

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 76 (2020)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.07.2025

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

## Rezensionen

*Eckhard Nordhofen, Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 2019.

336 S., ISBN 978-3-451-38146-1, € 34.00.

Die Entstehung des Monotheismus stellt ein religionsgeschichtliches Phänomen von weltweitem Rang dar und lässt sich bekanntlich etwa zur gleichen Zeit in unterschiedlichen Kulturen beobachten. Im Ausgang von Jan Assmanns «mosaischer Unterscheidung» stellt Nordhofen die naheliegende, aber keineswegs triviale Frage, warum sich die monotheistische Option gerade im Alten Israel – nicht aber in Ägypten oder Griechenland – durchgesetzt hat. Der Erklärungsansatz führt sogleich auf die Grundthematik des gesamten Buches, denn Nordhofens formale These ist, dass sich jene Frage nur beantworten lässt, indem man die religiösen Formative in ihren jeweiligen medialen Zusammenhängen betrachtet. Darüber hinaus ermögliche die medientheoretische Sichtweise, die weitere Entwicklungsdynamik der monotheistischen Religionen in den Blick zu nehmen, inklusive der Ausarbeitung von Kriterien, die zu bestimmen erlauben, ab welchem Punkt das monotheistische Projekt auf Abwege gerät. Nordhofen bietet dann einen Parforceritt durch die «Mediengeschichte des Monotheismus» (229), die von starken gedanklichen Synthesen strukturiert wird und viele bekannte Tatbestände und Sachverhalte auf interessante Weise neu zu beleuchten vermag.

Dass sich der Monotheismus im exilisch-nachexilischen Israel durchsetzen konnte, habe daran gelegen, dass ihm hier ein spezifisches Medium zur Verfügung stand, das sowohl der Vorstellung eines überweltlichen Gottes entsprach als auch eine sakrale Dimension besass: die Schrift. Als «Medium der Differenz» (84) habe nur sie den medialen Ansprüchen des monotheistischen Glaubens genügen können, anders als das «Kultbild» des Polytheismus, in dem «die Verwechslung des Gottes mit seinem Darstellungsmedium kaum zu vermeiden» (114) war. Ob Bilder allerdings derart negationslos erscheinen, wie Nordhofen unterstellt, kann mit Blick auf die neuere Bildtheorie durchaus angefragt werden.

Auch die Schrift war und ist nun aber nicht davor gefeit, wiederum zum unmittelbaren Kultobjekt zu werden. So tritt an die Stelle der Idolatrie der Kultbilder eine «Grapholatrie» Heiliger Schriften (17). Diese habe zwar durch eine lebendige Auslegungspraxis weltanschaulich offengehalten werden können, wofür Nordhofen auf das rabbinische Judentum verweist, in dem die grapholatrische Religion zudem den «polytheistischen Rest» (172) eines nach menschlicher Tauschlogik konzipierten Gottesverhältnisses erst restlos überwunden habe. Gleichwohl verbinde sich mit der Grapholatrie die «gefährlichste Suggestion» (189) des Monotheismus, nämlich die fundamentalistische Präntention, im Besitz absoluter Wahrheit zu sein.

Von hier aus wird dann auch «der zweite Medienwechsel» in der Entwicklungsgeschichte des Monotheismus verständlich, der geradezu als deren «Höhepunkt» (21) anzusehen sei: der von der Schrift zum inkarnierten Wort. So seien Praxis und Lehre Jesu zunächst einmal als schriftbezogene Medienkritik zu begreifen und seine Auseinandersetzungen mit den zeitgenössischen religiösen Autoritäten als Medienkonflikte. In der vierten Bitte des Vaterunser und in der eucharistischen Feier sei die neue mediale Formation – die letztlich auf «Inkarnation für alle» (294) zielt – auf Dauer gestellt worden. Die zweifellos auch im Christentum anzutreffenden fundamentalistischen Tendenzen und Bewegungen werden von Nordhofen dann nicht ausschliesslich (vgl. 298f.), aber vornehmlich auf die latente Fortwirkung des Schriftkultes zurückgeführt.

Der vorliegenden Studie gelingt es, die Religionsgeschichte mithilfe des Medienparadigmas auf originelle Weise zu rekonstruieren und umgekehrt den Beitrag der Religion für die Entwicklung von Medialität vorzuführen. Gleichwohl drängen sich einige Rückfragen auf, von denen hier nur zwei genannt seien. Zum einen weist Nordhofen ausdrücklich darauf hin, dass die Entstehung neuer digitaler Medien als eine Kulturschwelle anzusehen sei, die derjenigen von Oralität zu Literalität entspreche (vgl. 42). Es wäre zu erwarten gewesen, dass sie in einer religionsgeschichtlichen Betrachtung, in der sich «Medienwechsel» als herausragende Entwicklungsfaktoren erweisen, eigens reflektiert würde. Dies unterbleibt allerdings. Das Einzige, was sich hierzu findet, ist Nordhofens radikale Kritik des totalitären Funktionalismus der IT-Welt, dem er die Kraft des monotheistischen Gottes entgegensetzt.

Zum anderen ist die polemische Beschreibung des protestantischen Schriftverständnisses masslos überzogen. Allen Reformatoren «Grapholatrie» zu unterstellen, bricht sich schon an Luthers freiem Schriftumgang. Und die nicht zuletzt von protestantischen Gelehrten vorangetriebene Entwicklung eines historisch-kritischen Umgangs mit den Urkunden und Denkmalen der eigenen Religionsgeschichte – dessen sich Nordhofen selbst auf überzeugende Weise bedient – ist nicht so sehr Ausweis einer inneren «Tragik des evangelischen Philologenfleisses» (283), als vielmehr Ausdruck eines freien und aufgeklärten Mediengebrauchs.

*Constantin Plaul*, Halle (Saale)

*Walter Dietrich*, **Samuel**. Teilband 3: 1Sam 27 - 2Sam 8, Biblischer Kommentar Altes Testament Band VIII/3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.

19\* S. und 762 S., ISBN 978-3-7887-3365-0, € 150.00.

Vier Jahre nach dem zweiten Band seiner monumentalen Kommentierung der Samuelbücher legt der emeritierte Berner Ordinarius bereits den dritten, ebenso

umfangreichen Band vor. Für die behandelten dreizehn Kapitel (I Sam 27 bis II Sam 8) beansprucht er 750 Seiten; pro Kapitel stehen also durchschnittlich mehr als fünfzig Seiten zur Verfügung. Gewiss hätte manches auch kürzer formuliert werden können; doch Dietrich schreibt in einem narrativen Stil, der sich flüssig liest und dank vielen Untertiteln am Seitenrand und Rekapitulationen übersichtlich bleibt. Er geht mit der Grundstruktur des Bibelkommentars («Form-Ort-Wort-Ziel») flexibel und differenziert um. Unter «Form» bringt er viele erhellende Beobachtungen zu Stil und Erzähltechnik. Hier kann er seine synchronen Auslegungserfahrungen einbringen. Diachrones erscheint stärker unter «Ort», wo vor allem das literarische Wachstum diskutiert wird. Öfters werden mündliche Vorstufen postuliert, die später unter gewandelter Interessenlage dann über mehrere Stufen verschriftlicht wurden. Dabei spielt wiederum der «höfische Erzähler» eine gewichtige Rolle. Dieser lässt – trotz seiner grundsätzlichen Parteinahme für die davidische Dynastie – Ambivalenzen in der Beurteilung von Saul und David bewusst stehen, wogegen später die Deuteronomisten und I Chr eindeutige Wertungen vornehmen. Unter «Ort» werden zudem historische Fragen erörtert, wobei Dietrich für «historische Kritik mit Augenmass» (222) plädiert und sich dadurch von den Minimalisten abgrenzt.

Besonders umfangreich geraten ist die Rubrik «Ziel». Hier reflektiert Dietrich seine vorgängige Exegese in Auseinandersetzung mit der (seit I Chr greifbaren) Wirkungsgeschichte, unter starker Einbeziehung von bildender und literarischer Kunst (Mittelalter und Neuzeit). So wird z.B. Davids Totenklage um Saul und Jonatan mit einem langen Gedicht von Abaelard, einem kürzeren von Rilke, einer Illustration aus einem mittelalterlichen Psalmenkommentar sowie einem lateinischen Lied gespiegelt. Die zwölf Seiten sind anregend zu lesen, auch wenn die Auswahl aus der Wirkungsgeschichte naturgemäss eine gewisse Zufälligkeit verrät. Andererseits gibt es Kapitel wie II Sam 6, wo trotz einer vielfältigen Auslegungsgeschichte «eher Problemanzeigen als Zielangaben» (609) möglich sind. Und in I Sam 31 (Sauls Tod) bringt Dietrich mit der Analogie zu Gründonnerstag und Karfreitag eher eine Übertheologisierung (es sei denn, dass man mit Karl Barths christologischer Exegese in KD II/2 Dietrichs Aussagen noch überbieten will).

Angesichts des Reichtums an Informationen und Beobachtungen in diesem Kommentar seien Arbeitsweise und Resultate hier wenigstens exemplarisch am Beispiel des komplexen Kapitels II Sam 7 etwas näher dargestellt (610-694). Die riesige Sekundärliteratur wird übersichtlich anhand ausgewählter Exponenten dargestellt, bevor ein eigener «Vorschlag einer Textschichtung» folgt: Am Anfang stand ein Dynastieorakel. Der «höfische Erzähler» historisierte es durch eine Erzählung. Der Grundverfasser DtrH verlieh ihm die «Aura des Ewigen». Schlussendlich verminderte DtrN wieder die zwischenzeitlich zugewachsene Thematik des Tempelbaus und rückt das monotheistisch glaubende Gottesvolk in eine Ehrenstellung. Nach der Rubrik «Wort» (656-680) folgt unter «Ziel» eine Rekapitulation der divergierenden Exegetenmeinungen zu «David und Tempelbau», wobei Dietrich alle

akzeptieren möchte und darin das Geheimnis Gottes sieht (681): «Jhvh setzt dem König Grenzen an einer Stelle, wo niemand [im alten Orient] es erwarten würde, macht ihm aber im gleichen Atemzug Zusagen, die alle Erwartung übersteigen.»

Eine Gesamtbeurteilung wird den Dank für die vielen wertvollen Beobachtungen sowie die informative Einbeziehung der Sekundärliteratur an erste Stelle setzen. Das besondere Gewicht der vielfältigen Wirkungsgeschichte wird wohl nicht allen Exegeten einleuchten, zumal das Risiko einer verminderten Verantwortung im eigenen exegetischen Beurteilen nicht von der Hand zu weisen ist. Andererseits zeigt Dietrich eine grosse Verantwortungsbereitschaft gegenüber Gewalt-Aspekten in den Samuelbüchern. Sein sozial waches Herz reibt sich an den biblischen Nachrichten, wenn David einem «Genozid» (22) nahekommt oder z.B. mit seiner Abwertung von Behinderten heutige *political correctness* vermissen lässt (501f.). Oft lässt sich Dietrichs Herz direkt berühren und erschüttern, wogegen einseitig historisch-kritische Kollegen sich gerne mit dem (oft plausibeln) Hinweis abschrmen, dass Wertvorstellungen im Laufe der Jahrhunderte massiv wandelbar sind, weswegen Beurteilungen aus heutiger Warte reine Geschmacksurteile seien. Dabei geht vergessen, dass divergierende Wertvorstellungen auch innerhalb derselben Gesellschaft existieren, ja sogar innerhalb eines Individuums. Die Samuelbücher bezeugen zuhauf solche Ambivalenzen.

*Edgar Kellenberger, Oberwil*

*Ernst Troeltsch, Briefe IV (1915–1918)*, hg.v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Harald Haury, Walter de Gruyter, Berlin / Boston 2018.

XV + 611 S., ISBN 3-11-058124-9, € 229.00.

Nur vierundzwanzig Monate nach dem Erscheinen von Band 20 der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch (im Folgenden KGA) liegt bereits ein weiterer Band vor. Er enthält die Korrespondenz des prominenten Theologen seit seinem Wechsel von Heidelberg nach Berlin im Jahre 1915 bis zum Ende des Ersten Weltkriegs am 11. November 1918. Zugänglich macht die Edition 179 Briefe und Postkarten Troeltschs sowie 45 an ihn gerichtete Schreiben. Das dürfte jedoch nur ein Bruchteil der Korrespondenzen des gut vernetzten Intellektuellen sein. In den mitgeteilten Briefen des vorliegenden Bandes erwähnt er mehrfach die mit seinen vielen Korrespondenzen verbundenen Belastungen. Troeltschs «Kriegskorrespondenz» wird wie in den anderen Bänden der KGA chronologisch mitgeteilt. Unterbrochen ist dieses Prinzip in den Fällen, wo unmittelbare Antworten von Korrespondenzpartnern vorliegen, die in kleinerer Type im Anschluss an Troeltschs Schreiben abgedruckt sind. Alle edierten Briefe sind umsichtig kommentiert, so dass dem Benutzer der Ausgabe wichtige Hintergrundinformationen zum Verständnis

der Korrespondenzen geboten werden. *Biogramme* am Ende des Bandes (511-531) liefern Informationen zu den Korrespondenzpartnern. Literaturverzeichnisse mit der von Troeltsch (533-547) und den Herausgebern genannten Literatur (547-564), Korrespondenzregister (565-570), Personen- (571-583) und Sachregister (585-607) beschliessen den hervorragend edierten Band. Neben der Korrespondenz Ernst Troeltschs wird im *Anhang* das Protokoll der Vorstandssitzung des Volksbundes für Freiheit und Vaterland vom 5. April 1918 mitgeteilt (503-509).

Die umfangreiche *Einleitung* (1-43) informiert über die geschichtlichen Hintergründe der mitgeteilten Briefe (1-41) sowie die editorische Konzeption des Bandes (41-43). Differenziert führt der Herausgeber in die komplexe Lage des schnell in der Reichshauptstadt vernetzten Gelehrten ein, gewichtet seine brieflichen Aussagen über den Krieg im Kontext seiner Kriegspublizistik (8-16), beleuchtet das Verhältnis Troeltschs zu Max von Baden (17-20) sowie seine Stellung in der philosophischen Fakultät der Berliner Universität und den damit verbundenen Wechsel von der Theologie in die Philosophie, den der Religionsintellektuelle auch als eine Erleichterung empfunden hat. Er sei froh, berichtet er am 10. März 1918 an Wilhelm Herrmann, «jetzt nicht mehr viel von meiner Religion reden zu müssen» (437). Zwar sei ihm der «Abschied von der Theologie» zunächst schwergefallen, aber, so heisst es in einem Brief vom 24. November 1915 an seinen Freund Wilhelm Bousset, «jetzt bin ich damit ganz einverstanden. Ich habe die Freiheit u brauche mich nicht mehr auszuweisen, ob meine Resultate kirchlich brauchbar seien» (156). Ausführlich zeichnet die Einleitung eine Kontroverse über Troeltschs Vortrag über *Israelitische Prophetie* nach, den dieser am 17. Dezember 1915 hielt und auf den Ben Zion Kellermann und Hermann Cohen mit Stellungnahmen replizierten (31-36).

Der erste in dem Band edierte Brief stammt von Hermann von Chappuis, Ministerialdirektor im Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Am 30. März 1915 teilte er Troeltsch mit, dass er zum «Mitgliede der Königlichen Wissenschaftlichen Prüfungskommission in Berlin für Philosophische Propädeutik und Pädagogik ernannt» (67) worden sei. Am 7. November 1918, es ist der letzte Brief der Edition, kondoliert Troeltsch seinem Heidelberger Kollegen Hans von Schubert, dessen Sohn am 29. August 1918 gefallen war (499-502). Die in dem Band mitgeteilte Korrespondenz Troeltschs zeigt eindrucksvoll die vielfältigen Kontakte und Netzwerke des zur Philosophie übergewechselten Heidelberger Theologen. Deutlich wird seine hohe Arbeitsbelastung durch diverse Aktivitäten in politischen Gremien, der Universität sowie zahllose Vorträge im «Krieg der Geister» (8-16) und eigene Buchprojekte wie die Arbeit am Historismusband. Sein «nächstes Buch», schreibt er am 22. Januar 1917 an Heinrich Rickert, gelte «geschichtsphilosophischen Dinge[n]» (262). Vielfach vermitteln die Briefe an Familienmitglieder oder Gertrud von le Fort einen Eindruck von der komplizierten Lage in Berlin während des Kriegs. Ende 1916 schickte der junge Georg Lukács Troeltsch seine in der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* erschienene *Theorie des Romans*. Am 8. Januar 1917 bedankte sich der ehemalige Heidelberger

Ordinarius (248f.). Mit Vielem sei er einverstanden, wie er Lukács wissen lässt. «Ich bin nur der Meinung, daß Sie die christliche Welt problematischer machen als sie ist u sie allzurasch auf den Standpunkt der reinen, vom Subjekt aus allein noch durchsichtigen Transzendentalität bringen, die alle Objektivität nur als Apriorität der Formung vom Subjekt her nicht bloß ausübt, sondern weiß.» (248) Bei Martin Heidegger bedankte sich Troeltsch am 4. Februar 1918 für die Zusendung von dessen Habilitationsschrift über Duns Scotus (420). Immer wieder geht es in den Briefen an Kollegen wie Heinrich Rickert, Hans von Schubert, Wilhelm Bousset und andere um die Besetzung von Lehrstühlen. In seinem Schreiben an Heidegger teilt er ihm mit, dass dieser, wie er wohl wisse, «für Marburg an zweiter Stelle vorgeschlagen» war und «daß die Entscheidung des Ministeriums sehr auf der Schneide stand» (ebd.). Bousset, für den sich Troeltsch mehrfach einsetzte, gratulierte er am 15. November 1915 zur «Berufung nach Gießen» (153). Zuvor, am 13. April 1915, schrieb er an seinen Verleger Gustav Ruprecht, er freue sich, «daß Prof Otto endlich untergebracht ist». «Nun fehlt noch Bußet.» (77) Über diverse Kollegen, die für Berufungslisten vorgeschlagen oder im Gespräch waren, gibt Troeltsch Auskunft, die nicht frei von Vorurteilen und Stereotypen sind. Ernst Cassirer gehöre, wie es in einem Schreiben an den badischen Hochschulreferenten Victor Schworer vom 10. November 1916 heisst, «zu den besten Köpfen der jüngeren Generation» (233). «Ich persönlich vermisse bei ihm nur, wie bei fast allen Juden, den Sinn für das Substantielle u Eigenständig-Historische.» (234) «Von den anderen Genannten habe ich Jonas Cohn in den Preuss Jahrb Septemberheft eingehend analysiert [...]. Ich halte ihn für einen typischen Vertreter liberalen Philistertums, brav, anständig, kenntnisreich, aber gänzlich mittelmäßig [...]. Nic. Hartmann ist mir durch eine Anzahl sehr kluger Arbeiten aus dem Logos bekannt. Eine Gesamtansicht über ihn habe ich noch nicht. Heimsöth ist mir vollkommen unbekannt.» (234f.)

Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es freilich nicht möglich, die Korrespondenz im Einzelnen vorzustellen. Auch auf Troeltschs vielschichtige Stellungnahmen zum Krieg, der Wandlung seiner Einstellung, seiner Kriegspublizistik etc. kann nicht im Detail eingegangen werden. Eine Bindung der christlichen Religion an die Nation lehnt er freilich ab. «Das Christentum», so Troeltsch in seinem Brief an Ruprecht vom 13. April 1915, «ist nun eben einmal nicht national, u ich bin Gegner jeder bewußten u gewollten Nationalisierung des Religiösen.» (75) Aufschlussreich sind die Briefe, die der gut informierte Berliner Intellektuelle an Max von Baden schrieb, dem er gleichsam als Berater diente. Beide kannten sich persönlich wohl seit 1909, als Troeltsch Mitglied der Ersten Kammer der Badischen Ständeversammlung war.

Insgesamt liegt mit der Kriegskorrespondenz Ernst Troeltschs ein mustergültig edierter Band vor, der nicht nur für die Rekonstruktion des Werks des öffentlichen Intellektuellen von hoher Bedeutung ist.

*Christian Danz*, Wien

*Friedrich Schleiermacher, Vorlesungen über das Leben Jesu / Vorlesungen über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte*, Kritische Gesamtausgabe, 2. Abteilung, Bd. 15, hg.v. Walter Jaeschke, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2018.

693 S., ISBN 978-3-11-060475-7, € 279.00.

Im Jahre 1864 publizierte Karl August Rütenik in den *Sämtlichen Werken* Friedrich Schleiermachers dessen Vorlesungen über das Leben Jesu. Bereits ein Jahr später unterzog David Friedrich Strauß, der während seines Berliner Aufenthalts in den frühen 1830er Jahren Nachschriften der Vorlesungen anfertigte, in seiner Schrift *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* Schleiermachers Leben Jesu einer vernichtenden Kritik. Es sei «ein letzter Versuch», Kirchenglaube und Geschichte «ineinzusetzen». Allein, jener Versuch, so das Urteil des ehemaligen Tübinger Stiftsrepetenten, sei, betrachte man ihn im Lichte der von ihm selbst in seinem ersten *Leben Jesu* 1835/36 publizierten Resultate, gründlich «mißlungen». «Es geht ein für allemal nicht mehr.» (D.F. Strauß, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865, 212f.) Kein Wunder also, dass Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu erst dreissig Jahre nach seinem Tod, was auch heisst, dreissig Jahre nach dem *Leben Jesu* von Strauß, ihren Weg in die Öffentlichkeit fanden. Rüteniks Edition der Vorlesungen, über deren Qualität sich bereits Strauß genüsslich auslässt, war lange Zeit die einzige Quelle für Schleiermachers Bild des geschichtlichen Jesus. Nun liegt mit dem Band 15 der zweiten Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Schleiermachers eine textkritische Edition der *Vorlesungen über das Leben Jesu* sowie der *Vorlesungen über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte* vor. Herausgegeben ist der Band von Walter Jaeschke. Seine Edition bietet sowohl die Manuskripte Schleiermachers sowie sekundäre Überlieferungen und Mitschriften von beiden Vorlesungen, die der Berliner Theologe seit dem Wintersemester 1819/20 mehrfach bis zum Sommersemester 1832 vorgetragen hat.

Der Band wird eröffnet mit einer knappen *Historischen Einführung* sowie *Editorischen Berichten* zunächst zu den Vorlesungen über das Leben Jesu (XIX-LII) und sodann zu der über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte (LIII-LX). Zu den Mythen der Leben-Jesu-Vorlesungen gehört Albert Schweitzers Behauptung, Schleiermacher sei der erste gewesen, der 1819 akademische Vorlesungen über diesen Gegenstand gehalten habe. Dieser Mythos wird auch in der vorliegenden Edition weitergeschrieben (XIX). Bekannt ist indes, dass bereits seit den späten 1790er Jahren der Jenaer Theologe Johann Wilhelm Schmid Vorlesungen über das Leben Jesu hielt. Um 1820 trugen auch andere wie Heinrich Eberhard Gottlob Paulus in Heidelberg über diesen Gegenstand vor. Schleiermachers Vorlesungen stehen also in einem breiten Kontext. Er hat seine Leben-Jesu-Vorlesung, die er zunächst als Erzählung über das Leben Christi ankündigte (vgl. XXf.), fünfmal gehalten. Erstmals las er über diesen Gegenstand im Wintersemester 1819/20, dann im Sommersemester 1823, im Wintersemester 1829/30 und in den Sommersemestern 1831

und 1832. Nur einmal, nämlich im Sommersemester 1821, hielt Schleiermacher die Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu. Überliefert sind nur wenige Aufzeichnungen und Notizen des Theologen zu beiden Vorlesungen, die in den editorischen Berichten ebenso genau beschrieben werden wie die erschlossenen Mit- und Nachschriften der Vorlesungen etwa von Strauß (XXVII-LII. LV-LX). Auch in Schleiermachers Korrespondenzen finden sich nur wenige Hinweise auf seine Vorlesung (vgl. XIXf.). Von den acht bekannten Nachschriften zum Leben Jesu findet in der Edition nur die von 1832 Berücksichtigung (311-508). Sie stammt von Ernst Collin. Zudem teilt der Band als sekundäre Überlieferung einen Text mit, der sich als Abschrift eines Manuskripts von Schleiermacher präsentiert (137-306). Er stammt von Karl Wolff (XXXII-XL). Überliefert sind von Schleiermacher Manuskripte zur Leben-Jesu-Vorlesung, die zwischen 1819 und 1829 entstanden sind (3-82), ein Konvolut mit Notaten von 1819 und später (83-100) und Ausarbeitungen zur Vorlesung von 1832 (101-133). Von der Vorlesung zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu sind die bekannten Manuskripte Schleiermachers (513-525. 527-554) und eine Nachschrift von Friedrich August Eyssenhardt (559-653) in den Band aufgenommen.

Freilich revidiert auch die textkritische Edition von Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu das einst von David Friedrich Strauß anhand der von Rütenik besorgten Ausgabe gefällte Urteil nicht, der Berliner Theologe schiebe Glaube und Geschichte ineinander, male also kein historisches Bild, sondern eins des Glaubens. Schleiermachers Jesus ist in der Tat ein Abbild der dogmatischen Konstruktion der Glaubenslehre. Den alten Gottmenschen der Zweinaturenlehre ersetzt er durch den bewusstseinstheoretischen Religionsbegriff, der in dem Nazarener allein in Höchstform in der Geschichte realisiert ist. «So kann sich das Bewußtsein einer göttlichen Einwohnung auf rein menschliche Weise entwickelt haben, vorausgesetzt einer ihm ursprünglich mitgegebenen um das Gottesbewußtsein stätig rein und schlechthin kräftig (d.h. so daß alle Momente durch dasselbe werden) zu machen zureichenden Kraft; und eine solche ist nur als eine göttliche zu sezen.» (106) Indem aber «Jesum im Maximum der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins» (105) zu denken sei, fällt er aus dem Religionsbegriff Schleiermachers selbst heraus, da Religion der Eintritt des höheren in das niedere Selbstbewusstsein sein soll. Schleiermacher konstruiert das Lebensbild Jesu ebenso wie die Christologie der Glaubenslehre als Bestätigung des Religionsbegriffs. Seine Leben-Jesu-Vorlesungen eröffnete der Berliner Theologe mit methodischen Reflexionen über ihren Gegenstand und die Herausforderungen, die mit seiner Thematisierung verbunden sind. Deutlich ist sein Bestreben, den christlichen Glauben an den Nazarener zurückzubinden. Dabei orientiert er sich vor allem am Johannesevangelium, das, da es einen Augenzeugen zum Verfasser hat, den authentischsten Bericht von Jesus gibt. Zur Folge hat das, dass der Nazarener pausenlos zwischen Jerusalem und Galiläa unterwegs ist.

Strukturiert ist die Vorlesung über das Leben Jesu in zwei Hauptteile. «Im Leben Christi bieten sich nur 2 Hauptabschnitte dar: sein öffentliches auftreten mit

der Taufe. Seine Gefangennehmung mit der Leidensgeschichte, wo er überwiegend passiv erscheint.» (148) Beide Teile differenziert Schleiermacher weiter aus, wobei jeweils die innere und äussere Seite (111) der Entwicklung Jesu in den Blick genommen wird. Daraus ergibt sich eine Phase vor dem öffentlichen Auftreten, seine öffentliche Wirksamkeit, die Phase von Gefangennehmung und Tod, also die Leidensgeschichte, sowie der Zeitraum von seinem Tod bis zur Himmelfahrt (149). Letzteres, Leidensgeschichte und Auferstehung Christi, behandelt Schleiermacher nicht nur in seinen Leben-Jesu-Vorlesungen, sondern ihnen widmete er im Sommersemester 1821 eine eigene Vorlesung. Das Gottesbewusstsein Jesu, das sich in diesen Entwicklungsphasen gleichbleibt, teilt er mit und stiftet so eine Gemeinschaft, nämlich das neue, der Sünde entgegengesetzte Gesamtleben, das mit ihm in die Geschichte eintritt. Person und Werk fallen damit zusammen (120). Die Umformungen des christologischen Lehrbegriffs, die die Glaubenslehre vorgenommen hat, schlagen sich auch in den Vorlesungen über das Leben Jesu nieder. Grundlegend ist das Maximum des Gottesbewusstseins, das unableitbar mit Christus geschichtliche Wirklichkeit wird. Sein Tod und seine Auferstehung treten demgegenüber zurück (295-301. 470-508). Von den beiden Extremen, Christus sei wirklich gestorben, aber nicht wirklich auferstanden, oder er sei nicht wirklich gestorben, aber wirklich auferstanden, votiert Schleiermacher tendenziell für das letztere. «Beide Extreme verglichen kann man eher das letzte annehmen als vereinbar mit dem vollkommenen Glauben des Christen.» (299)

Jedes Bild des geschichtlichen Jesus ist eine Konstruktion, die sich einer bestimmten Gegenwart verdankt. Das unterstreichen auch die Vorlesungen von Schleiermacher. Allein, sein Lebensbild Christi ist eins des Glaubens und soll es auch sein. Ähnlich wie die Christologie der Glaubenslehre dient es der Verständigung der Glaubenden über ihren Glauben. Der Glaube, der selbst ein in die Geschichte eingebundenes Bewusstsein ist, knüpft an die geschichtliche Gestalt des Nazareners an und führt sich auf ihn zurück. Als historisches Bild, das war bereits der Einwand von Strauß, vermag das Leben Jesu von Schleiermacher vor dem Hintergrund der modernen Geschichtswissenschaft nicht mehr zu überzeugen. Diese hat die Ineinssetzung von Glaube und Geschichte, wie sie der Berliner Theologe vorgenommen hat, unwiederbringlich zerstört. Allerdings suspendiert das nicht von der Aufgabe, in der Theologie ein Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichte zu konstruieren. Schleiermachers Leben Jesu, das nun in einer mustergültigen Edition vorliegt, gehört zu den klassischen Versuchen, jene Aufgabe vor dem veränderten Problemhorizont der Moderne einzulösen.

*Christian Danz, Wien*

Bernd U. Schipper, **Geschichte Israels in der Antike**, C.H. Beck, München 2018.

128 S., ISBN 9783 406 72686 6, CHF 13.90

«Ungeheuer, was alles auf 130 Seiten erklärt werden kann» – so die Frankfurter Allgemeine Zeitung zur Reihe «Wissen» im C.H. Beck Verlag, in der schon unzählige Bändchen erschienen sind. Der Verlag macht für die Reihe mit folgenden Sätzen Werbung: «C.H.Beck Wissen vermittelt gesichertes Wissen und konzentrierte Information über die wichtigsten Gebiete aus den Kultur- und Naturwissenschaften. Die Autor/-innen sind anerkannte Wissenschaftler/-innen, die ihr Fach souverän beherrschen und darüber hinaus in der Lage sind, die wesentlichen Themen und Fragestellungen auch dem Laien verständlich darzustellen. C.H.Beck Wissen wendet sich an Leser/-innen, die sich anspruchsvoll, knapp und kompetent informieren wollen.» Das trifft auch auf den hier anzuzeigenden Band und seinen Verfasser zu. Schipper legt eine äusserst kompetente, stellenweise brillante Darstellung der Geschichte Israels in der Antike auf dem neusten Stand der Forschung vor.

Israel ist ein Name, dessen Bedeutung über die Zeiten mehrfach gewechselt hat. Er bezeichnet auch zwei selbständige und relativ kurzlebige Staaten (Israel und Juda), die den gleichen Nationalgott verehren, was eigentlich ein Unding ist – und ein bis heute noch nicht gelöstes Rätsel. Zu Israel rechnet Schipper auch die Diaspora, d.h. Babylon und Ägypten – da vor allem Alexandria und die Militärkolonie von Elephantine.

Gleich zu Beginn macht Schipper klar, was sich für Laien überhaupt nicht von selbst versteht: «Jede Darstellung der Geschichte Israels beginnt mit einer grundlegenden Unterscheidung. Die Geschichte, die das Alte Testament erzählt, entspricht oftmals nicht dem, was sich anhand von Archäologie und außerbiblischen Texten rekonstruieren lässt.» (8) Das hängt damit zusammen, dass es sich bei ihnen um «politische Theologie» handelt, Propagandaliteratur. Den Wert des Alten Testaments als Quelle veranschlagt Schipper als gering. Aus diesem Grunde ist es auch folgerichtig, dass er das Bild der Geschichte, wie es das Alte Testament entwirft, nicht nachzeichnet. Da er jedoch recht häufig darauf verweist, hätte er es doch kurz nacherzählen müssen, dies umso mehr, als es heute auch bei den Gebildeten nicht mehr unbedingt als bekannt vorausgesetzt werden kann. Die Feststellung, «der Wert der Bibel als historische Quelle [sei] sehr begrenzt» (8), möchte ich in ihr Gegenteil verkehren, ohne mich damit aber in Gegensatz zu Schipper zu stellen: Dieser Wert ist sehr hoch, allerdings wissen wir oft nicht, worauf sich eine Quelle bezieht und von welcher Zeit sie handelt. Das betrifft vor allem die Erzählungen von den Erzvätern und vom Exodus der Israeliten aus Ägypten. Ganz so heiss wie Schipper, der sich auch anderen altorientalischen Quellen gegenüber als kritisch erweist, die Suppe am Anfang kocht, wird sie allerdings nicht gegessen (s. dazu etwa unten Schippers Interpretation des Exodus). Die grossen Abwesenden in Schippers Darstellung sind Mose, Josua sowie König Saul, den Knauf und Guillaume

in ihrer Geschichte mithilfe einer Textkorrektur zu einer bedeutenden Herrscher-gestalt machen, die 40 Jahre lang regiert haben soll und völlig zu Unrecht in den Schatten des als bedeutend dargestellten David geraten sei.

Die grosse Stärke von Schippers Darstellung liegt darin, dass er nicht bei Einzelheiten verharret (etwas mehr davon hätte allerdings nicht geschadet), sondern magistral die grossen Linien der Geschichte Israels nachzeichnet. Auf einige von ihnen sowie besonders interessante Details sei im Folgenden eingegangen.

Zur «Landnahme» Israels: Schipper verliert kein einziges Wort über die Eroberungsberichte in Josua. Er setzt ihnen eine phantasievolle und überzeugende Erklärung entgegen, wie der Name Israel (eine Personengruppe) auf der Meren-ptahstele zu verstehen sei (18f.): Die dort erwähnten «Israeliten», die in der Nähe der ägyptischen Stadt Beth Schean lebten und Landwirtschaft betrieben, verliessen die Gegend; sie gehörten zu den Gruppen, die kurz vor 1'200 das Bergland zu besiedeln begannen.

Zum Exodus schlägt Schipper folgendes Szenario vor, das er allerdings mit viel Zurückhaltung formuliert: Es sei denkbar, «dass eine kleine Gruppe (von Kriegsgefangenen) zur Zeit der ramessidischen Pharaonen (19.-20. Dynastie) nach Ägypten gelangte und von dort unter nicht mehr rekonstruierbaren Umständen in die südliche Levante kam, um dort mit jenen «Israeliten» zu verschmelzen, die im Bergland des alten Stadtstaates Sichem siedelten. Ihre Erzählung von einer wunderbaren Flucht aus Ägypten und der Bewahrung durch den Gott Jahwe ist dann identitätsstiftend für ganz Israel geworden» (23).

Über David äussert sich Schipper zurückhaltend; pfiiffig sein Hinweis, auf dem Orthostaten von Dan sei zwar von einem «König von Israel», aber nur von einem «Hause Davids» die Rede; vorsichtig ausgewertet heisst das: etwas mehr Staatlichkeit für das Nordreich. Der «historische» David regierte über Jerusalem und war in Auseinandersetzungen mit den Philistern verwickelt. Im Norden hatte er, wie auch Salomo, nichts zu suchen, und deshalb konnte es auch zu keiner Reichstrennung kommen. Was Salomo betrifft: An der Handelsverbindung zwischen der Südle-vante und Ägypten war er nicht beteiligt. Der Tempelbau, den die Überlieferung als gewaltiges Unternehmen darstellt, hätte die politischen und vor allem wirt-schaftlichen Ressourcen von Jerusalem im 10. Jh.v. Chr. bei weitem überstiegen. Vergleichbare Tempel lassen sich erst Ende des 9. und zu Beginn des 8. Jahrhun-derts nachweisen. Allerdings: Wenn Salomo in irgendeiner Weise am Tempelbau beteiligt war, dann brauchte er die Unterstützung der Phönizier. Darin könnte der historisch vertrauenswürdige Kern von I Kön 6-8 liegen. Auf jeden Fall trat Salomo dem phönizischen König nicht 20 Städte ab – denn die besass er nicht.

Schipper verzichtet darauf, die Staatenbildung von Israel und Juda genau be-schreiben und erklären zu wollen. Der abrupte Übergang zwischen Spätbronze- und früher Eisenzeit, mit welchem der Rezensent gross wurde, ist überhaupt aus den Geschichten Israels und so auch der Schippers verschwunden: «Vermutlich muss man auch die späteren Königreiche Israel und Juda im Kern mit den Struktu-

ren der Spätbronzezeit verbinden. Denn die weitere Geschichte Israels mit Landnahme, Staatenbildung und den Königreichen Israel und Juda spielt sich de facto auf dem Gebiet der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten Jerusalem und Sichem ab – mit einem deutlichen Schwerpunkt auf Letzterem» (15). Die Ausbildung von Staatlichkeit in Israel und Juda stand unter dem Schatten der Assyrer, genauer: ihrer Westexpansion. Juda hinkte dabei Israel, das ihm politisch, wirtschaftlich und kulturell meist überlegen war, nach und blühte erst auf, als das Nordreich als eigenständiger Staat verschwand; es profitierte auch von einer vorübergehenden Schwächephase der Neuassyrer (47). Ein «global player» wurde Israel unter den Omriden, was durch die judäische Redaktion der Königsbücher verschleiert wird. Zu Recht betont übrigens Schipper, dass es den Assyrern weniger um eine politische Oberherrschaft über die eroberten Gebiete zu tun war als um die Sicherung eines «Wirtschaftsraumes».

Zu den wichtigsten Thesen zur Geschichte Israels aus neuerer Zeit gehört die von Schipper mit leichter Zurückhaltung referierte Vermutung von Christian Frelvel, dass Juda eine Zeit lang ein «Filialkönigtum» Israels war, worauf unter anderem gleiche Königsnamen im Norden und Süden (Joram; Joasch) hinwiesen. Doch wie auch immer: Juda dürfte tatsächlich ein Jahrhundert lang in einem «verschleierte» Vasallenverhältnis zu Israel gestanden haben (Donner).

Der Untergang des Nordstaates Israels führte nicht einfach nur zu einer Abwanderung aus dem Nordreich. Schipper redet von einem eigentlichen «brain drain». Für Juda begann nach dem Untergang des Nordreiches eine eigentliche Blütezeit, die anderthalb Jahrhunderte dauern sollte.

Hier muss noch kurz auf die Nichteinnahme Jerusalems durch Sanherib eingegangen werden: Im Prinzip erklärt sie sich damit, dass Jerusalem nicht von herausgehobener Bedeutung für die Neuassyrer war. Sie waren zufrieden, Tribute zu erhalten.

In den Machtverschiebungen zwischen Neuassyrern, Ägyptern und dann Neubabyloniern bewiesen die wichtigen judäischen Könige unterschiedliches Geschick: Nach Schipper war Manasse der politisch bedeutendste. Auf dessen Konto sind wohl auch Leistungen zu verbuchen, die gemeinhin als solche von Hiskia gelten, der – ohne grossen Erfolg – noch versuchte, aussenpolitisch mitzuspielen. Josia hält Schipper gar für eine völlig unbedeutende Figur.

Eine These zu dieser Epoche hat das Potential, die Forschung noch längere Zeit zu beschäftigen: Nach einigen Alttestamentlern fand Ende des 8. oder im frühen 7. Jahrhundert in Juda eine folgenschwere Trennung statt. In Ramat Rahel, 4,5 Kilometer südlich von Jerusalem gelegen, entstand ein Verwaltungszentrum, das über die persische Zeit hinaus bestehen sollte. Parallel dazu wurde Jerusalem zunehmend zu einem religiösen Zentrum, das «fremdreligiöse» Einflüsse immer mehr zurückdrängte und so den für es bezeichnenden Monotheismus auszubilden begann. Etwas salopp könnte man diese These so zuspitzen, dass Religion in Jerusalem zu einem «Alleinstellungsmerkmal» (unique selling proposition) wurde.

Zum Untergang Jerusalemes äussert sich Schipper vorsichtig. Nach ihm könnte die Eroberung von 598/97 gravierender gewesen sein als die von 587/86. Auf jeden Fall sei der Tempel nur teilweise zerstört und nicht in Schutt und Asche gelegt worden.

Zum babylonischen Exil: «den Exulanten ging es gut» (72). Das ging schon aus den Muraschutafeln hervor, die 1893 in Nippur gefunden wurden. Neu publizierte (Wirtschafts)-Texte aus Babylon (Al Yahudu, Bit Naschar), in denen auch die Namen von Juden erscheinen, bestätigen dieses Urteil und verstärken es gar noch. Die «deportierten» Juden lebten zusammen, konnten Handel treiben, besaßen möglicherweise sogar Sklaven. Mit dem Begriff «land for service» kann man den Status einer anderen Gruppe bezeichnen. Die Juden heirateten auch exogam und fühlten sich im multikulturellen Babylonien wohl. Allerdings gab es auch eine kleinere Gruppe von Enttäuschten, Konservativen, «die in Babylonien nie heimisch geworden waren» (76). Diesen unzufriedenen Heimkehrern verdanken wir letztlich einen Grossteil der alttestamentlichen Literatur.

Was die Politik der Achämeniden/Perser betrifft, welche die Neubabylonier als Vormacht im Vorderen Orient ablösten, so wird in der Literatur gerne ihre Grosszügigkeit, gerade in religiösen Angelegenheiten, herausgestrichen. Schipper macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass diese macht- und wirtschaftspolitisch begründet war. Wo nötig, konnten die Achämeniden auch bestimmt vorgehen, ja sogar Tempel zerstören (Didyma, Athen).

Recht ausführlich geht Schipper auch auf die Samaritaner, die in der Forschung lange als «jüdische Sekte» firmierte, und die Militärkolonie von Elephantine ein, welche «eine multikulturelle Form der Jahwe-Religion [...], die sich nicht an den zentralen Forderungen des 5. Buches Mose orientierte» (85) praktizierte.

Auch bezüglich des Garizim und der Samaritaner hat sich eine neue Sicht durchgesetzt. Es gilt, sich definitiv von der Vorstellung eines «sektiererischen» Judentums im Norden des Heiligen Landes zu verabschieden. Der grössere und möglicherweise auch ältere Jahwetempel befand sich bei den Samaritanern auf dem Garizim, nicht in Jerusalem. Noch weiter geht die – allerdings stark umstrittene – These, Jerusalem sei gleichsam ein Filialheiligtum von Samaria gewesen. Nach 450 v.Chr. freilich gewann Jerusalem gegenüber seiner Konkurrentin im Norden im Gefolge der Einführung einer neuen Verwaltungsstruktur wieder an Gewicht; es begann die Identitätsmerkmale auszubilden, die zu dem führten, was man in Laienkreisen als immer gültige Elemente des Judentums begriff: der Wochensabbat, die Beschneidung, die zentrale Bedeutung der Tora und schliesslich der Monotheismus.

Weniger Revisionen am traditionellen Bild von der Geschichte Israels muss Schipper vornehmen, was die Zeit Alexanders und der Diadochenreiche sowie des restaurierten Staates betrifft. Wie ein ceterum censeo hält Schipper fest, dass Ramat Rahel zwar noch immer von Bedeutung war, Jerusalem in dieser Beziehung aber aufholte und unter Herodes definitiv «zum Handels- und Marktplatz

der Stadt» wurde (116).

Zur Beurteilung: Schipper hat eine gelungene kleine Geschichte vorgelegt, in der er nicht mit dem Material, vor allem dem neueren kämpft, sondern souverän über der Materie steht, die er ausgeglichen darstellt. Das Buch weist nur wenige, zudem kleinere Mängel auf. Das wichtigste Manko wurde schon genannt: die fehlende Darstellung der Geschichte Israels in alttestamentlicher Sicht. Für andere Schwächen des Buches dürfte in erster Linie das Lektorat zuständig sein – es sei denn, dieses habe sich nicht gegen den Autor durchzusetzen vermocht: Häufig wird etwas als bekannt vorausgesetzt, was auch gebildete Leser nicht kennen. Gelegentlich dürften sogar Theologiestudenten überfordert sein. Ein einziges, besonders instruktives Beispiel: Nach einem Hinweis auf II Kön 15,19-20 hält Schipper fest: «Sachlich richtig wird der neuassyrische König mit seinem babylonischen Thronnamen *Pul* bezeichnet.» (49). Dieser Satz erschliesst sich nur Lesern unmittelbar, die auch etwas von altorientalischer Geschichte verstehen. Gelegentlich schreibt Schipper für Theologen, an einigen Stellen scheint er sogar in erster Linie seine Kollegen auf alttestamentlichen Lehrstühlen im Blick zu haben (Nennung von Forschern, die eine bestimmte These vertreten).

Das Buch enthält gut ausgewählte Literaturhinweise, ein Verzeichnis der archäologischen Epochen (einige erklärende Hinweise dazu wären willkommen gewesen), eine Zeittafel sowie vier Karten und zwei Register (Namen und Orte, aber keine Bibelstellen). Was fehlt, ist eine Auflösung der Abkürzungen biblischer Bücher. Was etwa «Jer» bedeutet, weiss mit Sicherheit nicht jeder Leser des Buches. Ins gleiche Kapitel fallen die wissenschaftlichen Umschriften von Orts- und Personennamen. Sie sollten durch eine vereinfachte Transkription ersetzt werden (Bsp.: p<sup>e</sup>lištā'īn [9]).

Sollte eine zweite Auflage des Buches zustande kommen, wird sie sich mit Sicherheit von der hier besprochenen in einigen Punkten unterscheiden, da die Palästinaarchäologie gegenwärtig viele Resultate liefert, die für die Rekonstruktion der Geschichte Israels von Belang sind. Der immer gültige «archäologische Vorbehalt», das «dies diem docet» wiegt in der «Geschichte Israels» gegenwärtig besonders schwer.

Alles in allem: eine gelungene Darstellung, die der Rezensent mit viel Erkenntnisgewinn und ebensoviel Genuss gelesen hat.

*Hans-Peter Mathys, Basel*

*Matthieu Arnold, Oscar Cullmann. Un docteur de l'Église, Collection Figures Protestantes, Éditions Olivétan, Lyon 2019.*

143 S., ISBN 978-35479-447-7, € 15.00.

Obwohl Oscar Cullmann zu den bedeutendsten Neutestamentlern des 20. Jahrhunderts zählt, fehlte bisher eine Biographie. Diese Lücke hat nun Matthieu Arnold, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Straßburg und früherer Vorsitzender der Fondation Oecuménique Oscar Cullmann, mit der vorliegenden Einführung in Leben und Werk Cullmanns geschlossen. Der Autor verheimlicht nicht seine Bewunderung für diesen Theologen. Vielmehr soll gerade die bleibende Bedeutung der theologischen Arbeit Cullmanns deutlich gemacht werden, wie Arnold in der Einleitung schreibt.

Das Buch hat fünf Kapitel. Im ersten Kapitel «Une vie de dialogue avec les textes bibliques et avec les hommes» zeichnet Arnold die wichtigsten Stationen im Leben Cullmanns nach, beginnend mit der Geburt, über Familie und Studium, seine Wirkstätten in Straßburg und Basel, seine internationalen Lehraufträge in Paris, New York, Rom, Jerusalem und München, bis zu seinen Alterswerken und dem Tod im 97. Lebensjahr 1999 in Chamonix. In dieser chronologischen Darstellung werden auch bereits die wichtigsten Monographien situiert, die in den folgenden Kapiteln je eigens betrachtet werden.

Im zweiten Kapitel «L'interprète du Nouveau Testament» wendet sich Arnold dem theologischen Konzept Cullmanns zu, das dieser primär aufgrund exegetischer Arbeit am Neuen Testament und darüber hinaus an frühjüdischen und frühchristlichen Schriften entwickelt hat, woran auch der kirchengeschichtliche Horizont seiner Forschung ersichtlich ist. Zuerst hebt Arnold die Bedeutung der Person Jesu Christi und des Urchristentums im Werk Oscar Cullmanns hervor, die dieser im Anschluss an die formgeschichtliche Schule analysiert hat. Besonders bedeutsam ist der Beitrag Cullmanns zum Zeitverständnis bzw. der Eschatologie, in die Arnold in einem zweiten Abschnitt einführt. Das heilsgeschichtliche Konzept bietet einen alternativen hermeneutischen Ansatz zur existentialen Interpretation Bultmanns. Darum ist hilfreich, dass sich Arnold ausführlich (11 Seiten) dem Gespräch zwischen Cullmann und Bultmann widmet.

Im dritten Kapitel «Le Nouveau Testament et la vie spirituelle du chrétien» führt Arnold in drei kleine Monographien ein, die Cullmann zu ekklesiologisch und pastoral relevanten Fragen schrieb: Die Bücher zur Säuglingstaufe, zur Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten, und seine letzte Monographie zum Gebet im Neuen Testament. Diese Arbeiten belegen, wie Cullmann die kirchliche Praxis im Blick hatte, obwohl er selbst nicht ordiniertes Pfarrer war.

Im vierten Kapitel «Le chrétien dans le monde» bespricht Arnold das Buch über Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, in dem Cullmann auch den Blick auf die eigene Zeit wirft. Demgemäss beschreibt Arnold anschliessend die Haltung Cullmanns gegenüber Nationalsozialismus und Stalinismus, und sein öffentliches

Eintreten für Ernst Lohmeyer, der von der sowjetischen Besatzungsmacht gefangen genommen und erschossen wurde.

Im fünften und letzten Kapitel «Cullmann, artisan de l'unité chrétienne» erörtert Arnold die ökumenischen Arbeiten Cullmanns. In diesen Kontext stellt er die Monographie über den Jünger, Apostel und Märtyrer Petrus, worin Cullmann eine historische Analyse dieser Person, zugleich aber auch eine profiliert protestantische Deutung derselben für die Gegenwart bietet. Aufgrund seiner über Jahrzehnte in Rom aufgebauten Beziehungen zu katholischen Würdeträgern wurde Cullmann als offizieller Beobachter zum 2. Vatikanischen Konzil eingeladen. Dieses persönliche Ringen um ein ökumenisches Miteinander mündete schliesslich in seiner Schrift «Einheit durch Vielfalt», welche Arnold zuletzt beschreibt und im Blick auf ihre Wirkung reflektiert.

Mit diesem Buch legt Matthieu Arnold eine konzise und allgemeinverständliche Einführung in das Leben und Werk Oscar Cullmanns vor. Dabei gelingt ihm die Verknüpfung von theologischen und biographischen Bezügen in überzeugender Weise. Zugleich bietet das Buch aufgrund der internationalen Kontakte Cullmanns interessante Einblicke in die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, die einer verengten Sichtweise entgegenwirken.

*Michael R. Jost, Bern*

*Konrad Schmid / Jens Schröter, Die Entstehung der Bibel.* Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften, C.H. Beck, München 2019.

504 S., mit 48 Abb. und 4 Karten, ISBN 978-3-406-73946-0, € 32.00.

In diesem Buch bieten Konrad Schmid und Jens Schröter einen ambitionierten Versuch, den Werdegang der heiligen Schriften des Judentums und des Christentums in einem Band und für ein breites Publikum nachzuzeichnen. Auch wenn der Titel des Buches «die Bibel» im Singular erwähnt, wird der Leserin und dem Leser sofort klar, dass die Sachlage in Wirklichkeit viel komplizierter ist. Das erste Kapitel «Die Bibeln des Judentums und des Christentums» (19-69) nimmt diese Sachlage in Angriff und eröffnet mit der Frage: Was ist «die Bibel»? Hier geht es um die grundlegende Differenzierung von jüdischen und christlichen Bibeln und um eine Übersicht über Grundbegriffe, wie z.B. «Schrift», «Testament», «Textüberlieferung» und «Kanon».

Das zweite Kapitel «Schriftkultur und Literaturproduktion in der Königszeit Israels und Judas, 10. bis 6. Jahrhundert v. Chr.» (70-142) beginnt mit der Betonung, dass die Bücher der Hebräischen Bibel am Anfang weder «Bücher» noch «biblisch» waren im heutigen Sinne und dass die Religion des antiken Israels keine «Buchreligion» war. Der Weg zur Buchreligion begann erst mit dem Aufkommen der hebräischen Schriftkultur im Rahmen der wachsenden Verwendung der alpha-

betischen Schrift im frühen 1. Jt. v.Chr. in der südlichen Levante. Die Erörterung dieser Schriftkultur ist verhältnismässig detailliert (20 Seiten mit vielen Abbildungen) und dient dazu, das Ergebnis zu untermauern, «dass die schriftliche Überlieferungsbildung der nachmaligen biblischen Texte ab dem 9. oder 8. Jahrhundert v. Chr. einsetzte» (95). Nach dieser Erörterung bietet der Rest des Kapitels einen Überblick über die verschiedenen biblischen Texte aus der Königszeit nach chronologischen sowie formalen und inhaltlichen Prinzipien. Wer mit Konrad Schmid «Literaturgeschichte des Alten Testaments» (Darmstadt 2008) vertraut ist, wird eine ähnliche Struktur wie dort erkennen (vgl. 100-142 mit Schmid 2008, 59-108).

In Kapitel 3 «Das entstehende Judentum und die biblischen Schriften in der babylonischen und der persischen Zeit, 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.» weicht die Darstellung hingegen stärker von den entsprechenden Teilen in Schmid's «Literaturgeschichte» ab (vgl. 143-186 mit Schmid 2008, 109-176). Hier liegt das Gewicht mehr auf den historischen Ereignissen, die die biblische Literatur aus dieser Zeit geprägt haben, insbesondere der Verlust des Tempelkults in Jerusalem nach 587 v. Chr. In der Charakterisierung der Literatur der Perserzeit unterscheiden die Autoren zwischen «theokratischen» Konzepten in Texten wie der Priesterschrift und den Chronikbüchern, die «die jüdische Rezeption der offiziellen persischen Reichsideologie» widerspiegeln, und «eschatologischen» Konzepten in prophetischen und deuteronomistischen Texten. Danach folgen Abschnitte über die «Formierung der Tora im Rahmen der persischen Reichsautorisation» (vgl. Schmid 2008, 174-176), das Konzept der «innerbiblischen Schriftauslegung», neue Impulse in der theologischen Anthropologie in der Perserzeit, und zuletzt über das Hiobbuch als Beispiel von «Kritik eminenten theologischer Positionen der biblischen Literatur», die sich «Eingang in den Kanon verschafft hat».

Kapitel 4 «Schriften und Schriftgebrauch im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, 3. Jahrhundert v. Chr. bis 1. Jahrhundert n. Chr.» behandelt eine breite Reihe von Texten und Phänomenen in der zweiten Hälfte des Zeitalters des Zweiten Tempels: die apokalyptische Literatur, das Buch Kohelet, der Abschluss der Neviim (Propheten), die Gattung der sog. «Rewritten Bible», die Texte vom Toten Meer, die Entstehung der Septuaginta, die frühe samaritanische Tradition und Philo von Alexandria.

Kapitel 5 setzt die Diskussion über den Umgang mit den Schriften gegen Ende des Zeitalters des Zweiten Tempels fort, nun mit besonderem Blick auf die «Schriften des antiken Judentums im entstehenden Christentum, 1./2. Jahrhundert». Hier geht es noch nicht um die Entstehung der neutestamentlichen Texte selbst, sondern um die Frage nach dem Verständnis vom Konzept «Schrift» im frühen Christentum. Hier zeigen die Autoren, wie das frühe Christentum am selben Auslegungsprozess teilnimmt, der bereits in den Schriften Israels und im frühen Judentum zu finden ist (245). Hier wird exemplarisch an vielen neutestamentlichen Stellen gezeigt, wie der Umgang Jesu mit den Schriften Israels dargestellt wird, wie diese Schriften christologisch interpretiert werden (konnten),

und wie ihre Stellung innerhalb vom frühchristlichen Glauben (insbesondere bei Paulus) gedeutet wird.

Auch im Kapitel 6 «Die Formierung der christlichen Bibel und die Entstehung weiterer Traditionsliteratur, 1. bis 4. Jahrhundert» geht es nicht sofort um die Entstehung der christlichen Texte innerhalb und ausserhalb des Neuen Testaments, sondern immer noch um Hintergrundfragen, insbesondere um die Frage nach der sog. «Trennung der Wege» (287–299), wobei die Autoren zum Schluss kommen, dieser Begriff sei ungeeignet, dem komplexen Verhältnis von Judentum und Christentum in der Zeit des frühen Christentums gerecht zu werden. Danach bieten die Autoren einen hilfreichen Überblick über die kanonischen und nichtkanonischen Texte, die nachher *en detail* erörtert werden (299–309). Darauf folgt eine Diskussion über die Evangelien (309–337), die Sammlung der Paulusbriefe (338–346) und die Entstehung des Neuen Testaments als Gesamttextkorpus (346–356).

Kapitel 7 «Die Formierung der jüdischen Bibel und die Entstehung von Mishna und Talmud, 1. bis 6. Jahrhundert» knüpft inhaltlich an Kapitel 4 an, und man könnte einwenden, es hätte diesem Kapitel direkt folgen können, insbesondere weil Kapitel 7 mit einer Diskussion zum Abschluss der Ketuvim in der Hebräischen Bibel beginnt. Die Entscheidung scheint aber auszudrücken, dass die Autoren zeigen möchten, wie die Zusammenstellung der Ketuvim und die Entstehung von Briefsammlungen innerhalb des Neuen Testaments verglichen werden können, und dass beide, Neues Testament und Ketuvim, jeweils ein bestimmtes Verhältnis zu Tora und Propheten für sich beanspruchen. Am Ende von Kapitel 7 findet sich ein kurzer Überblick zum Talmud, der offenbar statt in Kapitel 8 (über die Rezeptionsgeschichte der Bibel) hier platziert wurde, um zu zeigen, dass im rabbinischen Judentum die Beschäftigung mit «Tora» (oder, anders gesagt, mit der «Schrift») weder auf die biblische Tora (d.h. den Pentateuch) noch auf den Tanakh als Ganzes beschränkt wurde, sondern vor allem mit dem Studium des Talmuds zu tun hatte.

Das letzte Kapitel «Zur Wirkungsgeschichte der jüdischen und der christlichen Bibel» beginnt mit einigen Anmerkungen zur Verbreitung der christlichen Bibel im 21. Jahrhundert in hunderten von Sprachen; dies führt zu einer Diskussion über die Übersetzbarkeit der Schriften überhaupt und danach zu einer kurzen Darstellung von wichtigen christlichen Bibelübersetzungen von der Antike bis in die Moderne (377–384). Darauf folgt ein kurzer Überblick über die Rezeption der Hebräischen Bibel im rabbinischen Judentum und in der jüdischen Wissenschaftstradition des 19. und 20. Jahrhunderts (384–391), im westlichen und im östlichen Christentum (391–401), in der historisch-kritischen Wissenschaft, sowie in der Kunst (401–412).

Mit diesem Buch stellen sich die Autoren die anspruchsvolle Aufgabe, «die Entstehung der jüdischen und der christlichen Bibel auf dem gegenwärtigen Forschungsstand und unter Berücksichtigung aktueller Fragestellungen in einer Form zu präsentieren, die auch für eine Leserschaft zugänglich ist, die sich nicht

in den akademischen Fachdiskursen bewegt» (415). Das «auch» besagt Vieles, denn das Buch ist keine bloße «Popularisierung» der Erträge der Bibelwissenschaft, sondern kann ebenfalls als nützliches Hilfsmittel für Fachleute dienen, insbesondere als Einblick in den aktuellen Stand der Forschung in der alttestamentlichen Wissenschaft für NeutestamentlerInnen und in der neutestamentlichen Wissenschaft für AlttestamentlerInnen. Andererseits ist das Buch kein Nachschlagwerk und ist so geschrieben, um linear und in seiner Vollständigkeit gelesen zu werden. Manchmal wechselt die Darstellung unerwartet zwischen verschiedenen religiösen Strömungen und verschiedenen Zeitaltern, und gelegentlich fragt man sich, ob manche Details hätten ausgespart werden können, um den roten Faden nicht zu verlieren. Insgesamt stellt das Buch eine reiche Fundgrube für ein gebildetes Publikum dar, das mit der Bibel bereits gut vertraut ist und Freude daran hat, sich neue Wissensperlen anzueignen.

*Stephen Germany*, Basel