

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 63 (2007)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.02.2025

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

Rezensionen

Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*. Eine Einführung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006. 223 S., EUR 34.90, CHF 58.60, ISBN 3-534-15917-9.

Der Marburger Alttestamentler legt eine Sozialgeschichte Israels vom 13. Jh. bis in die hellenistische Zeit vor. Das Buch, das halb so umfangreich wie die 1995 erschienene «Urchristliche Sozialgeschichte» von Ekkehard und Wolfgang Stegemann ist, zeigt auf dem Einband eine byzantinische Darstellung von Petri wunderbarem Fischfang – entweder fand sich keine photogene altisraelitische Darstellung, oder es handelt sich um ein Bekenntnis zur typischen Langlebigkeit sozialer Lebensumstände. Dieses seinerzeit von Braudel beschriebene Phänomen der *longue durée* gehört mit zu den theoretischen Grundlagen einer Sozialgeschichte, worüber Kessler grundsätzlicher reflektiert als das genannte Buch der Gebrüder Stegemann. Nach einer knappen Forschungsgeschichte seit dem Ende des 19. Jhs. sowie einer Einführung in die vielfältigen Methoden einer Sozialgeschichte Israels (und der zu vermeidenden Fallen!) bleiben für die eigentliche Darstellung 140 informationsreiche Seiten. Kessler entscheidet sich für eine in sechs Zeitepochen gegliederte Darstellung, ohne diese gegen eine ebenso berechnete Institutionengeschichte auszuspielen. In jedem Fall ist die (kritische!) Verwendung moderner Kategorien aus der soziologischen Theoriebildung unvermeidlich.

Kesslers Einsatz bei der ersten inschriftlichen Erwähnung Israels am Ende des 13. Jhs. geschieht im Bewusstsein, dass in keiner Epoche eindeutig ist, was «eigentlich» Israel ist, so dass eine Unterscheidung zwischen «Vorgeschichte» und «eigentlicher Geschichte» nicht hilfreich wäre. Israels Werden verdankt sich laut Kessler einer allmählichen Mischung aus unterschiedlichster Herkunft: aus Halbnomaden (den Schasu der ägyptischen Quellen und den biblischen Erzelterntraditionen entsprechend), aus Entwurzelten (den Apiru der altorientalischen Quellen und den «Hebräern» der Exodus-Tradition entsprechend) und wohl auch von Aramäern (vgl. Gen 11; 24; 27-29; Dt 26). Auffällig sind das hartnäckige Insistieren der Bibeltexte auf nicht-autochthoner Herkunft sowie das Zusammengehörigkeits-Bewusstsein unter der Bezeichnung Israel, die den Gottesnamen El und nicht Jahwe in sich trägt. (Eine sozialgeschichtliche Betrachtungsweise ist allerdings überfordert, wenn sie erklären soll, wie eine solche Bevölkerungsmischung zu einer gemeinsamen Identität als Volk JHWHs fand.) Kessler bezeichnet die Gesellschaftsstruktur als «verwandtschaftsbasiert» und über den gemeinsamen Ahnen Israel definiert. Archäologie, Texte und ethno-soziologische Vergleiche sprechen für eine relativ egalitäre Struktur, auch in Bezug auf die Stellung der Frau.

Die Entwicklung vom unvollständigen zum frühen und schliesslich zum entwickelten Staat verändert längere Zeit noch wenig am weiteren Funktionieren der verwandtschaftsbasierten Gesellschaft. Erst im 8. Jh. wird, durch verschiedene Faktoren begünstigt, die Entwicklung zu einer oekonomischen Klassengesellschaft sichtbar, wobei bisherige temporäre Verschuldungen in eine unumkehrbare Überschuldung und Verelendung führen, und dagegen eine ganze Klasse Vermögender von dieser Entwicklung deutlich profitiert. Das Königtum versucht, durch die Kodifizierung des Rechts einen gewissen Ausgleich zu schaffen. Doch erst nach den Deportationen der Oberschicht durch die siegreichen Babylonier werden wirksamere Landreformen möglich. Nun können sich die Zwangs-Exiliierten nicht dagegen wehren, dass ihr Landbesitz an die zurückgebliebenen Armen geht (Jer 39,10), allerdings z.T. auch an Angehörige ausländischer Völker (Klgl 5,8). Bei den Exiliierten nimmt – trotz Verlust des Landbesitzes – die Bedeutung der Familienstruktur nicht ab.

Über eine Registrierung in Listen wird der schriftliche Nachweis geführt, wer wirklich zu Israel gehört (Ez 13,9; Esr 2,62).

Als später Nachkommen von Exilierten je «in ihre Stadt» zurückkehren (Neh 7,6), führt dies zu erneuten Spannungen im Lande, von denen das (aus der Gola-Perspektive verfasste) Buch Esr/Neh nur zwischen den Zeilen berichtet. Die alte Oberschicht der Exilierten trifft auf eine seither neu entstandene Oberschicht im Lande, die mit derjenigen in Samaria verschwägert ist, und auch auf eine durch Schuldklaverei verursachte Verelendung. Kessler schildert die vielfältigen Chancen und Konsequenzen der Existenz in einer teilautonomen persischen Provinz, aber auch in der babylonischen und ägyptischen Diaspora.

Mit der zunehmenden Geldwirtschaft im hellenistischen Zeitalter wächst die Macht grosser Oberschichtfamilien noch weiter an. Gleichzeitig erodieren andere Familienstrukturen, was mit privaten und Tempel-gebundenen Almosen teilweise aufgefangen wird. Dass die politische Macht sich aus der Provinz stärker in die ptolemäische Zentrale verschiebt, führt u.a. zu einer stärkeren Stellung des Hohepriesters in Jerusalem. In seleukidischer Zeit kann Onias das Hohepriesteramt kaufen; er will Jerusalem zu einer marktkonformen hellenistischen Polis machen, d.h. modernisieren, was dann allerdings zum makabäischen Aufstand führt. Getragen wird der Aufstand durch die konservative Landbevölkerung unter Führung einer niedrigen Priesterfamilie. Gefördert wird der soziale Ausgleich (I Makk 2,29), und die Volksversammlung erhält neues Gewicht. Kessler skizziert die weitere Entwicklung und stellt eine wachsende soziale Ausdifferenzierung Israels in feste Gruppen (Unterschichtszirkel, Asidäer u.a.) fest. Später werden Pharisäer und Sadduzäer folgen, und schliesslich die Christen mit ihrem Anspruch, «wahres Israel» zu sein.

Ein knappes Schlusswort wirft die gewichtige Frage nach der Identität Israels auf, die spätestens seit der Perserzeit immer wieder umstritten war. Auffälligerweise konnte die Identität auch nach Verlust der staatlichen Verfasstheit, ja auch des Tempels als religiösem Zentrum überleben.

Auswahl-Register und eine umfangreiche Bibliographie beschliessen die verdienstvolle Arbeit, die durch ihre reichhaltige Information und die knappe Diskussion der Sekundärliteratur einen gewichtigen Überblick ermöglicht und nie der Versuchung erliegt, die sozialgeschichtlichen Realitäten monokausal erklären zu wollen. So leistet Kessler einen hilfreichen Beitrag zu einer «sozialgeschichtliche[n] Erdung der grossen und kleinen Worte der biblischen Schriften, die ohne ihre soziale Fundierung in der Gefahr stehen, zur Ideologie zu werden, statt ihre befreiende Kraft zu entfalten» (196).

Edgar Kellenberger, Oberwil

Bernhard W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology*, Fortress Press: Minneapolis 1999. 358 S., USD 32.–, ISBN 0-8006-3074-2.

Beim zu besprechenden Buch handelt es sich um eine «Theologie des Alten Testaments» im klassischen Sinne dieser Gattungsbezeichnung. Sie ist zwar mit Erscheinungsjahr 1999 nicht mehr ganz druckfrisch; aufgrund ihrer weiten Verbreitung als Grundlektüre im alttestamentlichen Unterrichtsbetrieb des angelsächsischen Raums ist sie es aber trotzdem wert, näher vorgestellt zu werden.

Das Buch gliedert sich in drei unterschiedlich lange Hauptteile, mit den Überschriften «Yahweh, the Holy One of Israel» (37-78), «Yahweh's Covenants with the People» (79-236) und «Trials of Faith and Horizons of Hope» (237-324). Diesem dreiteiligen Hauptkorpus gehen «Preliminary Considerations» voraus; ein Abschnitt «Conclusion: From the Old Testament to the New» und zwei Anhänge («Appendix 1» und «Appendix 2») folgen ihm.

Den Abschluss des Buches bildet ein dreiteiliges Register von Sachbegriffen, Autoren und Quellentexten.

Am Anfang des Buches reflektiert Anderson recht ausführlich die Frage des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament. Die Beachtung dieser Frage ist nicht selbstverständlich, aber sicherlich hilfreich für alle, die sich vor einem christlichen Hintergrund dem Alten Testament nähern. Dem Rezensenten besonders sympathisch ist Andersons Hinweis darauf, dass es ohne Altes Testament nicht möglich ist, das Neue Testament zu verstehen (7), und dass das Alte Testament in seinen theologischen Aussagen keineswegs «veraltet» ist (9). Weniger einleuchtend ist dagegen Andersons Behauptung einer «radical discontinuity» am theologisch zentralen und gleichzeitig sensiblen Punkt des Messiaszeugnisses des Alten Testaments im Verhältnis zum neutestamentlichen Christuszeugnis (8). Ebenso wenig glücklich erscheint seine recht kühne und nicht weiter begründete Behauptung, dass das Alte Testament das Neue unter Umständen korrigieren kann (12). Insgesamt möchte Anderson in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Testamente einen Weg zwischen Überbetonung der Kontinuität und Überbetonung der Diskontinuität gehen. Er illustriert das mit dem Bild eines Doppelchors, in dem beide Seiten einander gegenüberstehen (10). Dass hier die Gewichte anders zu liegen kommen als etwa im paulinischen Bild des Ölbaums mit den eingepfropften Zweigen (Röm 11), ist offensichtlich.

Das Thema des Verhältnisses zum Neuen Testament ist mit diesen einführenden Erwägungen keineswegs erledigt. Explizit und breit zieht Anderson die Linien vom Alten Testament ins Neue im Abschnitt «Conclusion» gegen Ende des Buches aus, aber verstreut auch in den meisten anderen Kapiteln. Diese Perspektive ist oft erhellend und ein hilfreicher Beitrag zum Entwurf einer gesamtbiblischen Theologie.

Immer noch als Teil der «Preliminary Considerations» finden sich Bemerkungen Andersons zu seinem hermeneutischen Zugang zum Alten Testament. Richtig hält er fest: «I recognize that invariably we read the past through the lens of our own experience or categories. ... This epistemological limitation, however, does not justify a deliberate reading of the past through a particular lens ... ; it only warns us to be deliberate about allowing the past, in so far as possible, to speak to us with its own voice We must allow the Old Testament to be a different, even an alien, voice that speaks to us from another world of discourse» (31). Diesen klaren, ausgewogenen und wohlformulierten Ausführungen, die, wenn befolgt, vor manchem Irrweg in der Arbeit am Alten Testament bewahren könnten, kann sich der Rezensent nur anschließen. Anders verhält es sich mit Andersons Meinung, dass es sich bei der biblischen Welt um eine durch poetische Imagination konstruierte Welt handelt, die nur durch einen poetischen Sinn für die allgegenwärtigen Symbole dieser Welt entschlüsselt werden kann und bei der der Ausleger die Scylla des Literalismus und die Charybdis des Historizismus vermeiden muss (31f.). Hier wird ohne Not und ohne weitere Rechtfertigung der Grund gelegt für einen Zugang, welcher der geschichtlichen Dimension des Alten Testaments und der geschichtlichen Verankerung des biblischen Glaubens doch wohl zu wenig Rechnung trägt. Das ist umso auffälliger, als sich Anderson über die Probleme eines solchen Zugangs durchaus Rechenschaft zu geben scheint, wie seine kritischen Ausführungen zu von Rad und Brueggemann zeigen (21-27). Die hier zutage tretenden Probleme finden sich dann auch im Appendix 2, «The Relevance of Biblical Archaeology to Biblical Theology», wieder.

Im ersten Hauptteil geht es um die Frage nach dem Kern des Alten Testaments, den Anderson im Zeugnis von dem einen Heiligen sieht, den Israel als mit JHWH identisch verehrt. In der Heiligkeit sieht er «the primary datum of Israel's knowledge of God that is reflected and refracted in various traditions: priestly, prophetic, and sapiential» (42). Die Erfahrung dieses Heiligen ist schrecklich und überwältigend; aber indem es mit dem Namen

JHWH verbunden werden kann, wird es doch in einer Ich-Du-Beziehung zugänglich. «This is the great biblical paradox: that the God who is beyond naming chooses to be known by name» (51). Dass das Zeugnis von diesem Gott seine Wurzel in einer historischen Erfahrung hat und nicht als blosses Interpretament zu verstehen ist, hält Anderson mit Berufung auf entsprechende Ausführungen Emil Fackenheim's in «God's Presence in History» fest (52f.). Damit ist hier an entscheidender Stelle die oben erwähnte ahistorische Tendenz durchbrochen. Ebenfalls auf Fackenheim basiert die Feststellung dreier grundlegender dialektischer Gegensätze, die das Verhältnis JHWHs zu Israel prägen: göttliche Transzendenz vs. göttliche Immanenz; göttliche Souveränität vs. menschliche Freiheit; Universalität Gottes in seiner Herrschaft über Schöpfung und Geschichte insgesamt vs. Partikularität der Offenbarung Gottes an Israel (77f.).

Der zweite Hauptteil, der umfangmässig den Schwerpunkt des Buches bildet, nimmt diese drei Gegensätze auf und verbindet sie mit drei grundlegenden Bundesschlüssen, denen nach Anderson der grössere Teil der Tora und der Propheten unmittelbar zugeordnet werden kann:

1. Abrahamitischer Bund, mit den bestimmenden Figuren Abraham und Sara, mit der Textgrundlage im Pentateuch in seiner priesterlichen Endform, mit dem historischen Haftpunkt am Jerusalemer Tempel und mit Ezechiel als dem hauptsächlichsten Vertreter dieser theologischen Sichtweise innerhalb der prophetischen Tradition; in diesem Bund wird die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus thematisiert.
2. Mosaischer Bund, mit den bestimmenden Figuren Mose, Aaron und Mirjam, mit der Textgrundlage im Dt und im dtr. Geschichtswerk, mit dem historischen Haftpunkt im Nordreich und mit Hosea und Jeremia als den hauptsächlichsten Vertretern dieser theologischen Sichtweise innerhalb der prophetischen Tradition; in diesem Bund wird die Spannung zwischen Souveränität Gottes und menschlicher Freiheit thematisiert.
3. Königlicher Bund, mit der bestimmenden Figur David, mit der Textgrundlage in den Psalmen und in der Chronik, mit dem historischen Haftpunkt im davidischen Königtum und mit (Proto-)Jesaja als dem hauptsächlichsten Vertreter dieser theologischen Sichtweise innerhalb der prophetischen Tradition; in diesem Bund wird die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz thematisiert.

Die drei Bünde stehen nach Anderson für drei parallele und komplementäre, nicht antagonistische theologische Sichtweisen, die innerhalb des Alten Testaments einen polyphonen Chor mit unterschiedlichen Akzenten bilden.

Dieser Dreiteilung folgend führt Anderson in die Hauptthemen des den einzelnen Bünden zugeordneten biblischen Materials ein, wobei insgesamt die prophetische Literatur eher schwach beleuchtet wird. Dass in dieser Übersicht auch ethische und gesellschaftspolitische Fragen wie Rechtfertigung des Krieges (bzw. Gott und Krieg, 171-180), Stellung der Frau und manche andere angesprochen werden, macht die Lektüre auch für einen breiteren Leserkreis spannend. Der Eindruck, den die strenge Einteilung des Materials in die drei Sichtweisen hinterlässt, ist zwiespältig. Einerseits dient sie der Übersichtlichkeit und hilft (manchmal durchaus überraschend) theologische Zusammenhänge verdeutlichen; andererseits erscheint sie als zu künstlich und statisch, so dass sie den Blick auf Verbindungslinien oder theologische Komplexe, die zur vorgeschlagenen Dreiteilung quer liegen, verstellt. Als Beispiel sei auf die Behandlung der davidischen Messiaserwartung hingewiesen (193-236), bei der der Fokus auf das Transzendenz-Immanenz-Problem und die weitgehende Beschränkung auf (Proto-)Jesaja eine adäquate Erfassung der Zusammenhänge mit dem Sinai-bund oder der historischen Entwicklung der Erwartung v.a. auch jenseits des Exils praktisch verunmöglicht.

Auf die vielen Einzelbeobachtungen, die in diesem Hauptteil des Buches vorgetragen werden, kann im Einzelnen nicht näher eingegangen werden. Es seien lediglich beispielhaft je eine hilfreiche und eine weniger glückliche Ausführung erwähnt. Beides findet sich nahe beieinander im Kapitel «Creation and the Noachic Covenant» (87-97). Mit guten Gründen weist Anderson u.a. darauf hin, dass der erste Satz der Bibel nicht als Neben-, sondern als Hauptsatz zu verstehen ist; dass der Mensch im Vergleich zu altorientalischen Mythen enorm positiv gewürdigt wird; dass andererseits der Regierungsauftrag des Menschen kein Freipass zur Ausbeutung ist, sondern eingebettet ist in Gottes fürsorgliche Herrschaft über die Welt. Dagegen vermag die Deutung der Schöpfung als *creatio ex chaos* (statt *creatio ex nihilo*) ebenso wenig zu überzeugen wie die Rede von einem Vermehrungsauftrag (statt eines Vermehrungssegens) oder die Verbindung der Gottesebenbildlichkeit mit dem blossen Nebeneinander der Geschlechter (statt ihres Aufeinander-Zugeordnetseins).

Der dritte Hauptteil gliedert sich zur Hauptsache in die beiden Blöcke Weisheit und Apokalyptik, wobei die Ausführungen zur Apokalyptik sehr sachgemäss in ein Kapitel über den «apokalyptischen Triumph Jesu Christi» überleiten. Während die Ausführungen zur Apokalyptik den weitreichenden Konsens in Grundfragen der Entstehung und der Charakterzüge dieser Strömung reflektieren, fällt in den recht umfangreichen Kapiteln zur Weisheit besonders der Verzicht auf Systematisierungen auf. Nüchtern werden die verschiedenen Facetten und Sichtweisen der Weisheit nebeneinander dargestellt. Während dies positiv zu vermerken ist, erscheinen die relativ weitgehende Abkoppelung der Weisheit von den übrigen Traditionen Israels wie besonders auch das Einsetzen der Weisheit bei einem behaupteten Versagen der drei Bundestheologien angesichts der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels 587/86 als problematisch.

In allen Teilen des Buches ist das Bemühen des Autors erkennbar, einen mittleren Kurs zu halten und Extreme zu vermeiden. Das betrifft Datierungsfragen und literarkritische Probleme ebenso wie Fragen der theologischen Auslegung und ethischen Anwendung alttestamentlicher Texte. Als Stärke des Werkes ist hervorzuheben, dass es eine umfassende Übersicht über die wesentlichen Themen des Alten Testaments bietet. Die Diskussion dieser Themen ist aber von unterschiedlicher Qualität. Etwas schärfere Konturen an einigen Stellen und eine straffere Darstellung würden die Eignung des Buches für den Unterrichtsbetrieb sicher noch erhöhen.

Markus Zehnder, Kristiansand, Norwegen

Michael Bergunder (Hg.), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert*. Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde (Neue Hallesche Berichte 1), Verlag Franckesche Stiftungen: Halle 1999. 260 S. EUR 24.50, ISBN 3-931479-66-8.

Das Buch enthält Vorträge, die auf der von den Franckeschen Stiftungen am 20.-21. November 1997 als interdisziplinäre Fachtagung unter dem Thema «Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert» veranstalteten Tagung gehalten wurden. Im Zentrum stehen die «Halleschen Berichte».

Neben dem Vortrag von Robert Eric Frykenberg, «*The Halle Legacy in Modern India: Information and the Spread of Education, Enlightenment and Evangelization*» wurde noch der Aufsatz von H. Grafe, «*Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era in India*» hinzugefügt.

Sehr hilfreich ist die Auswahlbibliographie zur christlichen Mission in Indien im 18. Jahrhundert, die einen ersten Überblick über den bisherigen Forschungsstand vermittelt.

Es waren vornehmlich pietistisch geprägte Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine, die August Herrmann Francke dem dänischen König zur Verfügung stellte und die mit Hilfe indischer Christen eine «information revolution» in Tranquebar in Südindien einleiteten. Während die Dänen nur am profitablen Handel interessiert waren, wollten die Missionare der Herrnhuter Brüdergemeine (wie ihr Gründer Graf Nikolaus von Zinzendorf) den gekreuzigten Jesus Christus in Indien verkündigen. Sie gründeten deshalb christliche Schulen und erforschten die einheimische Tamil-Sprache. Neben *Bartholomäus Ziegenbalg* und *Heinrich Plütschau* förderte vor allem *Christian Friedrich Schwartz* einheimische «Helfer». *Vedanyakam Sastri* ist neben dem späteren Herrscher von Tranquebar der wohl bedeutendste. Beide hinterliessen tiefe Spuren in der Tamil Kultur bis zum heutigen Tag. Sie begründeten ein «public Enlightenment of India» (Robert Eric Frykenberg) und sahen als ein «Zeichen der Zeit», dass durch die Missionsberichte «unser Indien ... dem geliebten Europa immer bekannter wird» (33).

Die *Indienmission im Weltaspekt* beschreibt Hans-Werner Gensichen (30-43). Ziel der Missionare war: «Der Heiland will (...) eine Hütte Gottes unter den Menschen», nicht aber «eine auf lutherischem Fuß eingerichtete christliche Kirche aus den Heiden» (42).

S. Rajamanickam kommt in der Untersuchung der Geschichte der *Madurai und Tranquebar Mission* (44-68) zum Ergebnis, dass nie mehr als 14 europäische Missionare dieser Mission im Lande waren, jedoch ein gutes Dutzend Zentren über das ganze Gebiet von Tamil Nadu verstreut waren. Diese von Anfang an indische Mission litt sehr unter der Trennung zwischen katholischer und protestantischer Mission.

Hugold Grafe unterstreicht in seinem Beitrag *Hindu Apologetics at the Beginning of the Protestant Mission Era in Indien* (69-93), dass der Dialog der Religionen immer eine wichtige Rolle spielte, auch wenn dann im 18. Jahrhundert die Höflichkeit im religiösen Diskurs die Oberhand gewann und einen vertieften, der Sache dienenden Dialog verhinderte. Spätere Missionare versuchten nicht mehr wie Ziegenbalg ehrlich und leidenschaftlich, sich in den Hinduismus hineinzudenken.

Daniel Jeyaraj konzentriert sich auf *Hallesche Berichte: Quelle zur Südindienkunde* (94-110). Er ist überzeugt, «dass die Halleschen Berichte Südindien mit Deutschland, Dänemark und England verbanden», weil die Missionare es verstanden, die Entwicklung der Mission in Südindien, die dortige Kultur, Religion und Lebenswelt der Tamilen den europäischen Lesern verständlich zu beschreiben. Sie sind auch heute noch «eine unverzichtbare Quelle zur Südindienkunde.» (109)

Michael Bergunder betont in seinem Referat *Die Darstellung des Hinduismus in den Halleschen Berichten* (111-125) die Vielschichtigkeit des Inhalts der Hinduismusforschung. Er bezieht sich auf drei umfangreiche Werke Ziegenbalgs, nämlich *Das Malabarische Heidenthum*, *Die Malabarische Korrespondenz* und *Die Genealogie der malabarischen Götter*. Hinzu kommt der vierzigseitige sogenannte *Yajur-Veda*. Wichtig war den Missionaren die *Vermittlung religiöser Inhalte* (115ff.) wie beispielsweise die zehn *Avatares Vishnus* (117ff.), die Beschreibung von *Wallfahrten* (119) und die *Religiöse Bewältigung von Krankheiten* (121ff.), bei der vornehmlich weibliche Dorf-Gottheiten eine wichtige Rolle spielten.

Da die Missionare viel unterwegs waren, konnten sie auch ausführlich, wie beispielsweise Missionar Geister 1734, die *Bestattungszeremonien* beschreiben (123ff.). Bergunder ist überzeugt, «dass in den Halleschen Berichten noch viele Quellen zum Studium des Hinduismus verborgen sind (...), die es verdienen als solche gewürdigt zu werden, weil sie wichtige Einblicke in den südindischen Hinduismus des 18. Jahrhunderts in Tamilnadu» (125) geben.

Gita Dharampal-Frick referiert über *Malabarisches Heidenthum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen* (126-152). «Die Besonderheit von Ziegenbalgs

proto-indologischen Schriften und ihre vielleicht eigenständigsten Leistungen» seien Alternativen zu bereits bestehenden «eingespielten und zu scheinbaren Gewißheiten verfestigten Sichtweisen späterer Generationen von Indologen» und «eine wichtige Ergänzung und in mancher Hinsicht auch ein Korrektiv» langfristig einseitig dominierender sanskritisch geprägter Auffassungen. Eine Neubeschäftigung mit Ziegenbalgs Untersuchungen könnte zu einem Revisionsprozess in der Forschung und zu einem differenzierteren Verständnis des frühneuzeitlichen Indien beitragen. (152)

Heike Liebau weist in ihrem Vortrag *Der Islam in Südindien im Spiegel der dänisch-halleschen Missionsquellen* (153-174) nach, dass das Interesse am Islam in den Berichten und Abhandlungen der Missionare deutlich nachzuweisen sei. Sie seien bis heute Quellen von unschätzbarem kulturhistorischem Wert, besonders auf linguistischem, philosophischem und teilweise naturwissenschaftlichem Gebiet.

Andreas Nehring beschäftigt sich in seinem Referat mit *Natur und Gnade: Zu Theologie und Kulturkritik in den Neuen Halleschen Berichten* (220-245). Das anfängliche Interesse an der Beschreibung von Religion und Gesellschaft wich später dem Interesse an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. So erhielt beispielsweise 1795 Peter Rottler (1749-1836) von der Universität Erlangen die Ehrendoktorwürde für seine Leistungen in der Botanik.

Gegen Ende des Jahrhunderts solidarisierten sich die Missionare mehr und mehr mit den Armen und Unterdrückten. Ursachen der Armut seien weniger das Kastensystem als vielmehr politische und kulturelle Probleme. Deshalb konzentrierten sich die Missionare auf die Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Gesetzgebung für die Paraiyar. Missionar John erhoffte sich die Verbesserung der Gesellschaft durch die «Gründung einer christlichen Kultur» in Indien. Dazu sollte die Schularbeit ihren Beitrag leisten. John ist der Ansicht, dass «die Europäer von tamilischer Literatur, von den indischen Sprachen und von indischer Medizin und Chemie einiges lernen könnten» (235). Doch «das beste Mittel, die hiesigen Einwohner zu verbessern, wird immer dieses seyn und bleiben, dass man die Herzen durch christlichen Unterricht für Jesum zu gewinnen sucht ... und dahin arbeitet, sie weiser und glücklicher zu machen, ihre Kinder zu unterrichten, für den Staat zu erziehen, für ihre Witwen und Armen zu sorgen, und Gewerbe, Fleiß und allemeinen Wohlstand zu befördern» (237).

Hier finden wir erste Ansätze zu dem, was man dann im 20. Jahrhundert «Christian nationbuilding» nannte.

Der umfangreichste und für mich wichtigste Beitrag ist der von Indira Viswanathan Peterson, *Science in the Tranquebar Mission Curriculum; Natural Theology and Indian Responses* (175-219). Die Missionsgeschichte steht in enger Verbindung mit der Wirtschaftsgeschichte. Das weltweite Netz, das wir heute Globalismus nennen, wurde zwischen 1450 und 1800 langsam immer enger geknüpft und sprengte alle Dimensionen, um sich, beginnend mit der Industriellen Revolution in England, im Zeitalter des Imperialismus, heute zum alles umfassenden *Internet* zu verdichten.

In dieses «Human Web» (J.R. McNeill und W.H. McNeil) eingesponnen ist auch die Missionsgeschichte. Indien und China stehen wie im 18. Jahrhundert heute wieder im Fokus des religiösen und wirtschaftlichen Interesses der Europäer. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts errichtete der dänische König Friedrich IV. in der kleinen Handelskolonie Tranquebar an der Südostküste Indiens eine protestantische Mission. Zwei Schüler August Hermann Franckes, des Begründers der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Heinrich Plütschau (1677-1752), erreichten nach abenteuerlicher Reise am 9. Juli 1706 die Küste Südindiens. Mit grosser Behutsamkeit nahmen sie den Dialog mit den Menschen vor Ort auf. Sie erlernten die Landessprache Tamil und begannen mit Übersetzungen religiöser Schriften, die sie, der Tradition des Landes folgend, auf Palm-

blätter schrieben. Aufmerksam erkundeten sie die neue Lebenswelt und berichteten regelmässig und ausführlich nach Halle. Auszüge wurden in den «Halleschen Berichten» der Öffentlichkeit zugänglich gemacht; sie fanden über die Grenzen Deutschlands hinaus Verbreitung und prägten massgeblich die Wahrnehmung Indiens in weiten Kreisen bis hin zu Johann Wolfgang von Goethe.

Die Dänisch-Hallesche Mission steht für den beständigen Kulturdialog zwischen Indien und Europa. Ein Beispiel des positiven Kulturaustauschs ist die Geschichte von *Tanjore* in Südindien zur Zeit der Herrschaft von Raja Serfoji II (1798-1832). In Indien entstand durch Raja Serfoji zwischen 1770 und 1820 ein Netzwerk von Ideen und einer wissenschaftlichen Praxis, die dem europäischen Vorbild in nichts nachstand. Ein kleines Königreich schaffte im frühen 19. Jahrhundert in Südindien den Sprung in die Modernität. Diese Geschichte ist bislang nicht hinreichend erforscht worden.

Der am 24. September 1777 im königlichen Haus des Maratha Königs, Chattrapathy Shivaji geborene und am 7. März 1832 gestorbene Serfoji II war der letzte absolute Herrscher der unabhängigen *Maratha principality of Tanjore*. Seine Nachkommen tragen bis heute den Titel *Maharajabs of Thanjavur*. Raja Thulajah, der König von Thanjavur, adoptierte ihn 1787 als Sohn, «indem er ordnungsgemäss alle frommen Riten durchführte». Er vertraute Serfoji der Obhut des christlichen Missionars *Christian Friedrich Schwartz* an. Als Amar Singh sich 1787 des Thrones bemächtigte und dem jungen Prinzen eine gute Ausbildung verweigerte, sandte Schwartz den jungen Prinzen zum lutherischen Missionar Wilhelm Gericke nach Madras, der ihm eine vorzügliche Ausbildung ermöglichte. Auf diese Weise lernte Serfoji Tamil, Telugu, Urdu, Sanskrit, Französisch, Deutsch, Dänisch, Holländisch, aber auch klassisches Griechisch und Latein. So wurde er zu einem der Gebildeten seiner Zeit. Schliesslich setzten ihn die Dänen als *raja* (König) ein.

Raja Serfoji führte eine Bildungsreform durch und gründete in diesem Zusammenhang die berühmte Schule *Navavidhya Kalanidhi Sala*, in der neben Sprachen und Literatur auch Naturwissenschaften und Kunst sowie handwerkliche Fertigkeiten zusätzlich zum Vedas und zu den Shastras unterrichtet wurden. Er liess Frauen zu Lehrerinnen ausbilden und reformierte so das ganze Erziehungswesen. Serfoji führte ausserdem 1805 die erste indische Handpresse in Südindien ein.

Für die Bauern liess er Wasserspeicher konstruieren und, verbunden mit einem unterirdischen Entwässerungssystem für die ganze Stadt Thanjavur, viele Brunnen graben.

Das Forschungsinstitut *Dhanavantari Mahal* sammelte Kräuter (Ayurvedic) und verarbeitete sie zu Medizin für Menschen und Tiere. Ärzte forschten auf den unterschiedlichsten Gebieten und stellten Kräuter und Tinkturen für medizinische Heilung her. Sie produzierten im Laufe der Jahre achtzehn Volumen medizinisches Forschungsmaterial. Die aus Kräutern gewonnene Medizin wurde im «*Aushadak Kottadi*», einer riesigen Apotheke, aufbewahrt.

Die im *Sarabhendra Vaidhya Muraigal* gesammelten Gedichte schildern, wie die verschiedenen Krankheiten zu behandeln sind.

Aus den im September 2003 vom 6. Nachkommen des Königs Serfoji II, dem gegenwärtigen Prinzen von Thanjavur, veröffentlichten 200 Jahre alten Manuskripten der Saraswathi Mahal Bibliothek geht hervor, dass Serfoji II. selber Augenoperationen durchführte. Er gründete auch den ersten Zoo in Tamil Nadu und liess eine Werft bei Manora, rund fünfzig Kilometer von Thanjavur entfernt, errichten, weiter eine meteorologische Station, um den Handel zu erleichtern, schliesslich eine Gewehrfabrik, eine Marinebibliothek und einen Marinespeicher mit allen Arten von Navigationsinstrumenten.

Er förderte traditionelle indische Tänze und Musik, führte aber gleichzeitig westliche Musikinstrumente wie Klarinette und Violine in der Carnatic Musik ein. An der bis heute

bestehenden fünfstöckigen *Sarjah Mahadi Bibliothek* im Thanjavur Palast liess er die Geschichte der Bhonsle Dynastie auf der südwestlichen Wand inschriftlich festhalten. Diese Inschrift gilt als längste auf der Welt.

Serfoji war sehr tolerant und unterstützte Kirchen, christliche Missionsschulen, hinduistische Tempel und islamische Einrichtungen.

An seiner Beisetzung am 7. März 1832, nach fast 40jähriger Herrschaft, nahmen über 90.000 Menschen teil.

Eng verbunden mit Serfoji ist *Vedanayakam Sastri* (1774-1864). Auch er verdankt seine Ausbildung Missionar Schwartz. Der christliche Dichter schrieb in Tamil über Kastenwesen und Christentum. Er gilt als einer der bedeutendsten Dichter in Tamil Nadu. Dem Beispiel August Herrmann Franckes in Halle folgend, schuf der pietistische Tamile Sastri Indira Viswanathan Peterson zufolge «ample room for wonder, and thereby in the flow and interchange of ideas regarding science during the Age of Enlightenment, which, paradoxically, eventually rendered the Kunstkammer obsolete». (218)

Karl Wilhelm Rennstich, Reutlingen

Hans Joachim Iwand, *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts «Väter und Söhne»*, Nachgelassene Werke. Neue Folge Bd. 3, bearbeitet und kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Gerhard C. den Hertog, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2001. 560 S., EUR 101.80, ISBN-10 3-579-01847-7.

Hans Joachim Iwand ist 1899 in Schlesien geboren und 1960 in Bonn gestorben. Er war nach seiner Promotion und Habilitation zunächst Lehrer für Neues Testament am Herder-Institut in Riga. Wegen seiner Mitgliedschaft in der Bekennenden Kirche ist ihm die *venia legendi* entzogen worden, und er wurde mit dem «Reichsreideverbot» belegt. Iwand war daraufhin von 1935-37 Leiter illegaler Predigerseminare und, nach zwischenzeitlicher Inhaftierung, kurze Zeit Pfarrer in Dortmund. Von 1945-1952 nahm er eine Professur für Systematische Theologie in Göttingen wahr und ging dann an die Universität Bonn. Iwand ist zeitlebens ein politisch engagierter Theologe gewesen. Nach dem Ende des zweiten Weltkriegs lehnte er aus sozialistisch-pazifistischer Überzeugung die Westorientierung der Adenauerpolitik ab. 1958 wirkte er an der «Prager christlichen Friedenskonferenz» (1958) mit, wie er überhaupt die Versöhnung mit dem Osten beharrlich annahm. Er gründete 1947 das «Haus der helfenden Hände» zur Linderung der Flüchtlingsnot. Seit 1947 gab er die «Göttinger Predigtmeditationen» heraus, die damals weitverbreiteste deutschsprachige theologische Zeitschrift, Ausdruck dafür, welche Bedeutung Iwand der Verkündigungsarbeit der Kirche zumass. Iwands theologisches Denken kreist im Kern um die Theologie Luthers. Sie ist für ihn die Grundlage und der Massstab, von dem her er auch Karl Barths Wort-Gottes-Theologie positiv rezipierte. Damit haben wir bereits das Wesentliche gesagt, um den Grundtenor zu verstehen, von dem die Beiträge Iwands zur Theologiegeschichte geprägt sind.

Der anzuzeigende Band 3 von Iwands «Nachgelassene Werke Neue Folge» umfasst in der Hauptsache zwei Vorlesungsmanuskripte, die bei Helmut Gollwitzer jahrelang im Keller lagerten, von diesem 1978 dem Herausgeber Gerhard den Hertog übergeben wurden und nun dank der vorliegenden Edition einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich sind. Die Manuskripte waren jeweils für eine zweisemestrige Vorlesung angelegt, die Iwand in seiner Göttinger Zeit vorgetragen hat. Es handelt sich hier um die in den Jahren 1948/49 gehaltene Vorlesung «Geschichte der protestantischen Theologie im neunzehnten Jahrhundert: Väter und Söhne» und die «Einführung in die gegenwärtige Lage der Theologie» aus den

Jahren 1949/50. Der Vorlesungsstil macht die Texte gut lesbar. Iwand hat seine Darstellung mit prägnanten Zitaten belegt. Der Herausgeber hat diese im Anmerkungsapparat bibliographisch nachgewiesen und die Texte mit einer der Ausgabe angemessenen spärlichen Kommentierung versehen. In einem Anhang sind zudem ausgewählte Texte Iwands zu den Themen der Vorlesungen beigegeben, ebenso ein Nachwort, ein Editionsbericht des Herausgebers sowie ein Literaturverzeichnis über die von Iwand verwandten Werke samt einem Namens- und Bibelstellenregister.

Die Themen, denen Iwand in diesen beiden Vorlesungen nachgeht, gehören für die evangelische Theologie zu den neben und nach der Reformation spannendsten Kapiteln ihrer Geschichte: die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts deshalb, weil hier der Versuch unternommen wird, unter den Bedingungen der Neuzeit, das heisst der durch die Aufklärung und insbesondere durch Kant heraufgeführten geistesgeschichtlichen Grosswetterlage, Theologie zu treiben. An der Würdigung dieses Vorhabens als solchem scheiden sich noch heute die Geister in der theologischen Zunft. Die einen sehen in dem insbesondere von Schleiermacher inaugurierten Transformationsprozess evangelischer Theologie sozusagen das Nonplusultra, eine Errungenschaft, hinter die die Theologie, will sie eine Theologie unter den Bedingungen der Moderne und für den modernen Menschen sein, nicht mehr zurückgehen darf; von den anderen wird darin mehr oder weniger der Sündenfall der Theologie weg von ihrer im strikten Sinne theologischen Orientierung hin zu einem zu grossen Ernstnehmen des Menschen in seinem Denken, Fühlen und Handeln gesehen. Iwands Behandlung der «gegenwärtigen Lage der Theologie» wiederum ist insofern von Interesse, als sie der Formierungsphase der Nachkriegstheologie gewidmet ist und damit für uns heute in einer doppelten Perspektive zu lesen ist: zum einen als Versuch der Selbstpositionierung der «Söhne» gegenüber den «Vätern» des 19. Jahrhunderts und zum andern als diejenige Theologie, auf die wir Heutigen als auf unsere «Väter» zurückblicken. Dass Söhne nicht ohne ihre Väter begriffen werden können, gilt wie im richtigen Leben so auch für das Verstehen theologischer Konzeptionen. Iwand selbst interpretiert das Verhältnis zwischen der Theologie um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu derjenigen des 19. Jahrhunderts als «Umkehr». Dies bedeutet, dass er die Entwicklung der Theologie des 19. Jahrhunderts primär als Negativfolie heranzieht, um die aus seiner Sicht dringend erforderliche und dann vor allem durch Karl Barth auch wirkkräftig vollzogene Umkehr der Theologie als eine von ihrer Sache her notwendige zu beschreiben, die sich im kritischen Gegenzug zur Theologie des 19. Jahrhunderts vollzogen hat und sich vollziehen musste. Damit übernimmt Iwand im wesentlichen das Selbstverständnis der Wort-Gottes-Theologie, die nach den Katastrophen des ersten und zweiten Weltkriegs die Theologie ihrer Väter als zum Untergang bestimmt ansah und sich durch radikalen Abbruch zu dieser selbst positionierte. Über mehrere Jahrzehnte hinweg wurde diese Selbstdeutung der Wort-Gottes-Theologie in der theologiegeschichtlichen Forschung übernommen. Erst in der zeitgenössischen Theologie wird hier nuancierter geurteilt und stärker auf die Kontinuitäten der Söhne zu den Vätern denn auf den radikalen Abbruch abgehoben. Diese Einsicht ist freilich theologiegeschichtlich eher jüngeren Datums (vgl. etwa Pfeleiderer, Wittekind, Lohmann).

Man wird sagen dürfen, dass Iwands Darstellung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts keine umfassende ist und auch gar nicht sein will. Weder kommen die besprochenen theologischen Positionen besonders detailliert zur Darstellung noch der philosophische, auch nicht der gesellschaftliche und kirchliche Kontext, in welchen die behandelten Entwürfe zu stehen kommen. Man sollte auch nicht vermeinen, dass in Iwands Darstellungen der Theologiegeschichte das, wie Ranke glaubte sagen zu können, «Ich des Autors ausgelöscht sei» und nur noch «das, wie es gewesen ist» zur Darstellung komme. Iwands Ausführungen werfen vielmehr einen ganz spezifisch «interessegeleiteten» Blick auf die Ent-

wicklung der Theologie des 19. Jahrhunderts und deren Charakteristikum; sie sind vor allem deswegen von Bedeutung. Dieser Blick ist, um es vorweg zu sagen, im wesentlichen durch Iwands Lutherstudien geprägt. Iwand hatte sich mit einer Arbeit über Luther (Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen, Leipzig 1930) habilitiert; weitere Arbeiten zu Luther folgten. Diese Texte sind thematisch fokussiert auf Sünde und Rechtfertigung, den unfreien Willen, auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die Christologie, insbesondere die Kreuzestheologie. Der mit diesen Stichworten aufgerufene Massstab ist es, den Iwand an die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts anlegt. Es ist des Menschen Sünde, aufgrund derer ihm von sich aus in Sachen Gotteserkenntnis nichts möglich ist, aufgrund derer der Mensch in Sachen Ethik und im Blick auf die Frage des guten Handelns aus sich selbst heraus nichts vermag – weshalb es überhaupt zu einer Synthese zwischen Denken und Glauben so ohne weiteres nicht kommen kann, weshalb es auch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Geschichte als Handeln Gottes in ihr nicht eigentlich geben kann. Die Sünde trennt den Menschen von Gott; diese Trennung ist nur von Gott her zu überwinden. Sie ist die Ursache dafür, dass der Mensch der Sünde unter dem Gericht Gottes steht, und das göttliche Gericht ist Gottes Nein zum Sünder und zu der an die Sünde verfallenen Welt, ein Nein, das nur in der Versöhnung durch das Kreuz überwunden wird. Darum kulminiert Iwands in Ton und Darstellung durchaus nicht unfaire Behandlung Schleiermachers, Rothes und Hegels im Vorwurf an sie, die Sünde und damit den radikalen Gegensatz zwischen Gott und sündigen Menschen nicht ernst genommen zu haben und einer harmonischen Sicht des Miteinanders zwischen Gott und Mensch das Wort zu reden. Iwand versucht dies an Schleiermachers Verständnis der Religion und des frommen Selbstbewusstseins, an Rothes Konzeption der theologischen Ethik, an Hegels Interpretation des Dogmas sowie an der Geschichtstheologie der religionsgeschichtlichen Schule zu zeigen. Im Kern zeigt sich deren grundsätzlicher Mangel in der Missachtung des Wortes Gottes, das sich in der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Verkündigung vollzieht und solcherart den Christus praesens verkündigt. Dies alles erinnert freilich an den Tenor, den Barth in «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» anschlägt, die Iwand in seiner Einführung zu dieser Vorlesung neben Albert Schweitzer und seiner Betonung der Eschatologie gegen die Leben-Jesu-Forschung sowie Karl Heims kritischer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild zu den Schlüsseltexten für sein Verständnis der Theologie des 19. Jahrhunderts zählt. Und doch gewichtet Iwand die spezifisch lutherische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium im Unterschied zu Barth theologisch stärker, auch wenn er in späteren Jahren, seine diesbezügliche Kritik an Barth relativierend, dessen Umkehrung der Unterscheidung in Evangelium und Gesetz als «dialektisch mit Luther vereinbar» behauptet hat. Daneben setzt sich Iwand kritisch mit dem konfessionellen lutherischen Lager und dessen Kirchen- und Amtsverständnis (Vilmar) auseinander und ebenso mit der am Gewissen, verstanden als einer gleichsam natürlichen Instanz im Menschen, ausgerichteten Theologie (Hans Lassen Martensen, Adolf von Harleß, Alexander von Oettingen), wobei ihm Kierkegaard und Nietzsche in der Kritik Pate stehen.

In der Vorlesung «Einführung in die gegenwärtige Lage der Theologie» lässt Iwand den erforderlichen Neueinsatz oder Aufbruch in der Theologie anheben mit dem Generalthema «von Gott reden» und, so müssen wir sogleich ergänzen, nicht mehr nur und zuvörderst vom Menschen, von der Religion, der Geschichte, vom historischen Jesus und seiner Wirkung als einer welthistorischen Grösse. Besagter Neueinsatz wird noch einmal durch eine kritische Abgrenzung gegenüber dem Ende des Neuprottestantismus in Gestalt von Troeltsch und Max Weber sowie der Krise der Leben-Jesu-Forschung eingeführt. Es hat

der Theologie um den «lebendigen Christus» zu gehen, wie er in der Verkündigung des Wortes Gottes sich vergegenwärtigt, was anhand der Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Herrmann und Martin Kähler und sodann in Anknüpfung an Schweitzers und Bultmanns Kritik an der Frage nach dem historischen Jesus entfaltet wird. Die Christologie erhielt durch Emil Brunner und Heinrich Vogel entscheidende Impulse. Errungen ist diese im wahrsten Sinne theologische Gestalt der Theologie indes für Iwand allererst in der Theologie Karl Barths. Diese wird darum unter der Überschrift «Die Wiederherstellung des Gegenübers von Gott und Mensch im Wort» behandelt. Dieses Gegenüber von Gott und Mensch, das erreicht werden muss, wenn zu klären ist, welchen Sinn es hat, von Gott zu reden, erreicht Bultmann gerade nicht. Er steht für Iwand im Verdacht, doch wieder dem anthropologischen Sog zu verfallen, die Gotteserkenntnis nun eben nur (!) im Zusammenhang der Selbsterkenntnis des Menschen zu behaupten, und nicht zuletzt, die Christologie sträflich zu vernachlässigen. Diese Fehler, so Iwand, macht Karl Barth nicht. Damit ist nun auch die Perspektive erreicht, unter der Iwand dessen Theologie als wegweisend rezipiert: Sie negiert die Religion als Gemächte des Menschen, sie redet von Gott als einer für sich seienden, sich in Freiheit für die Welt bestimmenden Wirklichkeit, sie lässt es nicht zu einem Übergewicht der *fides qua* gegenüber der *fides quae* kommen wie bei Bultmann, sondern entwickelt den Glaubensinhalt im Zuge einer grossangelegten Dogmatik; sie ist die «Wiederentdeckung der ganzen Fülle des dogmatischen Denkens, Wiederherstellung des Ganzen als Gegenstand des Glaubens» (435) und sie gibt der Dogmatik einen eindeutigen Fokus im «Christus allein».

Es wäre freilich interessant zu sehen, an welchen Stellen Iwand sich auf der Grundlage seiner Lutherstudien veranlasst sieht, mit Barth in ein auch kritisches Gespräch zu treten. Die lutherische Theologie des 20. Jahrhunderts hat sich ausser mit dem Verständnis von Gesetz und Evangelium etwa auch mit Barths Verständnis der Rechtfertigungslehre, des Wortes Gottes, der Sünde auseinandergesetzt, um nur diejenigen Themen zu nennen, die sich von Iwands Lutherarbeiten her nahelegen. Im vorliegenden Text kommt es dazu nicht. Iwand beschränkt sich auf den Neueinsatz im Verständnis von Theologie bei Barth, die Behandlung der besagten materialdogmatischen *Topoi* werden nicht traktiert. Auf eines sei am Schluss noch eigens hingewiesen. Wie eingangs erwähnt, war Iwand ein politischer Theologe und machte die Versöhnung mit dem Osten zu einem seiner Anliegen. Auch hier ist ein Neuanfang, ein Aufbruch vonnöten, der, so Iwand, nur theologisch begründet wahrhaft gelingen kann. «Was heisst», so fragt Iwand deshalb 1949, «*iustificatio impii* (Rechtfertigung der Gottlosen) – etwa hineingestellt in das öffentliche und vielleicht auch das geheime Denken über Ost und West? Was heisst Versöhnung im Blick auf die unabsehbare Schuld, die heute die Nationen Europas im Todeskampf aneinander kettet? Was heisst *nova vita* – neue Kreatur – im Hinblick auf die tiefen Schäden der Gesellschaft, an denen ihr Gefüge zu zerbrechen droht?» In den Passagen, in denen Iwand auf die gesellschaftlichen und kirchlichen Zustände seiner Gegenwart eingeht, wird er mahnend, prophetisch. Sie gehören zu den eindrücklichen Seiten dieses Bandes, der neben seinen im engeren Sinne theologiehistorischen und systematisch-theologischen Einlassungen auch einen Einblick gibt in die Kirchen- und Zeitgeschichte nach dem zweiten Weltkrieg.

Christine Axt-Piscalar, Göttingen

Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, mit Beiträgen von G. Collet, B. Marz, L. Scherzberg, G. Orth, H. Häring, J. Reikerstorfer, G. Müller-Fahrenholz, R. Faber, C. Barwasser, R. Boschki und C. Rehberger, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006, 235 S., EUR 24.90, ISBN-10: 3-534-15803-2.

Ein Buch ohne Herausgeber, ohne Vorwort, Einleitung und Nachwort. Der Leser erfährt nicht, wer die Auswahl der Gegenwartstheologien vorgenommen hat und welche Gesichtspunkte dabei leitend waren. Neben einzelnen Ansätzen katholischer (Drewermann, Küng, Metz, Schillebeeckx) und evangelischer Provenienz (Gollwitzer, Moltmann, Sölle) werden breitere Strömungen besprochen (Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Prozesstheologie). Die Zusammenstellung erscheint willkürlich. Bei manchen der vorgestellten Personen fragt man sich, ob sie in der Theologie der Gegenwart noch eine zentrale Rolle spielen. Andere, die eine solche Rolle spielen, fehlen. Die Titel mancher Beiträge zeigen nur die referierte Person oder Bewegung an, andere enthalten programmatische Untertitel. Einige der Autoren fügen eine Literaturliste an, andere nicht. In manchen Texten ist die Literaturliste zwischen Primär- und Sekundärliteratur untergliedert, in anderen nicht. Die Zitationsstandards sind unterschiedlich.

Diese konzeptionelle Unklarheit und redaktionelle Uneinheitlichkeit enthält einen Hinweis auf die Art, wie dieses Buch zu verstehen und zu lesen ist: nicht als einheitliche Überblicksdarstellung der gegenwärtigen theologischen Landschaften, sondern als Zusammenstellung einzelner, je für sich stehender Einblicke in diese Topographie. Der Blick richtet sich auf einzelne Bäume und Baumgruppen, nicht auf den Wald insgesamt. Der Plural «Theologien» bringt das zum Ausdruck.

Die einzelnen Skizzen sind dann allerdings von hohem Wert. Dafür bürgt schon die Auswahl der Autoren, bei denen es sich zu allermeist um namhafte Kompetenzträger für den jeweiligen Darstellungsbereich handelt: die Theologie der Befreiung wird von Giancarlo Collet skizziert, Drewermann von Bernd Marz, die Feministische Theologie von Lucia Scherzberg, Gollwitzer von Gottfried Orth. Hermann Häring präsentiert Küng, Johann Reikerstorfer «die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz», Geiko Müller-Fahrenholz das Gesamtwerk Jürgen Moltmanns. Mit Roland Faber wurde ein ausgewiesener Kenner der Prozesstheologie für die Darstellung dieses Fachgebiets gewonnen. Carsten Barwasser führt in das Werk von Edward Schillebeeckx ein, Reinhold Boschki und Claudia Rehberger erinnern an Dorothee Sölle.

Weil es sich bei den Autoren z.T. um Weggefährten und Schüler, in der Regel aber um Personen handelt, die von den dokumentierten Vertretern der Gegenwartstheologie geprägt oder zumindest beeinflusst sind, verwundert es nicht, dass ihnen zu allermeist die kritische Distanz zu den von ihnen vorgestellten Entwürfen fehlt. Es sind eher innenperspektivische Einblicke, die sich dem Selbstverständnis ihrer Heroen verpflichtet fühlen, und weniger aussenperspektivische Analysen und Interpretationen – darin haben sie ihre Bedeutung, aber auch ihre Begrenzung.

Die einzelnen Beiträge sind durchweg aktuell, informativ und gut lesbar. Wo sie einzelne Personen zum Inhalt haben, verbinden sie in der Regel biographische Hinweise mit werkgeschichtlichen und theologisch programmatischen. So entstehen mehrdimensionale Skizzen kontextueller Theologien. Die drei Darstellungen der Befreiungs-, Feministischen- und Prozesstheologie heben sich davon noch einmal ab, indem sie nicht nur die geschichtliche Entwicklung der jeweiligen Strömung, sondern auch ihre inneren Differenzierungen und Spannungen herausarbeiten. Es wird deutlich, wie diese Spannungen sowohl in der Befreiungs- als auch in der Feministischen Theologie auf dem Weg der zunehmenden Kontextualisierung der Ursprungsimpulse entstehen, d.h. dort, wo sich andere Trägergruppen die

ursprünglichen Anliegen der Bewegungen zu eigen machen und diese in ihren jeweils eigenen Kontexten und Fragehorizonten zur Geltung bringen. So kommt es zu inneren Dissonanzen, die selbstkritische Klärungsbemühungen auslösen. Als ein Beispiel dafür sei für die Feministische Theologie die Bewusstwerdung der Unterdrückung von Frauen durch Frauen genannt. Auch das aufbrechende Problembewusstsein im Blick auf einen allzu ungebrochenen Erfahrungsbezug und auf die selektive Inanspruchnahme biblischer Überlieferungen in legitimatorischer Absicht wird thematisiert.

Die Zusammenstellung der zehn Beiträge gibt einen insgesamt sehr guten, primär an Personen und Bewegungen, nicht an Entwicklungen und Strukturen orientierten Einblick in markante, für die Theologie der Gegenwart wichtige Positionen. Das Buch stellt damit eine wertvolle Fortsetzung des Bandes «Theologen des 20. Jahrhunderts» (hg.v. Peter Neuner und Gunther Wenz) dar, der als letzter in der siebenbändigen Reihe «Theologen im Portrait» (WBG: Darmstadt 2002/2003) erschienen ist. Während dort die Klassiker des 20. Jahrhunderts versammelt sind, kommen hier wichtige Protagonisten der theologischen Debatten der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart zur Darstellung, wobei Überlappungen der beiden Personenkreise kaum zu vermeiden sind.

Einer der wesentlichen Vorzüge von personenzentrierten Ausschnitten aus breiten ideengeschichtlichen Strömen besteht darin, dass sie die Verankerung der Theologie in der Biographie und damit im lebensweltlichen Kontext aufweisen. Das ist auch bei den meisten der hier zusammengetragenen Beiträge gut gelungen und macht den Band als Ergänzung zu einer systematischen Darstellung der Gegenwartstheologie überaus lesenswert.

Reinhold Bernhardt, Basel

Jan Assmann: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium.* Karl Hanser Verlag: München/Wien 2005. 384 S., EUR 24.90, ISBN 3-446-20673-6.

Dass die Zauberflöte neben Hamlet und der Mona Lisa das dritte Rätselwerk unserer Kultur sei, dieser Satz von Peter von Matt steht als erstes Motto vor dem neuen Buch des Ägyptologen Jan Assmann. Was kann er zur Erhellung beitragen? Er sagt es selber im Vorwort. Es ist nicht die Ägyptologie selber, die hier gefragt ist. Denn die Zauberflöte spielt nicht in Ägypten, sondern an einem utopischen Ort, an dem die Mysterien von Isis und Osiris verehrt werden. Der geistige Hintergrund der Zauberflöte ist die Freimaurerbewegung in Wien und deren Erforschung und Anwendung von Riten, die auf den Isis-Kult zurückgeführt wurden. Aber diese Riten werden in der Oper selber Wirklichkeit: «Die Zauberflöte bringt ein Ritual auf die Bühne und lässt es nicht nur vor den Zuschauern ablaufen, sondern bezieht diese auch auf eine ebenso subtile und wie intensive Weise in dieses Ritualgeschehen ein» (22). Das Einweihungsritual wird für Assmann zur Leitidee des Werkes, gibt ihm Einheit und entfaltet seine Wirkung auch dann noch, wenn der freimaurerische Hintergrund nicht mehr verstanden wird.

Aber die «Zauberflöte» umfasst mehr als den Weg von Tamino und Pamina. In Papageno, dessen Gestalt als sympathischer Gegensatz zum Paar der Einzuweihenden gezeigt wird, kommt die Differenz zwischen oberen und unteren Mysterien zum Ausdruck, zwischen der Religion der Eingeweihten und des Volkes. Damit nimmt Assmann einen Gedanken auf, den er schon in seinem Moses-Buch behandelt hatte: Hinter den historischen volkstümlichen Ausprägungen des Glaubens steht das Geheimnis, dessen Kenntnis nur wenigen Menschen vergönnt ist, die sich vorher schweren Prüfungen zu unterziehen haben. Der Weg aber führt vom Bösen, vom Aberglauben zum Tempel der Sonne, in dem Sarastro herrscht und das eingeweihte Paar in eine neue Herrschaft eingesetzt wird.

Wie aber steht es mit der «Königin der Nacht», die in ihrem ersten Auftritt als leidende Isis und später als nahezu wahnsinnige Verkörperung des Bösen, der Rache dargestellt wird? Eine mögliche Lösung war lange Zeit die Annahme eines «Bruches» im Textbuch, aber Assmann zeigt eine ganz anders gelagerte Auflösung dieser geheimnisvollen Wandlung, die überzeugend wirkt und zugleich ins Zentrum des «Mysteriums» der Oper führt. Um das zu erfahren, muss sich der Leser der Führung des Autors anvertrauen, der ihn in acht Kapiteln ins Mysterium der Oper «einweihet». Das Konzept dieser Führung kommt dabei der Lesbarkeit sehr entgegen. Assmann teilt die beiden Akte jeweils in zwei Teile auf, so dass sich eine vierteilige Struktur ergibt, deren Abschnitte nochmals unterteilt sind: Auf eine musikalisch-textliche Analyse folgt eine kulturwissenschaftliche Betrachtung. Zuerst geht der Autor jeweils der Verbindung von Text und Musik genau nach und beruft sich dafür auf das Konzept der «dichten Beschreibung» von Clifford Geertz. Diese Kapitel können einen neuen Zugang zum Hören eröffnen, sind aber nicht einfach zu lesen. Man muss die Oper gut im Ohr haben und möglichst noch einen Klavierauszug vor sich haben. Dann aber ist es faszinierend, der Verknüpfung von Text, Tonarten, Instrumentierung, Tempoangaben zu folgen, und Assmann lässt seine Bewunderung für das Genie Mozart immer wieder auch auf den Leser überspringen. Notenbeispiele und Illustrationen mit alten Bühnenbildern helfen bei der Konkretion, ersparen aber nicht die Mühe, der sich allerdings – in anderer Weise – auch die Helden der Oper zu unterziehen haben. Diese Verbindung zwischen Leser und Bühnenpersonen ist nicht zufällig, denn das Einweihungsmysterium der Oper bezieht neben Assmann auch den Rezipienten direkt mit ein. Er wird gleich zu Anfang «illusioniert», die Königin der Nacht erlebt er als beraubte Mutter und Sarastro als Tyrannen. Er teilt diese Illusion mit Tamino.

Aber bevor er im 2. Teil des 1. Aktes zu erkennen vermag, dass er der dunklen Welt des Aberglaubens verfallen war, lädt Assmann die Leser zum ersten Pausengespräch ein über «Ort und Zeit der Zauberflöte». Es geht hierbei um Ägypten-Phantasien des 18. Jahrhunderts. Man wusste von den Pyramiden und von den Gräbern. Beides wird kombiniert in Vorstellungen von geheimnisvollen, unterirdischen Städten, in denen die Eingeweihten wohnen und in die man sich durch lange gefährliche Gänge hinkämpfen muss. Aber diese Orte sind zugleich Orte einer Weisheit, die bis heute Gültigkeit besitzt und in die man sich führen lassen kann. Eindrücklich schildert Assmann, wie diese Art von Ägyptomanie vor allem in Freimaurerkreisen zur Anlage von ägyptisierenden Landschaftsgärten führte. Der Ort der Zauberflöte ist ein imaginäres und damit allgegenwärtiges Ägypten, in dem es keine Verfremdung ist, wenn Tamino nach dem Textbuch ein japanisches Gewand trägt.

Nach dem Eintritt in die Welt Sarastros erkennt Tamino, welchem Irrtum er verhaftet war. Dass der Umschlag bei ihm im Gespräch mit dem «Sprecher» innerhalb zweier Zeilen erfolgt, das ist nun freilich selbst dem Schikaneder-begeisterten Autor ein bisschen zu schnell; er betrachtet es als ein Ungeschick des Textbuches. Als Hörer der Oper ist man an der betreffenden Stelle jedenfalls ziemlich verblüfft, was ich selber wiederum ausprobiert habe.

Nach der Analyse der zweiten Hälfte des 1. Akts «Eintritt in Sarastros Welt» folgt ein weiteres Pausengespräch, «Illusion und Desillusionierung». Hier geht es um die Wiener Freimaurerloge «Zur wahren Eintracht» und ihr Projekt einer Erforschung der Mysterienreligionen. Das ist deshalb für Mozarts Oper unmittelbar wichtig, weil er Mitglied einer Schwesterloge war und oft auch in der «Wahren Eintracht» als Gast weilte. Man darf sich nun diese beiden Logen keineswegs als obskurantistische Geheimbünde denken – das gab es freilich auch –, sie waren vielmehr die Hauptträger der Aufklärung im Kampf gegen den Absolutismus und die katholische Kirche. Ein damaliger Zuschauer konnte in der «Köni-

gin der Nacht» leicht die Kirche und den Marienkult finden, aus deren Aberglauben er sich befreien musste.

Einweihung in die Mysterien hiess nun, in einem ersten Schritt die Illusion der Volksreligion zu durchschauen und ihr zu entsagen. Wenn nun Tamino und Papageno vor «Weibertücken» gewarnt werden, denen sie nicht verfallen sollen, so ist damit die Welt der Königin der Nacht und der drei Damen gemeint, die die Welt der Volksreligion repräsentieren. Auch Papageno kann diesen ersten Weg noch gehen und gelangt damit immerhin zu den «Kleinen Mysterien». Der zweite Schritt aber, der nur wenigen vorbehalten ist, führt zur Schau der Gottheit, zum Sonnentempel, mit dem die Oper schliesst. Doch zunächst gilt es, die schweren Prüfungen des zweiten Aktes zu bestehen, und das heisst im ersten Teil, der Unwahrheit und der erotischen Versuchung zu entsagen. Tamino treibt damit Pamina fast in den Tod, während Papageno am Bestehen der Prüfungen kein Interesse zeigt. Dafür aber wird er nicht verurteilt. Die menschenfreundliche Haltung der Oper und der Freimaurer zeigt sich darin, dass der Gegensatz zwischen Hoch und Niedrig, zwischen Elite und Volk nicht abfällig ausgespielt wird. Wer sich im Zuschauerraum mit Papageno identifiziert, wird dafür nicht kritisiert. Die grossen Mysterien sind eigentlich auch nur Herrschern vorbehalten und solchen, die, wie Tamino, es werden sollen. Im dritten Pausengespräch geht es dann auch um die Einweihung in die grossen Mysterien, die als symbolischer Tod und Wiedergeburt begangen werden. Dass hier auch zeitgenössische Berichte über die Rituale der Freimaurer eingeblenet werden, hilft vermutlich dem Leser, deren Praktiken zu entmystifizieren. Den letzten Prüfungen stellen sich Tamino und Pamina gemeinsam. Das ist allerdings eine Revolution, denn Frauen waren in Wien keineswegs zugelassen. Pamina ist sogar führend, indem sie den bedenklichen Tamino an seine Zauberflöte erinnert und ihm vorangeht. Die triumphale Einführung in den Sonnentempel steht am Ende.

Im Schlusskapitel, gleichsam vor dem Verlassen des Opernhauses, gibt es ein letztes Gespräch. Was war das für eine Oper, deren Zeugen wir geworden sind? Das Grosse an diesem Kunstwerk ist vermutlich, dass viele Antworten möglich sind. Assmann zeigt, wie im ersten Akt die Erwartung des Zuschauers geweckt wird, eine Märchenoper zu sehen. Nach der strukturalistischen Märchenanalyse sind in der Tat anfänglich viele der wichtigsten Elemente vorhanden. Aber diese Erwartung wird nicht erfüllt, ebenso wie auch Tamino seine Täuschung erkennt. Er, der ausgezogen ist, ein Mädchen zu erretten, sieht sich plötzlich als jemand, der in eine Mysterieneinweihung verwickelt wird. Aber er ist dabei nicht allein, sondern wird von seiner Liebe zu dem Mädchen vorangetrieben, um derentwegen er ausgezogen ist. Schliesslich noch das volkstümliche Element des Papageno, der aber zu keiner Gegenfigur wird und sogar mehr Arien zu singen hat als Tamino und Pamina, also recht im Vordergrund steht.

Entsprechend der Vielfältigkeit der Handlung verbindet auch die Musik viele Elemente. Neben empfindsamen Arien im Stile der Frühklassik stehen Elemente der Opera seria (Königin der Nacht), geistliche Lieder (Sarastro) und Lieder im Volkston. Die Zauberflöte überschreitet die Einheit einer geschlossenen Form. Lässt sich trotzdem eine Grundidee benennen?

Mir scheint, dass Assmann im Prozess des Schreibens seine Charakterisierung der Oper modifiziert. Anfangs war sie ein Ritual auf der Bühne (siehe das obenstehende Zitat von S. 22). Aber dieses Ritual wird zunehmend von der Liebe zwischen Tamino und Pamina überhöht. Wenn Assmann die Überzeugung äussert, dass Tamino sich ohne seine Liebe zu Pamina nie hätte einweihen lassen, so reduziert sich das «Ritual» zu einem der Elemente der Oper. Es strukturiert vor allem den zweiten Akt und nachträglich auch den ersten, aber es macht aus der Oper selber keinen heiligen Akt. Die Zauberflöte ist vielmehr die

ästhetische Umsetzung einer Einweihung, sie benutzt die Vorlage in freier Form, wie ein Traum einen Tagesrest. Die Freimaurerrituale waren eine Theatralisierung der antiken Mysterien mit dem Ziel, den Einzuweihenden die Aufklärung von Aberglauben und Wahn recht anschaulich zu machen. Die Oper bricht diese fiktive Form nochmals und stellt sie auf die Bühne. In Anlehnung an den Germanisten Karl Pestalozzi, der die Zauberflöte als ein Aufklärungsmärchen deutet, spricht Assmann von einem Aufklärungsmysterium und bleibt damit näher an der Sprache der Freimaurer. Dem kann ich voll zustimmen, nur muss man sich dessen bewusst bleiben, dass dieses Mysterium ein Spiel bleibt.

Das Finale der Oper mündet in die Aufbrechung der Männerherrschaft um Sarastro zugunsten eines eingeweihten Paares. Insofern könnte man – soweit geht Assmann aber nicht – die Oper sogar als Revolutionsspiel ansehen. Aber auch das wäre nur wieder eine der vielen möglichen Deutungen, die dieses vielschichtige Kunstwerk erlaubt.

Das Reizvolle am neuen Buch von Assmann ist das virtuose Spiel zwischen mehreren Disziplinen, das dem Leser ungemein viele neue Aspekte zeigt, zu Mozart, zur Musikwissenschaft, zum Freimaurertum, zur Rezeption der ägyptischen Kultur, zum Funktionieren von Ritualen und vor allem auch zur Geschichte der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Der universale Gott, dem Assmann in früheren Veröffentlichungen in der esoterischen Moses-Tradition der Renaissance und des Barock gefolgt war, erscheint im aufgeklärten Freimaurertum und in der Zauberflöte als Gott der allgemeinen Vernunft. Es ist der Gott, den Schiller in Anlehnung an K.L. Reinhold in seiner Schrift «Die Sendung des Moses» dargestellt hat (vgl. meine Rezension in ThZ 61 [2005] 276-278).

Ich bin gespannt, wie Assmann diejenige Linie in Zukunft weiterverfolgen wird, die von seinem Moses-Buch zur «Zauberflöte» führte.

Hartmut Raguse, Basel