

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 64 (2008)
Heft: 2

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: 06.10.2024

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

Rezensionen

Isac Leo Seeligmann: *Gesammelte Studien zur hebräischen Bibel* (FAT 41), hg.v. Erhard Blum, m. einem Beitr. v. Rudolf Smend, Mohr Siebeck: Tübingen 2004. 535 S., EUR 94.–, ISBN 3-16-148425-8.

Der vorliegende Band umfasst insgesamt 18 Aufsätze, die Seeligmann (geb. 1907 in Amsterdam, gest. 1982 in Jerusalem) zwischen 1954 und 1981 in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden auf Deutsch, Englisch und Hebräisch veröffentlichte. Thematisch umgreifen sie ein weites Feld, das von der Textkritik über biblische Historiographie, biblisches Rechtswesen, Prophetie und Psalmen bis hin zu den Anfängen der Midraschexegese reicht. Trotz dieser Fülle zeigt sich dem Leser ein roter Faden, der sich vom ersten bis zum letzten Aufsatz verfolgen lässt: das Ringen um ein präzises Verständnis der biblischen Sprache und des biblischen Textes in seinen verschiedenen Überlieferungen.

Im zweitletzten Teil des Buches, vor der Gesamtübersicht über die Veröffentlichungen Seeligmanns, findet sich ein unter den Titel «Begegnung mit Isac Leo Seeligmann» gestellter Beitrag Rudolf Smends, der in einfühlsamer Weise in das Leben und Schaffen Seeligmanns einführt und zudem eine gute Hilfe dabei bietet, wesentliche Aspekte der 18 gesammelten Aufsätze zu identifizieren.

Sämtliche der 18 Aufsätze im Einzelnen vorzustellen ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich. Wir können nur einige Grundzüge herausgreifen und bei wenigen ausgewählten Aufsätzen auf wichtige Aspekte hinweisen.

Charakteristisch für den Zugang Seeligmanns zu den meisten der von ihm behandelten Fragen ist der Einsatz bei der Sprache, die er mit grosser Kenntnis und mit grosser Geduld auf alle ihre möglichen Nuancen und auf alle in ihr verborgenen Informationen abhört. Sowohl bei sprachlichen Beobachtungen wie auch bei weitergefassten geistesgeschichtlichen Erwägungen beschränkt sich Seeligmann nicht auf das biblische Hebräisch, sondern bezieht das altorientalisch-semitische und – besonders kenntnisreich – das griechische Umfeld und die rabbinische Literatur mit ein. Seine Vertrautheit mit der Textüberlieferung der Septuaginta ist häufig zu erkennen und erschliesst oft überraschende Wege zur Klärung textkritischer und exegetischer Fragen. An sehr vielen Stellen wird deutlich, dass ohne solche Blicke über den engeren Gartenzaun der hebräischen Bibel hinaus manche Fragen nicht adäquat zu bearbeiten sind.

Auffällig in den Veröffentlichungen Seeligmanns ist weiterhin ein Zug, der vielleicht mit dem Stichwort «Bescheidenheit» umschrieben werden kann. Seeligmann ist sich bewusst, dass manche der von modernen Exegeten oder Historikern an die biblischen Texte herangetragenen Fragen nicht abschliessend zu beantworten sind, da die Beschränkung der vorhandenen Daten manches im Dunkeln lässt. Aufgabe des Forschers ist, diese Grenzen zu benennen und anzuerkennen, und nicht in falscher Hybris übersteigen zu wollen (siehe z.B. 448). Das verurteilt den Forscher aber nicht zu Passivität und Resignation, denn: «Man darf aber hoffen, auch da legitime Fragen deutlich formulieren zu können, wo man nicht beanspruchen kann, endgültige Antworten zu haben» (402).

Im ursprünglich 1980 in «Tarbiz» veröffentlichten Aufsatz «Anfänge der Midraschexegese in der Chronik» finden sich zahlreiche wichtige Beobachtungen zu den Chronikbüchern, die bis in die heutige Diskussion ihr Gewicht behalten haben. Dazu gehört die grundlegende These, dass die Arbeitsweise des Chronisten der Midrasch ist, wobei er eine besondere Vorliebe für Namen-Midraschim zeigt (32f.). Gemäss Seeligmann ist die Folge,

dass manche der in der Chronik den Vorlagen hinzugefügten Stoffe als unhistorisch zu betrachten sind.

Setzungen höchsten Ranges sind für den Chronisten David und seine Dynastie und der Tempelkult. Aber die Autorität, die über allem steht, ist die Tora; das führt ihn dazu, dass er den Tora-Begriff auch da einfügt, wo er in der Vorlage gar nicht vorkommt (43). Mit «Tora» ist dabei auch schon die schriftliche Tora gemeint. Diese hat «für ihn kanonischen Rang; Hier geht es nicht an, irgendetwas zu verändern, und so ist er um Harmonisierung bemüht. Demgegenüber dienen ihm die Bücher Samuel und Könige als Quellen, doch zögert er nicht, von ihnen bewusst abzuweichen» (54).

Ein Blick auf zwei der historiographischen Studien Seeligmanns:

Im 1961 für «Zion» verfassten Aufsatz «Ätiologische Elemente in der biblischen Geschichtsschreibung» weist Seeligmann darauf hin, dass in einem weiteren Sinne des Wortes jede Geschichtsschreibung «ätiologisch» ist, weil und insofern sie aus dem Interesse an der Gegenwart hervorgeht und danach fragt, wie die Vergangenheit die Gegenwart beeinflusst (78).

Was ätiologische Elemente in geschichtlichen Erzählungen betrifft, kommt Seeligmann aufgrund eines Vergleichs mit griechischen Texten zum äusserst wichtigen Urteil: «[W]enn wir eine Tradition oder eine Erzählung als Ätiologie definieren, bedeutet dies kein Urteil über das Mass ihrer Historizität» (82). Ebenso bedeutsam ist sein Hinweis darauf, dass die von der territorialgeschichtlichen und besonders von der kultgeschichtlichen Schule aufgestellte These, die in den biblischen Texten beschriebenen Rituale seien sämtlich als Rückprojektionen bestehender Kultbräuche zu verstehen oder als sakrale Texte, die während der heiligen Rituale vorgetragen wurden, eine durch die verfügbaren Fakten nicht gedeckte Überschätzung ätiologischer Aspekte darstellt (88f.). Wer «in jeder Erzählung die Präfiguration eines Kultbrauchs oder die «Agende» eines kultischen Ritus sehen möchte ... spielt die Verbreitung einmaliger Geschichtstraditionen in Israel herunter» (89).

Dabei macht Seeligmann im 1961 in der Zeitschrift «Peraqim» erschienenen Artikel «Von historischer Wirklichkeit zu historiosophischer Konzeption in der Hebräischen Bibel» deutlich, dass seiner Meinung nach zu den historisch gut verwurzelten «einmaligen Geschichtstraditionen» Exodus und Landnahme gehören, nicht aber die Vätergeschichte. Die Funktion der Erzvätererzählungen besteht s.E. darin, die Einnahme Kanaans durch die Israeliten mit den Verheissungen an die Väter zu rechtfertigen (113). Immerhin räumt er ein, dass angesichts der heute zur Verfügung stehenden Daten über die altorientalische Landwirtschaft, den Handel und das Gerichtswesen es klar ist, dass das schon von Wellhausen vorgebrachte Urteil falsch war, wonach die Vätererzählungen blosses Spiegelbild einer späteren Epoche Israels bilden (195). Dennoch, und ohne weitere Begründungen, folgert Seeligmann grundsätzlich, «dass die Erzväter keinerlei Anhaltspunkt an der historischen Wirklichkeit haben» (196). Ebenfalls ohne argumentative Unterlegung bleibt die – weit verbreitete – These, dass es sich bei Abraham, Isaak und Jakob um drei Gestalten handelt, die unterschiedlichen Epochen und verschiedenen lokalen Haftpunkten zuzuordnen sind und die erst spät zu einer genealogischen Linie miteinander verbunden wurden (196).

Im Blick auf die Landnahme rechnet Seeligmann damit, dass es sich nicht nur beim Schwur an die Väter, sondern auch bei Beschreibungen von gottgewirkten Eroberungserfolgen zur Zeit der Generation Josuas um späte theologische Konstrukte handelt, die weit von der historischen Wirklichkeit entfernt sind. Diese findet sich dagegen in den über die Bücher Josua und Richter verstreuten Überlieferungen, aus denen klar wird, dass die Landnahme ein komplizierter und schwieriger Prozess war, der sich über mehrere Generationen hinzog (197f.). Darauf, dass solche Gegenüberstellungen u.a. auf problematischen Auffassungen über Nachrichten im Buch Josua beruhen, die nur scheinbar eine schnelle Land-

nahme suggerieren und deren hyperbolisch-rhetorischer Charakter nicht erkannt wird, hat der Rezensent an anderer Stelle (ThZ 61 [2005] 368; 62 [2006] 552) bereits hingewiesen.

Von bleibender Gültigkeit ist die von Seeligmann am Anfang seines Artikels «Von historischer Wirklichkeit zu historiosophischer Konzeption» getroffene Feststellung, dass es stets, und d.h. nicht nur in der Bibel, eine Kluft zwischen den historischen Geschehnissen und den Traditionen bzw. der Historiographie gibt, die sie widerspiegeln. Auf dem Weg vom historischen Ereignis zu seiner schriftlichen Fixierung unterscheidet er drei Stufen:

Die erste Stufe ist die historische Wirklichkeit. I.A. ist es nicht möglich, die Ereignisse genauso zu rekonstruieren, wie sie sich zugetragen haben; «denn von dem Moment an, da man beginnt, sie mündlich weiterzugeben, und selbst bei ihrer Niederschrift, ergeben sich absichtliche oder unabsichtliche Veränderungen in der Darstellung» (185f.).

Die zweite Stufe liegt zwischen der Wirklichkeit und der Historiographie: das geschichtliche Erleben, d.h. der Eindruck, den die Ereignisse bei den Zeitgenossen hinterlassen. In diesem Erleben beginnen die Prozesse der Selektion und Transformation.

Die dritte ist die Geschichtskonzeption. «Sie blickt von fern – jedenfalls aus einer gewissen Distanz – zurück auf die Ereignisse und neigt dazu, bei ihnen eine Art Einheit herzustellen, die nicht von Anfang an bestanden hat. Ebenso strebt sie danach, die Ereignisse im Laufe der Zeit zu Gedanken und Idealkonzeptionen zu wandeln, denen fast jeglicher Bezug zur historischen Wirklichkeit abhanden gekommen ist» (186). Als eindrückliches Beispiel weist Seeligmann auf den Sturm der Bastille hin. Es ist m.E. aber nicht so, dass sich die Prozesse der Veränderung immer so drastisch gestalten wie in diesem Fall.

Sicher nicht zu Unrecht sieht Seeligmann die dritte Stufe innerhalb der hebräischen Bibel im sog. deuteronomistischen Geschichtswerk und noch stärker im chronistischen Geschichtswerk belegt. Ältere Erzählungen, v.a. in J und E zugeschriebenem Material und im Richterbuch zu finden, ordnet er dagegen einer prä-reflektiven Stufe zu, die weitgehend frei von theologischen Tendenzen ist (188f.). Eine solche Unterscheidung ist sicher auch heute vertretbar. Damit bleiben zugleich manche Fragen zur weiteren Bearbeitung offen, etwa die, inwieweit eine fortgeschrittene Theologisierung notwendigerweise zur Entfernung von der historischen Wirklichkeit führen muss.

Abschliessend darf eine Erwähnung zweier oft übersehener, aber wichtiger Einsichten Seeligmanns im Bereich der textkritischen Arbeit nicht fehlen; beide finden sich im 1961 in «Vetus Testamentum» erschienenen Aufsatz «Indications of Editorial Alteration and Adaptation in the Massoretic Text and the Septuagint». Die eine besagt, dass nicht wenige Textverderbnisse dadurch zustande kamen, dass ein Abschreiber ein *Jod* oder *He* nicht als Abkürzung für den Gottesnamen erkannt hat (454–457); nach der anderen lassen sich zahlreiche Missverständnisse dadurch erklären, dass ein Schreiber in dem Moment, als man sich entschloss, am Wortende und am Anfang des Folgewortes vorher nur einfach geschriebene identische Konsonanten durch Einfügung eines entsprechenden zweiten Konsonanten zu ergänzen, solche Ergänzungen auch an falschen Stellen vornahm (457).

Dem Herausgeber der «Gesammelten Studien» Seeligmanns und dem Verlag Mohr Siebeck gebührt Dank, dass sie durch diesen Band die verstreuten und manchen Forschern wegen der hebräischen Sprache der Ursprungspublikation nicht zugänglichen Aufsätze eines der Grossen der jüdischen Bibelforschung des 20. Jhs. neu zugänglich gemacht haben; die in seinem Werk enthaltenen bleibenden Anstösse können damit (weiterhin) ihren Beitrag zur fruchtbaren Arbeit an der hebräischen Bibel leisten.

Markus Zehnder, Kristiansand

Samuel Arnet: *Wortschatz der Hebräischen Bibel*. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet, 2., durchgesehene Aufl. TVZ: Zürich 2007 (¹2006). 312 S., CHF 31.90, EUR 17.50, ISBN 978-290-17374-8.

Der Autor, Mitarbeiter am Berner Projekt einer Revision und Kürzung des renommierten Wörterbuchs von Koehler-Baumgartner-Stamm-Hartmann (³1976–1996), bringt eine didaktisch geschickte und sehr leserfreundliche Zusammenstellung aller hebräischen Vokabeln, die mindestens fünfmal im Alten Testament vorkommen (bzw. mindestens 20-mal bei Verben und Eigennamen). In einem ersten Teil werden diese Vokabeln alphabetisch angeordnet, jeweils ergänzt mit knappen Übersetzungshilfen, Hinweisen auf syntaktische Verbindungen und der Anzahl der Belege. Der zweite Teil ordnet dieselben Vokabeln thematisch und lehnt sich dabei an die Kriterien des vergleichbaren Buches «Wortschatz der Pharaonen in Sachgruppen» an, das R. Hannig und P. Vomberg 1998 für das Aegyptische publizierten.

Wem dient dieses praktische Buch, das auch durch seine gute Aufmachung und den günstigen Preis auffällt? Es ist allen warm zu empfehlen, die Hebräisch lern(t)en und Möglichkeiten suchen, das Gelernte aufzufrischen, zu festigen und zu vertiefen. Wem 2500 Vokabeln zunächst zu viel erscheinen, kann dank der graphischen Kennzeichnung des (auf rund einen Drittel) reduzierten Wortschatzes, der sich an die eiserne Ration des Lehrbuchs von Ernst Jenni hält, auch einen sanfteren Einstieg wählen. Die angenehm grossen Buchstaben nehmen auf Ungeübtere Rücksicht. Ferner führt Arnet bei den Verben jeweils eine Perfekt- und eine Imperfektform an; Ungeübtere werden bei der Erkennung unregelmässiger Verbformen allerdings weiterhin überfordert sein und vielleicht lieber ein elektronisches Bibelprogramm benutzen, das sämtliche Verbformen bequem aufschlüsselt. Allenfalls zu hinterfragen wäre Arnets (didaktisch motivierte) Entscheidung, die Nomina (mind. 5 Belege) gegenüber den Verben (ab 20 Belegen) zu privilegieren. Wird dies dem hebräischen Sprachcharakter gerecht?

Im zweiten Teil des Buches folgt die thematische Anordnung des Wortschatzes im gleichen Umfang. Dabei liessen sich die Kriterien der Systematik mit guten Gründen so oder anders bestimmen. Hier einige Beispiele für Arnets Entscheidungen: ברא «erschaffen» begegnet nicht bei den «Verben des Machens», sondern «des Werdens und Vergehens». אבה «wollen» und באן «sich weigern» sind bei den «Verben der Gemütsbewegung» zu suchen, hingegen באס «verwerfen» unter den «Verben des negativen menschlichen Umgangs» und das Antonym בחר «(er)wählen» unter den «Verben des Gebens und Nehmens -> wählen, kaufen usw.». Und schliesslich zwei Beispiele aus dem (im engeren Sinn) religiösen Wortschatz: מזבח «Altar» steht unter «Kult-> Feste und Opfer» (262), die Mazzebe jedoch unter «Bauten -> Turm und Säule» (250). Unter den göttlichen Eigennamen finden sich z.B. «Astarte» und «Aschera», hingegen «Baal» unter «Herrschaft und Dienst». Hier wird Arnets Entscheidung, aus Platzmangel jede Vokabel nur an einem einzigen Ort aufzuführen und auf Querverweise zu verzichten, besonders schmerzlich. Arnet hat ein Buch geschaffen, dessen (didaktisch weise dosierter) Informationsreichtum nie erdrückend wirkt. Dies hat zur Folge, dass die Alttestamentler weiterhin auf eine thematische Aufgliederung des gesamten alttestamentlichen (oder gar althebräischen) Wortschatzes – möglichst unter Berücksichtigung einer «Eigenbegrifflichkeit» der hebräischen Welt – warten müssen.

Ein Anhang – ebenfalls didaktisch orientiert – bringt auf knappen 20 Seiten Grammatikalisches (Konsonanten und Vokale, Pronomina und Suffixe, Zahlwörter), eine Auflistung der Aufteilung von Hebräischer Bibel und Mischna, sowie ausgewählte Lehnwörter im Biblischen Hebräisch, aber auch semitische Wörter, die im heutigem Deutschen gebraucht werden. Dass das Buch auf verdienstvolle Weise die Liebe zur hebräischen Sprache zu för-

dern versteht, zeigt sich deutlich an der so rasch notwendig gewordenen zweiten Auflage. Offenbar wird das Buch nicht nur zur Examensvorbereitung gebraucht, sondern bewährt sich nicht zuletzt auch im wachsenden ausser-universitären Markt: bei Laien, deren Interesse am Hebräischen in der Erwachsenenbildung geweckt worden ist.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Martin Meiser: *Judas Iskariot. Einer von uns* (Biblische Gestalten 10), Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2004. 198 S., EUR 14.80, ISBN 3-374-02215-4.

Markus Öhler: *Barnabas: Der Mann der Mitte* (Biblische Gestalten 12), Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2005. 205 S., EUR 14.80, ISBN 3-374-02308-8.

Seit 2001 erscheint die Serie *Biblische Gestalten*, herausgegeben von Christfried Böttrich und Rüdiger Lux. Von den für das Neue Testament geplanten siebzehn Titeln sind bisher acht Bände erschienen.

Der fünfte Band zum Neuen Testament gilt *Judas Iskariot*. Nach dem Vorwort (9f., «Doch wer war dieser Prototyp des Verräters, des Denunzianten, des Sünders, des Verzweifelten wirklich?») führt Meiser gekonnt in das Thema ein. Dann stellt er die vorhandenen Quellen sowie deren kritische Bewertung vor (19–28). Dem folgt die Darstellung des biblischen Befundes (29–111). Nach der Diskussion von Namen und Beinamen geht es zunächst um Judas als Mitglied des Zwölferkreises. Anschliessend beleuchtet Meiser die Tat des Judas (historische Erwägungen und Deutung durch die Evangelisten). Dann untersucht er die Bezeichnung des Täters (historische Erwägungen und Deutung durch die Evangelisten) sowie die Rolle des Judas bei der Gefangennahme Jesu (Judaskuss und Deutung durch Mt, Lk und Joh). Im Abschnitt über das «Ende des Judas» geht es wieder um historische Erwägungen und die Deutung in der vor-mt Tradition, bei Mt und in Apg 1 (vgl. dazu A. W. Zwiep: *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1.15-25* [WUNT II 187], Tübingen 2004).

Neben den üblichen Anfragen im Detail und an die Einschätzung der historischen Zuverlässigkeit der Evv.-überlieferung durch den Autor bleibt eine Frage der Methodik. Indem Meiser zu den Stationen der ntl. Biographie des Judas jeweils die einzelnen Evangelisten separat behandelt, wird die Rolle und Bedeutung des Judas in den vier Evangelien deutlich. Zu fragen wäre, ob man bei diesem Ansatz nicht – anstatt sich an der Chronologie zu orientieren – jeweils die narrative Charakterisierung des Judas in den einzelnen Evangelien zusammenhängend untersuchen sollte (für die Fruchtbarkeit dieses Zugangs vgl. z.B. J.A. Darr: *On Building Character. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* [Literary Currents in Biblical Interpretation], Louisville 1992).

Durch Meisers Vorgehen entsteht kein zusammenfassendes Porträt des Judas – zumal er keine abschliessende Zusammenfassung des exegetischen Befundes bietet. Was ist nun die *biblische Gestalt* des Judas, nach der man in dieser Reihe fragt? In der ntl. Wissenschaft wird gerne die Vielfalt betont und die Einheit vernachlässigt. Ferner ist jeder Versuch einer Harmonisierung von vorneherein verdächtig. Doch sollte eine Gesamtinterpretation nicht dennoch wenigstens versucht werden? Unter welchen methodischen Bedingungen ist sie möglich (dazu vgl. J. van Bruggen: *Christ on Earth. The Gospel Narratives as History*, Grand Rapids 1998, 71–91)? Setzt das Verstehen der Wirkungsgeschichte nicht gerade dieses Gesamtbild voraus? Sie ist kaum auf den mt oder joh Judas beschränkt!

Der zweite Teil des Bändchens gilt der vielfältigen *Wirkungsgeschichte* des Judas (112–187). Zunächst geht es um seine altkirchliche Wahrnehmung (112–135). Als Sünder wurde Judas zum Prototyp des Zweiflers, des gestraften Gottesverächters, des Denunzianten, des

Habgierigen, des Heuchlers und Lügners, des verstockten Juden Judas als sündigen Apostels. Daneben wurde aber auch die Busse des Judas diskutiert (Judas als Prototyp des unvollkommenen Büssers, die Reue des Judas als Mahnung) sowie das Verhältnis zwischen der Tat des Judas und dem göttlichen Vorherwissen. Im Abschnitt «Vom Mittelalter bis zur Aufklärung» (135–162) gibt Meiser einen Überblick über die Darstellung der Vita des Judas im Mittelalter. Judas galt als Prototyp des Sünders, des Juden, des Verzweifelten und des von Gott Bestraften. Daneben gibt es Differenzierungen im Judasbild (das Urteil des Judas über die Folgen seiner Tat, die Rätselhaftigkeit seiner Person, die Frage nach seiner ewigen Seligkeit). «Das Judasbild seit der Aufklärung» (163–187) ist vielschichtig: Judas wird zum Antihelden der Messiaserwartung, er ist Werkzeug in einem höheren Plan, eine anthropologische sowie psychologische Chiffre und Hinweis auf die Undurchschaubarkeit des eigenen Erlebens und der Einsamkeit des Aussenseiters. Ferner dient Judas als Moment der Kirchen- und Bibelkritik sowie als Gestalt der kirchlichen Selbstkritik.

Literatur- und Abbildungsverzeichnis (dreizehn Schwarz-weiss-Abbildungen) beenden den Band (188–198). Um den wirkungsgeschichtlichen Teil zu erschliessen, wäre neben dem detaillierten Inhaltsverzeichnis auch ein Stellenregister hilfreich gewesen. Insgesamt ist Meisers Bändchen anregend; es überzeugt in der wirkungsgeschichtlichen Darstellung stärker als im exegetischen Teil. Dass Judas tatsächlich «Einer von uns» war, sollte zu denken geben («Seit den Tagen der altkirchlichen Bibelausleger ist die Jüngerfrage ‹Herr, bin's ich?› die Frage nach der eigenen Gefährdung», 9).

Zu Judas vgl. auch das Themenheft 165 «Judas» der Serie *Bibel heute* (1/2006) des Katholischen Bibelwerks, Stuttgart (ISSN 3-932203-33-X), für die Wirkungsgeschichte vgl. den Band von M. Krieg, G. Zangger-Derron (Hg.): *Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch*, Zürich 1996.

Der sechste Band zum Neuen Testament gilt *Joseph Barnabas*. Nach einer Einführung in die Person des B. sowie in den zeitlichen und geographischen Rahmen (13–20) geht es im ersten Teil um die Darstellung des biblischen Befunds (21–148): die Herkunft des B. (Joseph und B., die levitische Abstammung, Herkunft aus Zypern), den Ackerverkauf (historische Umstände und lukianische Darstellung), B. und die beiden Gruppen der Jerusalemer Gemeinde (als Graecopalästinern gehörte B. beiden Gruppen an und konnte somit als Mittler fungieren), B. als Apostel (Apostolatsverständnis bei Lk und Paulus, Herleitung aus I Kor 9,4–6, daher ist B. auch «Auferstehungszeuge und Beauftragter zur Verkündigung», 48). Aufgrund seiner Herkunft wurde B. «zum Vermittler zwischen Juden- und Heidentum, zwischen Jerusalem und Antiochia; ausserdem zu einer wichtigen Person im Blick auf die Versorgung der Jerusalemer Gemeinde» (50).

Dann beleuchtet Öhler die erste Phase in der Zusammenarbeit von B. und Paulus (Apg 9,26–30 sei nicht historisch, Zusammenarbeit in Antiochia, Stellung des B. in der antiochenischen Gemeinde, das besondere Profil der Gemeinde sowie die Sammlung für die Jerusalemer Gemeinde), Johannes Markus, den Verwandten des B., den Apostelkonvent (zeitl. Einordnung, Verhältnis Galater-Apg, Anlass, Verhandlungen, Ergebnisse), die gemeinsame Missionsreise (Reisemittel, Unterkunft und Unterhalt, Missionsstrategie, detaillierte Behandlung von Apg 13f.), den ersten Streit mit Paulus (Apg 15,37), den zweiten Streit mit ihm – den sog. antiochenischen Zwischenfall (Adressaten und Situation des Gal., zeitl. Einordnung des Konflikts, Speisegemeinschaft in Antiochia, der eigentliche Konflikt und seine Folgen für Paulus und in Antiochia; vgl. dazu auch M. Hengel: *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, 92–106) und abschliessend die Rezeption des B. im Neuen Testament (Paulus über B. – Gal 2,1–14; I Kor 9,6; Kol 4,10 –, das literarische Porträt des B. in der Apg). Öhler folgt – mit bedeutenden Umstellungen – dem chronologi-

schen Aufriss der Apostelgeschichte (Apostelkonvent vor der 1. Missionsreise, Begründung 72–78; Gleichsetzung von Gal 2 mit Apg 15).

Im zweiten Teil zeichnet Öhler die relativ spärliche Wirkungsgeschichte nach (149–196, «Das Schattendasein des B. in der Apg hatte selbstverständlich auch Auswirkungen auf die Rezeptionsgeschichte», 149). Zur Rezeption des B. in der Alten Kirche gehört die Diskussion um B. als Verfasser des Hebräerbriefs sowie des *Barnabasbriefs*, B. als möglicher Jesusjünger (einer der in Lk 10 erwähnten siebenzig Jünger), B. und die Nachwahl des zwölften Apostels sowie B. in den *Pseudo-Klementinen*. Ferner geht es um die *Barnabasakten*, die *Lobrede des Alexander Monachos*, B. und Mailand und das sog. *Barnabasevangelium* (Überlieferung, frühe Erwähnungen, Inhalt und Entstehung). Die mit B. verbundenen Schriften bietet in deutscher Übersetzung B. Kollmann: Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175), Stuttgart 1998. Öhler beschreibt ferner «B. bei den Reformatoren», den Barnabiten-Orden, B. in der Kultur des 20. Jh. (Kirchenbau, Film, Musik) sowie die Darstellung des B. in Kinderbibeln.

Literatur- und Abbildungsverzeichnis (neunzehn Schwarz-weiß-Abbildungen) beschliessen den Band (197–205). Auch hier wäre ein Stellenregister hilfreich gewesen. Im exegetischen Teil wird die Bedeutung des B. für die spätere paulinische Kollegialmission nur angedeutet (146–148). Hat Paulus – als Mitarbeiter des B., ein ungewöhnlicher Zug im Paulusbild der Acta und von daher ernst zu nehmen! – wesentliche Impulse von B. erhalten und dem Vorbild des B. folgend später selbst Mitarbeiter eingeführt und ausgebildet? Es bleiben Anfragen im Detail und bei der Einschätzung der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte durch den Autor (wenn Gal 2 dem Hungerhilfebesuch von Apg 11,27–30 entspricht, lassen sich eine Reihe der von Öhler angeführten Diskrepanzen lösen; zu den Argumenten vgl. H. Zeigan: Aposteltreffen in Jerusalem (ABG 18), Leipzig 2005, 307–344). Aufs Ganze gesehen hat Öhler ein gründlich recherchiertes und inspirierendes Bändchen vorgelegt, das dazu beitragen wird, «die Bekanntheit des B. über den engen Kreis der ntl. Forschung hinaus zu mehren» (16). Im exegetischen Teil kann Öhler auf seine umfangreiche Studie Barnabas (WUNT 156), Tübingen 2002, zurückgreifen.

Christoph Stenschke, Bergneustadt

Robert Louis Wilken: *Der Geist des frühen Christentums*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2007. 240 S., EUR 29.95, CHF 52.90, ISBN 3-579-05423-6.

Harnack vom Kopf auf die Füße gestellt – so könnte man das Ergebnis von Wilkens kurzer, aber höchst lebendiger und spannend zu lesender Geistesgeschichte des antiken Christentums zusammenfassen: Nicht das Christentum ist hellenisiert worden, sondern der Hellenismus christianisiert. Christliches Denken operierte «zwar im Rahmen von Denkvorstellungen der antiken Kultur», verwandelte sie jedoch gleichzeitig so tiefgreifend, «dass am Ende etwas ganz Neues entstand» (15). Elemente dieser Verwandlung sind für den Autor die sakramentale Erfahrung des Gottesdienstes, die unvergleichbare Person Christi, vor allem aber die «Allgegenwart der Bibel» (ebd.) mit ihrer jüdischen Denktradition, durch die für Jahrhunderte eine kompakte und stimmige Weltsicht entstand.

«Christliches Denken ist verankert im Leben der Kirche, wird gestützt durch religiöse Gewohnheiten wie das tägliche Beten von Psalmen und genährt durch die Liturgie, besonders die regelmäßige Feier der Eucharistie. Das Denken war kein Selbstzweck ... Das Ziel war nicht nur Verstehen, sondern Liebe» (16). Darum ist Wilkens Buch keine Dogmengeschichte, sondern ein Spaziergang durch das christliche Leben. Ideen, Dogmen wie Trinitäts- und Zwei-Naturen-Lehre und ethische Prinzipien werden im Ritus und im Hymnen-

gesang, in der Politik und im familiären Leben, in der Bilderkunst wie vor allem in der Bi-belexegese verortet. Dies tut der Autor – Professor für die Geschichte des Christentums an der Universität von Virginia – mit grosser Gelehrsamkeit unter breitem Rekurs auf die Kirchenväter, wobei er für Origenes und Augustin, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor besonderes Interesse zeigt. So entsteht ein differenziertes und höchst eindrückliches Bild von der geistigen Welt der antiken Christen, das in seiner Grundthese überzeugt, gerade weil es auf ihrem Fundament auch den griechischen Einfluss ganz unbefangen würdigen kann: «Das intensive Licht, das von Christus ausging, machte die Christen jedoch nicht blind für die Weisheit, die von Athen ausstrahlte» (224).

Freilich hat ein nur nach literarischen Quellen gezeichnetes Bild auch Schwächen. Sie zeigen sich im Kapitel über frühchristliche Bildkunst (171–187). Hier wird unter Bezug auf Johannes Damascenus, Theodor von Studion und den Bilderstreit die Theologie der Ikone und der Inkarnation entfaltet. Dabei gerät ein wenig aus dem Blick, dass die frühchristliche Ikonographie der Sarkophagdeckel und der Katakombenmalerei mit ihrer Bevorzugung bukolisch-maritimer Motive viel naiver und weniger eindeutig ist, als uns die spätere Literatur glauben machen will.

Überhaupt durchzieht das Buch ein leiser Hauch von Apologetik, etwa wenn Julian Apostata mehrfach als Fanatiker apostrophiert wird – als sei das etwa Origenes in der asketischen Phase seines Lebens nicht auch gewesen. Diese apologetische Tendenz wird von Wilken auch gar nicht in Abrede gestellt, sondern durch den Konnex zu seinem Werk *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen* von 1986 erläutert. Und die Erkenntnis: «die Kraft, Vitalität und Phantasie des christlichen Denkens kommen von innen» (15) ist keine vorgefasste Meinung, sondern Konsequenz intensiver Arbeit an den Quellen.

Bei einem Werk für ein breiteres Publikum – vor allem, wenn es in einem so eleganten Stil geschrieben ist wie Wilkens Buch – wird man akzeptieren, dass Zitate nur in Übersetzung geboten werden; die Nachweise sind zwar knapp, aber ausreichend. Dass jegliches Register fehlt, schadet dem Buch allerdings erheblich; gern hätte man Querverbindungen bei einzelnen Autoren oder biblischen Schriften nachgespürt. Und den Unsinn, «aus dem Amerikanischen» übersetzen zu lassen, kann man deutschen Verlagen wohl nie austreiben. Selbst in Amerika heisst die Sprache immer noch *Englisch*.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Amy Nelson Burnett: *Teaching the Reformation. Ministers and Their Message* in Basel, 1529-1629 (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford University Press: Oxford u.a. 2006. 448 S., £ 45.–, ISBN 0-19-530576-0.

Mit dieser Studie hat die Historikerin Burnett, seit 2006 Professorin an der Universität von Nebraska-Lincoln, ihr *opus magnum* zur Kirchengeschichte Basels vorgelegt. Eine Vielzahl kleinerer Beiträge illustrierte während der letzten eineinhalb Jahrzehnte, mit welcher heuristischen Konsequenz die Forscherin die Konfessionskultur der Stadt von der Reformationszeit bis ins 17. Jahrhundert verfolgte. Als genetischen Ausgangspunkt der Monographie deutet Burnett (viii) die Beschäftigung mit Simon Sulzer an, Antistes von 1553 bis 1585. Welche Ausweitung diese personale und chronologische Zuspitzung mit der langjährigen Arbeit erfuhr, spiegelt der Titel wider.

Nicht weniger als die gesamte pastorale Amtsträgerschaft («minister») im ersten Jahrhundert nach Annahme der Reformation durch den Rat soll untersucht werden, wobei der Einschnitt des Jahres 1629 demographisch begründet wird. Inhaltlich fragt Burnett einerseits nach Kontinuitäten und zeitspezifischen Aktualisierungen eines reformatorischen

Propriums, andererseits möchte sie dieses in seinen sozialen und institutionellen Bezügen transparent machen. Eine kommunikationstheoretisch-strukturelle Benennung als «message» steht am Anfang der Arbeit, wird mit der Untersuchung aus einer Vielzahl amtlicher Dokumente und amtsfunktionalen Perspektiven inhaltlich bestimmt und abschliessend mehrfach zusammengefasst.

Der im Titel angelegte Dynamik eines von «minister» und «message» markierten Spannungsfeldes kommt eine eigene Bedeutung zu. Die «message» wird übertragen und transformiert; zugleich verändert sie – als reformatorische Konzentration auf das Wort Gottes – Amtsträger und Laien in ihrem religiösen Selbstverständnis, den damit verbundenen Praktiken und den daraus resultierenden sozialen Bezügen. Das implizierte Epochenverständnis öffnet sich der Forschung, die auf Kontinuitäten zum Spätmittelalter abhebt: Mit der Reformation werden vorhandene Strukturen radikal transformiert und nicht von Grund auf neu geschaffen. Entsprechend schildert Burnett die reformatorische Prägung der schulischen und universitären Ausbildung, pfarramtlichen Strukturen und amtsfunktionalen Wirkungsfelder von Basler Pfarrern unter Einbeziehung spätmittelalterlicher Voraussetzungen.

Burnetts konzeptionell und stilistisch mustergültig gestaltete Ausführungen zeugen von einer grossen synthetischen Darstellungskraft. Die Arbeit umfasst in vier Teilen zwölf durchlaufend gezählte Kapitel. Auf einer weiteren (unnummerierten und vom Inhaltsverzeichnis nicht erfassten) Gliederungsebene differenzieren sich die Haupt- in bis zu fünf Unterkapitel. In die knapp 250 Seiten des Haupttextes sind kartographische Darstellungen integriert (darunter eine historische Karte), die über die politische, kirchliche und konfessionelle Topographie von Stadt und Land orientieren. Auf den Haupttext folgen Tabellen und Graphiken, die statistische Ergebnisse zu den berührten Personengruppen und seriellen Quellengattungen bündeln. Die Zählung dieser Übersichten verweist – im Buch nicht eigens erklärt – mit der ersten Ziffer auf das jeweilige Kapitel, in dem ausführliche Erläuterungen zu finden sind. Haupttext und Anhang ergänzen einander darin bestens. Ein kurzer Appendix stellt auslegungsgeschichtliche Quellenauszüge zusammen. Die nachfolgenden Endnoten unterstreichen mit deutschen und lateinischen Zitaten, darunter Transkriptionen ausgewählter Archivalien, wie leserfreundlich der Haupttext gehalten ist, der auf fremdsprachige Passagen verzichtet, wohl aber einzelne institutionelle Begriffe einführt und erklärt. Bemerkenswert sind die an Abschnittsenden sensibel eingetragenen Zwischen- und Schlusszusammenfassungen.

Methodisch innovativ ist Burnetts Analyse, indem sie die Gruppenidentität von gut 250 kirchlichen Amtsträgern aus einer Generationenanalyse erhebt. Eine soziologische Akzentuierung zeigt sich darin, dass die Abgrenzungen aus demographischen Entwicklungen und statistisch quantifizierbaren Ergebnissen (zu Herkunft, Geburt, Ausbildungsweg sowie beruflichem Werdegang) abgeleitet werden. Zugleich changieren die Generationenbegriffe nach der methodischen Grundierung und dem ansprechenden Gruppenportrait zwischen einer Zweiteilung (Geburt bzw. kirchliche Prägung [I] vor und [II] nach der Reformation) und einer Viererstruktur ([I] Amtstätigkeit bis 1550, [II] zwischen 1550 und den 1570er Jahren, [III] zwischen 1580 und 1610 sowie [IV] 1610f. und 1629).

Der erste Teil des Buches gilt mit den Jahren bis 1550 der ersten Generation beider Zählungen. Die nachfolgenden Teile setzen das Generationenkonzept implizit voraus und bieten verschiedene thematische Längsschnitte. Dass weder der generationenanalytische noch zeitliche Rahmen zu restriktiv verstanden werden, macht eine Stärke der Arbeit aus. Burnett bietet glänzende Übersichtsdarstellungen zur allgemeinen und spezifisch lokalen Entwicklung von Rhetorik und Homiletik, zur methodischen und inhaltlichen Gestaltung von Disputationen und Predigten (wobei ein für Basel zentrales Ergebnis in der Relevanz

des Ramismus liegt) oder zur Ausbildung und Gestaltung der kirchlichen, schulischen sowie universitären Institutionen. Eine gruppenspezifische Auswertung der gesamten Pfarerschaft tritt in der Masse zurück, in den Analysen zu den zentralen kirchlichen und akademischen Amtsträgern, die ihrerseits prägend auf die rekonstruierten Generationen gewirkt haben, in den Vordergrund rücken. Gleiches gilt für institutionelle Veränderungen, mit denen die Generationeneinteilung gleichermaßen rückwirkend beleuchtet wird.

Die Gesamtkonzeption läuft auf ein zweites soziologisches Theorieangebot zu, das die nachgezeichneten Entwicklungen als Professionalisierung ausdeutet. Theologiegeschichtliche Rückbindung erfährt dies insofern, als amtliche Ausdifferenzierung und doktrinale Komplexität einander korrespondieren. Dass sich Burnett mit Blick auf den Lehrbegriff nicht auf das Wortgeschehen beschränkt, sondern Sakramente und pastorale Amtshandlungen als Teile des Vermittlungsgeschehens jener «message» versteht und in einer pädagogischen Dimension interpretiert, trägt zur theoretischen Geschlossenheit und theologischen Bedeutung der Arbeit bei.

Burnett ist eine vorzüglich lesbare, instruktive und archivalisch sowie bibliographisch hervorragend recherchierte Darstellung gelungen. Sie markiert einen der wichtigsten jüngeren Forschungsbeiträge zum nachreformatorischen Basel und wird die Stadt zusammen mit einer methodisch anregenden Theoriebildung und Typologisierung konfessioneller Entwicklungen in die Wahrnehmung der Konfessionalisierungs- sowie reformierten Orthodoxieforschung rücken. Ein Werk wie dieses empfiehlt sich nachdrücklich der Lektüre. Zugleich möchte man das Buch als prosopographisches Referenzwerk konsultieren. Der sechs Seiten umfassende «Index» integriert Personen-, Orts- und Sachregister. Die gebotenen Verweise beziehen sich ausschliesslich auf den Haupttext. Nicht indiziert wurden die gut einhundert Seiten Endnoten. Dies ist um so bedauerlicher, als gerade die Anmerkungen die Namen einzelner Pfarrer nennen, von denen der Haupttext entlastet wurde. Zugleich sucht man zahlreiche in den Kapiteln genannte Personen im Register vergeblich. In seiner Erschliessbarkeit bleibt das Buch damit deutlich hinter seinem inhaltlichen Potential zurück.

Martin Keßler, Basel

Franz Overbeck: Werke und Nachlaß, Bd. 9: *Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicaea 325 n. Chr.*, hg.v. Johann-Christoph Emmelius, J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2006. LXXXVI+670 S., 4 Abb., EUR 84.95, CHF 131.–, ISBN-13: 978-3-476-00971-5, ISBN-10: 3-476-00971-8.

«Der vorliegende Band hat die Aufgabe, Overbecks Vorlesungen als einen bedeutenden Teilkomplex seines wissenschaftlichen Nachlasses vorzustellen. Angesichts der Zahl und des Umfangs der nachgelassenen Vorlesungsmanuskripte kann dies nur in Form einer Textauswahl geschehen» (XI). So beschreibt der Herausgeber Ziel und Grenzen des jüngsten Bandes der seit 1994 erscheinenden und auf elf (Teil)bände projektierten Basler Overbeck-Edition. In der Tat gehören die Vorlesungsmanuskripte zum wichtigsten und bisher am wenigsten erschlossenen Teil von Overbecks Nachlass (nur die Vorlesung zur «Geschichte der Theologie im Mittelalter» hat Carl Albrecht Bernoulli bereits 1917 herausgebracht); der genauere Blick auf sie verändert auch ein Stück weit die bislang weitgehend von späteren Selbstaussagen bestimmte Perspektive auf das problematische Verhältnis von Overbecks akademischer Lehrtätigkeit zu seiner antitheologischen Existenz.

Von seiner Habilitation in Jena 1864 an bis zur Emeritierung in Basel am 31. März 1897 hat Franz Overbeck 90 Vorlesungen, vornehmlich zur neutestamentlichen Exegese und

zur Alten Kirche, gehalten; dazu kommen 38 Übungen, die – da erheblich weniger bedeutend – im vorliegenden Band unberücksichtigt bleiben. Erhalten sind 27 Vorlesungsmanuskripte im Gesamtumfang von 22'675 Seiten. Manche seiner Vorlesungen – er las bis sechsstündig – hat Overbeck dreizehnmal wiederholt und dabei zum Teil erheblich überarbeitet; hier liegen die umfangreichsten Manuskripte (bis zu 4560 Seiten) vor. Das zweitstärkste Konvolut, das zur Alten Kirchengeschichte, macht der Herausgeber in diesem Band zugänglich, wobei er sich auf die Periode bis zum Jahre 325 beschränkt und auch innerhalb dieses Teiles auf die vorwiegend referierenden Passagen verzichtet.

Seine Auswahlentscheidungen begründet Emmelius ausführlich in der Einleitung; sie orientieren sich an Overbecks Forschungsschwerpunkten und an der Qualität des Materials und sind plausibel. Trotzdem wird angesichts der enormen quantitativen Diskrepanz zwischen dem hier präsentierten und dem im Nachlass vorliegenden Material schmerzlich bewusst, was schon die Edition des «Kirchenlexicons» in den Bänden 4 bis 6 zeigte: dass wir es nämlich bei dieser Werkausgabe mit einem winzigen Ausschnitt von Overbecks Œuvre zu tun haben. Ein Studium Overbecks vergleichbar dem, wie es in Zukunft durch die grossen kritischen Gesamtausgaben für Schleiermacher oder Ernst Troeltsch gegeben sein wird, ist damit nicht möglich. So entspricht das Verdienst des vorliegenden Bandes dem der Werkausgabe insgesamt: mindestens schlaglichthaft einzelne Facetten im Werk dieses zugleich äusserst radikalen wie extrem gewissenhaften Autors aufleuchten zu lassen, in dem sich die Problematik der theologischen Existenz in der Moderne wie in kaum einem anderen – Troeltsch ausgenommen – fokussiert.

Der Textteil bietet zunächst eine Übersicht über den Inhalt von Overbecks Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche. In einem zweiten Teil werden einige Prolegomena und Nachworte vor allem zu Methodenfragen vorgestellt – so etwa auch die Vorbemerkungen zu der frühen «Erklärung der Pastoralbriefe». Dann folgt in zwei grossen Teilen der Text des Manuskripts zur Geschichte der Alten Kirche, wie gewohnt philologisch sehr sauber und sorgfältig präsentiert. Ausführliche Bibliographien und ein Register der von Overbeck erwähnten Personennamen komplettieren den Band.

Die Lektüre eröffnet dem Kenner mancherlei Vergleichsmöglichkeiten und neue Einsichten: so etwa zur Abgrenzung des Apostolischen Zeitalters (38–42), zur Auferstehung Jesu (180–193), zum Diognetbrief (307–311) oder zu den Anfängen des Mönchtums (609–622). In Vielem wird er seine Ansichten auch bestätigt finden: etwa die über den verschlungenen Stil Overbecks. Im Resümee wird er dem Herausgeber zustimmen können: «Overbeck hat sich freier Wissenschaft verpflichtet gewusst und keinerlei Beschränkung von Forschung und Lehre durch nicht der Wissenschaft selbst entstammende Gesichtspunkte akzeptiert. Den Anspruch, das Christentum zu vertreten, hat er dabei nicht erhoben, wohl aber den Anspruch, das authentische Profil des Christentums zu beschreiben und in seinen Veränderungen zu erfassen» (XXXV). Und dass die «Ansicht, Overbecks Vorlesungen als bloß exoterische Äusserungen gäben seine Auffassung ... nur unvollständig oder in Differenz zu seiner eigenen kritisch-historischen Überzeugung wieder, ... auf einer Isolierung ... einzelner Aussagen» (XLV) beruht und insofern leicht korrigiert werden muss, hat der Rezensent nun auch gelernt.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Ernst Furlinger: *Verstehen durch Berühren*. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir (Salzburger Theologische Studien 29, interkulturell 4), Tyrolia: Innsbruck 2006. 452 S., EUR 44.–, CHF 73.–, ISBN 978-3-7022-2787-6.

Ernst Furlinger leistet mit seiner Studie einen in mehrfacher Hinsicht wertvollen Beitrag zur interreligiösen Hermeneutik. Nach dem hermeneutischen Grundsatz, dass das Teil für das Ganze steht und das Ganze dem Teil seine Bedeutung gibt, arbeitet er in präziser Exegese exemplarischer Texte das Wortfeld «Berühren» in seinen sinnlichen und spirituellen Dimensionen zunächst in der Überlieferung des nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir (Teil II), dann in der griechisch-abendländischen Tradition bei Heraklit, Plotin und Augustin auf (Teil III). Diese philologische Detailarbeit wird im vierten Teil zu einer hermeneutischen Grundlagenreflexion verarbeitet, die auf das Programm einer «spirituellen Hermeneutik» hinausläuft. Die Arbeit ist damit religionswissenschaftlich, -hermeneutisch und -theologisch von erheblicher Bedeutung. Gestützt auf eine breite Literaturgrundlage und auf Begegnungserfahrungen im Rahmen mehrerer Indienaufenthalte in der Zeit zwischen 2001 und 2005 bietet sie eine instruktive Verbindung von tiefer Materialkenntnis aus einem eng begrenzten Forschungsfeld mit einer breit angelegten Reflexion über die Bedingungen und Grenzen des interreligiösen Verstehens. So kommt es zu einem spannenden hermeneutischen Zirkel zwischen der wissenschaftstheoretisch, methodisch und hermeneutisch problembewussten Aufarbeitung eines religionswissenschaftlich und -dialogisch bisher kaum erschlossenen Themenbereichs und der Auswertung dieser Aufarbeitung für die Weiterentwicklung religions- und kulturhermeneutischer Konzeptbildungen.

Der Leitbegriff «Berühren» verbindet die verschiedenen Teile der Arbeit. Von der konkreten leiblich-sinnlichen – in der Sexualität gipfelnden – Berührung über die taktile Dimension der Wahrnehmung, über das Berührtwerden durch die spirituelle «Energie» bis hin zum «Verstehen durch Berührung», d.h. durch tiefgehende existentielle Erfahrungen der Begegnung mit den spirituellen Quellen einer fremden religiösen Tradition wird ein weiter, über das Wortfeld der Berührung ausgespannter Bogen geschlagen.

In der Einleitung legt der Verfasser die Leitfrage der Studie dar, stellt das Konzept vor, ordnet es in den Diskussionskontext der Forschung ein. Bereits hier wird deutlich, dass die Arbeit aus einem tiefen persönlichen Engagement entstanden ist. Furlinger hat nicht einen Forschungs«gegenstand» aussenperspektivisch bearbeitet, sondern sich einem fremden spirituellen Kosmos ausgesetzt und sich davon zutiefst «berühren» und transformieren lassen. Er arbeitet in seiner Studie diese Fremdheits- und Transformationserfahrung auf. Die dafür gewählte philologische Methode stützt sich auf die themarelevante Sekundärliteratur, aber mehr noch auf Interpretationshilfen aus erster Hand: Für die Auslegung der Sanskrit-Texte zieht der Verfasser «Tonaufnahmen mit Kommentaren dieser Texte durch den letzten kaschmirischen Meister, die Kommentierung durch traditionelle Pandits», aber auch seine in der Teilnahme an Ritualen der kaschmirischen Śivaiten und in der eigenen Meditationspraxis gewonnenen Einsichten heran. Er versucht auf diesem Weg, nicht nur die Texte, sondern auch den ihnen gemässen Verstehenshorizont zu verstehen. Dazu gehört auch die ständige kritische Reflexion der eigenen Verstehensvorprägungen.

Teil II der Arbeit besteht aus der Analyse und Interpretation zweier zentraler Texte aus dem nichtdualistischen Śivaismus Kaschmirs, einer noch relativ wenig erforschten Richtung des sog. Hinduismus: die Śivastotrāvalī des Utpaladeva aus dem frühen 10. Jh. und Abhinavaguptas Tantrāloka aus dem 12. Jh. In beiden Texten ist die Auslegung ganz auf den Begriff der Berührung (*sparsā*) in seinen aktiven (Berühren) und passiven (Berührtwer-

den), sinnlichen, sexuellen und spirituellen Aspekten fokussiert. Er bildet den Schlüssel zum Verstehen dieser tantrischen Tradition.

Im dritten Teil schlägt Fűrlinger eine über den Begriff der «spirituellen Berührung» erbaute Brücke in die griechisch-abendländische Geisteswelt. Er findet diesen Vorstellungskomplex in Texten von Heraklit, Plotin und in Augustins *Confessiones*. Die in der Beschäftigung mit dem tantrischen Śivaismus Kaschmirs erarbeiteten Einsichten bilden den Hintergrund für ein neues Verstehen dieser Ansätze, wobei der Verfasser die Verschiedenheit der historischen und kulturellen Kontexte der beiden Geisteswelten durchgehend in Rechnung stellt. Der Neuplatonismus wird dabei weniger als philosophisch-intellektuelle und – besonders im Blick auf den von ihm beschriebenen Weg des Aufstiegs zu Gott – mehr als spirituelle Bewegung erfasst. Es zeigen sich erstaunliche Parallelen zum kaschmirischen Śivaismus. Im Hintergrund dieser Konsonanzen steht für Fűrlinger eine Auffassung von Wahrnehmung, die über den Bereich des Empirischen und Intellektuellen hinausreicht und von ihm im Anschluss an Origenes als geistliche Sinnlichkeit beschrieben wird. Mit diesem «Organ» vermag der Mensch das Unberührbare zu berühren (oder eher umgekehrt: sich von ihm anrühren zu lassen), ohne dessen Transzendenz dabei aufzuheben. Dieser dem neuzeitlichen Menschen weithin abhanden gekommene Fähigkeit wird Fűrlinger in den von ihm untersuchten Geisteswelten ansichtig. Dabei zeigt sich, dass sein Erkenntnisinteresse über eine philologische Exegese hinausreicht und letztlich auf die Grundlegung einer gegenwartsrelevanten «mystischen» Spiritualität abzielt. Die Leitvorstellung einer durch spirituelle Berührung vermittelten «Fernnähe» Gottes legt sich ihm dafür nahe. Dieser Weg scheint sich mit dem Religionsverständnis Schleiermachers und der von ihm inspirierten Religionsphänomenologie, etwa bei Rudolf Otto, zu berühren, die von einem *sensus numinis* sprachen. Fűrlinger akzentuiert dabei den unmittelbar erfahrbaren Berührungskarakter und führt damit über eine vergeistigend-kontemplative Deutung dieses Sinn-Widerfahrnisses hinaus.

Im vierten Teil der Studie entfaltet der Verfasser sein Konzept einer «Hermeneutik der Berührung». Die persönliche Erfahrung, das existentielle Sich-Einlassen des Forschers auf die zu untersuchende Geisteswelt, das direkte In-Berührung-Treten bildet den Ausgangspunkt. Es handelt sich dabei um die theoretische Grundlegung der von Fűrlinger in Kaschmir praktizierten Begegnungsform. Diese Praxis, die über eine «teilnehmende Beobachtung» hinausgeht und jede Distanz, die mit einer Beobachtungshaltung verbunden ist, aufgeben will, soll nun hermeneutisch reflektiert und konzeptualisiert werden. Dazu verbindet Fűrlinger die drei Ebenen (bzw. methodischen Ansätze) (a) des interkulturellen Verstehens, (b) das von ihm hervorgehobene «spirituelle Verstehen» und (c) den Ansatz einer traditionsimmanenten Hermeneutik. Diese Verbindung soll dem Spezifikum des Untersuchungsgegenstandes gerecht werden: der Spiritualität einer aussereuropäischen Religionskultur. Diese ist von ihren eigenen Verstehensvoraussetzungen her zu verstehen, d.h. im Bezugsrahmen ihrer Kultur, aber auch auf spezifisch spirituelle Weise. Der «Gegenstand» des Verstehens kann nur im unmittelbaren Nachvollzug durch Eintauchen in seine Geisteswelt – von deren traditionsimmanenten Verstehenszugängen her – verstanden werden. Mehr noch: Der Verstehende muss das «Herabfallen der göttlichen Energie» selbst erfahren haben. Dieser Verstehensmodus geht über das diskursive Verstehen weit hinaus. Darin ist eine Kritik am kulturübergreifenden Totalitätsanspruch westlicher Hermeneutikparadigmen – auch am Paradigma der interkulturellen Hermeneutik – impliziert.

Im Schlussteil ordnet Fűrlinger die von ihm entworfene Hermeneutik der Berührung in die gegenwärtige religionshermeneutische und -theologische Debatte ein und schliesst damit den Kreis, in den er mit der Erhebung des Forschungsstandes in der Einleitung eingetreten war. Vor allem in der Abgrenzung zur sog. «Komparativen Theologie» profiliert er

sein Konzept. Deren Vertreter setzen sich – so seine Kritik – nicht wirklich der Fremdheitserfahrung ausserchristlicher Religionskulturen aus, sondern beziehen deren Erscheinungsformen in die Raster christlicher Theologie ein und erfassen sie damit nicht wirklich in ihrem genuinen Selbstverständnis. Auch Furlinger will nicht die christlichen Prägungen ablegen und eine vollständige und dauerhafte Konversion zum Śivaismus vollziehen, sondern möglichst weitgehend in die fremde Religionskultur eintauchen, sich überwältigen lassen von ihrer Schönheit und spirituellen Erfahrung und so ein «falling in love» zulassen. Aber dann gilt auch: «Man muss die eigenen Ich-Grenzen wieder wahrnehmen, die Differenz zum Anderen» (407). So kommt es zu einem «Oszillieren der Grenzen und Grenzräume» (ebd).

Es handelt sich bei dieser Studie um eine thematisch innovative, sehr gründlich erarbeitete und gut zu lesende Darstellung. Sie ist religionswissenschaftlich ertragreich, religionshermeneutisch aktuell (und herausfordernd) und religionstheologisch weiterführend. Im Anschluss an die aktuelle Diskussion setzt sie einen eigenen hermeneutischen Akzent. Man spürt in jeder Zeile das Herzblut, das in ihr fließt.

Reinhold Bernhardt, Basel