

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 63 (2007)
Heft: 1

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: 02.02.2025

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

Rezensionen

Cornelis Houtman, Klaas Spronk, *Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 39), Peeters: Leuven 2004. 283 S., 37 Abbildungen, EUR 35.37, ISBN 90-429-1555-2.

Die beiden Kampener Alttestamentler legen eine Studie vor, die durch die inhaltliche Durchdringung des überaus reichhaltigen Materials beeindruckt. Sorgfältige exegetische Beobachtungen zu Ri 13-16 werden konfrontiert mit einer Fülle von antiken und modernen Nacherzählungen, Predigten und Katechesen, Illustrationen, Filmen und musikalischen Darstellungen der Simson-Gestalt. Die zutage tretenden erheblichen Unterschiede werden nicht nur herausgestellt, sondern auch theologisch reflektiert.

Kap. 1 bringt eine wissenschaftliche Exegese von Ri 13 als der Ankündigungserzählung eines Retters, der «beginnen (!) wird, Israel aus der Gewalt der Philister zu befreien» (Ri 13,5). Dass im Folgenden Simson mit Gewaltexzessen und seiner Begierde nach philistäischen Frauen geschildert wird, führt den biblischen Erzähler/Redaktor zu keinen erkennbaren Irritationen und moralischen Urteilen. Ganz im Gegensatz zur nachbiblischen Zeit: Sowohl die frühen Nacherzählungen des Josephus und des (einst Philo zugeschriebenen) Liber Antiquitatum Biblicarum als auch die holländischen Familienbibeln des 19.-21. Jh.s ringen ausnahmslos mit dem Zwiespalt zwischen göttlichem Auftrag und moralischem Missverständnis (Kap. 2). Anstelle der biblischen Betonung von Gottes Rettungsinitiative in heilsgeschichtlicher Perspektive liegt das Interesse nunmehr auf einer erbaulichen Erzählung über ein kinderloses Ehepaar – und in der Folge über einen Sohn, der Gottes Auftrag immer wieder missachtet. Diese Beurteilung Simsons als eines Sünders, der von Gott bestraft wird bzw. Vergebung braucht, wird jedoch dem nicht gerecht, was wir aus Ri 14,4 als knappste Deutung erfahren: Dass Simson eine Philisterin heiraten will, «kommt von JHWH, um einen Anlass gegen die Philister zu schaffen». Dass diese auffällige Deutung von den Nacherzählern in den Hintergrund gedrängt und durch biblisch ungedeckte moralisierende Deutungen ersetzt wird, zeigt eine massive «Abhängigkeit des Rezipienten» von einer ihm vorgegebenen Auslegungstradition (Kap. 3). Ein weiteres Beispiel ist die seit Josephus und Pseudo-Philo geläufige Behauptung, Delila sei eine Hure gewesen, wogegen Ri 16 sich jeden Urteils enthält (Kap. 4).

Andrerseits (Kap. 5) wird Simson in zahlreichen holländischen Predigten als «Schattenbild Christi und Held des Glaubens» gesehen (vgl. Hebr 11,32 und Lk 1). Seine Ausschweifungen werden dabei höchstens als dunkle Folie erwähnt – was wiederum das Verhaftetsein in ethischen Normen ausserhalb des Richterbuchs belegt. Gleichwohl stellt Houtman die schwerwiegende Frage, ob der Hebräerbrief und viele Predigten die Absicht des Schreibers von Ri vielleicht besser treffen als die moderne Bibelwissenschaft (167).

Zeichnet Houtman für die ersten fünf Kapitel verantwortlich, so Spronk für Kap. 6-9, in denen klassische Musikwerke, Popmusik, Filme und feministische Deutungen diskutiert werden. In der Oper von Saint-Saëns und bereits im Textbuch Voltaires, aber auch im Unterhaltungskino erscheint Simson häufig viel frommer als im Alten Testament. Zuweilen wird er auch als besonders ehrlich oder als eher naiv geschildert, und seine Eltern erscheinen in traditionellerer Rollenverteilung als in Ri 13. Auch unterschwellige, aber deutliche Anspielungen auf neutestamentliche Züge kommen vor.

Spronk referiert eindrucklich die besondere Vielgestaltigkeit feministischer Deutungen (Kap. 9). Und er erschrickt ob des Nachweises, dass die offenen Stellen in Ri 13-16 durch die späteren Ausleger «sehr tendenziös aus einer vornehmlich männlichen Perspektive ge-

füllt werden» (255) und auch wissenschaftliche Exegese vor Stereotypen weniger gefeilt ist, als man häufig meint. Feministische Deutungen führen nicht in jedem Fall zu einem positiven Bild der Frauen um Simson.

Bibelstellen-, Namen- und Sachregister beschliessen das überaus anregende und zudem gut lesbare Buch, das grosse Erwartungen an das angekündigte Werk einer Hermeneutik des Alten Testaments weckt.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Erik Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch (BZAW 319), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2003. 244 S., EUR 68.-, ISBN 3-11-017854-0.

Diese Studie fragt nach dem ursprünglichen Ende des DtrG und nach der Entstehung des Gesamtzusammenhangs des «Enneateuchs»; dabei entwickelt Aurelius diese Fragestellung v.a. von den Epilogen zur Geschichte Israels (II Kön 17,7-23; 18,12) und von Ex 19,3b-8 her (Kap. I).

Sekundäre redaktionelle Zusätze haben zu sprachlichen und sachlichen «Besonderheiten in 2 R 18-25» geführt (Kap. II). Fundamentale redaktionelle Grenzen, die der Annahme einer durchlaufenden Grundschrift zuwiderlaufen, gibt es in I-II Kön aber nicht; dies will Aurelius zeigen, indem er Unterschiede zwischen angeblichen Redaktionsblöcken durch Textbeispiele relativiert. Hinzu kommen Überlegungen zur Kultgeschichte: Es gab weder eine Reform Hiskias noch Josias (30f. mit Anm. 33.39); vielmehr konnten Zentralisationsidee und Erstausgabe des DtrG erst in der kultpolitischen Unordnung der Exilszeit entstehen (40). Spätere Überarbeitungen finden sich insbesondere in zusätzlichen Königsbeurteilungen (bei Hiskia, Josia, Manasse und Amon), die zur selben Redaktionsschicht wie II Kön 18,12 gehören und mit diesem Text das besondere Interesse an Mose teilen.

Die Untersuchung richtet sich in Kap. IV auf II Kön 17,7-23 und II Kön 18,12. Selbst der älteste Teil von II Kön 17,7-23 (V. 21-23) zeigt Unterschiede zu den Königsbeurteilungen und war noch nicht Teil der Erstausgabe des DtrG (78f.). II Kön 17,7-20 ist noch jünger und verwandt mit dem Grundgerüst des Richterbuchs und anderen (sekundären) Geschichtsbetrachtungen in Jos-I Kön, die im Unterschied zu den Königsbeurteilungen «gleichfalls das ganze Volk und das Erste Gebot oder (später) das ganze Gesetz im Blick haben» (90), weshalb die Verbindung von Sam-Kön mit den vorausgehenden Büchern spät zu datieren ist: Die Erstausgabe des DtrG umfasste nur die Bücher Sam-Kön (93). Im Anschluss an Jer 7,22-28 wird später mit Ex 19,3b-8 und II Kön 18,12 ein redaktioneller Rahmen um die Geschichte des Gottesvolkes gelegt.

Die beiden Epiloge in II Kön 17f. werden im Kapitel V redaktionsgeschichtlich genauer profiliert. Alle Kommentare zum Untergang Judas in II Kön 21-25 sind sekundär («DtrN»), aber literarisch nicht einheitlich (vgl. 126.136f.); sie wollen «Juda in Sünde und Geschick mit Israel parallelisieren» (126). II Kön 23,25-27 gehört mit der Rahmung Ex 19/II Kön 18 zusammen und bringt noch einen neuen Aspekt ein: Für Juda gibt es eine Zukunft «als Kirche, als Religionsgemeinschaft» (138; vgl. 127f.). II Kön 25,27-30 war schon Teil der Erstausgabe des DtrG, das in zeitlicher Nähe zu der dort beschriebenen Begnadigung Jojachins zu datieren ist (133).

Innerhalb der Rahmung Ex 19/II Kön 18 (die bereits die Einarbeitung der Priesterschrift in den Ablauf der Geschichtsbücher voraussetzt) und nach deren Vorbild wurde erst später an verschiedenen Stellen – aber nicht überall durch dieselbe Hand – das Gehorsamsideal («auf Jhwhs Stimme hören») eingeschrieben (Kap. VI) und so eine Epochengliederung er-

reicht (190); in Gen gleichen ähnliche Formulierungen die unbedingten Väterverheissungen und die bedingte Sinaiverheissung von Ex 19,5f. miteinander aus (198). Kapitel VII bietet eine Zusammenfassung.

Manche Ergebnisse dieser herausragenden Studie könnten auf grössere Zustimmung treffen, so etwa die schon häufiger vertretene Annahme, dass ein erstes DtrG nur *Sam-Kön umfasste. Innerhalb der Untersuchung von Sam-Kön bleibt Aurelius aber den Denkkategorien der «Göttinger Schule» verhaftet. Das zeigt sich z.B. darin, dass das Schlusswort des ersten DtrG in II Kön 25,27ff. gefunden wird, obwohl das Profil dieses Abschnitts vielleicht durch den angestrebten Enneateuch-weiten Blick besser erkennbar wäre (vgl. etwa II Kön 25,27; Gen 40,13.20). Die behauptete Gleichsinnigkeit aller Königsbeurteilungen kann, obwohl sie selten so gut verteidigt wurde, nicht vollends überzeugen: Die gegen ein Blockmodell in Kön beigebrachten Textbeispiele (vgl. etwa die Beurteilung von König Ahas in II Kön 16,2 [25]) liegen z.T. auf den von Weippert u.a. behaupteten Redaktionsgrenzen; dass dort Mischformen der sonst spezifischen Formulierungen der Redaktoren beobachtet werden können, ist durchaus verständlich, wenn ein überlieferter Redaktionsblock erweitert und die Grenze bearbeitet wurde.

Aurelius hebt Redaktionsschichten z.T. aufgrund geringer sprachlicher und sachlicher Unterschiede voneinander ab (vgl. etwa die Differenzierung der Belege für «auf Jhwhs Stimme hören» [169ff.]), ohne dass ein ausreichender Support durch theologie- und religionsgeschichtliche Überlegungen geleistet würde. Ist die Exilszeit wirklich die plausibelste Epoche für das Aufkommen der Idee der Kultzentralisation? Und liegt diese Idee allen Königsbeurteilungen im gleichen Sinne zu Grunde? Diese Fragen erfordern eine methodisch vielfältigere Diskussion.

Der Blick auf den Gesamtzusammenhang von Gen-II Kön ist grundsätzlich zu begrüßen. Die konkreten Thesen zum gesamten Enneateuch werfen aber Fragen auf. Wenn Ex 19,3b-8 so eng und ausschliesslich mit II Kön 18,12 zusammenhängt, warum wird dann die singuläre Rede von der מַלְאכָה כְּהֵנִיִּם aus Ex 19,6 in II Kön 18 nicht mehr aufgegriffen? Ist die Aussage von Ex 19,3b-8 nicht eher vor dem Hintergrund der Sinaiperikope (und der Einsetzung des Priesteramtes) als in Korrelation zu einem so weit entfernten Text wie II Kön 18,12 zu profilieren? Überhaupt bleibt unklar, was durch diese Rahmung genau konstituiert werden soll. Um einen eigenständigen, vorher nicht existenten Buchzusammenhang soll es sich ja offenbar nicht handeln. Wie hätte ein zeitgenössischer Leser diese «Redaktion» durch die Rahmung Ex 19/II Kön 18 erkennen sollen? Auch der Charakter der Erstausgabe des DtrG bleibt undeutlich. Es stellt sich die Frage, in welchem Sinne sich ein DtrG ohne Dtn eigentlich noch als «deuteronomistisch» beschreiben lässt.

Felipe Blanco Wißmann, Zürich

Galo W. Vera Chamaza, *Die Omnipotenz Aššurs*. Entwicklungen in der Aššur-Theologie unter den Sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhaddon (AOAT 295), Ugarit-Verlag: Münster 2002. 586 S., EUR 97.–, ISBN 3-934628-24-9.

Diese Untersuchung stellt die Überarbeitung der von Prof. Dr. M. Dietrich und Prof. Dr. M. Wäfler betreuten Dissertation des Verfassers aus dem Jahre 1996 an der Philosophisch-historischen Fakultät in Bern dar. Nach der knappen Einführung folgen zwei Hauptteile: Teil I (21-241) analysiert ausführlich die Religionspolitik der sargonidischen Könige Sargon II., Sanherib und Asarhaddon gegenüber Babylon und dem Marduk-Kult; dabei wird danach gefragt, welche theologischen Vorstellungen über den assyrischen Staatsgott Assur sich in den unterschiedlichen religionspolitischen Optionen der verschiedenen Herrscher

ausdrücken. Auch die politische Geschichte dieser Zeit wird berücksichtigt, v.a. in Exkursen.

Sargon II. (21-70) habe eine Politik friedlicher Koexistenz gegenüber Babylon betrieben; in seinen Inschriften nimmt Marduk eine prominente Rolle ein, wenn er auch nicht Assur aus der Rolle des Hauptgottes verdrängt. Sargon wurde in Babylon sogar als Retter der Stadt vor dem Chaldäer Marduk-apla-iddina gesehen.

Den grössten Raum im ersten Hauptteil nimmt die Untersuchung der Religionspolitik Sanheribs ein (71-167). Trotz der babylonfreundlichen Politik seines Vaters fand er schon bei seinem Herrschaftsantritt eine aufständische Haltung in Babylonien vor; u.a. deshalb kam es zu einer Neuausrichtung seiner Politik, die zu schweren Auseinandersetzungen mit der Priesterschaft in Babylon und schliesslich zur Zerstörung Esagilas geführt habe. Mit den assyrischen Quellen sieht Vera Chamaza die Schuld für diese Entwicklung (auch) bei den Babyloniern. Sanherib wird in dieser Studie aber v.a. als Theologe gewürdigt, der im Rahmen einer Religionsreform die traditionelle Assur-Theologie massgeblich weiterentwickelt habe; zu beachten seien dabei v.a. vier «Theologumena» (133-151): die Allein- und Weltherrschaft Assurs, die alleinige Verfügungsgewalt dieses Gottes über das Schicksal der Menschen und der Götter, die Vorstellung von Assur als alleinigem Schöpfer der Welt (und letztlich auch der Götter; die Schöpfungstheologie Sanheribs enthalte so schon den Ansatz zu einer Entwicklung zum Monotheismus; vgl. 146) und schliesslich die Uranfänglichkeit des Gottes, die sich in der Ineinssetzung mit dem urzeitlichen Gott Anšar («Aššur-Anšar-Hypostase») ausdrückt.

Sanheribs Nachfolger Asarhaddon (168-237) habe wiederum den Weg zu einer Versöhnungspolitik gegenüber Babylonien gefunden; er beginnt den Wiederaufbau von Esagila und regiert ansonsten aus der Ferne. Marduk übernimmt die herausgehobene Rolle eines Erstgeborenen des Assur, bleibt damit aber dem assyrischen Staatsgott untergeordnet. Das Weiterbestehen antiassyrischer Aktivitäten in Babylonien konnte aber auch Asarhaddon nicht unterbinden.

Der II. Hauptteil der Arbeit (245-586) enthält die für die Analyse in Teil I bearbeiteten Texte (in Transkription und Übersetzung) sowie umfangreiche Indices und Verzeichnisse der Abkürzungen und der herangezogenen Literatur.

Die Studie von Vera Chamaza hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits ist sie als Quellensammlung für die Bibelwissenschaft als besonders wertvoll einzuschätzen: Hier wird eine durch einen König durchgeführte «Religionsreform» durch umfangreiches Material von Königsinschriften bis hin zu privaten Briefen illustriert. Dieses Material ist zudem durch die zahlreichen, vorbildlichen Indices leicht zugänglich und wird im Grossen und Ganzen im I. Teil der Arbeit auch gewinnbringend kommentiert. Das Buch sollte deshalb v.a. für diejenigen Forscher, die sich mit der «Josianischen Reform» beschäftigen, zur Pflichtlektüre werden. Getrübt wird der äussere Eindruck durch eine überaus grosse Menge an Druckfehlern. Nicht ganz einleuchten kann die Beschränkung der Arbeit auf Sargon II. und seine beiden Nachfolger: Wäre nicht angesichts der Fokussierung auf das Verhältnis zu Babylon auch eine Betrachtung der Religionspolitik Assurbanipals nötig gewesen? Eine Reihe weiterer Details der Untersuchung bedarf sicherlich der kritischen Einordnung durch die Assyriologen. Befremdlich erscheint aus der Sicht der christlichen Theologie aber v.a. die übergreifende Interpretation des Materials: Dass auch in der altorientalischen Umwelt Israels mit «Theologie» zu rechnen ist, sollte eigentlich keinen christlichen Theologen (mehr) erschrecken; dennoch erscheint es sonderbar, wenn in dieser Studie ganz selbstverständlich klassische Begriffe der christlichen Dogmatik (wie Hypostase, Natur, Omnipotentia) auf die Religion Assyriens angewandt werden; eine Einführung, Abgrenzung und Diskussion der Berechtigung dieser Wortwahl bietet das Buch aber an keiner

Stelle; Vera Chamazas Ansatz zeigt damit Ähnlichkeiten zu S. Parpolas Deutung der assyrischen Religion und ist auf ähnliche Weise zu kritisieren (vgl. zur Diskussion etwa E. Frahm, *Wie «christlich» war die assyrische Religion? Anmerkungen zu Simo Parpolas Edition der assyrischen Prophetien*, WO 31 [2000/2001], 31-45). Obwohl die Religionspolitik der sargonidischen Könige das Hauptthema der Untersuchung bildet, bleibt die Rolle des Herrschers innerhalb des Gesamtgefüges der neuassyrischen Religion merkwürdig unreflektiert: Welche Handlungsspielräume hatte der Grosskönig eigentlich? Mit welchem Recht kann Sanherib als «Reformator» (166) der Assur-Tradition bezeichnet werden? Hinter den Vergleichen, die Vera Chamaza zwischen christlicher und assyrischer Theologie vornimmt, lauert letztlich nicht nur die Gefahr der Parallelomanie, sondern auch der neuen Vereinnahmung des Alten Orients durch das Christentum, die ebenso abzulehnen ist wie die alte Überbetonung des Gegensatzes zwischen Israel und seiner Umwelt.

Felipe Blanco Wißmann, Zürich

Donald B. Redford, *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III.* (Culture and History of the Ancient Near East 16), Brill: Leiden/Boston 2003. XV+272 S., 7 Abb., 2 Karten, 6 Taf., 2 Faltkarten im Anhang, EUR 82.00, ISBN 90-04-12989-8.

Seit der Studie H. Grapows zu Beginn des vorigen Jahrhunderts harren die Annalen Thutmosis' III. einer neuen und ausführlichen Bearbeitung. Diese wurde nun in exzellenter Weise von dem ausgesprochenen Experten für die Geschichte Altägyptens besorgt. Donald B. Redford hat in drei Teilen nicht nur den Annalentext Thutmosis' III. bearbeitet (I), sondern auch sämtliche weiteren ägyptische Quellentexte der Nebenüberlieferung zu den Syrienfeldzügen präsentiert, kommentiert und übersetzt (II). Teil III bildet schliesslich die historische Analyse und somit die Synthese der Arbeit. Begleitet wird das Werk von einem kurzen Epilog, Index und Tafeln; eine Bibliographie fehlt leider. Bedauernswerterweise ist die beigelegte Karte, insbesondere was die detailliert beschriebenen und topographisch genau zu lokalisierenden Ereignisse der Schlacht von Megiddo betrifft, nicht sehr hilfreich. Man hätte sich generell mehr gutes Kartenmaterial gewünscht, zumal eine exzellente TAVO-Karte zu den Syrienfeldzügen Thutmosis' III. existiert.

Die ägyptischen Texte werden stückweise übersetzt und (manchmal etwas knapp) kommentiert. Dabei ist vor allem die neue Kollationierung der Annalen-Kolumnen 67a-82 hervorzuheben (23, Abb. 3), da hier wirklich neue Erkenntnisse gewonnen werden. Mehrere besonders wichtige Diskussionen wie die Schilderung des Kriegsrats (I), die Abfolge der Ereignisse am Tag des Abmarsches (II) oder die Ortsnamenlisten (III) hat Redford in Exkurse verlegt. In letzterem Falle wäre es m.E. sinnvoll gewesen, klare Übersichten in Tabellenform zu erstellen. Generell ist mangelnde Übersichtlichkeit einer der wenigen Mängel des Buches, was zugegebenermassen hauptsächlich dem Verlag anzulasten ist. Wie so oft bei Brill steht der Preis in keinem Verhältnis zur technischen Qualität des Buches, insbesondere des Layouts. Beispielsweise sind die Exkurse nicht eindeutig abgesetzt, d.h. man kann nicht erkennen, wann sie enden und wann der Haupttext wieder beginnt. Auch die Unterscheidung zwischen Übersetzung und Kommentar ist nicht besonders klar. Damit wird auch ein Punkt angesprochen, der m.E. die Nutzbarkeit des Werkes erheblich einschränkt. Man fragt sich nämlich, warum der Autor auf eine Umschrift des ägyptischen Textes verzichtet, zumal zu erwarten ist, dass die Arbeit bei einem solchen Thema auch für Nachbarwissenschaftler von grösstem Interesse sein wird. Hier wurde eine grosse Chance vertan! Eigentlich wäre es sogar noch sinnvoller gewesen, bei der Bearbeitung den Hieroglyphentext im Stil der «Urkunden» einzubeziehen.

M. Müller ist in einer ausführlichen Besprechung zu dem vorliegenden Werk besonders auf die militärhistorischen Aspekte eingegangen (M. Müller, OLZ 100 [2005] Sp. 17-23), weswegen sich der Rezensent auf einige ausgewählte Punkte beschränkt, die mit seinem eigenen Betätigungsfeld (F. Breyer, Ägypten und Anatolien. Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Niltal und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr., Diss. Basel 2005 [in Druckvorbereitung]; dort jeweils ausführlich zu den unten im Text angeschnittenen Punkten) in Berührung stehen.

Da wäre zum einen die Diskussion um die Identität des in den Annalen Thutmosis' III. erstmals genannten Toponyms *K̄ti* (16), hinter dem Helck Kilikien vermutet hat (W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. [ÄAT 5], Wiesbaden 1970, 281). Redford lehnt dies ab, ohne allerdings die Gründe dafür darzulegen. Er versucht, den Ortsnamen mit der ägyptischen Wurzel *k̄tj* «rund sein» in Verbindung zu bringen und damit als Flusschleifen des Euphrat zu interpretieren. M.E. liegt hier eine Kurzform **Kizzi* des sogar in der Geschichte des Sinuhe bezeugten (T. Schneider, Sinuhes Notiz über die Könige. Syrisch-anatolische Herrschertitel in ägyptischer Überlieferung, Ägypten und Levante 12 [2002] 257-272) *Kaḫizza* vor, des luwischen Namens für die Region, welche in hethitischen Texten des Alten Reiches *Adan(i)a* genannt wird und in der Grossreichszeit als *Kizzuatna* bekannt ist (G.F. del Monte, J. Tischler, RGTC 6/1-2, 1978 und 1992, s.v., und M. Kümmel, RLA V, Berlin 1980, 627-631). Zwar würde man eher eine Schreibung **K̄či* erwarten, doch ist in der 18. Dynastie das Oszillieren der Graphien hinsichtlich der Dentalzeichen nicht ungewöhnlich. Helck war aus inhaltlichen Gründen auf die Gleichung gekommen, und diese sind heute noch gültig. *Kizzuwatna* ist die Region des späteren Hethiterreiches, die am meisten hurritisch geprägt war, und so verwundert es nicht, beide Regionen nebeneinander als Bundesgenossen *Mitannis* genannt zu finden (Urk. IV, 649:10).

Ein weiterer Punkt ist die Kontroverse um das Toponym *isy* (S. 82f.). Hier zeigt sich – wie manchmal auch an weiteren Details –, dass Redfords Arbeit eigentlich ein Teil seiner vor Jahrzehnten geschriebenen, unpublizierten Dissertation darstellt und dementsprechend manchmal bibliographisch nicht auf dem neuesten Stand der Forschung ist. Es gibt nämlich eine rege Diskussion um den Ortsnamen *isy*, die von Quack zusammengefasst wurde (J.F. Quack, *kfr3* und *i3sy*, Ägypten und Levante 6 [1995] 75-81), der zu dem Schluss kommt, dass es sich hierbei um *Alasia/Zypern* handelt. M.E. ist jedoch selbst eine Gleichung mit dem kleinasiatischen *Isuwa* nicht auszuschliessen.

Ein Problem, das m.E. in der vorliegenden Arbeit mehr Raum einnehmen müsste (lediglich S. 251 genannt), ist der sog. «Kurustama-Vertrag», ein Vertrag zwischen einem unbekanntem Pharao der 18. Dynastie und einem ebenfalls unbekanntem hethitischen Grosskönig (D. Sürenhagen, Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht, Pavia 1985, 22-28; B. Bryan, The Reign of Thutmosis IV, Baltimore 1991, 360, Anm. 32f.; T. Bryce, The Kingdom of the Hittites, Oxford 1999, 128f.). Nun hat gerade I. Singer eine neue Bearbeitung aller Originalfragmente dieses Vertrages vorgelegt (I. Singer, The Kurustama Treaty Revisited, in: D. Groddek & R. Rösze [Hg.], Sarnikel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer, Dresden 2004, 591-607). Wie de Martino und Klinger überzeugend dargelegt haben, kann eigentlich nur Thutmosis III. der ägyptische Vertragspartner gewesen sein (S. de Martino, A Tentative Chronology of the Kingdom of Mitanni from its Rise to the Reign of Tusratta, in: H. Hunger & R. Pruszinszky [Hg.], Mesopotamian Dark Age Revisited, Wien 2004, 35-42; J. Klinger, Synchronismen in der Epoche von Suppiluliuma I. Einige Anmerkungen zur Chronologie der mittelhethitischen Geschichte [Studia Mediterranea 9], Pavia 1995, 235-248). Dieser Vertragsabschluss steht eindeutig im Zusammenhang mit den grossen militärischen Erfolgen Thutmosis' III. in Vorderasien, welche

die Herrscher der Nachbarreiche zum Handeln zwingen. Evident ist dies bei den Nennungen von Geschenken aus Babylonien, Assyrien und Hatti (75.250-254). Dabei kann nicht stark genug betont werden, dass in dieser Aufzählung in Kol. 27 (Urk. IV, 701:6-9) der Name «Assur» lediglich ergänzt ist, und zwar wegen der angeblichen Eindeutigkeit der genannten Güter und ihrer Herkunft (75, Anm. 109). Redford geht auf die ungewöhnliche Bezeichnung des Hethiterreiches als «Gross-Hatti» (Ht₃ ʿ3) näher ein; seine Interpretationen gehen in die richtige Richtung («*appreciation of the composite nature of an imperial state*» [76]). Rezensent hat sich für eine Gleichung mit dem hethitischen *terminus technicus* für das Grossreich *Hattusas utne human-* bzw. *Hattusas humanz* ausgesprochen, d.h. für eine hethitische Lehnübersetzung im Ägyptischen, was an sich bereits ein deutliches Zeichen für intensive und regelmässige diplomatische Beziehungen zwischen Hethitern und Ägyptern ist.

Der letzte Punkt, der hier angesprochen werden soll, ist das höchst umstrittene Toponym *Tnj* (97), das mit den Δανονί in Verbindung gebracht wurde. Hier ist eine Viertelseite eindeutig zu wenig Diskussion, zumal der m.E. stichhaltigste Vorschlag gar nicht erwähnt wird, nämlich die Gleichung mit dem oben bereits erwähnten anatolischen *Adan(i)a* bzw. *Adanayann(i)-* (Kleinasien [F. Starke], *Der Neue Pauly* VI, Stuttgart 1999, 518-533 [530]).

Im Grossen und Ganzen wird sich das Werk Redfords schon allein wegen des Themas, aber auch aufgrund der philologischen und historischen Meisterschaft des Autors als Standardwerk erweisen, weswegen es umso bedauerlicher ist, dass es an Karten, Tabellen und Umschrift mangelt und das Buch generell ziemlich unübersichtlich gestaltet ist.

Francis Breyer, Basel

Lidija Matosevic, *Lieber katholisch als neuprotestantisch. Karl Barths Rezeption der katholischen Theologie 1921–1930*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2005. X + 234 S. (kt.), EUR 44.–, CHF 75.–, ISBN 3-7887-2075-1.

I. Vfn. untersucht in ihrer Heidelberger Dissertation, einer (unveröffentlichten) Anregung ihres Doktorvaters M. Welker folgend, wie sich «das Verhältnis Barths zum römischen Katholizismus» (2) zwischen 1921 und 1930 entwickelt. Obwohl die formell auf den reformierten Bereich beschränkte Göttinger Stiftungsprofessur (1921-25) Barth v.a. zur inner-evangelischen Positionierung veranlasste, findet Vfn. Barths Göttinger Texte (Kap. II) «beinahe wichtiger» (12) als die Münsteraner Jahre 1925–30 (Kap. III). Denn schon 1922 (in «Die Theologie Calvins») sei für Barth die katholische – hier: die mittelalterliche – Theologie als «strukturanalog» zum zeitgenössischen Protestantismus (19) dessen bleibende Herausforderung. So lautet das Hauptergebnis der Vfn. für die *Göttinger* Zeit, dass sich Barths Entwicklung von der dialektischen Behauptung der «Unmöglichkeit» von Kirche und Theologie (vgl. GA 19, 91) zur Affirmation ihrer Möglichkeit in Auseinandersetzung mit dem Katholizismus vollziehe: Zwischen die katholische Verquickung von Kirche und Offenbarung schalten Barths dogmatische Prolegomena von 1924 (dazu 75-98) das reformierte Schriftprinzip ein (91f.), womit alle Bezugspunkte der für Barths spätere Dogmatik grundlegenden Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (79) gegeben seien. Mit dieser, in der Kontroverse mit E. Peterson von 1925 (dazu 99-116) abgeschlossenen «Relativierung der Dialektik» (105 = 64) werde Barth in *Münster* fähig, vorrangig die «Gemeinsamkeiten» (131) mit dem Katholizismus in den Blick zu nehmen (Vfn. bezieht sich 129-163 auf die hierfür schulmässigen Vorträge «Der Begriff der Kirche» und «Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche» von 1927 bzw. 1928). Barths Leistung dieser Jahre sei, dass er durch «methodische Verknüpfung von Gnadenlehre und Ek-

klesiologie» (141) das Sein nicht als «Seins-Oberbegriff» (178), sondern als gnadenhafte Gabe verstehe. Wie in Göttingen gewinne Barth auch seine Münsteraner Kerneinsicht im Gespräch mit dem Katholizismus, nämlich mit E. Przywaras Deutung der *analogia entis*. Doch sei Barths Analogielehre «im strengen Sinne» (187) weniger Auseinandersetzung mit dem Katholizismus als mit den ehemaligen «Kampfgenossen» Brunner, Bultmann und v.a. Gogarten (214).

II. Trägt man diese Ergebnisse zusammen, so ergibt sich für Barths Stellung zum Katholizismus der bemerkenswerte Gesamtertrag, dass der Katholizismus «für Barth keinesfalls das Thema «Nummer eins» darstellt» (3), ja gar kein eigenes Thema, sondern eine Chiffre für Themen der evangelischen Theologie (vgl. 19); v.a. dafür, dass das Sein der Kirche nicht positive Gegebenheit, sondern gnadenhafte Gabe ist. Leider fällt Vfn. hinter dieses eigene Ergebnis zurück, wenn sie gerade anlässlich der Chiffrenthematik kritisiert, dass Barth «immer noch keine wirkliche Beschäftigung mit der katholischen Theologie» (22) zeige – als sei der Katholizismus nun doch erst dann «wirklich» Thema, wenn man mit dem Finger auf ihn zeigen könne. Hier wirkt sich m.E. nachteilig aus, dass Vfn. durchweg (z.B. 64; 105) die altbekannte Entwicklung Barths von der Negation (Dialektische Theologie) zur Position (Kirchliche Dogmatik) vertritt und damit am Ziel dieser Entwicklung das Kirchesein in undialektischer Weise als positive Gegebenheit begreift. Im Ganzen also würdigt Vfn. in erfreulich klarer und unmissdeutbarer Darstellung die Kernergebnisse (v.a. Schrift- und Analogielehre) von Barths Entwicklung der 1920er Jahre, bringt aber die bleibende Bedeutung des dialektischen Ausgangspunktes dieser Entwicklung nicht hinreichend zur Geltung.

Henning Theißen, Bonn

Christophe Chalamet, *Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth und Rudolf Bultmann*, TVZ: Zürich 2005, 327 (Text: 290) S., CHF 58.–, EUR 37.–, ISBN 3-290-17324-0.

Die beiden überragenden Theologen des 20. Jahrhunderts, K. Barth und R. Bultmann, können nach ihrem Tode noch mehr als zu Lebzeiten nicht dem Schicksal entgehen, zum Gegenstand einer vielfachen und oft kontroversen Deutung durch eine längst nicht mehr übersehbare Anzahl von Interpretationen zu werden. Das hier zu besprechende Buch – die von dem heute in New York lehrenden Vf. erstellte englische Version seiner ursprünglich in französischer Sprache in Genf geschriebenen Dissertation – ist einer der jüngeren Beiträge zu dieser uferlosen Diskussion. Es stellt wie manche seiner Vorgänger den Begriff «Dialektik» in den Mittelpunkt. Originell ist dieser Beitrag darin, dass er typische Züge, die der später so genannten dialektischen Theologie ihren Namen gegeben haben, bereits bei Barths (B.) und Bultmanns (Blm.) gemeinsamem Marburger Lehrer W. Herrmann (H.; 1846-1922) als das entscheidende Strukturmerkmal von dessen Theologie ausmacht. Diese interpretiert der Vf. überzeugend als Ausdruck von H.s prekärer Zwischenstellung zwischen den theologischen Fronten seiner Zeit – «rechts» und «links», konservativ und liberal – mit polemischer Abgrenzung nach beiden Seiten und, komplementär dazu, Aufnahme von Wahrheitsmomenten von dort wie von hier. H. lehnt es gleichermassen ab, dass die Theologie es konsequent idealistisch lediglich mit Gedankeninhalten und sittlichen Aufgaben oder andererseits naiv-dogmatisch mit «für wahr zu haltenden» Gegebenheiten zu tun habe, «pantheistisch» wie bei Strauss bzw. historistisch wie bei Troeltsch oder realistisch wie etwa bei Ritschl. Beide Aspekte, die in H.s Sicht zusammenfallen mit der Dualität von Gesetz und Evangelium oder Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, auch Abso-

luteit und Personalität im Sein Gottes, Gottes Verborgtheit und Offenbarung usw., haben je ihr eigenes Recht und können nicht miteinander ausgeglichen werden. «Herrmann versuchte nicht, das Paradox zu unterdrücken, welches in den Gedanken ‹Gott allein kann uns retten› und ‹wir müssen aktiv sein, wenn wir von unseren Sünden gerettet sein wollen› zum Ausdruck kommt. Jede des Neuen Testaments würdige Theologie muss dieses Paradox ins Auge fassen» (37). Die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten ist in ganzer Schärfe durchzuhalten. Dies ist nach Ch.s sorgfältiger Analyse der beherrschende Zug von H.s Theologie, der sie in einer Art dauerndem Zweifrontenkrieg fundamental dialektisch macht. H.s theologieggeschichtliche Bedeutung liegt darin, dass er «eine neue theologische Ära: eine dialektische Ära» inaugurierte resp. mittels seiner Berufung auf Luther «reinaugurierte» (50).

Der Hauptteil des Buches besteht darin, dass Ch. die unterschiedliche Aufnahme, Fortentwicklung und Transformation des H.schen Grundmotivs bei B. und Bltm. von deren Anfängen bis etwa 1930, als sich ihre Wege zunehmend trennten, in fortlaufendem Quervergleich nuancenreich und dann für die Folgezeit bis in die Reifegestalt der beiden Lebenswerke summarisch nachzeichnet, jeweils unter dem Gesichtspunkt ihrer fortbestehenden Nähe zu dem gemeinsamen Marburger Lehrer und zunehmenden Entfernung von ihm. Das Ergebnis ist, kaum überraschend, dass Bltm. den Ansatz H.s konsequenter beibehält als B. Ch. bedient sich durchgehend der berühmten, griffig formulierten Gegenüberstellung des «dogmatischen» und des «kritischen» Weges der Theologie, die B. in seinem programmatischen Vortrag «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» von 1922 eingeführt hatte, ohne sie später wieder aufzugreifen. Bltm. bleibt konsequent auf dem «kritischen Weg», d.h. bei der unaufgelösten Spannung der dialektischen Gegensatzpaare, und sieht bei B. mit wachsendem Misstrauen eine zunehmende Dominanz des «dogmatischen Weges», d.h. die (nicht ohne Schwankungen) wachsende Betonung des Sieges Gottes über den menschlichen Widerstand, der Gnade über die Sünde und damit ein Zurücktreten der Dialektik.

Mit bewundernswerter Unermüdlichkeit (die freilich an diejenige der Leser hohe Anforderungen stellt) geht Ch. der Entwicklung der beiden Protagonisten der dialektischen Theologie, ihren Berührungen und Entfremdungen (auch auf persönlicher Ebene) sowie ihrer beider Beziehungen zu allerlei Zeitgenossen nach. Dabei entsteht für die Jahrzehnte bis 1930 ein lebendiges Bild der jeweiligen Gesprächskonstellationen mit manchen originellen und treffenden Urteilen – auch wenn auf dem vielbeackerten Boden weniger zu entdecken war als in dem Herrmann-Kapitel. Die Darstellung beruht durchgehend auf Primärquellen. Spätere Interpretationen und Kontroversen unter den Interpreten werden dankenswerterweise nur so weit wie nötig herangezogen.

Besonders schätzenswert scheint mir, dass Ch. der erst durch die Forschungen von B.L. McCormack gegen eine hartnäckige Fehlinterpretation durchgesetzten Einsicht beipflichtet, dass B.s Theologie mit der vielgenannten «Wendung zur Analogie» keineswegs aufgehört habe, «kritisch» und also dialektisch zu sein, und zwar – mit der Terminologie, die Ch. von H. Schröer übernimmt – im Sinne einer «supplementären», d.h. ungleichgewichtigen Dialektik, in der das positive Moment das kritische überwiegt und integriert, im Unterschied zu der von H. und Bltm. vertretenen «komplementären», in der beide sich die Waage halten und die Paradoxie das letzte Wort behält. Ch. untermauert diese Einsicht mit eigenen, z.T. auch McCormack sanft korrigierenden Beobachtungen. In der strikten Durchführung dieser Einsicht sehe ich die hauptsächliche Stärke von Ch.s Arbeit.

Diese geht jedoch Hand in Hand mit einer eigentümlichen Schwäche, die eine Folge der Fixierung auf ein formales Strukturelement ist. Im Unterschied zu manchen anderen Interpreten gerät Ch. das Inhaltlich-Theologische nicht aus dem Blick, doch entgeht auch er

der Gefahr nicht, dass es bei der im Interesse des Vergleichs zwischen B. und Bltm. erstrebten Formalisierung in den Hintergrund gerät. Die Leidenschaft für die Sache, von der die Autoren beseelt waren, wirkt in der Distanz des Beobachters gleichsam abgekühlt. Dieser Eindruck drängt sich an einer durchgehenden Tendenz immer wieder auf:

Zwar stellt Ch. anhand der Gotteslehre (KD III/1) von 1940 zutreffend fest, B. habe «jedes Interesse an abstrakter, nicht-biblischer und nicht-dogmatischer Terminologie verloren» (233). Aber für seine eigene Darstellung zieht er keine hinlänglichen Konsequenzen daraus. Im Zuge des Unternehmens, Unterschiede zwischen B. und Bltm. anhand des beiderseitigen Gebrauchs der Dialektik in den einzelnen Entwicklungsphasen und bei unterschiedlichen Thematiken herauszuarbeiten, rücken die je einer der beiden Seiten zugeordneten Stichworte bis zur Austauschbarkeit zusammen. Die präponderant bei der Bltm.-Interpretation gewonnenen, aber für die Dialektik insgesamt charakteristischen Begriffe auf der «negativen» Seite erscheinen unter sich als oszillierend, bisweilen als quasi synonym: Gottes Nein (Gericht), der Imperativ («der kritische oder [!] ethische Aspekt», 289), die der Sachkritik bedürftige *litera* der Schrift, das Mitspracherecht der Philosophie, der geschichtliche Charakter der menschlichen Existenz, das in der Rechtfertigung nicht beseitigte Sündersein, die Ferne und Verborgenheit (= Nichtobjektivierbarkeit) Gottes, der Glaube als menschlicher, existenzieller Vollzug (*fides qua creditur*) usw. Auf der Gegenseite, bei der B.-Interpretation hervorgehoben, jedoch von Bltm. auch nicht geleugnet: Gottes Ja (Gnade), die Unterordnung des Gesetzes unter das Evangelium, die positive Inhaltlichkeit der *litera* der Schrift (*fides quae creditur*), die der Subjektivität vorgegebene Objektivität dessen, worauf theologische Aussagen zielen, der «dogmatische Weg» usw. Zweifellos taugen die mit diesen Begriffen in ihrer dialektischen Gegenüberstellung formulierten Gegensatzpaare durchaus dazu, die teilweise Übereinstimmung und die sich schrittweise klärende Unvereinbarkeit der dominierenden Anliegen B.s und Bltm.s zu beleuchten. Doch wird die Gleichsetzung der mannigfachen Stichworte innerhalb jeder der beiden Reihen erkaufte durch eine bedenkliche Schematisierung und die Einebnung wichtiger Nuancen. Das markanteste Beispiel ist die Christologie. B.s (reformierte) Option für die An- und Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu Christi in der Konstituierung seiner analogielosen gott-menschlichen Person, also die Lehre, dass dieser Natur innerhalb der Person keine selbständige Subsistenz zukomme, verallgemeinert Ch. zu einem weiteren Exempel des formalen dialektischen Prinzips: die göttliche Natur Christi entspricht dem Ja, der «positiven Seite», die menschliche Natur dem Nein, der «negativen Seite» der dialektischen Dualität (174, 183, 227 u.ö.). Demgemäss schreibt Ch. dem jeweiligen konfessionellen Hintergrund – bei B. reformiert, bei Bltm. lutherisch – eine viel zu hohe Bedeutung zu. Er versteigt sich dazu, das für Bltm. fundamentale Luthersche «*sola fide*» gegen das von B. hochgehaltene reformierte «*solī Deo gloria*» auszuspielen (246, 258, 289). Auf der allerletzten Seite (290) relativiert Ch. unverhofft diese Zuspitzung (und damit implizit ein gutes Stück weit den so pointiert herausgearbeiteten Gegensatz der beiden Exponenten insgesamt) durch die zutreffende Feststellung, dass die beiden Prinzipien sich in Wahrheit nicht ausschliessen, sondern sich gegenseitig voraussetzen. Läuft am Ende mit dieser Wendung das Ganze auf eine nachträgliche Entschärfung der Hauptthese hinaus?

Ein äusserlicher Mangel sei abschliessend noch erwähnt. Ch. legt seiner Benutzung der Primärquellen die englischen Übersetzungen zugrunde, wo immer es solche gibt, ohne die Fundorte im Original anzugeben. Dadurch wird die Überprüfbarkeit der Interpretation empfindlich erschwert.

Hinrich Stoevesandt, Basel

Jörg Lauster, *Gott und das Glück*. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2004. 222 S., EUR 19.95, ISBN 3-579-06500-9.

Glück ist aktuell geworden als Sinn-Angebot durch Orientierungs- und Beratungsmedien, für die Philosophie als Frage nach dem «guten Leben» (über Habermas' Fokussierung auf das «richtige Leben» hinaus), schliesslich für die Theologie als Frage nach dem «Sinn des Lebens». Eudaimonia war in der griechischen Philosophie ein Zentralthema «gelingenden Lebens». Aber im hellenistischen Judentum begegnet dieser Begriff nicht, und Glücklich-Werden firmiert in anderen Redewendungen und Bildern, aber mit einem klaren Profil: «Erstens ist das Glück immer gebunden an Gott als den letzten Grund der Wirklichkeit. Gott ist der Geber des Glücks. Zweitens ist das Glück innerweltlich zu erfahren an Gütern und Widerfahrnissen, die auf den Geber selbst verweisen, also auf ihre transzendente Herkunft hin durchsichtig werden. Glück ist damit immer Ausdruck einer erfüllten Gottesbeziehung, und der Lebensgewinn der Religion gestaltet sich konkret als Lebensmut und Gottvertrauen. Schliesslich taucht drittens ... der Aspekt auf, dass aus der Freiheit und Un-ergründbarkeit des Gebers des Glückes, Gott, letztlich auch die Undurchsichtigkeit und Unverfügbarkeit des Glücks folgen müssen» (23).

Im ersten, historischen Teil der Arbeit wird die Glücks-Thematik als im Christentum «nahezu unterirdisch» dargestellt. Beginnend mit Jesu Verkündigen des Reiches Gottes, exemplarisch in seinen Glücklich-Preisungen in der Bergpredigt Mt 5, 3-10 und seinem entsprechenden Verhalten, werden die distanzierten Glücks-Reflexionen christlicher Denker wie Paulus mit seiner Abhebung des Heils von jeglichem innerweltlichen Glückserfahren und Gregor von Nyssa, Augustin und Eckhart bis zu Renaissance, Reformation und Aufklärung verfolgt (16-116). Das Christentum hatte und hat ein ambivalentes Verhältnis zum Glück, am wenigsten stark etwa im christlichen Platonismus (44f.) und bei Thomas von Aquin mit seiner Glücks-Vorstellung der Gottesschau (63f.). Im Mittelalter gerät das Glück in die Spannung von Rationalität (Gelehrsamkeit) und Mystik (Seelenfunken-Erfahrung). Die Renaissance-Philosophen wie Pico erheben die Autonomie zum «hohen und bewundernswerten Glück des Menschen» (90). Das Glück wird jetzt profan, säkular, Anliegen des Weltreiches, denn das Heil liegt allein in Gottes Hand, so bes. Luther (91ff.): «Das bedeutet eine gravierende Umstellung. Im Grunde ist damit der Übergang von der eudämonistischen Strebensethik, die nach den letzten Zielen des Menschen fragt, zur Pflichtethik vorbereitet, der es darum geht, was der Mensch tun soll. Der Weg zu Kant scheint damit geebnet» (94). Aber schon die altprotestantische Orthodoxie macht das Glück wieder zum letzten Ziel des Menschen (98f.). In der Aufklärung kehrt sich die theologisch verwehrt Frage nach dem Glück als Heil um ins Irdisch-Glückselige (Descartes, Spinoza, Bentham's Utilitarismus), bis Kant Glück auf die «Selbstzufriedenheit» (Glückseligkeit) begrenzt und vom «guten Leben» als «Erfüllung des unbedingten Anspruchs des schlechthin Guten» radikal abgrenzt (106-112).

«In allen bedeutsamen philosophischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts spielt das Glück im Grunde keine Rolle mehr oder erscheint in negativ-pessimistischer Brechung» (112). Subjektivierung des Glücks (wohl im Sinne von Beck's Individualisierungs-These), der «Zusammenbruch der Metaphysik im 19. Jh.», der rasante Aufstieg des utilitaristischen Glücks-Konzeptes laufen ineins mit der Verabschiedung des Glücks-Themas in der protestantischen Theologie (nicht in der katholisch-thomasischen Tradition). Im «Übergang von der Moderne in die Postmoderne» wird Philosophie plötzlich als «Lebensform» verstanden und betrieben: «Dabei wird mit (dem) Blick auf das Glück deutlich, dass das Grundkonzept des Eudämonismus, das der gesamten antiken Glückslehre zugrunde liegt, einen lebensnahen Aspekt des menschlichen Selbstverständnisses darstellt ... Das ist

eine so fundamentale Einsicht, dass sich ihr m.E. auch die Theologie nicht verschliessen kann» (116).

Entsprechend wird im folgenden systematischen Teil im ersten Kap. (1) eine Theologie des Glücks entfaltet vom Versuch aus, den Eudämonismus theologisch zu rehabilitieren (118ff.): «Im Streben nach Glück folgt der Mensch der Anziehungskraft einer transzendenten Dimension der Wirklichkeit», die aber nicht «von selbst schon das Erreichen des Glücks» sicherstellt, sondern hereinbricht als Erschliessung der «unendlichen Dimension der Lebenswirklichkeit. Das Glück, das er sucht und nach dem er strebt, kommt ihm seiner eigenen Schwäche und der Widrigkeit der Welt zum Trotz entgegen. Nichts anderes besagt der christliche Gedanke der Erlösung» (144). – (2) Glück in der Zeit: Glück wird weder als blosser Lust-Selbst-Erfüllung erlebt (145ff.) noch hat es als Unverfügbares und als «Erwachen zur Wirklichkeit» eine verfügbare Dauer über das situativ-momentane Ereignis hinaus (151ff.). Im «Schweben im Unerschöpflichen», im «Angriff auf das Unendliche», in der Religion «stellt sich das Gleichgewicht und die Harmonie seines (sc. des Menschen) Wesens wieder her» (Schleiermacher, zit. 163). Religion ist so etwas wie das Ereignis-Medium von Glück. – (3) Schliesslich müssen das unverfügbare «Augenblicksglück» (Passivität) und das «Strebensglück» in ein «Glückskonzept» integriert werden (171ff.). Es ist der «Überbietungscharakter des Augenblicksglücks», der das Scharnier beider bildet (175). Fazit: «Der Transzendenzeinbruch, der sich in der Erfahrung des Glücks ereignet, wird als Gotteserfahrung interpretiert. Das Glück ist damit eine Art und Weise, die Wirklichkeit Gottes in der Welt zu erfahren. Der Zusammenhang von Religion und Glück ist im Christentum also genauer zu beschreiben als das Verhältnis von Gott und Glück» (189). Diesem Anliegen ist Verf. historisch und systematisch in gründlicher Weise nachgegangen (vgl. ders., Die Rückkehr des Glücks, ZEE 47 [2003] 248-263).

Einige Anfragen sind an dieses spannende Buch zu richten: Wird Glück nicht, wenn es in Sinn-Gebung und Sinn-Annahme gipfelt (in gut griechischer Tradition), kognitivistisch begrenzt (146ff., 153ff., 190 u.ö.)? Wird im Passiv-Aktiv-Paradox nicht doch (gut abendländisch-metaphysisch) ein identisches Subjekt durchgehalten, so dass die sonst betonte Hamartologie und die Gnaden-Erfahrung ein klein wenig gemildert werden (z.B. 171-187, wo m.E. 186f. eine klassische Karikatur aufgebaut und versenkt wird)? Und was heisst «Erlösung» (144, 189f., u.ö.), etwa gegenüber Versöhnung, Rechtfertigung? Fragen stellen meint, ein interessantes Buch gelesen zu haben.

Uwe Gerber, Schopfheim