatologie (127). Mit diesem linearen Zeitverständnis aber macht E. die Rechtfertigung zu einem abgeschlossenen Geschehen ohne eigene eschatologische Dimension, das durch die Erlösung eine «Überbietung» (204) in einer «Zeit der Erfüllung» (126) erfahre. E. räumt selbst ein, dass dieser Gedanke Verheissung und Hoffnung «dupliziere» (205). E.s biblisch-theologischer Gerichtsentwurf muss daher annehmen, das Gericht rechtfertige zu seiner Linken anstatt, wie bei Mt 25, zur Rechten. Eine durchgreifende theologische Umgestaltung der Kategorien von Täter und Opfer gelingt so auch E. nicht völlig.

Henning Theißen, Bonn

Constanze Giese, *Die Patientenautonomie zwischen Paternalismus und Wirtschaftlichkeit.* Das Modell des «Informed Consent» in der Diskussion (Studien der Moraltheologie, Bd. 22), LIT-Verlag: Münster 2002. 202 S., ISBN 3-8258-6336-0.

Die Stärke der moraltheologischen Untersuchung von Giese (= G.) liegt ohne Frage in ihrem Praxisbezug. Nicht nur spielt die Erfahrung mit dem Informed Consent (= I.C.) im klinischen Alltag eine zentrale Rolle in der Bewertung der anhaltenden Missachtung der Patientenautonomie – wodurch übrigens sehr aufschlussreiche Einblicke vermittelt werden. Auf lange Sicht soll ihre Diskussion auch dazu beitragen, angesichts der Alternativlo-

sigkeit zum Handlungsmodell des I.C. durch eine grössere Praktikabilität in der Umsetzung dieses Modells die Patientenautonomie (= PA) gewahrt zu wissen.

Die ganze Arbeit zentriert sich letztendlich um das Arzt-Patienten-Verhältnis (= APV). Auf diese Weise übt sich G. angesichts der sehr komplexen und schwer überschaubaren medizinethischen Kontroverse um die PA in angebrachter Selbstbeschränkung. Darunter leidet die Untersuchung auch nicht, nimmt sie die praktische Kritik am I.C. gerade dadurch ernst, dass sie «sich im besonderen Masse auf die Mitwirkungsmöglichkeiten des Patienten im Aufklärungsgespräch bezieht» (97). Effizient und ethisch vertretbar ist in der Begegnung dieser praktischen Kritik am I.C. nur eine Forderung nach einem APV, «das realistische Aussicht auf Umsetzung in die Praxis hat» (84). Gerade angesichts der derzeitigen Bedingungen im Gesundheitswesen (Kostendeckung und Sparzwang) sollte eine Kompensation der dadurch unwiderbringlich einsetzenden Gefährdung der PA durch eine Reflexion auf das APV erreicht werden.

Mit dieser hier von mir rekonstruierten zentralen Orientierung G.s. am APV in ihrer Diskussion der PA unter den Bedingungen des klinischen Alltags im Horizont der gegenwärtigen Veränderungen im Gesundheitswesen, ist auch schon der Fortgang ihrer Untersuchung vorgezeichnet.

Im ersten Kapitel entfaltet sie den historischen und theoretischen Hintergrund der derzeitigen Kontroverse, um den I.C. im Spannungsfeld von Paternalismus und PA zu fassen. Dennoch standen bei der Abfassung dieses Kapitels vier systematische und nicht historische Interessen im Hintergrund. 1. Charakterisierung der Differenzen zwischen der deutschen und der US-amerikanischen Diskussion, die – wie G. zu Recht betont – bis heute in der Medizinethik spürbar sind; 2. Kennzeichnung der wichtigen Vorstufen der Entwicklung zum I.C. in Deutschland, die bislang kaum bekannt sind; 3. Darlegung der Ursachen für die Ablehnung des I.C. seitens der Ärzteschaft, hier vor allem der Sachverhalt, dass der I.C. aus der Rechtsprechung und nicht aus der hippokratischen/traditionellen medizinischen Ethik erwachsen ist; und schliesslich 4. Verortung der eigenen Untersuchung durch Erhellung des medizinethischen Diskussionstands. Als Fazit dieses ersten Kapitels kann gelten, dass die teleologische Begründungsstrategie (als eine der Formen der Reaktion auf die Hartnäckigkeit der Ablehnung einer überzogenen Einklage des Autonomieprinzips in der klinischen Praxis) den benevolenten Paternalismus eingeholt hat. Die Verfechter des I.C. nehmen dem Paternalismus genau dadurch den Wind aus den Segeln, dass sie ihren Argumentationsgegnern entgegenhalten: Nicht mit fachmännischer Missachtung im besseren Wissen um das Beste für das Wohl des Patienten, sondern gerade im Einklang mit der PA lässt sich das Wohl des Patienten am besten wahren.

Gewichtig werden damit die Ausführungen G.s mit dem zweiten Kapitel, das der Darlegung und Bewertung der Bedingungen gewidmet ist, unter denen sich die das Wohl des Betroffenen idealerweise fördernde PA realisieren soll. Unterteilt ist das zweite Kapitel in zwei Sektionen, wobei mit dem ersten Teil die Probleme bei der Umsetzung im klinischen Alltag (Auswirkungen der Organisation medizinischer Versorgung auf den I.C., Ressourcenknappheit, das APV, hierarchische Strukturen im Behandlungsteam), mit dem zweiten Teil die grundsätzlichen Anfragen an das Modell des I.C. (Das hippokratische Ethos und der Informed Consent, Krankheitskonzepte und persönliche Autonomie, persönliche Entscheidungskompetenz und Autonomieanspruch im Alltag) ausgeführt werden.

Nach der sehr gelungenen Einführung und diesen beiden Kapiteln beschliesst G. ihre Arbeit mit dem dritten Kapitel über den I.C. als Handlungsmodell der Zukunft und fixiert hier gemäss der ausgeführten Konzentration auf das APV das Arzt-Patientengespräch (= APG). Das geschieht einmal mit dem ersten Teil des Kapitels durch die Fokussierung der Möglichkeit einer Erweiterung des APGs durch Angehörige und professionelle Mitarbeiter aus dem Behandlungsteam. Sodann mit dem zweiten Teil durch die Ausformulierung von Regeln für die Durchführung des APGs. Die Regeln werden dabei in Folge einer di-

stanzierten Orientierung an der Diskurstheorie entnommen, jedoch im Wissen um die nicht idealen Bedingungen des APG und um die begrenzte Vergleichbarkeit von Diskurs und APG.

Die Untersuchung ist klar und verständlich verfasst, das Ziel begrüssenswert, der Gesamtkritik zuzustimmen, das Bemühen, jedem die Lektüre zu ermöglichen (G. übersetzt sogar alle englischsprachigen Zitate) und jedes Urteil maximal abzuwägen ist zu loben. Besonders gelungen ist ihre Erklärung für die kurzsichtige Logik der Personalminimierung samt kritischer Ablehnung dieser gegenwärtigen Gepflogenheit (vgl. 79f., 82f. und 143) oder der Verweis auf die wohlzunotierende gesellschaftliche Praxis einer Höherbewertung von Gemeinwohl gegenüber Individualwohl und Autonomie einer Person (vgl. 43: man könnte hier auch auf die Wehrpflicht gemäss GG verweisen!). Ebenso ihre Rekonstruktion der PA als Faktor zur Kosten*minimierung* gegenüber der einseitigen Verstehensweise als Kosten*steigerung*sfaktor (vgl. 82-84). Auch ihren interdisziplinären Ansatz (vgl. etwa 73, 84), also den normativen Bezug auf die medizinische Soziologie (in ihrem Fall vor allem auf den renommierten Düsseldorfer Medizinsoziologen Siegrist) kann man nur begrüssen, auch wenn sie ihn letztendlich dadurch unterminiert, dass sie an entscheidenden Stellen ihre empirischen Behauptungen weder durch Literaturhinweise noch durch Datenmaterial untermauert. So behauptet sie: «Aktivität und Eigeninitiative sind nachweislich Faktoren, die das Gesundwerden fördern oder zumindest den Krankheitsverlauf begünstigen», ohne jedoch die Nachweise offen zu legen (vgl. ebenso 142, 180).

Da über das Ausgeführte und nicht über das Nichtausgeführte zu verhandeln ist, lasse ich also die Literaturversäumnisse aus. Konzentrieren möchte ich mich stattdessen bei der Kritik ihres innovativen Beitrags auf eine auch von G. erwähnte (vgl. 16, 96, 125, wenn auch im Literaturverzeichnis versehentlich ausgesparte) Arbeit des US-amerikanischen Medizinethikers Stephen Wear beschränken. Dessen Beitrag kann sicherlich als Massstab zur Beurteilung von neuen Beiträgen dienen. Seine umfangreiche Monografie zum I.C. liegt bereits in zweiter Auflage vor und wäre als eine Verteidigung der teleologischen Begründungsstrategie aus der Sicht eines Medizinprofessors und Co-Direktors des *Center for Clinical Ethics and Humanities in Health Care* zu lesen. Im Vergleich zu dem von ihm bereits Dargelegten wird deutlich, worin sich G. durch innovative medizinethische Überlegungen abhebt: Es ist ihr im Ausgang von der Diskurstheorie gemachter Vorschlag, das APG als Diskurs unter dauernd nicht-idealen Bedingungen um Angehörige und professionelle Mitarbeiter im Behandlungsteam zu erweitern und dadurch die PA im klinischen Alltag gewahrt zu wissen.

Zwei Punkte erscheinen mir problematisch. Da ist zum einen die durchgehend mitschwingende Tendenz zu monieren, die Abhängigkeit der PA vom «biomedizinischen Wohl» zu marginalisieren. Es steht nicht zur Disposition, dass mit der notwendigen Bedingung auch gleich die hinreichenden Bedingungen angeführt werden müssen, so dass also die PA in der Tat nicht nur mit der Vermeidung eines biomedizinischen Schadens gewahrt werden kann. G. ist ganz zuzustimmen, wenn sie auf die normative Dimension jeder autonomen Entscheidung hinweist (und damit eine Gemeinsamkeit mit führenden Naturalisten bezeugt) und hier den Respekt im Falle einer Therapieverweigerung fordert. Dennoch kommt sie auch abschliessend nicht darum hin, das Kernproblem trotz ihrer an Pellegrino und Thomasma entlehnten Unterscheidung von ultimativem, personalem, internem und biomedizinischem Gutem (vgl. 116f.) und ihrer Konzeptualisierung des I.C. als regulativer Idee, die selbst für den Moment des transitiven Autonomieverlustes massgeblich sein soll, als vom I.C. unlösbares Problem anzuerkennen. Die Abwägung zwischen Autonomie und Wohl des Patienten bleibt nämlich gerade deswegen medizinethisch akut, weil die PA vom fundamentalen biomedizinischen Gut abhängt. Kurz: Die PA setzt ein Mindestmass an Gesundheit voraus und der Begriff der Gesundheit selbst ist nicht deskriptiv.

Und damit berühren wir den letzten Punkt, der eher prinzipieller Natur ist und nach einem detaillierten Austausch verlangt. Meiner Meinung nach sollte weniger der Observanz einer grösseren Gruppe im APG als vielmehr einer Ethikkommission die verantwortliche Kontrolle über die Abwägung von PA und Wohl obliegen. Das betrifft insbesondere den Fall des Wunsches nach einer (unkonventionellen) Therapie oder auch den Fall einer Therapieablehnung, in Folge derer die professionellen Mitarbeiter und die Angehörigen nach G.s Modell. zu emotional oder gewissentlich engagiert sind. Ich unterstütze also auch nicht G.s Forderung nach einer Emotionalisierung in der Ausbildung professioneller Mitarbeiter (vgl. z.B. 173), noch teile ich ihre Bedenken gegen die Ethikkommission (vgl. 161). Ich mache letztendlich nur ihre selbst vorgebrachten Bedenken gegen die bedachte Erweiterung des APG stark (vgl. dazu 155-156 und 162-165) und wäge sie gegen die Vorteile eines eingestandenermassen noch verbesserungsfähigen Instituts der Ethikkommission ab.

Diese Bedenken sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass G.s Untersuchung lesenswert, für einen ersten Einstieg in die Thematik, nicht zuletzt wegen der Klarheit der Argumentationslogik (vgl. etwa 108-122 und 122-141) und der Kürze sogar zu empfehlen ist. Vielleicht führen mich auch nur die Ausnahme- und Grenzfälle in die Irre. Ich fürchte aber, dass G.s wohlgemeinte Praxisdiagnose den Paternalismus nur aus den Krankenbetten und Behandlungszimmern bekommt, wenn sich die hörende Medizin ein ökonomisches Standbein verschafft. Das eigentlich brennende Thema aber, nämlich die Abwägung von Individual- und Gemeinwohl bleibt jedoch hinsichtlich der Frage, wie ernst wir es mit der PA meinen, die gegenwärtig zentrale Aufgabe der Medizinethik. Und hier gibt es keinen Unterschied in der Orientierung an der PA im Falle von Kompetenz oder Inkompetenz. Ohne Frage berühren wir hier die existenzielle Dimension der normativen Komponente rationaler und damit autonomer Entscheidungen. Aber wer hat schon den Mut, in diesen existenziellen Situationen gegen die Entscheidungen eines Patienten von Angesicht zu Angesicht zu argumentieren? Giese legt zumindest im Ausgang von der Praxis eine beachtenswerte Argumentation für die Praxis vor.

Joerg H. Fehige, Tel Aviv/Mainz

Anne M. Steinmeier, *Wiedergeboren zur Freiheit*. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorgerlichen Gesprächs (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 33), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1988. 220 S., € 42.00, ISBN 3-525-62355-0.

Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, von Seelsorge und Psychoanalyse gehört wohl seit der Ausdifferenzierung der Seelsorge als eigenständiger Disziplin und ihrer Entwicklung zur einer «Funktion der Kirche» zu den Prolegomena jeder Seelsorgetheorie. Ob diese nun der Psychoanalyse dezidiert ablehnend gegenübersteht, kritisch-distanziert oder positiv, es ist üblich geworden, mit dem Proprium der Seelsorge Aspekte auszumachen, welche der herkömmlichen Psychotherapie abgehen und diese dann der christlichen Seelsorge als existenzielles Plus zuzuschlagen. Hier setzt Anne M. Steinmeiers Untersuchung an.

«Begleitung und Beratung suchen weitaus mehr Menschen in der Psychotherapie als in der Seelsorge.» (12). Von der Beobachtung der Krise der Seelsorge und des Bedeutungsverlustes christlich-kirchlichen Wirklichkeitsverstehens ausgehend, spürt Anne M. Steinmeier nun nicht wieder Proprium und Plus auf, sondern vermutet vielmehr ein Minus im theologischen Denken selbst, wenn sie im Ansatz ihrer Habilitationsschrift die Frage stellt, ob in der seelsorgerlichen Begleitung nicht etwas Entscheidendes vermisst wird, «was die Wurzeln des theologischen Verstehens von Leben und Wirklichkeit betrifft?» (14)

Was dieses Entscheidende sei, und worin dessen theologische Relevanz bestehe, wird in theologisch-psychologischen Dialogskizzen erörtert. Dabei mag der Untertitel missver-

ständlich klingen: der Auseinandersetzung mit Scharfenberg, Freud, Tillich, Mahler, Klein und Stern haftet mitnichten Unfertiges an. Tatsächlich tritt Steinmeier in einen fundierten Dialog ein. Skizzenhaft sind die einzelnen Kapitel allenfalls in ihrem exemplarischen Charakter, in ihrer wohltuenden Kürze und Beschränkung auf das Wesentliche. Zentrale Frage der Untersuchung, so der Klappentext, ist, «wie ein Frei-werden, ein Bewusst- und Erwachsen-werden im Glauben erfahren» und reflektiert werden kann.

Im ersten Kapitel wendet sich die Vf. der Sprache als «Wirklichkeitsraum der Freiheit» bei Joachim Scharfenberg zu. Dabei würdigt sie dessen an der psychoanalytischen Technik orientiertes Seelsorgekonzept. Das Gespräch als «Paradigma für den nicht-autoritären zwischenmenschlichen Umgang» (24) entspricht dem theologischen Kriterium der Freiheit. Über Wahrheit und Erkenntnis kann der Seelsorger nicht verfügen. Diese werden vielmehr im Gespräch ermittelt. «Im Sprachereignis freiheitsetzender Beziehung vollzieht sich Heilung» (24). Die Autorin fragt nach Scharfenbergs Ziel der Seelsorge, mithin nach dem Inhalt der so gewonnenen Wahrheit und nach einer theologischen Bestimmung der Freiheit, wobei sie Scharfenbergs Freud-Rezeption problematisiert. Der Auseinandersetzung mit Freuds Religionskritik sei Scharfenberg letztlich aus dem Wege gegangen. Diese These wird am Beispiel des (religiösen) Symbols erörtert. Dem Freudschen Vorwurf, die religiösen Symbole seien infantilisierend-regressive Illusionen, hält Scharfenberg die sich in ihnen ausdrückende «Wirklichkeitsdifferenz» entgegen mit ihrer weltverändernden, utopischen Kraft. Kritisch befragt die Vf. Scharfenbergs Symbolverständnis danach, inwiefern es zum Selbst- und Erwachsenwerden des Menschen beiträgt und nicht etwa in neue Abhängigkeiten führt. In der Folge schickt sich Steinmeier an, in Auseinandersetzung mit Freuds Religionskritik über Scharfenberg hinaus zu kommen und «den Illusionsvorwurf Freuds» zu überwinden (29).

Dazu aber ist es nötig, sich der ganzen Radikalität der Freudschen Wahrheitssuche auszusetzen. Das anschliessende Unterkapitel bietet ein spannendes und versiertes Gespräch mit Freud. Auf wenig mehr als dreissig Seiten liefert die Vf. einen interessanten Beitrag zur theologischen Freudrezeption, zumal zur Religionskritik. Aus der Auseinandersetzung mit Scharfenberg und Freud zieht Steinmeier Schlüsse für die seelsorgerliche Praxis und entschlüsselt psychoanalytische Kernbegriffe theologisch. Im Prozess der Selbst- und Freiwerdung, welcher durch die therapeutische Beziehung in Gang gesetzt wird, beginnt sich für die Vf. Gottesgewissheit abzuzeichnen (ohne das dies bewusst sein müsste).

Diese These bedarf der näheren theologischen Klärung. Inwiefern die Beziehung des Menschen zu sich selbst und zum Mitmenschen theologische Bedeutung hat, wird im zweiten Kapitel diskutiert, welcher der Theologie Paul Tillichs gewidmet ist. Bekannte und oft besprochene Begriffe und Konzepte Tillichs («Entfremdung», «Mut zum Sein», «sich bejahen als bejaht») werden in ihrem psychologischen Gehalt erhellt. Die Entzauberung und Ent-Täuschung des Gottesbildes (Freuds Bedingung des Erwachsenwerdens) wird bei Tillich in die Gotteswirklichkeit selber hinein genommen. «Der Mut zum Sein» – so Tillich – «gründet in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist» (108).

Steinmeier greift ein «bis heute immer noch offenes Grundproblem reformatorischer Theologie auf, die Frage nämlich, wie das Gottesverhältnis des Menschen in seinem Selbstverständnis *positiv* zu denken ist....» (15). Das Verständnis des Selbst hat sich seit Freud und Tillich weiterentwickelt und gewandelt. In den folgenden Kapiteln 3-5 zeichnet Steinmeier anhand dreier Autoren einen Entwicklungsstrang des Selbst-Begriffes in der Psychologie nach.

Über Melanie Kleins Objektbeziehungstheorie (Kap. 3) und Margaret S. Mahlers Konzept der «psychischen Geburt des Menschen» (Kap. 4) führt der Weg zu Daniel N. Sterns bahnbrechenden Erkenntnissen aus der Säuglingsforschung: es ist «ein Selbst von Anfang an» da (Kap.5). Viele traditionelle Grundannahmen der Psychoanalyse werden in Frage

gestellt. Die klassische Libido-Theorie weicht einem viel differenzierteren Motivationskonzept.

Die Symbiosetheorie ist nicht mehr zu halten. Vielmehr unterscheidet schon der Säugling zwischen Selbst und Nicht-Selbst. Selbsterleben und Bezogenheit auf die Anderen sind von Beginn weg angelegt, entwickeln sich als Prozess ein Leben lang weiter und sind als solcher verletzlich und «jederzeit für Deformationen anfällig» (166).

Im sechsten Kapitel zieht Steinmeier die Konsequenzen. «Freiheit gründet darin, dass ein Mensch als ein *Selbst geboren* wird» (195), das von Anfang an da ist und kein Produkt – weder der Eltern, noch der Gesellschaft, noch Gottes – darstellt. Diese Wahrnehmung der Freiheit ist nicht ohne Schrecken: Freiheit ist gefährdet, das Selbst zutiefst verletzbar. Der Versuchung, die Freiheit in Gottes Unverfügbarkeit und Transzendenz zu verankern, muss die Theologie widerstehen und als Versuch entlarven, durch Projektion eigener Allmachtsphantasien auf die ferne Gottheit der eigenen Problematik auszuweichen.

Das wesentliche und heikle Unterfangen des menschlichen Subjektwerdens muss hingegen selbst als Prozess der Gotteswirklichkeit verstanden werden. «Die Frage nach Gott im Prozess der Subjektwerdung findet nur Antwort, wenn die Auseinandersetzung und der Kampf des Selbst im Licht der Menschwerdung Gottes verstanden wird...» (200) In jedem menschlichen, kontingenten, subjektiven Selbstwerdungsprozess kommt Gott je neu zur Welt, freilich ohne in der Bestimmtheit des Endlichen aufzugehen.

Im Bewusstsein, dass die Theologie traditionell von einem ambivalenten Selbst ausgeht und schon die Rede von Selbst, Selbstverwirklichung, Selbstfindung etc. vielen Theologinnen und Theologen zutiefst suspekt ist, wird man Steinmeiers Ansatz ein subversives Moment nicht absprechen können. Gerade dies macht die Stärke ihres Buches aus, denn nimmt man neuere psychologische Erkenntnisse ernst und rezipiert sie mit der gebotenen Redlichkeit, können sie theologisches Denken bereichern. Anne M. Steinmeiers Habilitationsschrift hält mehr (bereit), als sie im Untertitel verspricht, liefert sie doch nicht nur eine moderne Grundlegung der Seelsorgetheorie, sondern leistet darüber hinaus einen bedeutsamen und zukunftsträchtigen Beitrag zur theologischen Anthropologie.

Bruno Amatruda, Zürich