

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.05.2025

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

Rezensionen

*Brian Brock, **Singing the Ethos of God.** On The Place of Christian Ethics in Scripture, Eerdmans: Grand Rapids 2007.*

386 S., ISBN 978-0-8028-0379-5, € 24.99.

Man mag es als Ausdruck der Rezeptionsträgheit des hiesigen theologisch-ethischen Diskurses betrachten, dass diese wichtige Studie des in Aberdeen lehrenden Theologen Brian Brock bislang noch nicht rezensiert wurde. Sie ist indes kein rein angelsächsisches Produkt, sondern zu einem grossen Teil unter Anleitung und in engem Gespräch mit Hans G. Ulrich an der Universität Erlangen entstanden.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Beobachtung einer fortschreitenden Entfremdung von ethischer Urteilsbildung und wissenschaftlichem Schriftgebrauch, Exegese und systematisch-theologisch reflektierter Ethik. Brock fragt, ob sich die hermeneutische Theoriebildung, sofern sie einen «garstigen Graben» aufreisse, über den hinweg die Applikation einer aus Texten extrahierten «Bedeutung» stattfinden solle, nicht eine wesentliche Ursache für diese Entfremdung darstellt. Erweist sich eine solche Hermeneutik als geradezu undurchdringlicher Filter, so liegt die Forderung eines Schriftgebrauchs «beyond hermeneutics» nahe. Brock erhebt sie ausdrücklich.

Nach einer einleitenden Problemskizze (IX-XXI) fragt er in einem ersten Teil (3-95) seiner Studie nach gegenwärtig vorhandenen Lösungsstrategien zur Überwindung besagter Entfremdung. Er macht fünf prominente Lösungsansätze aus, die er bisweilen allzu stark kontrastierend, d.h. Konvergenzen nivellierend, präsentiert und kritisch überprüft. Es handelt sich um: 1. hermeneutische Lösungsansätze des «reading self-consciously» (E. Schüssler Fiorenza, D. Patte, C. Cosgrove), nach denen mit grösserem methodologischem Selbstbewusstsein auf Seiten der Interpretierenden den schädlichen, Ungerechtigkeiten forcierenden Interpretationseffekten auf unterdrückte, marginalisierte Gruppen (etwa Frauen) zu begegnen ist; 2. kommunitaristische Lösungsansätze des «reading together» (B. Birch, L. Rasmussen, L.G. Jones, S. Fowl), welche die Schriftauslegung vor allem tugendethisch als gemeindliche Praxis verstehen und präzise dort (re)lokalisieren möchten; 3. biblisch-ethische Lösungsansätze des «focusing reading» (F. Matera, R.B. Hays, J.H. Yoder), die vom Bemühen einer Synthetisierung der ethischen Lehren der Schrift und deren anschliessender themenbezogener Explikation getragen sind; 4. biblisch-theologische Lösungsansätze des «reading doctrinally» (B.S. Childs, F. Watson, J. Webster), die von kanonischen bzw. dogmatischen Ansätzen her «describe what doctrine tells us about what is happening when Christians read Scripture» (62), Dogmatik also gewissermassen als Rahmen der exegetischen Aufgabe verstehen; und schliesslich 5. exegetisch-theologische (integrative) Lösungsansätze des «reading as meditation» (K. Barth und vor allem D. Bonhoeffer), die Theologie «face to face in a postcritical intellectual environment» (71) trieben. Brocks eigene Präferenz folgt durchaus seiner absichtsvoll klimaktischen Präsentation.

Im zweiten Teil (99-237) wird gleichsam das «Ethos», d.h. wörtlich: der Raum der faszinierenden Psalmenauslegung Augustins und Martin Luthers betreten, die Brock keineswegs als vormoderne Schriftauslegung abtut. Vielmehr möchte er mit ihnen zusammen als Gesprächspartnern die Psalmen in christlicher Tradition lesen. Beide «Kirchenväter» würden nicht einfach ein weiteres applizierbares hermeneutisches Konzept zum ethischen Diskurs beisteuern, sondern im Vollzug ihrer Psalmenauslegung zeigen, wie «Christian exegete Scripture as a form of praise» – und zwar als diejenigen, die über, zu und in Gott singen. Brock entdeckt in Augustins Kommentierung von «Hannahs Lobgesang» (I Sam 2,1-10) in *De civitate Dei* (414-426) und der Psalmen 22, 27 und 32 in *Enarrationes in Psalmos* (392-420) eine christologische Lesart, die Christus als denjenigen versteht, der uns durch den Schriftgebrauch forme. Diese Lesart weise indes wenig Gemeinsamkeit mit den gängigen Zerrbildern von allegorischer Schriftauslegung und Augustins eigenen hermeneutischen Grundsätzen auf, wie dieser selbst sie in *De doctrina christiana* entwickelte.

Während Augustin noch eine ontologische Verbindung von Christus und Kirche voraussetze, befreie sich Luther von dieser metaphysischen Prämisse, zumal er diese Verbindung durch Glaube und Hoffnung gegeben sehe. Wie Brock anhand von Luthers Psalmenvorlesungen zu Psalm 1, 8, 111 und 118 zeigt, sind Glaube, Lobpreis und Handeln für Luther untrennbar mit dem Schriftgebrauch verbunden, so dass Luthers Ethik als «dialogical ethic of hearing and speaking with God» (166) in den Blick tritt. Ethik und Schriftauslegung müssten demzufolge zusammen aus- und eingeübt werden. Für beide, Augustin wie Luther, sei die Schriftlektüre ein Akt des Lobpreises «facilitating the entry of the church into its new life in Christ» (105).

Im dritten Teil (241-363) entfaltet Brock anhand eigener Auslegungen zu den Psalmen 130 und 104 seinen konstruktiven Ansatz. Er schlägt vor, die Schrift tatsächlich zu erproben, und zwar als Grammatik, in die Christenmenschen hineingezogen werden, indem sie kontinuierlich in Gemeinschaft lesen bzw. «singen» (im Sinne doxologischen Sprechens). Beim «Singen» der Schrift – und darauf verweist diese Metapher – sei diese «embodied in the continuing praise of the church as it scatters to its daily pursuits through the week» (273f.). Damit beantwortet Brock die ihm zufolge zu stellende alternative Ausgangsfrage: «What role does the Bible play in God's generation of a holy people? More importantly, how do we participate in this regeneration» (XVII)? Im Zuge eines solchen Schriftgebrauchs, durch den der Heilige Geist das Volk Gottes transformiere, bilde sich ein «Ethos» heraus, das uns im Handeln orientiere. Für Brock ist namentlich das Psalmensingen als Gebetskonkretion die Wurzel christlicher Ethik, zumal der Lobpreis gerade darin handlungsgenerierend und handlungsorientierend wirke, dass er unsere Aufmerksamkeit und Wahrnehmung auf das Handeln Gottes ausrichtet.

Man wird Brock sicherlich in der Sache nicht in allem folgen können. Sein reiches Metapherngestöber wirkt bisweilen recht undurchdringlich prosaisch. Vor allem im Blick auf eine präzise Ethikdefinition, die das Verhältnis von «Ethik» und «Ethos» bestimmt, lässt er oft terminologische Klarheit vermissen. Diese Einschränkung kann

jedoch kaum den überaus positiven Gesamteindruck eines innovativen, hochgradig inspirierenden Werkes trüben, das sich souverän über theologische Disziplinengrenzen hinwegsetzt und voller theologischer und spiritueller Reichtümer steckt.

Marco Hofbeinz, Hannover

Harry Kuitert, Alles behalve kennis. Afkicken van de Godgeleerdheid en opnieuw beginnen. Ten Have ²2012.

304 S., ISBN 978-90-250-01127, € 19.95.

Der Verfasser dieses Buches ist seit Jahren der wahrscheinlich am meisten gelesene und diskutierte Theologe in den Niederlanden. Durch sein umfangreiches Wissen, seinen Scharfsinn und seine schriftstellerische Qualitäten hat er sich einen besonderen Ruf erworben. Seine Produktivität ist imponierend, auch seine Beweglichkeit als Denker. Seine zahlreichen Schriften widerspiegeln die Entwicklungen, die er im Laufe der Zeit durchgemacht hat. Aufgewachsen und ausgebildet in und stark verbunden mit den «Gereformeerde Kerken» in NL, profilierte Kuitert sich allmählich zu einem Erneuerer und Kritiker des eigenen kirchlichen und theologischen Milieus. Als Schüler seines von ihm hochgeschätzten Lehrers und Doktorvaters G.C. Berkouwer wurde er dessen Kollege an der theologischen Fakultät der Freien Universität in Amsterdam; sein Lehrauftrag umfasste Ethik und Einführung in die Dogmatik. Einige Schriften über ethische Themen sind in deutscher Sprache veröffentlicht, auch eine Dogmatik mit dem Titel «Ich habe meine Zweifel».

In den Fußspuren Berkouwers erhielt Kuitert wichtige Impulse von Karl Barth. Mit anderen trug er wesentlich dazu bei, dass das fundamentalistische Bibelverständnis in seinem Umfeld durchbrochen wurde; ein Zeichen davon war die Aufhebung der kirchlichen Entscheidungen des berühmt-berüchtigten «Schlangenprozesses» von 1926, in dem die wörtlich-historische Auslegung von Genesis 3 sanktioniert wurde.

Kuitert setzte sich auch für die Vereinigung seiner Kirche mit der «Nederlandse Hervormde Kerk» ein. In den Niederlanden, speziell in der gerade genannten Nederlandse Hervormde Kerk, war der Einfluss von Karl Barth überaus stark. Auch Kuitert schätzte Barth anfänglich sehr. Aber später entwickelte er sich immer mehr zu einem Kritiker des Basler Meisters und dessen holländischer Schüler. Bezeichnend ist, dass er in dieser späteren Phase (nach 1970) immer wieder die Notwendigkeit betonte, theologische Behauptungen und Meinungen kritisch zu hinterfragen: Die Theologie dürfe sich, wenn sie eine Wissenschaft sein wolle, nicht der Verpflichtung zur Verifikation entziehen. In der Ethik könnten die anstehenden Fragen nicht einfach mit einem Hinweis auf biblische Texte beantwortet werden.

Zustimmend wies er darauf hin, dass die Theologie in der Ära nach Barth für die Erfahrungen des Menschen, der sagt: «ich bin auch da!» die Tür öffnete. Niemals dürfe der konkrete Mensch übersehen werden. In einer Veröffentlichung von 1974 hat er

eine These formuliert, die nachher in all seinen Schriften, auch in seinem letzten Buch, wie ein *cantus firmus* klingt: «alles Reden über oben kommt von unten».

Die Schriften von Kuitert haben vieles bewegt. Sie fanden eine positive Resonanz bei Menschen, die ihre eigenen Erfahrungen mit Glauben und Kirche, ihr persönliches Zweifeln, Suchen, Fragen in ihnen aufgenommen fanden. Andererseits wurden sie in negativem Sinn als provokativ empfunden und lösten Widerstand aus. Jedenfalls konnte niemand Kuitert ignorieren, auch deshalb nicht, weil er zentrale Themen gründlich anpackte, und zwar in einem flüssigen, ansprechenden Stil, der den Leser fesselt. Langweilig ist er nie!

Im hier rezensierten Buch bietet Kuitert gleichsam eine Bilanz dessen, was er entdeckt hat. Er greift dabei Verschiedenes auf, was er vorher schon geschrieben hat; ergänzt und vertieft wird es durch Ausführungen theologiegeschichtlichen Inhalts.

Inhaltlich ist diese Darstellung mit einer Ellipse mit zwei Schwerpunkten vergleichbar: 1. der Lehre von der Offenbarungs- und Gotteserkenntnis in der reformierten orthodoxen Dogmatik aus der Zeit nach der Reformation und 2. der gleichen Thematik bei Karl Barth. Er beleuchtet das Verhältnis zwischen beiden, um auf diese Weise grössere Klarheit zu schaffen über das, was Barth auf der Basis der Orthodoxie und unter Berücksichtigung der von der durch die Aufklärung notwendig gewordenen Neuorientierung der Theologie – Schleiermacher, Ritschl, W. Herrmann – als seine Konzeption entfaltet hat. Dieser Ellipse folgt ein Teil, in dem der Verfasser seine eigene Sicht – mit einem konkreten Vorschlag für eine andere Standortbestimmung der Theologie bzw. der Dogmatik und deren Aufgabe – entfaltet.

Die theologiegeschichtlichen Ausführungen bieten spannende Lektüre. Es gelingt Kuitert, die orthodoxe Theologie mit ihrer Verankerung in der auf Aristoteles beruhenden Wissenschaftslehre als ein lebendiges Phänomen zu beleuchten, das seine Bedeutung keinesweg eingebüsst hat. Kuitert manifestiert sich hier als der erfahrene Dozent, der komplizierte Sachverhalte verständlich und interessant machen kann.

Kuitert zeigt kritisch, wie die orthodoxen Positionen den Herausforderungen der Neuzeit nicht mehr gewachsen waren. Schärfer ist seine Kritik an Barth. Für ihn, so führt Kuitert aus, ist der Ausgangspunkt das Wort, das Gott spricht und das in der Kirche verkündigt wird. Inhaltlich gibt es weitgehende Übereinstimmung mit dem, was die Orthodoxen vertraten. Aber die Prolegomena, in denen die Orthodoxen die Begründung ihrer Aussagen lieferten, sind bei Barth überflüssig. Die wahre Erkenntnis des wahren Gottes kommt nicht von unten, sondern von oben. Gott ist Objekt und auch Subjekt der Gotteserkenntnis. Die Theologie wird gesehen als ein Denken von Gott aus, das sich in Barthschen Kategorien vollzieht. In der KD tritt Barth mit dem Anspruch auf zu beschreiben, wer Gott ist. So wird Barths eigener Standpunkt legitimiert und zugleich immunisiert. Kuitert bedauert es, dass Barth nicht mehr in der Lage war, eine Lehre vom Heiligen Geist zu entwickeln. In ihr hätte der Mensch möglicherweise einen eigenen Platz bekommen. Er tadelt die Tatsache, dass in der KD Natur und Geschichte keine Rolle spielen. Der Bezug zur irdischen Wirklichkeit fehlt allzusehr. Eine Ausnahme bildet die im Rahmen der Schöpfungslehre gebotene Ethik.

Ich kann hier nur einige Elemente aus Kuiterts Analysen referieren. Eine detaillierte Beurteilung seiner Barth-Kritik würde den Rahmen der vorliegenden Rezension sprengen. Eines ist sicher: Kuitert hat es sich mit dieser Kritik nicht leicht gemacht. Seine Charakterisierungen und kritischen Bemerkungen zeigen seinen langjährigen Umgang und seine Vertrautheit mit dem opus magnum der KD. Aus allem geht deutlich hervor, dass Barth ihn tief berührte; sonst hätte er nach einer langen Karriere in diesem Buch nicht so ausführlich, persönlich und passioniert über ihn schreiben können.

Einige Bemerkungen zu Kuiterts eigenen Gedanken: Ich habe schon darauf hingewiesen, dass sich in seinen Schriften eine Entwicklung abzeichnet. Schwerwiegend ist Folgendes: Bis etwa 2000 hielt Kuitert in der Anwendung des oben genannten Satzes an der Realität des «oben» fest. Seitdem liess er diese jedoch fallen. Nicht nur das Reden über «oben», sondern auch das «oben» selbst kommt nach seiner Meinung von «unten». Ein Kernpunkt in seiner Argumentation ist der Status von «Kenntnis». Glaube ist s.E. keine Kenntnis in dem Sinn, in dem wir davon reden; bei Kenntnis geht es um Worte und Vorstellungen, die sich auf das beziehen, was existiert, oder auf das, was wirklich geschehen ist. Diese Kenntnis gilt es zu verifizieren. Die Vorstellungswelt des Glaubens hingegen ist eine Form von «Verbeelding», (das holländische Wort hat einen etwas positiveren Klang als das deutsche «Einbildungskraft»; es umfasst auch Poesie, die Verwendung von Metaphern), und das impliziert, dass auch Gott in diesen Bereich gehört. Zuerst waren die Menschen da, und dann kommt Gott. Damit wird das von allem Kreatürlichen unabhängige Sein Gottes – in der Dogmatik oft *aseitas* genannt – preisgegeben. Es ist eine Schlussfolgerung, die begreiflicherweise viele, z.T. auch emotionale Reaktionen hervorgerufen hat.

Man kann hier allerlei Fragen stellen und Bemerkungen formulieren. Ich beschränke mich auf das Folgende. Kuitert hat Recht, wenn er «Kenntnis» auf Fakten bezieht, die rational verifiziert werden können. Die Theologie soll sich als Wissenschaft vor autoritären Behauptungen, Konstruktionen und Spekulationen hüten. Die Frage, ob Gott existiert oder nicht, liegt jedoch auf einer anderen Ebene. Sie betrifft nämlich die Entscheidung, sich für eine Dimension zu öffnen – oder nicht –, die nicht rational erfasst und belegt werden kann. Es sei hier an die Aussage von Saint-Exupéry in «Der kleine Prinz» erinnert: «Man sieht nur mit dem Herzen gut, das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar». Wenn Kuitert sagt, dass Suchen nach Sinn ein Urbedürfnis des Menschen ist – ein Suchen, das auch religiös geprägt wird –, drängt sich die Frage auf, woher dieses Bedürfnis letztlich stammt. Darin ist möglicherweise ein Signal der Transzendenz mitten in der Immanenz zu sehen. Auch sonst fehlt es in unserem menschlichen Erfahrungsbereich nicht an Signalen der Transzendenz. Man denke an das Phänomen «Dankbarkeit». Wenn man das bis in die Tiefe auslotet, kommt man mit einem Gegenüber in Berührung, das grösser, weiter, höher und tiefer ist als wir selbst.

Bei allem, was hier zur Sprache gebracht werden kann, ist es übrigens ein Gebot der Stunde, die Gedankengänge von Kuitert ganz ernst zu nehmen. Sie sind eine Herausforderung für Kirche und Theologie in einer Zeit, in der in den west-europäischen

Ländern die offiziellen Kirchen und ihre Theologen ihren Einfluss und ihre Plausibilität verlieren. Manche Zeitgenossen kommen in ihrem Leben ohne Glauben aus. Grösser ist die Anzahl derer, die, obgleich sie sich aus den Kirchen zurückgezogen haben, davon ausgehen, dass es irgendeine höhere Macht gibt, auch wenn es schwer fällt, diese näher zu umschreiben. Diese uns allen bekannte Situation sei deshalb erwähnt, weil Kuitert im letzten Teil seines Buches darauf eingeht. Diese oft sehr diffuse Spiritualität wird in Holland gerne als «ietsisme» («Etwasismus») betitelt. Der reformierte Pfarrer Klaas Hendrikse hat darüber ein Buch veröffentlicht mit dem Titel «Glauben an einen Gott, den es nicht gibt», das durch die Übersetzung ins Französische in der Schweiz bekannt geworden ist; der Verfasser ist auch vor einem grossen Publikum in Bern mit einem Vortrag aufgetreten. Kuitert, der die Thematik viel differenzierter analysiert, hat dem Buch von Hendrikse ein empfehlendes Vorwort vorangestellt. Er ist übrigens der Meinung, dass Hendrikse nicht konsequent genug ist. So ist auffällig, dass Hendrikse im Gottesdienst das Beten des Vater Unser beibehalten hat.

Bei Kuitert sind ratio und Gefühl jeweils verbunden. Wer seine Ausführungen liest, wird auf markante Zitate aus Gedichten treffen. Kuitert hat eine eigene Spiritualität, von der auch das hier besprochene Buch vielfach Zeugnis ablegt. Er kennt die Frömmigkeit des reformierten Pietismus sehr gut. Die gereimten Psalmen, die er als Schüler in der christlichen Volksschule auswendig lernte, klingen in seinem Herzen immer noch nach. Er schöpft daraus Trost und Kraft (262f.). Eine Sensibilität für mystische Frömmigkeit ist bei ihm unverkennbar vorhanden. Es ist auch sein Anliegen, Menschen, die heute als – so drückt er es selbst aus – «Schafe ohne Hirte» leben, zu helfen. Die Zukunft der offiziellen Kirchen ist nach seiner Einschätzung zumindest unsicher. Wichtig bleibt die Erkenntnis: Durch die christliche Religion ist unsere westliche Kultur mit ihrem Ideal von Humanität mitgestaltet. Was ist nun in dieser Situation die Aufgabe der Theologie? Sie – und namentlich die Dogmatik – soll sich als Geisteswissenschaft verstehen und als eine Hermeneutik positionieren. Hermeneutik: Auslegen, wie Menschen sich selbst und die Welt sehen und sehen können, wenn sie, wie die früheren Generationen, Aussagen über Gott und den Glauben machen und auf diese Weise ihrem Leben Sinn verleihen.

Das Buch von Kuitert verdient viele Leser, die sich über ihren Glauben und über ihr Suchen nach Gott bewusst Rechenschaft ablegen wollen.

Jan Veenhof, Gunten

Gabriela Lischer, «discernat et temperet». Religiöse Reife im Spiegel der Benediktsregel. EOS Verlag, Sankt Ottilien 2011.

350 S., ISBN 978-3-8306-7511-1, € 28.00.

G. Lischer beschreitet mit der vorliegenden Forschungsarbeit, *discernat et temperet*, neue Wege, zumal wissenschaftliche Diskurse zur Religiosität von Erwachsenen im Rahmen der Religionspädagogik oder auch der Pastoraltheologie Mangelware sind.

Wohl nicht zuletzt dank ihrer Ausbildung zur Kinderkrankenschwester und Hauswirtschaftslehrerin versteht es die Verf. in ihrer Dissertation, welche sie 2011 an der Universität Luzern einreichte, die agogische Dimension der Regula Benedicti einfühlsam, spirituell zu beleuchten und für die Religionspädagogik der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Obwohl die Regel ursprünglich für Mönche benediktinischer Prägung geschrieben wurde, beinhaltet sie eine allen Christinnen und Christen gemeinsame geistliche Grundhaltung, welche die Brücke in unsere heutige Zeit schlägt und, als Stimulus der im Menschen angelegten *Dynamis*, in den Prozess religiösen Reifens münden kann. Diese Grundhaltung wird in der Regula Benedicti als *Discreta* bezeichnet. Dieser Begriff zielt auf den «angemessenen Umgang mit Mensch und Situation» (S. 237) und beschreibt so die gewachsene Weisheit eines Menschen, «sorgfältig mit den Verletzungen und Defiziten anderer umzugehen» (ibidem). Dieses «Unterscheiden und Mass halten» (lat. *discernat et temperet*) wird in der jesuitischen Tradition auch «Unterscheidung der Geister» genannt (vgl. I Joh 4,1). So gesehen, handelt es sich bei der religiösen Reife um einen Prozess. Doch «es ist nicht so sehr die vorwärtsdrängende, entwickelnde und verändernde Dimension von Bewegung angesprochen, sondern eine Art äquilibrerendes Moment» (S. 241). Entscheidend dabei ist die Einsicht, dass «religiöse Reife nicht das Ergebnis einer Aneignung und Vermehrung von Fähigkeiten, sondern eine bestimmte Qualität von Entwicklung zu sein scheint» (S. 163), welche die ganze Entwicklungsspanne menschlichen Lebens und den ganzen Mensch an sich, mit all seinen Schattenseiten und Ängsten in Anspruch nimmt. Lischers These kann so durchaus in den Kontext der pädagogischen Philosophie von Kohlberg und Piaget gestellt werden. Die Öffnung des Horizontes auf alle Lebensalter und eine damit einhergehende Temporalität der Discreta, welche dadurch aber jeweils nie an Wert verliert, steht in engem Zusammenhang mit einer *Kairós* – Theologie des guten Zeitpunktes, der in seiner Ausführung immer *ad deum* gerichtet sein soll. Die aufstrahlende, immanente *Christozentrik* der Regel ermahnt, der Liebe Christi nichts vorzuziehen (vgl. Regula Benedicti 4,21). So sieht Benedikt in Christus selbst den Lehrmeister der Regel und jeglichen Lebens: «Alles Lehren geht von Christus aus, beinhaltet ihn und zielt auf ihn.» (S. 168). Christus ist das Ziel, aber auch die Triebfeder und der Weg selbst. Obschon jeder Getaufte an Christus Anteil hat, ist man nicht per se Christ, sondern wird Christ, plus et plus. Christushinfolge ist somit nicht blosse Frömmigkeitsübung, sondern existentielles Fundament der Gewissens- und Herzensbildung, ja der Menschwerdung des Menschen selbst.

Durch ihren Kunstgriff, einen geistlichen Text des 6. Jh. an den Problemstellungen einer postmodernen Religiosität zu messen, gelingt es der Verf., die Spiritualität des benediktinischen Abendlandes mit den Anforderungen einer modernen Religionspädagogik zu verbinden und so den monastischen Schatz einer jahrhundertealten Tradition der persönlichen religiösen Reife, des seelischen Wachstums und des unablässigen Strebens des Herzens zu Gott, was seine Ausformung nicht zuletzt in der Liebe zu den Menschen findet, in den Kontext des aktuellen religionspädagogischen,

psychologischen und somit wissenschaftlichen Diskurses zu stellen. Besonders auf die Ausbildungsrichtlinien einer Diözese kann das Buch – mit Blick auf anfallende Einstellungsgespräche, die Institutio von PastoralassistentInnen oder die Weihe von Priesteramtskandidaten – ein neues Licht werfen und der Regentie bei ihrer Entscheidungsfindung dynamische Impulse liefern.

Das Buch wendet sich aber nicht nur an eine universitäre Leserschaft, sondern passt auch gut in jede Bibliothek von geistigen Begleitern, Seelenführern und Religionslehrern. Besonders unter dem Vorzeichen der Feierlichkeiten zum Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils erhält das Werk eine besondere Bedeutung.

«Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt...» (GS 3).

Noah Vetsch, Rapperswil-Jona

Peter Müller, Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 63. LIT Verlag, Münster 2012.

297 S., ISBN: 978-3-643-80120-3, € 31.90.

Diese bei R. Bernhardt in Basel gefertigte Dissertation möchte die im 20. Jh. so ausichtslos strittige Annahme der Universalität der Erkennbarkeit Gottes und damit der Relevanz der menschlichen Vernunft für die Glaubensbegründung neu plausibilisieren, also die Frage einer «natürlichen Theologie» wenn nicht beantworten, so doch in ihrer herausfordernden Unvermeidlichkeit konkretisieren. Vf. setzt in *A* (15-37), angesichts des «neuzeitliche(n) Verlust(es) der Selbstverständlichkeit Gottes für die Erkenntnis der Weltwirklichkeit» (15) und an den traditionellen Topos «Vernunft und Offenbarung» anknüpfend, damit ein, dass er den aktuellen systematischen Ort der Erkenntnistheorie in der Fundamentaltheologie, in der Ethik und auch in der Anthropologie skizziert (17ff.).

Ihr besonderes Profil gewinnt die Untersuchung dadurch, dass sie ihr Ziel im Medium einer theologiehistorischen Analyse anpeilt und, wie ihr Untertitel sagt, den Beitrag des fast vergessenen Theologen Wilhelm Lütgert (1867-1938) zur theologischen Erkenntnistheorie zu erheben sucht (auch der Titel ist ein Zitat L.s). Vf. skizziert den historischen Ort dieses möglichen Beitrags: die theologischen Erschütterungen «zwischen den Zeiten», speziell die erkenntnistheoretischen Diskussionen der 1930er Jahre, an denen sich L. intensiv beteiligte. Im selben Jahr 1934 erschienen L.s «Schöpfung und Offenbarung», aber auch K. Barths gegen E. Brunner als Vertreter einer «natürlichen Theologie» gerichtetes «Nein!» (27ff.).

L.s Position hier (und in seiner posthumen «Ethik» von 1938) ist das Ergebnis einer seit den 1890er Jahren anhaltenden historischen und exegetischen(!) Arbeit. Erstere dokumentieren die vier Bände «Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende»

(1923-1930) und «Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung» (1936). Vf. hat sich daher zu einer Darstellung des theologischen Wegs L.s entschlossen, beginnend mit dem Elternhaus, den Studienorten Greifswald, Berlin und wieder Greifswald, wo seine wichtigsten Lehrer, H. Cremer und A. Schlatter, lehrten und wo L. auch Extraordinarius wurde. Über Halle (1901-1929), wo er neutestamentliche Exegese und Theologie, seit 1913 (nicht 1912) auch Systematische Theologie lehrte, ohne von neutestamentlichen Vorlesungen entpflichtet zu sein, führte sein Weg nach Berlin, wo er 1929, mit 62 Jahren, als Nachfolger von R. Seeberg, Ordinarius (bis 1932 mit dem Gehalt eines Extraordinarius) wurde – bis zu seiner Zwangsemeritierung 1935 im Zuge der Okkupation der Universität durch die NS-Politik (*Teil B*, 38-126).

Dieser Teil der Untersuchung verdient besonderes Lob, denn der Vf. beschränkt sich nicht auf L.s Denkweg in abstracto, sondern kontextualisiert diesen so weit wie möglich. Er hat Archivarbeit in Greifswald, Bethel, Halle, Stuttgart und Berlin geleistet (mit Fehlanzeigen z.B. im Karl-Barth-Archiv) und hat private Quellen für L.s Korrespondenzen ermittelt. So erfährt man, wann und in welchem Kontext L. publizistisch tätig war; man erfährt auch Neues über die Greifswalder Bibeltheologen («Schule» eher nicht), die Hochschule in Bethel bis zu deren Krise 1934, die Beziehungen zu M. Kähler oder P. Tillich in Halle oder über die zu seinen Assistenten D. Bonhoeffer und E. Tillich in Berlin. Man erfährt viel über das religiöse und kulturelle Milieu des jungen L., über seine eigene Familie, über politische (Erster Weltkrieg), kirchenpolitische (Eisenacher Bund, Positive Union) und fakultätspolitische Positionierungen und Aktivitäten. Gelungen ist die Verortung L.s in der politisch und bald auch kirchenpolitisch «aufgeheizten Stimmung» in Berlin, zwischen der Bekennenden Kirche (deren autoritäre Führung durch K. Barth ihm zunehmend missfiel), der Jungreformatorischen Bewegung und den Deutschen Christen, deren «schwärmerischem» und antisemitischem Ungeist er sich widersetzte, auch wenn er sich missverständlich ausdrückte (100ff.; in Korrektur von Chr. Gestrich).

Der *Hauptteil C* analysiert die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung in L.s theologischer Erkenntnistheorie (127-242). L.s «biblischer Realismus» ziele auf den Mittelweg zwischen der monistischen (pantheistischen) Verschmelzung von Gott und Welt und dem (neuen) Pathos der absoluten Transzendenz Gottes (130 u.ö.).

Im *1. Abschnitt* über das «Wirklichkeitsverständnis» L.s (130-180) erklärt Vf., was L. unter «Realismus der Offenbarung» versteht: eine Theologie, in der die göttliche Wirklichkeit als die primäre, die Weltwirklichkeit als die «abgeleitete» Wirklichkeit «zweiter Ordnung» zu stehen kommt. Diese objektive Seite der Erkenntnistheorie begründet L. im johanneischen «Logos», den er nicht der griechischen Philosophie, sondern der jüdischen Weisheit zuordnet (132ff.). Das von Gott ausgehende Wirkwort eröffnet ein dreifaches Beziehungsgeschehen: zwischen dem Logos und Gott, der Welt (Schöpfungshandeln) und dem geschichtlichen Jesus (Fleischwerdung). Die erste Beziehung beschreibe den «Raum» des Seins Gottes als Geist: allgegenwärtige, allmächtige «Person», schöpferisch aktiver «Wille». Vf. bemerkt, dass L.s Verständnis von Ewigkeit und Zeit nicht ganz klar sei (134ff.), und dass L. den Personbegriff durchaus als We-

sensbegriff gebrauche; er folge K.F. Schumann, jedoch gerade nicht im Sinne von Beziehung, sondern von Selbstmächtigkeit und Selbstbesitz. Vf. spricht die Ambivalenz dieses Wesensbegriffes an (mit Chr. Henning, 143f., auch 179f.), thematisiert aber nicht die problematische Rolle der öfters zitierten Kategorie «Besitz» (145.217.230) für den Begriff der «Persönlichkeit» (143ff.).

Die zweite Beziehung, die den «Raum» der Weltwirklichkeit ausmacht, erläutert Vf. im Blick auf L.s Verständnis des schöpferischen Handelns Gottes. «Schöpfung» hat gegenüber «Natur» (was nicht klar unterschieden werde) qualitative und handlungsorientierende Bedeutung; und sie besagt eine *creatio continua ex nihilo*, wie L. in nicht ganz eindeutiger Anlehnung an die Tradition sage. Er grenzt sich damit ab vom idealistischen Konzept der Welt als Erscheinung, von der darwinistischen Evolutionstheorie und vom mechanistischen Weltbild des Deismus (151ff.). Ähnlich wie E. Brunner führt er stattdessen das Prinzip der Kontingenz ein, wie Vf. L.s Rede von willentlichen Akten Gottes bei L. nennt (157f.). Dass Vf. auch hier nicht das Raumkonzept L.s reflektiert, ist umso erstaunlicher, als er es eigentlich selbst fordert (36f.) und als der altersnahe Bibeltheologe K. Heim das gründlich getan hat – weil er sich auf die Naturwissenschaft des 20. Jh. einliess, während L. sich dafür nicht interessierte, wie Vf. angesichts des Abstandes zu W. Pannenberg allzu beiläufig bemerkt (158).

Für die Vermittlung der göttlichen mit der welthaften Wirklichkeit entfaltet L. den Begriff der Offenbarung in fünf Aspekten: Gottes Selbstmitteilung; universale, in Schöpfungsordnungen gegebene Uroffenbarung (L. gewichtet sie viel stärker als P. Althaus, E. Hirsch E. Brunner, 164f.); Einheit der Offenbarung, d.h. Aufhebung des Gesetzes im Evangelium; Widerfahrnis als Erleuchtung (wofür Vf. auch «Erschließungsgeschehen» sagt); das Reich Gottes als ihr Gehalt (158ff.). Vf. sieht in L.s Offenbarungsverständnis eine eigenständige Fassung des Kondeszendenzgedankens J.G. Hamanns: Offenbarung als Anrede Gottes an die Kreatur durch die Kreatur (mit O. Bayer, 172ff.). Eine «kritische Zwischenbemerkung» lobt L.s Konzept als «Panentheismus», stellt aber Rückfragen an seine Ordnungstheologie und an seinen wesensontologischen Personbegriff (177ff.).

Der 2. Abschnitt des Hauptteils analysiert L.s Antwort auf die Frage, inwiefern der Mensch die göttliche Wirklichkeit aus der Wirklichkeit zweiter Ordnung erkennen kann (181-223). L. rekurriert dabei auf ein «kantisches» Konzept, und tatsächlich spricht er von «Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens». Ob dem Vf. dieser Transzendentalismus ganz klar ist, mag der Leser bezweifeln, da Vf. den «kantischen» E. Schaeder von L. unterscheidet (61). Dieser setze ihn einer «empirischen» Erkenntnistheorie bloss entgegen (181, anders 183), und L. gewinne seine Leitmotive vor allem aus R. Descartes. Vf. beurteilt das als eine (von L. nicht erwähnte) «Abhängigkeit»; das ist einseitig, weil L. den Ansatz beim Selbstbewusstsein wirkungsgeschichtlich als katastrophal ansieht (wie A. Schlatter, den Vf. nicht erwähnt), weil er radikalen Zweifel für unmöglich hält, 185ff.) und weil er das Cogito-Argument mit der These des vorgängigen *cogitor* revidiert (188ff.). Von jener Abhängigkeit übrig bleibt also der cartesische Begriff der Intuition, den L. aber (ziemlich uncartesisch) mit E. Troeltsch als «religi-

öses Apriori» und zumal mit R. Otto als «Kreaturgefühl» versteht (190ff.). Allerdings distanziert L. sich vom *tremendum*-Aspekt, den das Kreaturgefühl bei Otto hat, auch vom Ansatz beim Sündenbewusstsein (H. Cremer, M. Kähler), und versteht es pointiert als «positiven Trieb», als Sehnsucht «nach oben», als dankbare «Andacht» (197ff.). Zu Recht kontrastiert Vf. das Interesse L.s am «Anknüpfungspunkt» der Offenbarung Gottes an einem «Merkmal Gottes im Menschen» den Positionen sowohl K. Barths als auch E. Brunners (200ff.).

Da L. von den Bedingungen, die Erkenntnis ermöglichen, unmittelbar auf Gott als deren schöpferischen Grund schliesst, kann er von der produktiv verarbeitenden eine *rezeptive*, d.h. nachdenkende oder wiedererkennende Erkenntnis unterscheiden und so die «vernehmende» Vernunft von der vermeintlich schöpferischen (idealistisch) und von der scheinbar bloss passiven Vernunft (empiristisch) distanzieren; im Hintergrund sieht Vf. wiederum Hamanns Sprachverständnis (202ff.). Die Analyse der Grundbezüge der Vernunft zum Bewusstsein, zum Glauben und zur Erfahrung (206ff.) ergibt, dass es für L. kein Selbstbewusstsein ohne Ich-Du-Verhältnis gibt, dass der feste Punkt unseres Erkennens das Gottesbewusstsein ist, das unser Selbstbewusstsein «umschließt» und dass das Gewissen «latentes Gottesbewusstsein» ist. Kurz, der Glaube als Teil des Kreaturgefühls ist ein Akt, durch den sich die Vernunft einem bestimmenden Einfluss öffnet, ist daher eine «allgemeingültige notwendige Funktion der Vernunft» (211). L. integriert hierin die (vorübergehende) Funktion des Zweifels und kontrastiert dem Gottvertrauen die Sünde: Sie sei nicht wie in der Tradition eine Substanz, die in den Menschen komme (ist das L.s oder des Vf.s Irrtum?!), sondern «Zersetzungsprozess» der im Gottvertrauen liegenden Einheit des Menschen, mit der Folge des Gefühls innerer Leere, der Unfreiheit des Wollens, des Verzichts auf «Freiheit für» (213ff.).

Die Aufgabe der Erfahrung ist es, den Glauben als Grundakt der Öffnung der Vernunft zu Gott hin zu bestätigen, sowohl im persönlichen Leben als auch in der Geschichte. Gott, der sich *a priori* vor der Erfahrung offenbart hat, ist hier wie dort in einer «rückschauenden» Erschliessungserfahrung wiederzuerkennen. Von der Erfahrung widerlegt wird ein bloss «gedachter Gott»; vernünftiges Grundvertrauen wird zum Vorsehungsglauben. Dieser wird dann zum Versöhnungsglauben, wenn man in Jesus Christus den Schöpfer wiedererkennt (217ff., 253f.). Vf. übersieht nicht, dass diese nicht zeitliche, aber «ontische» Abfolge, die den Glauben an den Schöpfer und seine Weltregierung nicht nur zur Vorstufe, sondern doch zum *bleibenden* Grund des Christusb Glaubens erklärt, auf der konstitutiven Rezeptivität der von Gott geschaffenen Vernunft basiert. Aber seine Rückfrage an L., worin denn der «Mehrwert» des christlichen Glaubens gegenüber glaubenden Nichtchristen dann bestehe, stellt L.s Erkenntnistheorie als solche nicht infrage (221f.).

Der 3. Abschnitt, «Finalität der Erkenntnis», expliziert die Wahrheitsgewissheit, die das Ziel des theologischen Erkenntnisprozesses ist (224-242). Obwohl Wahrheit das immanente Ziel allen Erkennens sei, bestimmt sie L., was an dieser Stelle der Argumentation nicht mehr wundern kann, als religiösen Begriff, den er dem Corpus Johanneum entnimmt; Vf. nennt ihn einen «semantisch-ontologischen» Begriff. L. kann so

den «kritischen, subjektiven» Wahrheitsbegriff Kants, der auf die Übereinstimmung mit Denkgesetzen beruht, ablehnen zugunsten der klassischen *adaequatio intellectus et rei*: des menschlichen Erkennens an das göttliche, schöpferische Erkennen, wie es sich in der einheitlichen Schöpfung manifestiert (221ff.). Daher ist für L. alle Wissenschaft religiös; ihre Deduktionen beruhen axiomatisch auf dem theologischen(!) Wahrheitsbegriff und auf der platonischen(!) Lehre vom Eros. Diese erstaunliche Verbindung, für die Vf. auch L.s «Ethik der Liebe» (1938) heranzieht, erklärt sich dadurch, dass nach L. auch wissenschaftliche Verfahren durch alle Dinge hindurch letztlich Gott suchen, eben als Liebe, in der Erkennen, Wollen und Fühlen eine Einheit bilden (224ff.). Überzeugend stellt Vf. dar, dass L. die Liebe zum Gegenstand und die zum Lernenden verbindet, sich aber nicht der augustinischen und der idealistischen Auslegung Platons anschliesst, und vermutet zurecht, dass L. sich gegen die neukantianische Trennung von Wissenschaft und religiösem Werturteil stellt (229ff.). Ohne den Widerspruch zu L. anzumerken, stellt Vf. selbst den «Besitz» von Wahrheit in Abrede (228). Auch stellt er mehrmals fest, dass L. sich über den Zusammenhang der Theologie mit anderen Wissenschaften ausschweige (i.U. zu K. Heim und W. Pannenberg, 240). Vielleicht hätte er skeptischer sehen sollen, dass L. seine auf Wissenschaft (und Kunst) angewandte Eros-Ethik, der zufolge «die selbstlose Liebe zur Wahrheit ein latentes Gottesbewusstsein» ist (235), mit der Idee einer (allerdings «rezeptiven») Mystik verbindet (235ff.; fast exotisch wirkt hier der Hinweis auf die neueste Phänomenologie der Präsenz). Die Pflicht zur sozialen Kommunikation, die L. jeder Wissenschaft auferlegt, gilt erst recht für die Theologie, die dieses transeunte Ziel mit einem transzendenten Ziel verbindet, das L. anhand des biblischen Weisheitsbegriffes expliziert (241f.).

In seiner *Bilanz* (241-258) empfiehlt Vf., Impulse der theologischen Erkenntnistheorie L.s für die fundamentaltheologische Frage nach der Erkennbarkeit der universalen Offenbarung zu nutzen und den Schöpfungsbegriff für die theologische Erkenntnistheorie wiederzugewinnen. Wegen der unklaren *theologia naturalis* und der Unschärfe des Naturbegriffes schlägt er den neuen Titel *theologia creationis* vor (245f.). Dessen semantische Leistung liege darin, dass er die Natur in ihrer Gottesbeziehung auffasse; auf die ethische Verantwortung des Menschen verpflichte; die Einheit der Wirklichkeit benenne; den Dialog mit anderen Wissenschaften ermögliche (247ff.). Vf. will damit L. «extrapolieren», muss ihm aber tatsächlich widersprechen, denn die «Eindeutigkeit des Begriffs «Schöpfung» im Sinne L.s besage die Deutheoheit einer «Allperspektive», die auch für andere Wissenschaften zu gelten beansprucht – den «offene(n) Dialog auf gleicher Augenhöhe» mit anderen Perspektiven (249f.) kann man also nicht mit, sondern nur gegen L.s wissenschaftstheoretischen Ansatz haben.

Noch deutlicher wird die mangelnde Eignung L.s für die aktuelle Situation im Blick auf den heuristischen «Mehrwert», den Vf. dem Schöpfungsbegriff L.s zuschreibt. Dieser untermauere die frei gewählte Weltgegenwart Gottes und verdeutliche die Anrede Gottes an die ganze Kreatur; beides zeige die Universalität der Erkennbarkeit Gottes (252ff.). Vf. kann hier zwar z.B. auf das L.sche «Herunterlassen» Gottes rekurrieren (um sich dann an O. Bayer zu halten), aber da er, gegen den Rat Chr. Links,

den Begriff der Natur durch den der Schöpfung bloss «ersetzt», gerät er in dieselbe Sackgasse, in der er den theologischen Gebrauch von «Natur» sieht. Vf. charakterisiert L.s Schöpfungsbegriff als «Panentheismus» (177f., 248f. u.ö.). Dieser Begriff aus dem 19. Jh. ist allenfalls in der Abgrenzung von Pantheismus einerseits, Theismus andererseits trennscharf. Dass Vf. seine eigene panentheistische Redeweise – «Alles ist Gott gegenwärtig und Gott bleibt allem gegenwärtig (248 u.ö.) – klären kann, dürfte nicht gelingen im Zusammenhang des L.schen Begriff Gottes als «Person». Seine vorsichtige Kritik (s.o.) berührt jedenfalls nicht die Unverträglichkeit eines anthropomorph-theistischen Personbegriffs mit dem trinitarischen Begriff der Personen Gottes.

L.s Schöpfungsbegriff führt, etwa in den Implikaten der «Einheit der Schöpfung» oder eines «absoluten Urgrundes, aus dem alles hervorgeht» (248), Ansprüche des alten metaphysischen Naturbegriffs mit sich. Ihre theologische Rechtfertigung finden sie in L.s basaler Annahme einer «rezeptiven Vernunft», die imstande ist, Gottes Schöpferwort zu vernehmen, um dann «von Gott her» zu denken (183 u.ö.). Vf. übernimmt diesen Vernunftbegriff, in der Meinung, es handle sich um eine bescheidenere Vernunft (und begründet das auch noch mit einer «symmetrische[n] Beziehung des Menschen zur Natur», 247) – das Gegenteil ist der Fall, es handelt sich um eine Zentralperspektive auf Alles. Wem aber am interdisziplinären und am interreligiösen Dialog liegt, der müsste gerade aus theologischen Gründen diese universale Perspektive zugleich als partikulare Perspektive kenntlich machen. Aber Vf. bleibt bei der Alternative des «Ansatzes» entweder beim (universalen) Ersten Glaubensartikel oder aber beim (partikularen) Zweiten (253f.); damit handelt er sich alle Aporien der Konstellation der 30er Jahre ein. Auch L. konnte nicht erklären, ob und inwiefern die erste der drei Stufen der Gotteserkenntnis (177ff., 242) den folgenden Stufen «vorausgeht» oder «vorgeordnet» ist: nicht zeitlich, sondern «ontisch», «prinzipiell», «logisch» (164, 190, 220) – aber in welcher Logik denn? Abstraktionen wie diese konnte L., nicht nur ethisch ein Theologe des 19. Jh. (46ff., 90, 179, 215 A.), nicht verabschieden; auch Vf. sieht, dass die Aufgabe noch nicht bewältigt ist (256f.).

Vf. kommt das grosse Verdienst zu, an der Gestalt von L. darauf hingewiesen zu haben, dass die aktuelle, angesichts der wohl fortdauernden Koexistenz mehrerer Religionen praktisch unabweisliche Korrelation von Universalität und Partikularität im christlichen Glauben selbst theologisch verantwortet werden muss. Er zeigt aber auch klar, dass eine *theologia naturalis* axiomatisch-deduktiven Typs dies nicht leisten kann, weil sie über eine inklusivistische Religionstheologie nicht hinauskommt – auch das ist ein Verdienst. Aus dieser (übersichtlich fortschreitenden und gut lesbaren) Untersuchung kann man also viel lernen, wenn auch nicht nur das, was Vf. erhofft. Ein gegliedertes Inhaltsverzeichnis (IXff.), Literatur- und Quellenverzeichnis (272ff.) sowie Personenregister (294ff.) vervollständigen das Buch; besonders nützlich ist die erstmals, sieht man von den Rezensionen ab, vollständige Bibliographie L.s (260-272).

Walter Sparr, Erlangen

Daniel Graf, Unterwegs zu einer biblischen Theologie. Perspektiven der Konzeption von Peter Stuhlmacher. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.

374 S., ISBN 978-3-89971-815-7, € 53.90.

Der vorliegende Band ist die für den Druck leicht überarbeitete Fassung der Doktorarbeit des Autors, die im Wintersemester 2008/2009 von der Münchener evangelisch-theologischen Fakultät angenommen wurde. Der Band ist primär forschungsgeschichtlich ausgerichtet, und zwar mit dem Ziel, der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft weiterzuhelfen. Dazu eignet sich die Person Stuhlmachers gut, denn mit seinem wissenschaftlichen Werdegang ist ein wichtiger Teil der Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts verbunden, und die Frage nach Perspektiven der neutestamentlichen Wissenschaft heute sollte auf der Basis solider forschungsgeschichtlicher Kenntnisse erfolgen (19). Nach der Darlegung der Problemstellung der Arbeit (eine klare Fragestellung fehlt allerdings; 17-10) folgt ein biographischer Überblick über die bisherigen Stationen des Lebens Stuhlmachers und eine Information über den Aufbau der Studie (19-25; 25-28). Daran schliessen sechs Hauptkapitel und ein Ausblick an, sowie ein ausführlicher Anhang mit einem Verzeichnis der Veröffentlichungen Stuhlmachers und einer Liste seiner Lehrveranstaltungen sowie einer allgemeinen Bibliographie.

Im ersten Kapitel beschreibt Graf die Bedeutung des Alten Testaments für die ntl. Exegese bei Stuhlmacher sowie den Einfluss von Alttestamentlern (Zimmerli, Von Rad, Gese) auf ihn, der beachtlich ist (29-107; hier bespricht Graf auch die traditionsgeschichtlich orientierten Qualifikationsarbeiten von Stuhlmacher). Im zweiten Kapitel konzentriert sich Graf auf Stuhlmachers explizit hermeneutische Arbeiten unter besonderer Berücksichtigung seiner «Hermeneutik des Einverständnisses» und der «Geistlichen Schriftauslegung» und schlussfolgert zu Recht, dass «die Frage nach einer sowohl wissenschaftlich als auch kirchlich verantworteten Schriftauslegung» sich wie ein roter Faden durch Stuhlmachers Arbeiten zieht (154). Der Deutung des Todes Jesu im NT ist das ganze dritte Kapitel gewidmet (157-203), woran das vierte Kapitel, welches sich mit dem Thema der «Rückfrage nach Jesus» beschäftigt, logisch anschliesst (205-245). Im fünften Kapitel beschreibt Graf dann Stuhlmachers Konzeption einer «Biblischen Theologie des Neuen Testaments» und beschreibt dabei weniger den Inhalt als die vier Grundsätze, auf denen Stuhlmachers *opus magnum* aufgebaut ist. «Einheit und Vielfalt im Neuen Testament» bildet das Thema des sechsten Kapitels, in dem sachgemäss auch die Frage nach der Mitte der Schrift bei Stuhlmacher gestellt wird (271-302). In seinem Ausblick zeigt Graf auf, welche Bedeutung Stuhlmacher für die neutestamentliche Wissenschaft im Allgemeinen hat und verbindet damit eine eigene Würdigung: «Mit vollem Recht (und weitreichender Relevanz für den ökumenischen Dialog) sieht Stuhlmacher im für uns gekreuzigten und auferstandenen Christus den entscheidenden Einheitspunkt der Theologie. An dieses Zentrum zu erinnern und alle Theologie rückzubinden an den biblischen Kanon des Alten und des Neuen Testaments, das ist m.E. der entscheidende Anstoß, den Peter Stuhlmacher der Theologie

der Gegenwart gegeben hat. Mag man auch in exegetischen Einzelfragen Stuhlmachers Argumentation nicht folgen, weitaus wichtiger ist sein grundlegendes Anliegen: das Verständnis des Alten und Neuen Testaments zu orientieren nicht etwa an einer unbestimmten Weltsicht des «modernen Menschen», sondern an ihrem eigenen Anspruch geisterfülltes Gotteswort im Menschenwort zu sein.» (308f.). Diese Würdigung verrät auch, wo der Autor sich selber theologisch verortet.

Die sachkundige, informative und gut lesbare Arbeit ist von Bedeutung für jeden, der einen klareren Einblick in die Geschichte der deutsch(sprachig)en neutestamentlichen Bibelwissenschaft bekommen möchte, und insbesondere für die speziell am Denken Peter Stuhlmachers Interessierten – für die Letztgenannten ist die Arbeit geradezu unentbehrlich. Auch wenn der Autor sich dann und wann kritisch zu Stuhlmacher äussert, vermisst man eine etwas kritischere Würdigung dieses Theologen und Bibelwissenschaftlers.

Peter-Ben Smit, Amsterdam/Utrecht

Gijsbert van den Brink und Cornelis van der Kooi, Christelijke dogmatiek. Een inleiding, Boekencentrum, Zoetermeer 2012.

722 S., ISBN: 978-9-02392-606-1, € 65.00.

Die Veröffentlichung dieses Buches kann ohne Einschränkung als ein besonderes Ereignis für die Theologie bezeichnet werden. Das Buch hat nach der Erscheinung der ersten Auflage im Oktober 2012 schon viele positive Reaktionen ausgelöst, und gerade beim Schreiben der vorliegenden Rezension bekam ich die Nachricht, dass eine vierte Auflage auf den Markt gebracht worden ist.

Es ist mir eine Freude, dieses umfangreiche Buch, das sich fast allzu bescheiden als Einleitung präsentiert, kurz vorzustellen. Bemerkenswert ist zunächst einmal die Tatsache, dass es im eigentlichen Sinne eine Koproduktion ist. Beide Autoren sind schon lange im akademischen Bereich tätig, van den Brink an verschiedenen theologischen Fakultäten, van der Kooi seit Beginn seiner Karriere an der theologischen Fakultät der Freien Universität in Amsterdam, wo sie jetzt beide als Systematiker arbeiten. Was den kirchlichen Hintergrund dieser beiden Professoren betrifft: Es dürfte bekannt sein, dass die beiden grossen reformierten Kirchen der Niederlande schon vor einigen Jahren fusioniert haben und jetzt die PKN (Protestantische Kirche in den Niederlanden) bilden. Van den Brink hat seine «kirchliche Heimat» im rechten Flügel der Nederlandse Hervormde Kerk, van der Kooi in der Gereformeerde Kerken. Interessant ist nun, dass sie in ihrer Gesinnung und Arbeit einander so nahe gekommen sind, dass sie diese Dogmatik im wahren Sinne des Wortes «zusammen» geschrieben haben, sozusagen «unisono», so dass die Hand des einen nicht von der des anderen zu unterscheiden ist. Das Buch ist somit als eine Frucht intensiver gelebter Ökumene zu betrachten.

In ihrem Vorwort umschreiben die Autoren, was sie bieten wollen: eine Darstellung des christlichen Glaubens als Informationsquelle für alle Interessierten, auch für die

Kritiker von Kirche und Glauben. Inhaltlich vertreten sie eine «loyale Orthodoxie». Das heisst: Anschluss an die Lehrtradition der Jahrhunderte. Auch dort, wo sie gelegentlich die Tradition kritisieren, tun sie das respektvoll. Sie wollen den Glauben für die heutige Zeit verantworten, wobei sie das gelebte Leben der christlichen Gemeinschaft und die Fragen, die dort gestellt werden, berücksichtigen wollen; klar ist dabei, dass diese Fragen oft mit den Entwicklungen in der heutigen Kultur zusammenhängen. Es ist wertvoll, dass die Autoren jeweils das Gespräch mit der Philosophie suchen und auf Sinnfragen eingehen, wie sie im Kontext der heutigen Kultur und Gesellschaft aufkommen.

Das Buch nimmt auf die geistige und religiöse Lage der Gegenwart, in den Niederlanden und auch sonst in Europa, bewusst Rücksicht: eine Lage, die durch einen Rückgang des offiziellen kirchlichen Christentums gekennzeichnet ist. In der breiten Öffentlichkeit hat Religion weitgehend ihre frühere wegweisende Funktion eingebüsst; oft ist sie nur im Zusammenhang mit dem Islam ein Thema. Da ist es wichtig, klar zu machen, dass die wesentlichen Lebensfragen immer auch eine religiöse Dimension haben. Gerade in dieser Konstellation kann das vorliegende Buch eine wichtige Hilfestellung leisten.

Die Verfasser charakterisieren «Dogmatik» in origineller Weise als «anständig» (niederl.: «fatsoenlijk») nachdenken über Gott, Mensch und Welt. Die Ausführungen über die zentralen Themen (loci) der christlichen Lehre sind sehr instruktiv und geschichtlich und biblisch umfassend und gründlich dokumentiert. Die Gedankengänge zeigen den Willen und die Fähigkeit der Verfasser, umsichtig und differenziert Phänomene und Meinungen wiederzugeben und zu beurteilen. Zugleich sind sie in einer klaren und schönen, auch modernen Sprache geschrieben, welche die Lektüre zu einer spannenden Erfahrung macht.

Prägnante Formulierungen zeigen das innere Engagement der Verfasser. Das Buch mit seinem beachtlichen wissenschaftlichen Rang kann dazu dienen, den Glauben zu erhellen, zu stärken und zu überprüfen. Es ist hilfreich, dass die Kapitel mit kurzen Bemerkungen anfangen: thesenhafte Zusammenfassungen ihres Inhalts und Hinweise, wie man sich mit dem Stoff vertraut machen kann. Wahrscheinlich wird dieses Buch bald auch als Lehrbuch für Theologiestudenten dienen.

Die Autoren haben von einflussreichen niederländischen Theologen wie Noordmans, Miskotte, Van Ruler, Berkouwer, H. Bavinck und dessen Neffen J.H. Bavinck gelernt. Oft verweisen sie auch auf das Buch, das gewissermassen ihr «Vorgänger» ist: «Christelijk geloof» von H. Berkhof. Ihr Buch ist freilich in gewissen Aspekten, namentlich in der Fragen von Trinität und Christologie, orthodoxer als Berkhof. Andererseits unterscheidet sich die Ausrichtung ihres Werkes auch von einer anderen niederländischen Dogmatik, die 1992 erschienen ist: «Beknopte Gereformeerde Dogmatiek» von J. van Genderen und W.H. Velema, die damals als Professoren an der Theol. Universität der Christelijke Gereformeerde Kerk in Apeldoorn wirkten. Dieses gediegene Werk ist in der Grundhaltung apologetischer als das hier besprochene Buch. In ihm gibt es zahlreiche Bezugnahmen auf Barth und die deutschsprachige Theologie; aber

mindestens genau so häufig werden Denker aus dem angelsächsischen Raum aufgenommen, vor allem Colin Gunton.

In verschiedener Hinsicht gehen die Verfasser eigene Wege. Einige kurze Andeutungen dazu. Auffällig ist, dass sie entspannt und nüchtern über die früher so heiss diskutierte Schöpfungsoffenbarung sprechen. Mit Recht gehen sie von der Realität einer «Universalen Offenbarung» aus («universal» ist tatsächlich als Qualifikation besser als «allgemein»); Spuren Gottes sind auch im Alltagsleben zu finden.

Die Besprechung der vielen Fragen, welche die Bibel betreffen, finden hier nicht, wie in den meisten anderen dogmatischen Entwürfen, in den Prolegomena statt, sondern in den Ausführungen zu dem, was in der Tradition zu der «via salutis» gerechnet wird. Dadurch kommt die Funktion der Bibel besser zum Ausdruck. Dem betreffenden Kapitel geht eine ausgezeichnete Erörterung über das Wirken des Geistes voran. Sie zeigt, wie sehr das Anliegen der pentekostalen und charismatischen Theologie für die Dogmatik fruchtbar gemacht werden kann. Vor diesem Abschnitt handeln die Verfasser in versöhnlichem Sinn und mit Respekt für die Theologie des Ostens über die Frage des «filioque». Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen als sie. Nach meiner Überzeugung geht das Wirken des Geistes nicht auf in dem, was der Geist als Geist Jesu tut. Der Geist ist und bleibt auch nach der Inkarnation Spiritus Creator, der die ganze Schöpfung trägt und zu ihrer Bestimmung führt. Wie die Verfasser darüber denken, ist nicht ganz klar (vgl. S.107 und 474).

Wie in Berkhofs Buch ist ein spezielles Kapitel «Israel» gewidmet, das sich – wie das ganze Buch – durch die Verbindung von Klarheit und Vorsicht auszeichnet: Die Bundestreue Gottes betrifft Israel auch heute, die Landverheissung darf nicht vergeistigt, aber ebensowenig in politischem Sinn angewendet werden. Im Geist der Tora und des Evangeliums müssen Lösungen und Kompromisse im Nahostkonflikt gesucht werden, die in Übereinstimmung mit dem Völkerrecht stehen.

Trotz der orthodoxen Grundposition der Verfasser urteilen sie gelegentlich anders als der Mainstream der evangelikalen Theologie. Dabei spielt eine Rolle, dass sie in behutsamer Weise die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelforschung aufnehmen. So wird in den Ausführungen über Schöpfung und Fall nicht, wie im Fundamentalismus, die Historizität von Adam als konkreter Person postuliert. Weiter fällt auf, dass in der Eschatologie – anders als etwa in der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz – die Frage nach der «ewigen Strafe» offen gelassen wird.

Auch über die individuelle Eschatologie und den sog. «Zwischenzustand» schreiben die Autoren mit Vorsicht. Deutlich ist, dass sie sich von der Ganz-Tod-Theorie, die u.a. von Cullmann vertreten wurde, distanzieren. Sie anerkennen die Radikalität des vom Tode verursachten Bruches, aber zugleich ist nach ihrer Überzeugung der Glaube legitim, dass die «Seele» als Zentrum des Selbstbewusstseins nach dem Tod in irgendeiner Weise bei Gott weiterexistiert. Ich stimme darin ganz mit ihnen überein. Ausführlich werden in diesem Zusammenhang auch die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Physik und Anthropologie zur Sprache gebracht. Dazu sei noch Folgendes bemerkt: In diesem Zusammenhang sind m.E. die Forschungen des holländischen Kardiolo-

gen Van Lommel wichtig, der nachgewiesen hat, dass die Funktion des menschlichen Geistes auch ohne ein körperliches Substrat intakt bleiben kann. Auch die Zeugnisse und Berichte der Nah-Tod-Erfahrungen verdienen in der Theologie Beachtung. Selbst abgesehen von dem, was die Wissenschaft (welche?) darüber sagen kann, spielen sie eine wichtige Rolle in dem, was viele Menschen, auch in den Kirchen, über das Jenseits denken und fühlen. Der heutige Theologe tut gut daran – wie in der früheren Generation etwa Karl Heim –, diese ernst zu nehmen, wie übrigens auch Erkenntnisse und Erfahrungen anderer Religionen und Kulturen. Instruktiv dafür bleibt das dreibändige Standardwerk von Dr. Emil Mattiesen (1875-1939).¹

Diese niederländische Dogmatik verdient es, auch im Ausland bekannt und benutzt zu werden!

Jan Veenhof, Gunten

Hartmut Lehmann, **Religiöse Erweckung in gottferner Zeit**. Studien zur Pietismusforschung, Wallstein-Verlag, Göttingen 2010.

158 S., ISBN 978-3-8353-0597-7, € 19.00, SFr 26.80.

«Was wir vor uns haben, ist [...] eine einigermaßen komplizierte Situation: Die Annahme, die Pietismusforschung sei primär eine Aufgabe der evangelischen Kirchenhistoriker, ist zwar inzwischen erschüttert. Eine neue und klare Orientierung darüber, wo der Pietismus beginnt, wie weit er reicht, wer dazugehört und was dies alles auch im internationalen Kontext historisch bedeutet, ist aber noch nicht entstanden.» (11) So skizziert Hartmut Lehmann, zuletzt Direktor des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen und der angelsächsischen Forschung besonders verbunden, in der Einführung zu seinem Buch den *status quo* der Pietismusforschung. Der vorliegende Sammelband möchte ein Baustein zu einer umfassenden Neuorientierung sein, die vor allem drei Aufgaben in Angriff zu nehmen hätte: erstens die interdisziplinäre Vernetzung zwischen Kirchenhistorikern, Historikern und Spezialisten verschiedener Geschichtsfelder sowie Philologen; «zweitens die gezielte zeitliche Erweiterung der Forschungsbemühungen im Zusammenhang mit dem Pietismus bis ins frühe 17. Jahrhundert und auf der anderen Seite über das späte 18. Jahrhundert hinaus ins 19. und bis ins 20. Jahrhundert; sowie drittens die Erforschung der Beziehungen zwischen den verschiedenen religiösen Erneuerungsbewegungen in West- und Osteuropa, auch in Skandinavien, sowie in Nordamerika und später auch in den Missionsgebieten in Afrika, Lateinamerika und Asien». (9f.) Damit steht Lehmann in der Nachfolge der von ihm selbst gemeinsam mit Martin Brecht, Klaus Deppermann und Ulrich Gäßler herausgegebenen vierbändigen *Geschichte des Pietismus*, setzt sich aber dezidiert von der langjährigen deutschsprachigen Forschungstradition im Gefolge Albrecht Ritschls ab,

¹ Das persönliche Überleben des Todes: eine Darstellung der Erfahrungsbeweise, 3 Bde., Berlin 1936-1939.

die den Pietismus vornehmlich als deutsches Phänomen behandelt, ihn aber vor allem zeitlich auf das Jahrhundert von 1670 bis 1780 begrenzt und damit absetzt von der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts mit ihren bis heute fortwirkenden Folgen. Demonstrativ und konsequent übernimmt Lehmann aus dem angelsächsischen Sprachgebrauch daher im Titel seiner Sammlung den Begriff der religiösen Erweckung, «der im Deutschen die im Englischen und Amerikanischen üblichen Bezeichnungen *revival* und *awakening* exakt wiedergibt». (8) Dabei ist sich Lehmann darüber im Klaren, dass angesichts der diffusen gegenwärtigen Diskussionslage eine kohärente Gesamtdefinition des Pietismusbegriffs noch in weiter Ferne liegt, formuliert jedoch zugleich gewaltige Erwartungen: «International an interdisciplinary Pietism research, conceived in this manner, may be the first step towards a new history of the Western world that, in turn, may provide a means to reconsider the whole of modern history.» (30)

Die Plausibilität der von Lehmann formulierten Desiderata wird sich in der praktischen Forschungsarbeit erweisen müssen – die vorliegende Sammlung von Vorträgen, von denen die meisten bereits andernorts veröffentlicht worden sind, ist ein Schritt auf diesem Weg. Unstrittig ist der Gewinn durch Interdisziplinarität: Sie tut immer gut, wobei mir der sozialgeschichtliche Ansatz – also die Untersuchung der spezifischen Trägerkreise pietistischer Praxis in bestimmten Regionen – besonders ergiebig scheint. Auch der Blick über die Grenzen des deutschen Sprachraums hinaus ist wohltuend – immer noch sind Pietismusseminare sehr stark an Leitfiguren wie Spener, Francke und Zinzendorf orientiert und nehmen schon die Beziehungen zur *Nadere Reformatie* in den Niederlanden oft zu wenig in den Blick. Hingegen sollte man bei der Ausweitung des Zeitrahmens umsichtig vorgehen. Die klassische Unterscheidung von Pietismus und Erweckung scheint mir für den deutschen Bereich durchaus sinnvoll zu sein, haben doch hier die Französische Revolution und die Herrschaft Napoleons zu einer spezifischen konservativen Wende, speziell zu einer Annäherung von Bibelorthodoxie und pietistischem Erbe geführt, die man auch sprachlich deutlich machen sollte, wenn man es ohne Mühe kann. Lehmann selbst konstatiert: «Von der Sammlung der Frommen im späten 17. und im 18. Jahrhundert ist schließlich die Mobilisierung der Frommen zu unterscheiden, die in den Jahrzehnten nach der Französischen Revolution begann und die – in unterschiedlichen Formen – bis in unsere Gegenwart reicht.» (43). Sie begann erst, «nachdem die herkömmliche Weltordnung prinzipiell in Frage gestellt und zumindest teilweise tatsächlich auch zerstört wurde» (ebd.); ihre Zentren «mit dezidiert antirevolutionärem Akzent» waren zunächst Basel und London (ebd.). Warum also eine Differenzierung aufgeben, die gängig und hilfreich ist? Es muss doch möglich sein, innerhalb des grossen Rahmens, den die *Geschichte des Pietismus* vorgibt und für den mir als Sammelbezeichnung *réveil* bzw. *revival* am neutralsten scheint, für den deutschen Kontext die spezifische Unterscheidung von Pietismus und Erweckung fruchtbar bleiben zu lassen!

Die elf Kapitel des Büchleins kreisen um das Hauptanliegen und wollen es durch den Blick auf das Einzelne stützen. So beschäftigt sich das siebte Kapitel «The Mobilization of God's Pious Children in the Era of the French Revolution and Beyond» (90-

100) mit der Christentumsgesellschaft, den Bibelgesellschaften, Blumhardt und der Pilgermissionsanstalt St. Chrischona. Am Beispiel Ludwig Hofackers stellt sich Lehmann der Frage, ob der Begriff *Erweckungsbewegung* eine zeitgenössische Selbstbezeichnung des frühen 19. Jahrhunderts oder einen Unterscheidungsbegriff späterer Generationen darstellt (120-131). Dass *Erweckung* nun selbstverständlich eine umfassende typologische Bestimmung religiöser Erfahrung ist, muss freilich eine reflektierte und begrenzte chronologische Verwendung des Begriffs *Erweckungsbewegung* nicht desavouieren.

Nicht allen Themen kann hier nachgegangen werden – obwohl das gerade im Bezug auf Lehmanns Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschls *Geschichte des Pietismus* (101-119) ausgesprochen interessant wäre. Ich konzentriere mich auf den Abschnitt «Die langfristigen Folgen der kirchlichen Ausgrenzung des radikalen Pietismus» (45-56), in dem der Verfasser der spannenden Frage nachgeht, wieso in den letzten beiden Jahrhunderten das religiöse Interesse wie die kirchliche Bindung der Bevölkerung in Europa kontinuierlich abnimmt, in den USA jedoch deutlich steigt. Dass hier das staatskirchliche Erbe Europas mit seiner religiösen Monopolisierung eine Rolle spielt, ist evident. Lehmann verbucht die europäische Entwicklung besonders auf das Konto der «radikalen Aufklärer, die in vielen Konsistorien und Kirchenbehörden den Ton angaben» (51): «Pietisten waren für sie die Ewiggestrigen, Enthusiasten, Schwärmer. Es galt sie zu disziplinieren und auf die Höhe der Einsichten aufgeklärter Denkweise zu heben [...]» (ebd.) Der ehemalige Gründungsdirektor des Deutschen Historischen Instituts in Washington, D.C., urteilt: «Die Vertreibung der als schwärmerisch und separatistisch verketzerten Gruppen in den Jahrzehnten um 1700 und dann auch in der Zeit um 1800 und in den folgenden Jahrzehnten muss [...] als schwerer Verlust für die Welt des mitteleuropäischen Protestantismus eingestuft werden.» (55). Das ist quantitativ sicher richtig, jedoch nicht qualitativ. Dadurch nämlich ist Mitteleuropa erspart geblieben, was die amerikanische Gesellschaft bis heute prägt: die Spaltung zwischen einer technologisch hochentwickelten Wissenschaft und zugleich obskursten religiösen Fundamentalismen (Kreationisten). *Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: Das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?* hat einst Schleiermacher in seinem Sendschreiben an Lücke gefragt. Dass er in den deutschen Landeskirchen nicht so stark auseinandergegangen ist wie in Teilen des amerikanischen Protestantismus, haben wir *auch* den Resten des Staatskirchentums zu verdanken, vor allem dem staatlich beaufsichtigten Religionsunterricht und der Ausbildung der Geistlichen und Religionslehrer an staatlichen Universitäten.

Lehmanns Buch ist trotz der Vielfalt der Themen in seiner Intention stringent, in der Durchführung aufgrund der Kürze der Vorträge gelegentlich etwas holzschnittartig, jedoch ausgesprochen anregend; es reizt zur Auseinandersetzung. Was will man mehr?

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Jörg Dierken, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfikur der Aufklärung, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012.

244 S., ISBN 978-3-374-02987-7, € 19,80.

Jede Darstellung und Deutung von Geschichte bedarf konstruktiver strukturierender Vorannahmen, deren Offenlegung und reflexive Durchdringung den Masstab der Wissenschaftlichkeit des Unterfangens bilden. Diese zuerst bei Kant programmatisch entfaltete Einsicht der europäischen Aufklärung macht der Hallenser Systematische Theologe Jörg Dierken in seinem konzeptionellen und typologischen Entwurf zur Religionsgeschichte anhand einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Fortschritts neu fruchtbar. Dabei zielt die «Aneignung» des Fortschrittsbegriffs nicht auf eine Repristination teleologischer Religionshistoriographie, sondern auf die kritische Aufarbeitung und Transformation von Fortschritts- und Entwicklungsfiguren selbst.

Im ersten Kapitel des Buchs wird ein subjektivitätstheoretisch konzipierter Religionsbegriff vorgestellt, dessen vier «Grunddimensionen» (40) die Bewältigung von Kontingenzen, die Geltung individueller Selbstdeutungen, intersubjektive Kommunikation sowie kultisches Ausdruckshandeln umfassen. Deutlich lässt sich Schleiermacher als historisches Vorbild dieser gleichwohl eigenständigen Konzeption ausmachen. Diese bildet die Grundlage einer «Hermeneutik leitmotivischer Differenzen» (46), die als Strukturprinzip der angestrebten Typologie fungieren soll.

In einem zweiten Schritt arbeitet Dierken die Geschichte des modernen religionshistoriographischen Fortschrittsdenkens auf, dessen Ursprung er in dem zusammen mit seiner konfessionellen Pluralisierung einsetzenden vernunftgeleiteten geschichtlichen Denken des frühneuzeitlichen europäischen Christentums selbst ausmacht. Die kritische Durchdringung des daraus erwachsenen teleologischen Denkens seit Kant (vgl. 63ff.) hatte die konzeptuelle Einsicht in die notwendige Diastase von «Religion» und «Religionen» zur Folge, welche bei Schleiermacher (vgl. 72ff.) zum religionshistoriographischen Prinzip erhoben und parallel bei Hegel (vgl. 80ff.) zu einer dialektischen Religionshistorik umfunktioniert wurde. Dabei ist es der Aufweis von «Wechselverhältnisse[n]» zwischen «Religion und sozio-kulturellen Lebensformationen» (87), welche indes die Herausarbeitung «geistige[r] Gehalte» (ebd.) in den Religionen nicht ausschliesse, den Dierken als bleibendes Verdienst Hegels herausstellt – auch gegenüber letztlich einseitig teleologisch denkenden Figuren des späten 19. Jhs. (F. M. Müller und W. Bousset). Erst durch Ernst Troeltsch, den «großen, aber auch aporetischen Diagnostiker des Historismus» (104) sei die konzeptionelle Schärfe der hegelschen Begriffe eingeholt worden, die insbesondere bei Max Weber bleibend zur Ausprägung soziologischer und religionshistoriographischer Kategorien beigetragen habe – während mit der von Rudolf Otto ausgehenden phänomenologischen Religionswissenschaft und dem Versuch offenbarungsgeschichtlicher Grundlegung der Theologie bei Wolfhart Pannenberg das religionsgeschichtliche Denken im 20. Jahrhundert zwei weitere sehr spezifische Ausformungen erfuhr.

Die freigelegten Momente religionshistoriographischen Fortschrittsdenkens führt Dierken in einem dritten Teil einer transformierenden Aneignung im Rahmen eines eigenständigen Entwurfs einer Religionstypologie zu. Diese ist, in Anlehnung an Paul Tillich, in «ethische» («orientalisch-abendländische») (156-187) und «mystische» («fern-östlich-asiatische») (188-214) Religionen gegliedert. Gleichwohl hat diese Typologie keine im engeren Sinne historiographische, sondern vielmehr gegenwartsdiagnostische Absicht. Dafür sucht Dierken das Fortschrittsmotiv in den Entwicklungsdynamiken der einzelnen Religionen selbst auszumachen. Dadurch erhält auch der Aufklärungsbegriff eine neue Bestimmung, insofern er als Chiffre für die zunehmende Durchbestimmung von als Individualisierung verstandener Wesentlichkeit von Religionen steht. Unter diesen Vorzeichen unternimmt Dierken im vierten und abschliessenden Teil des Buchs (221-244) die Rekonstruktion der Begriffe des Synkretismus und der Säkularisierung, deren reflexive Integration in religiöse Selbstdeutungspraktiken als religionsgeschichtlicher «Fortschritt» zu werten sei.

Daran wird erneut deutlich, dass Dierkens Buch kein rein methodischer Vorschlag zur Religionsgeschichtsschreibung ist. In explizit gegenwartsdiagnostischer Absicht wirft er zugleich die Frage nach der ethischen Dimension der Historiographie neu auf. Der normative Kern von Dierkens Typologie besteht in der Vermutung, dass religiöse Pluralisierung nicht nur ein formales Merkmal religionsgeschichtlicher Dynamiken darstellt, sondern zugleich als Massstab der Gegenwartsfähigkeit von Religionen dienen kann. Das Ausmass der Ressourcen zur reflexiven Aufarbeitung und Integration von inneren wie äusseren Differenzen bestimmt demnach die Möglichkeiten friedlicher Koexistenz von Religionsgemeinschaften. Damit verwendet Dierken einen Leitgedanken liberal-protestantischen Selbstverständnisses als Strukturprinzip einer Typologie, die Modernisierung und Pluralisierung gleichwohl als intrinsische Merkmale der Entwicklung von Religionskulturen überhaupt plausibilisieren kann. Dabei erhebt diese «religionsgeschichtsphilosophische Orientierung in einer Teilnehmerperspektive» (240) keine Ansprüche auf Objektivität. Durch die beständige Reflexion auf die Partikularität von Perspektive und Form der Darstellung kann ihr Anspruch auf Geltung vor dem selbstgesetzten Massstab bestehen. Indes stellt sich im Blick auf die mögliche Rezeption dieses überaus gelungenen Buchs die Frage, ob die damit einhergehende rein formal formulierte Verbindung von reflexiver Partikularität und Geltungsanspruch eines der Momente eines spezifisch theologischen Beitrags zum interdisziplinären und interreligiösen Gespräch darstellt, der gerade auch für diejenigen religionsbezogenen Wissenschaften von Interesse sein könnte, in denen die «Teilnahme» selbst zum Schibboleth von Wissenschaftlichkeit gerät.

Harald Matern, Basel

Christoph Bultmann, Bibelrezeption in der Aufklärung, Mohr Siebeck, Tübingen 2012. 256 S., ISBN 978-3-16-151968-0, € 39.00.

Der in Erfurt Bibelwissenschaft lehrende Alttestamentler *Christoph Bultmann* (im Folgenden Vf.) hat bereits im Jahre 1999 eine wegweisende Studie über Johann Gottfried Herders Genesisauslegung vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kontroversen über natürliche und geoffenbarte Religion vorgelegt (*Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, Tübingen). Nun ist ein Band zum Thema *Bibelrezeption in der Aufklärung* erschienen, der elf Beiträge des Vf.s enthält, die an verstreuten Orten publiziert worden sind. Herausgekommen ist ein kenntnisreicher und ideengeschichtlich angelegter Überblick über die vielschichtigen Debatten über die Auslegung der Bibel im Zeitalter der Aufklärung.

Die *Einleitung – Bibelrezeption im kulturellen Kontext aufgeklärter Religionsphilosophie* (1-11) – umreißt den kulturellen Horizont sowie die Problemanforderungen der Bibelinterpretation unter den Bedingungen der Aufklärung. Er wird durch die zahllosen Kontroversen über natürliche und geoffenbarte Religion und deren Rückwirkungen auf die Exegese bestimmt. «Die Bibelrezeption in der Aufklärung ist im Wesentlichen durch das Spannungsverhältnis zum religionsphilosophischen Konzept einer «natürlichen Religion» geprägt.» (7) Wenn das grundlegende Thema der aufgeklärten Bibelexegese in der Auseinandersetzung mit der natürlichen Religion besteht, wird deutlich, dass sich die Paradigmen dieses Diskurses dann ändern müssen, wenn das Konzept einer *religio naturalis* seine Plausibilität verliert. Das sei, so der Vf., jedenfalls mit Friedrich Schleiermachers Kritik an der natürlichen Religion in der berühmten fünften Rede seines Erstlingswerkes *Über die Religion* von 1799 der Fall. Deshalb markiert Schleiermacher «einen Epochen-schnitt, durch den auch die Bibelrezeption in der Aufklärung ihr Interesse verliert» (9).

Die Studien des Bandes rufen die vergessene Vorgeschichte der Bibelauslegung in dem kulturellen Horizont der Aufklärung in Erinnerung und damit den Problemstand, auf den die protestantische Theologie unter anderem mit der Einführung und der Etablierung der historisch-kritischen Methode reagierte. Im Fokus des Buches steht vor allem die Auslegung des Alten Testaments von Robert Lowth bis Wilhelm M. L. de Wette. Eröffnet wird der Band mit dem Beitrag *Was ist ein theologischer Klassiker?* (13-40), in dem Johann Joachim Spaldings mehrfach aufgelegte Schrift *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (1772) im Kontext der zeitgenössischen Diskurse thematisiert wird. Der problemgeschichtliche Kontext von Lowths bahnbrechendem Werk *De sacra Poesi Hebraeorum* wird sodann anhand der Debatten über antike und biblische Poesie erörtert («Heilige Dichtung» im Zentrum der Hebräischen Bibel. Horaz und David bei Robert Lowth, 41-65). Der komplexen Haltung Lessings zur theologischen Aufklärung gelten zwei Fallstudien. Zunächst wird die biblische Hermeneutik des Wolfenbütteler Bibliothekars im Horizont von Voltaires Bibellektüre in den Fokus gerückt (*Lessings Verständnis der Bibel. Das Gedicht «Die Religion» [1751] und das Schauspiel «Nathan der Weise» [1779]*, 66-86) und schliesslich die Entwicklung des Toleranzgedankens von Hugo Grotius bis Lessing («*Improbissimae Calumniae*» und ihre «Pflichtschuldige Pastoralverhetzung der Obrigkeit». *Toleranz und ihre Gegner*

bei Grotius und Lessing, 87-114). Mit der Bibelhermeneutik Lessings und seiner breiten Kenntnis der Geschichte des frühen Christentums rückt der Vf. Aspekte aus dem Werk des Liebhabers der Theologie in den Blick, welche meist hinter dessen Geschichtsphilosophie aus der Erziehungsschrift zurücktreten.

Den Wandlungen des Salomobildes im 18. Jahrhundert (115-136) geht der Vf. bei Pascal, Grotius, Voltaire und Herder nach und präsentiert das Mosebild anhand einschlägiger gelehrter Lexika der frühen Neuzeit (137-160). Die Gestalt Mose ist freilich auch ein Thema, auf welches Johann Gottfried Herder in seinen grossen Studien zum Alten Testament, der *Ältesten Urkunde* sowie dem *Geist der Ebräischen Poesie* ausführlich zu sprechen kommt. Herders Blick auf Mose zwischen *Bewunderung und Entzauberung?* (161-174) thematisiert der Vf. vor dem Hintergrund von Lessings Mosebild als Etappe der Offenbarungsgeschichte. Zwar entwickelt auch Herder seine Sicht des Alten Testaments in Auseinandersetzung mit den Diskursen über natürliche und geoffenbarte Religion, aber das führt bei ihm zu einer anderen Sicht auf Mose. «Die eigentliche und theologisch normative Leistung des Mose ist also die Vergegenwärtigung der «Ältesten Urkunde» und, wie Herder ergänzend zeigt, die Verankerung des Schöpfungsthemas im Glauben Israels durch das Sabbathgebot.» (170) In Auseinandersetzung mit der Herder-Deutung von Isaiah Berlin wird *Die Urgeschichte in Herders Geschichtsphilosophie. Anmerkungen zur Suche nach den Ursprüngen des Nationalismus* (175-184) rekonstruiert und mit dem Humanitätsgedanken ein den Nationalismus überschreitendes universales Moment benannt. Auf Deutungen Herders, welche den ästhetischen Aspekt seiner Bibelauslegung in den Vordergrund rücken, reagiert die Studie *Herders Anleitung zur Deutung der Psalmen. Ein Anstoß zur ästhetischen Würdigung der Bibel?* (227-243). Die facettenreichen Ausführungen des Vf.s zu Herders lebenslangen Bemühungen um die Erschliessung des Alten Testaments im Spannungsfeld der zeitgenössischen Kontroversen bieten insgesamt kenntnisreiche und erhellende Aufschlüsse zur Interpretation des Werkes des Weimarer Generalsuperintendenten. Die Studie über *Philosophie und Exegese bei W. M. L. de Wette. Der Pentateuch als Nationalepos Israels* (208-226) überschreitet zwar den aufgeklärten Diskurs, welchen der Vf. in der *Einleitung* markiert hat, sie führt allerdings grundlegende Überlegungen Herders in den Kontroversen über die Deutung des Pentateuch nach Schleiermacher weiter. Und schliesslich widmet sich der Beitrag über Alexander Geddes – *Was heisst Bibelkritik in der (Spät)aufklärung?* (185-207) – einem nahezu vergessenen Autor.

Die Deutung der komplexen Debatten über die Bibelauslegung im 18. Jahrhundert durch den Vf. zeugen allesamt von seiner grossen Kenntnis dieser Diskurse. So bietet der Band grundlegende Einblicke in die Versuche, im Spannungsfeld von natürlicher und geoffenbarter Religion zu einem zeitgemässen Verständnis des biblischen Textes zu gelangen. Die Entscheidung, jeder Fallstudie eine nach Quellen und Sekundärliteratur gegliederte Bibliographie beizufügen, ist überaus glücklich. Sie erlaubt es dem interessierten Leser, weiter in die hochinteressanten Diskurse über die Bibel im Zeitalter der Aufklärung einzudringen.

Christian Danz, Wien