

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 53 (1997)  
**Heft:** 4

### **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:** 16.01.2026

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

## Rezensionen

Hermann-Josef Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (Orbis Biblicus et Orientalis 136), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994. 186 S., Fr. 58.

Die Frage nach dem Text des Jeremiabuches gehört gegenwärtig zu den spannendsten und fruchtbarsten im Bereich der alttestamentlichen Text- und Redaktionskritik. Der griechische Text ist bekanntlich um rund einen Siebtel kürzer als der hebräische, ein Umstand, der die Forschung vor allem seit dem letzten Jahrhundert beschäftigt, aber keine von allen Seiten anerkannte Erklärung gefunden hatte. Haben die Septuaginta-Übersetzer ihre hebräische Vorlage gekürzt, oder ist der masoretische Text seinerseits erweitert worden? Die Diskussion erhielt neuen Auftrieb, als in Qumran hebräische Fragmente gefunden wurden, die einen der Septuaginta nahestehenden Kurztext aufweisen (4QJer<sup>b</sup>, 4QJer<sup>d</sup>); damit ist zumindest deutlich, dass der Kurztext nicht nur griechisch existierte, also nicht das Werk der Übersetzer darstellt.

Zunächst blieb weiterhin strittig, ob der Kurz- oder der Langtext der ältere ist und wie der Prozess zu denken ist, durch welchen sich die eine Textform aus der anderen entwickelt hat. Heute zeichnet sich ein relativ breiter Konsens dahingehend ab, dass den Septuaginta-Übersetzern ein hebräischer Kurztext vorgelegen haben muss, der eine ältere Stufe der Textentwicklung repräsentiert als der heute vorliegende hebräische Text. Einige Forscher (zu nennen sind v.a. E. Tov und P.-M. Bogaert) gehen so weit, dass sie die letzte Stufe der Textentwicklung in der masoretischen Linie auf eine eigentliche redaktionelle Tätigkeit, die weit über die üblichen Mechanismen der Texttradition hinausgeht, zurückführen. Sie sehen systematische Veränderungen, Bearbeitungen, Zusätze, die auf eine einzige Hand weisen und in den Text in einem solchen Mass theologisch eingreifen, dass geradezu von einer «zweiten Redaktion» (nach der ersten «deuteronomistischen» Redaktion) zu sprechen sei.

Die Zahl der Einzelstudien, die das Verhältnis des griechischen zum hebräischen Text an grösseren und kleineren Texteinheiten des Jeremiabuches untersuchen, ist heute kaum mehr zu überblicken. Es ist deshalb ein unschätzbares Verdienst von H.-J. Stipp, dass er in der vorliegenden Studie die zentralen Fragen systematisch und mit der wünschenswerten methodischen Stringenz aufarbeitet. Ausgehend von einer Darstellung der Übersetzungstechnik der Jeremia-Septuaginta (1. Kap.) stellt S. die Argumente für den Vorrang der alexandrinischen Textform zusammen (2. Kap.). Schliesslich werden die masoretischen (3. Kap.) und die alexandrinischen Sonderlesarten (4. Kap.) auf ihre Eigenart hin untersucht und charakterisiert. Ein Stellen- und ein Autorenverzeichnis erschliessen die Studie.

Die Ergebnisse der Untersuchung spiegeln den derzeitigen Stand der Forschung, vermitteln ihr jedoch darüber hinaus neue, wesentliche Impulse. S. weist überzeugend nach, dass zwischen der Quantität und der Qualität der Bearbeitungen im (prä-) masoretischen Text ein «eklatante[s] Mißverhältnis» besteht: «Obwohl sie den Umfang des Buches fühlbar ausgeweitet haben, bleibt ihr Einfluss auf seine Aussagen begrenzt. Regelrechte Bearbeitungen sind nach Zahl und Ertrag gering; sie modifizieren jeweils nur Einzelaspekte ihrer Vorlage und lassen kein übergreifendes inhaltliches Konzept erkennen. Nur in Einzelfällen sind sie als Aktualisierungsversuche deutbar...» (137). Relativ wenige theologisch motivierte Bearbeitungen stehen zahlreichen Änderungen gegenüber, die sich einem eher formalen Bedürfnis der («schriftgelehrten») Textpflege verdanken (Vereinheitlichung, Annäherung ähnlicher Stellen, Vermehrung des charakteristischen Sprachmaterials, Milderung von Kohärenzstörungen, Ordnung durch strukturierende Überleitungen und Datierungen). Eine einzige, umfangreiche Redaktion, die für alle Unterschiede zwischen dem MT

und der LXX verantwortlich zeichnet, kann daher nicht angenommen werden, eher zwei oder drei Schübe, die im einzelnen nicht gegeneinander abgegrenzt werden können. Die Texttradition gabelte sich an einem zufälligen Punkt innerhalb des lebendigen Prozesses der Textüberlieferung in den prämasoretischen und den alexandrinischen Strang. Beide setzen ältere Gewohnheiten der Textpflege fort, der MT jedoch unvergleichlich intensiver als die alexandrinische Textform. Schliesslich ist in der masoretischen Textform auch der allmähliche Übergang von Redaktoren zu Schreibern zu beobachten.

Insbesondere die nüchterne Beurteilung der masoretischen Sonderlesarten dürfte die da und dort aufgetretene Euphorie zu Recht etwas dämpfen und die bisweilen sehr einseitige Perspektive heilsam korrigieren. Es kann nicht ausbleiben, dass manche Exegeten einzelne Stellen im Detail anders beurteilen als S. (der Schreibende ist vor allem bei seinen Untersuchungen zu Jer 25 und 46-49 gelegentlich zu anderen Ergebnissen gekommen). Dies schmälert nicht den Wert der Darstellung, die in jedem Fall den «state of the art» markiert. Die Jeremia-Exegese kommt nicht nur um diese Studie nicht herum, sondern hat in ihr eine zuverlässige, kompetente und handliche Zusammenstellung des wesentlichen Materials.

Beat Huwyler, Basel

Loren D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 148, Scholars Press Atlanta, GA 1996. 226 p., ISBN 0-7885-0219-0.

Bei der vorliegenden Psalmenstudie handelt es sich um eine leicht überarbeitete Dissertation, die 1994 an der Vanderbilt University (USA) präsentiert wurde. Der Autor beabsichtigt, die sogenannten «Wallfahrtspsalmen» (Ps 120-134) als Gruppe bzw. Sammlung historisch und theologisch zu verorten. Die Studie beinhaltet vier Kapitel: Im ersten wird eine Auslegungsgeschichte dieser Psalmengruppe dargeboten, wobei vier Haupttypen heraustraktalliert werden: Mystische, historisierende, formale und kultische Interpretation. Den grössten Raum nimmt das zweite Kapitel ein, wo die fünfzehn Psalmen der Reihe nach exegiert werden, wobei den Verfasser namentlich historische und kompositionelle Fragestellungen interessieren, die auch Aufschlüsse über Herkunft und Charakter der ganzen Gruppe ermöglichen. Im dritten Kapitel lenkt Crow seinen Blick auf die Wallfahrtspsalmen als Sammlung. Anhand sich innerhalb der Psalmengruppe wiederholender Phraseologie («repeated formulae»), die er als Jerusalemer Redaktion beurteilt, versucht er einen redaktionsgeschichtlichen Prozess der Sammlung herauszuarbeiten. Zum (in sich wahrscheinlich einheitlichen) Grundbestand («nucleus group») gehören nach ihm Ps 120; 126f. und Teile von Ps 123-125; 128-131; es handelt sich um volkstümliche (Kurz-)Poesie, die sich um Familien- und Kleingruppen-Belange dreht (u.a. Gebet um Befreiung bzw. Dank dafür). Diese Sammlung von Kleinpoesie wurde von einem Redaktor ergänzt und bearbeitet; er verknüpfte die Sammlung mit den angesprochenen sechs sich wiederholenden Formeln, ergänzte die Ps 123-125; 128-131 und komplettierte die Sammlung durch Psalmen aus der eigenen Hand (Ps 121f.; 132-134). Sein Zweck bestand darin, die Individual- und Kleingruppen-Psalmen einer grösseren Gemeinschaft zugänglich zu machen (Nationalisierung), sie politisch und religiös auf Jerusalem als Zentrum auszurichten und ein «Psalter für Pilger» (vgl. auch die Überschriften) zur Verfügung zu stellen. Im abschliessenden Kapitel unternimmt es Crow, den sozio-historischen Ort der Psalmengruppe aufzuzeigen und damit seine redaktionsgeschichtliche Annahme zu vertiefen. Aufgrund verschiedener Indikatoren kommt der Verfasser zum Schluss, dass der Kernbestand der Sammlung wahrscheinlich in agrarischem Umfeld im nordisraelitischen Bergland in persischer Zeit entstanden sei. Das nationalisierende und jerusalemisierende (urbane) Milieu der redaktionellen Ergänzung, die zu der uns vorliegenden Gestalt der Wallfahrtspsalmen geführt habe, sei ebenfalls in nachexilisch-persischer Zeit anzusetzen. In der Gestalt eines «Pilger-Psalters» dient die

Sammlung nun Tempel-Wallfahrern. Jerusalem wird dabei als Quellort dargestellt, von dem aus der göttliche Segen ausfliesst. Die Adaption ursprünglich nordisraelitischer Psalmenstücke soll gerade Pilgern aus diesen entfernteren Gebieten den Weg nach Jerusalem nahelegen. Der Studie ist neben der Bibliographie ein Autoren- und ein Stellenverzeichnis beigegeben.

Der redaktionskritische Ansatz der Studie und das daraus resultierende Ergebnis stellt sich im wesentlichen – trotz Abgrenzungsversuchen des Verfassers – als eine Variante der Arbeiten von K.Seybold (ZAW 91 [1979] 247-268; BThSt 3 [1978]) dar. Die Abhebung der redaktionellen Ergänzungen vom Grundbestand der Psalmen und – noch mehr – ihre historisch-theologische Zuweisung ist jedoch oft nicht zwingend; manches ist denkbar, vieles bleibt vage und wenig beweiskräftig. Einige Beispiele: Die beiden geographischen Bezeichnungen in Ps 120,5 weisen – falls nicht zu emendieren ist – in den Süden wie in den Norden. Da das Relativpronomen *וְ* – sowohl in der nordisraelitischen «nucleus group» (6mal) als auch in den redaktionellen Stoffen (4mal) erscheint, ist es zur Begründung einer Nordreich-Provenienz untauglich. Es ist nicht recht einzusehen, weshalb Ps 121 insgesamt jerusalemisch, der ähnliche Ps 123 (ohne 4b) jedoch nordisraelitisch sein soll (vgl. nur 121,1 mit 123,1). In Psalmen, wo nordisraelitische wie jerusalemische Elemente vorhanden sind, sich diese aber schwerlich redaktionell voneinander abheben lassen, verändert Crow die Argumentation dahingehend, dass der Psalm (132; 133) insgesamt dem Jerusalemer Redaktor zugeschrieben wird, dieser aber für seine Argumentation bewusst nordisraelitische Momente eingestreut habe. Die Liste von Fragwürdigkeiten liesse sich noch verlängern. Allerdings hat Crow (wie schon Seybold) durchaus richtig erkannt, dass für die Psalmengruppe 120-134 der Jerusalemer Tempel und die mit ihm verbundenen Elemente von Kult, Wallfahrten und Theologie weithin prägend sind. Zugleich werden innerhalb der Psalmen dieser Gruppe auch «Distanzerfahrungen» (Fremdlingsschaft, Bedrängnisse etc.) zum Zion und zum (damit verbundenen) Heil kundgetan und deshalb Bittgebete vorgetragen, Bedürfnisse vorgebracht und Gotteshilfe verdankt. Es scheint, dass in sozialpolitisch teils misslichen Umständen in der nachexilischen Zeit sich bei Armen und Entrechteten mit dem Zion Hoffnungen auf die Behebung von rechtlichen und sozialen Misständen verbanden und – wie die Aufbewahrung der Psalmen wohl dokumentiert – auch erfüllten. Beides, Nähe wie Ferne, kommt ja im Geschehen von Wallfahrt und Pilgerweg gleicherweise zum Ausdruck, und darin hat Crow Richtiges gesehen. Auch die Häufung sprachlicher Eigenarten und dialektaler Einschläge dürften noch auf ein Milieu weisen, dass «fern» von Jerusalem liegt. Die Zuweisung ins Nordreich dagegen scheint aufgrund der vorhandenen Datenbasis «überpräzis» (auch die Spezialstudie von G.A.Rendsburg, SBL.MS 43 [1990] weist lediglich für Ps 132f. innerhalb dieser Gruppe linguistische Evidenzen für eine nördliche Herkunft nach). Auch gegenüber den von Crow angewandten literarkritischen wie redaktionsgeschichtlichen Operationen kann der Rezensent sein Unbehagen nicht verschweigen. Die Durchgestaltung der einzelnen Psalmen und der Gesamtgruppe ist doch derart (vgl. etwa H.Viviers, ZAW 106 [1994] 275-289), dass ein Abheben von Sekundär- und Primärschichten oft nur unter Lädierung der poetischen Gestalt möglich ist. Am ehesten sind Prozesse denkbar, bei der diese poetischen Kleintexte zunächst in quasi «flüssiger Legierung» vorlagen, d.h. in mündlicher Überlieferung kursierten und dann in die vorliegende Gestalt von Jerusalemer Poeten «eingegossen» wurde, wobei zu fragen ist, ob bei diesem Vorgang zugleich die Einfügung und Anordnung in die Gruppe der «Wallfahrtspsalmen» vorgenommen wurde (die wiederkehrenden Wendungen, z.B. Crows «repeated formulae», reflektieren möglicherweise nicht [nur] die Gruppenredaktion, sondern auch die Anordnung der Psalmen in der vorliegenden Abfolge). Bei einem derartigen, nur aneutungsweise skizzierten Modell überlieferungsgeschichtlicher bzw. kompositionskritischer Abläufe erwiese sich dann allerdings die Abhebung von «Schichten» als kaum (mehr) möglich.

Bei allem Bedenkenswerten, das die Studie von Crow bietet, legt man diese doch etwas unbefriedigt aus der Hand. Dass der Verfasser sich keine Gedanken zur Abfolge der einzelnen Wallfahrtspsalmen innerhalb der Gruppe (Gruppenanordnung) und der Gruppe innerhalb von Buch V im Psalter macht, fügt sich bei der heutigen Forschungslage als Manko noch hinzu.

Beat Weber, Linden

Christoph Kähler, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie*. J.C.B. Mohr Tübingen 1995. 269 S., DM 168.

Als was sind die Gleichnisse Jesu zu bestimmen, als Lehrstücke für liberal-theologische Weisheiten, als Streitwaffe gegen pharisäische Widersacher, als absolute Dichtung oder als Argumentation im praktischen Diskurs, Jesus gleichsam als Schüler von Habermas? Kähler entscheidet sich in seinem sorgfältig darstellenden und behutsam argumentierenden Buch für zwei weitere Paradigmen, die aufeinander aufbauen. Das eine von ihnen ist nicht neu, er versucht die Gleichnisse als Dichtung zu verstehen, die sich vor allem der Funktionsweise der Metapher bedient. Aber das metaphorische Reden ist auch ein wichtiger Teil des psychotherapeutischen Dialogs. Könnten nicht die Gleichnisse von daher etwas wie eine Therapie sein, so dass sich neben der Verkündigung des nahenden Heils auch Heilung ereignen würde? Mit diesem Gedanken bekommt das Buch neben dem exegetischen auch einen pastoralpsychologischen Anspruch, und mehr noch als die Wundergeschichten würde das Reden in Gleichnissen zum Vorbild der heilenden Wirkung des Heils in dieser Welt werden. In dieser Rezension möchte ich vor allem diesem Gedanken nachgehen und sehen, wieweit Kähler seinem Anspruch, den er für die Therapie selber eher bescheiden ansetzt, nachkommen kann.

Kähler stellt seinen theoretischen Ansatz im ersten von insgesamt vier Kapiteln dar. Desse erster Abschnitt ist ein Referat derjenigen Gleichnismodelle, in denen die *Wirkung* der Gleichnisse im Vordergrund steht. Ich nenne exemplarisch nur die Namen Jülicher, Jeremias, Via und Arens. Auch Kähler selber stellt die Frage nach der Wirkung des Gleichnisses, aber er findet diese Wirkung weniger in der argumentativen Kraft, als in der Analogie dessen, wie das Reden in Metaphern funktioniert. Gleichnisse sind Metaphern auf der Textebene, wie auch schon Ricoeur und Weder ausführten. Aber wie funktionieren Metaphern? Kähler führt zunächst auf den S. 19-21 das Organonmodell der Sprache nach Bühler ein und unterscheidet den darstellenden, den kundgebenden und den appellativen Aspekt der Sprache. Im Rahmen dieser Begriffe stellt er anschaulich dar, wie sich seit Aristoteles das Verständnis der Metapher gewandelt hat. Aus einem Redeschmuck, für den *ein* Wort durch ein uneigentliches *anderes* ersetzt wird, wächst ein Erklärungsmuster, das sich auf immer größere Zusammenhänge bezieht, auf einen ganzen Satz, ja sogar auf einen Text. Nach H. Weinrich ist die Metapher «ein Wort in einem konterdeterminierenden Kontext». Aber auch diese Bestimmung, die auf der Ebene der Textsemantik bleibt, reiche noch nicht aus. In vielen Fällen müsse die pragmatische Ebene, also die situative Wirkabsicht eines Textes, hinzukommen. Kähler erläutert das an dem an sich völlig schlüssigen Satz «Analphabeten müssen diktieren». Er hat keine Metaphernmerkmale, und doch, in den situativen Kontext der ehemaligen DDR gestellt, charakterisiert er metaphorisch mit einer aggressiven Komik die damalige Staatsführung. Wenn nun Gleichnisse als ganze einen metaphorischen Charakter haben, dann ist es nötig, auch für sie diesen situativen Kontext zu finden, auf den sie sich beziehen und in dem sie ihre Wirkung entfalten. Ein späterer Schritt in Kählers Vorgehen wird es sein, eben diesen Kontext zu rekonstruieren, in den die Texte gehörten und als Gleichnisse verstanden werden konnten.

Aber zuerst versucht er, das bis jetzt gewonnene Verständnis anzuwenden und das Sprechen von Gleichnissen als eine Art therapeutischen Prozess zu verstehen. Kähler gibt gleich

zu, dass er dafür keine eigene Fachkompetenz habe. Um so erfreulicher ist es, dass er für seine Argumentation das Lehrbuch von Thomä/Kächele und vor allem eine Arbeit von Ludwig Haesler heranzieht, die alle einen ähnlichen Hintergrund hinsichtlich der Metapherntheorie vertreten. Aber insofern sich Kähler nicht auf eine Therapierichtung begrenzt, wird seine Darstellung schwer fassbar. Sicherlich hat er recht, dass Metaphern, wie sie die Patienten benutzen, etwas über ihre Konflikte aussagen können, und auch deren Fehlen mag aussagekräftig sein. Das sind inhaltliche Aspekte, und auch die Metaphern, die ein Therapeut benutzt, vermitteln Inhalte und haben bestimmte Wirkungen. Aber erst hier wird die Fragestellung wirklich interessant. Denn Metaphern machen nicht nur gesund, sondern sie sind zugleich auch Inbegriff der Krankheit selber. Das sind sie einerseits aufgrund der dynamisch unbewussten Inhalte, die sie zugleich vermitteln und verhüllen, vor allem aber aufgrund der Art und Weise, *wie* sie benutzt werden. Hier wäre es für Kähler weiterführend gewesen, die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Symbolik, wie sie die Londoner Analytikerin Hanna Segal eingeführt hat, auf die Metaphorik zu übertragen. Danach wäre dann die uneigentliche (nach Ch. S. Peirce zweistellige) Metapher diejenige, die mit ihrem *signatum* zusammenfiele. Gott wäre danach *nichts anderes als* ein zürnender und vergeltender Vater oder eine liebevolle Mutter. Solche metaphorischen Bildungen liegen an der Wurzel neurotischer und auch psychotischer Erkrankungen, wie es besonders eindrücklich D. Carveth (in M. Buchholz, Hrsg., Metaphernanalyse, Göttingen 1993) gezeigt hat. Die Frage, ob das Hören von Gleichnissen Therapie sein könnte, liesse sich wohl nur dann positiv beantworten, wenn gezeigt würde, dass die Gleichnisse die Metaphern «aufweichen» und ihnen damit einen neuen Interpretationsspielraum geben. Im Sinne der Psychoanalyse M. Kleins, zu der auch Segal gehört, würde damit eine reichere Form der Beziehung, die sog. «depressive Position» eröffnet.

Es ist in der Tat verlockend, das Reden in Gleichnissen als therapeutischen Prozess zu verstehen, und es ist sicherlich richtig, dass die Fähigkeit, in Gleichnissen und Metaphern zu reden, eine wenigstens partielle psychische Reife erfordert. Aber lässt sie sich durch das Hören von Gleichnissen fördern? Als Psychoanalytiker würde ich nur mit einem sehr vorsichtigen Ja antworten, aber doch einschränkend hinzufügen, dass zuerst diejenigen Ängste durchgearbeitet werden müssten, die uns immer wieder daran hindern, einschränkende, aber damit Sicherheit gebende Metaphern loszulassen. Und das ist in einer Psychoanalyse der mit Abstand schwierigste Teil.

Als Leser des Buches von Kähler haben mich diese Ausführungen in die Erwartung versetzt, im exegetischen zweiten Kapitel des Buches einleuchtende Beispiele der therapeutischen Wirkung zu finden. Vorher aber wendet sich Kähler im dritten Abschnitt des Theoriekapitels noch «methodische [n] Klärungen und Anforderungen» zu. In fragloser Anerkenntnis der historischen Forschung sieht Kähler, dass die ursprüngliche Situation des Sprechens der Gleichnisse nicht überliefert ist, und dass auch die Texte selber nicht in ihrer ersten Form erhalten sind. Aber er meint nicht, dass jeder Versuch einer Rekonstruktion ohne Aussicht bleibe, wenn man nur anerkenne, dass mehr als Wahrscheinlichkeit nicht möglich sei. Wenn man die fröhteste Version erreicht habe, dann dürften spätere Hinzufügungen nicht nur als Schutt beiseite geräumt werden, sondern sie seien ihrerseits ein Zeugnis für einen Auslegungsprozess der Texte in neuen Situationen. Von Jeremias unterscheidet sich Kählers Vorgehen allerdings darin, dass er nicht die *konkrete* Situation erheben will, in der die Gleichnisse gesprochen wurden. Es geht ihm vielmehr darum, dass «die kulturellen Standards des historischen Publikums einigermassen sicher bestimmt werden» (71) können. Damit führt Kähler eine Vorstellung ein, die vor allem von Hans Robert Jauss seit seinem programmatischen Aufsatz «Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft» verfolgt worden ist. Diese Verbindung scheint Kähler leider nicht bekannt zu sein, aber er kommt zu ganz ähnlichen Ergebnissen. Erst innerhalb des «Erwartungshorizontes» (Jauss) kann die Wirkung eines Textes auf seine Hörer erkannt werden, der des-

halb mit Hilfe anderer verfügbarer Texte unter vielerlei Aspekten rekonstruiert werden muss. Hinzu käme dann nach Jauss allerdings noch ein zweiter Gedanke: dass nämlich Texte ihren Erwartungshorizont nicht nur voraussetzen, sondern auch selber erst erschaffen. Hiermit liesse sich vielleicht eine Antwort auf die Frage finden, ob dem Gleichnis jeweils der Bezug aufs Gottesreich vorausginge oder ob dieser Bezug erst aus dem Hören folgt, wie es vor allem Harnisch in seinem Buch über die Gleichnisse Jesus meint (69). Mir scheint, dass es durchaus möglich ist, dass Jesu Reden in Gleichnissen anfänglich ohne diesen Bezug stattfand, wobei er vermutlich an apokalyptische Gottesreichvorstellungen als Horizont anknüpfte. Aber das Hören auf die Gleichnisse konnte und sollte ja eine Wirkung haben. Wenigstens in einigen Hörern wird sich ein neues Verständnis, ein neuer Erwartungshorizont eben durch das Verstehen der Gleichnisse gebildet haben. Für diese Hörer galt, dass sie jedes neue Gleichnis implizit im Kontext eines «Mit dem Reiche Gottes verhält es sich wie...» hörten. Insofern zeigt ein expliziter Verweis in der schriftlichen Gleichnisüberlieferung bereits etwas von der geschehenen Wirkung an.

Die Stärke und die Schwäche der Gleichnisse ist nach Kähler ihre Offenheit. Sie sind nicht auf *eine* Deutung zu fixieren, obwohl es Grenzen richtiger Deutungen gebe. Diese durchaus plausible Behauptung, die in den folgenden Auslegungen erprobt wird, könnte mit dem schon erwähnten Begriff des Erwartungshorizontes noch präzisiert werden. Auch die Metapher der «Aufpfropfung», die Derrida geprägt hat, wäre hier nützlich. Kähler spricht selber von einer Polyvalenz der Gleichnisse, die aber durch vernünftige Argumentation begrenzt werden könne und solle. Es fragt sich aber, wie die «Grenzen der Auslegung» bestimmt werden können. Sind sie im Gegenstand verankert oder im System der Regeln der Auslegung? Viele der «postmodernen» Theoretiker neigen zu letzterer Auffassung. Aber das bedeutet zugleich, dass *innerhalb* der «historisch-kritischen Auslegung» ein gewisser Konsens erreichbar sein müsste. Damit ist Kählers Programm für seine exemplarischen Auslegungen bestimmt.

Kähler diskutiert insgesamt acht Gleichnisse. Mir scheint seine Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn besonders gelungen zu sein. Es zeigt sich bei ihr, welche Bedeutung die sorgfältige Rekonstruktion der «Realia» haben kann. Gegen die Lukas-Fassung macht Kähler plausibel, dass Senf in Palästina nur als Unkraut vorkam und benutzt wurde, während seine Verbreitung in Nutzgärten geradezu infektiöse Wirkung hatte. Daraus ergibt sich eine bemerkenswerte Aussage der Bildhälften: «Unkraut vergeht nicht, sondern setzt sich durch». Und Kähler sagt von daher über die Sachhälften: Die Kraft, mit der sich eine unkrautähnliche Pflanze von selbst durchsetzt, gerät zum ungewöhnlichen, ja Konventionen sprengenden Bild für die Kraft, mit der die Gottesherrschaft bereits hier und heute beginnt». Hieran kann man exemplarisch sehen, wie es Kähler gelingt, überall in den Gleichnisbildern das Ungewöhnliche und Anstoßige herauszuarbeiten, das die Funktion erhält, auf die ebenfalls ungewöhnliche Gottesherrschaft zu verweisen.

Durch Kählers Buch lese ich viele Gleichnisse neu, und mir sind ihre poetischen Qualitäten deutlicher geworden. Wie sie aber konkret als Therapie wirken könnten, das weiß ich noch nicht. Es fiel mir statt dessen auf, dass dieses Stichwort in den Auslegungen nur ein einziges Mal vorkommt, und dann erst wieder in der Zusammenfassung aufgenommen wird.

Kählers Buch ist höchst lesenswert, es ist sorgfältig geschrieben und enthält gute Register, nur seinem Titel wird es nicht ganz gerecht.

Hartmut Raguse, Basel

Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Grünwald Mainz 1995. 389 S. DM 64/Fr. 63.40, ISBN 3-7867-1880-6

Über das Verhältnis zwischen Karl Barth und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist bisher nur in wenigen Aufsätzen publiziert worden. Plonz unternimmt es nun – dies ist an sich bedeutungsvoll – dieses Verhältnis in ihrem Buch eingehend und ausführlich darzulegen. Sie tut dies in einer andern Sicht als die bisherigen Autoren, nämlich von der Perspektive der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, besonders von F. Hinkelammert her.

Plonz hielt sich für längere Studien- und Forschungsaufenthalte in Costa Rica und El Salvador auf und ist mit der lateinamerikanischen Situation und der spanischen und deutschen Literatur zur Befreiungstheologie vertraut. Die reiche «innere Konfliktivität der Thematik» (13), die in diesem Buch behandelt wird, mag dazu beigetragen haben, dass es in komplizierter, nicht leicht lesbare Diktion geschrieben worden ist.

Nach dem einführenden Kapitel über die Problematik des Verständnisses einer Theologie in ihrem Kontext und das ökumenische Lernen nimmt sich Plonz vor, die marxistisch orientierte Befreiungstheologie und auch die Relektüre von Barth nach dem Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu befragen.

Im ersten Teil des Buches wird zunächst der Bezugsrahmen für die Relektüre Barths in befreiungstheologischer Perspektive festgelegt. Dabei werden die beiden verglichenen Autoren mit ihrem Werk und ihrer Grundeinstellung zum Thema Sozialismus kurz dargestellt. Barth wird, vor allem im Anschluss an die Darstellung Marquardts, eine echte Wirklichkeitsauffassung zugebilligt. Seine Theologie ist darum für die befreiungstheologische Fragestellung interessant, weil sie den Aspekt des Ausgangs der Theologie vom Standpunkt der Unterdrückten als auch den Aspekt der sozialwissenschaftlichen, marxistisch inspirierten Wirklichkeitsaufklärung wichtig nimmt. Franz Hinkelammert ist 1931 in Deutschland geboren und aufgewachsen. Nach einem Noviziat bei den Jesuiten schloss er in Nationalökonomie ab. Nach Tätigkeiten am «Institut für christliche Sozialwissenschaft» bei Josef Höffner und am Osteuropa-Institut wirkt er seit 1963 in Chile und später, nach einem kurzen Aufenthalt in Deutschland, seit 1976 wieder in Honduras und Costa Rica als Hochschullehrer. Bei der Besprechung der Werke Hinkelamerts, der nicht Fachtheologe ist, wird deutlich, dass er sich um eine realistische Perspektive der Sozialismusdebatte und um Aufdeckung der Lebenslügen des Kapitalismus, bes. seines Geldfetischismus, bemüht.

Im zweiten umfangreichsten Teil ihres Werkes geht Plonz auf die für das Thema einschlägigen sog. Schlüsseltexte von Barth ein. Vor allem seine «Auffassung und Verarbeitung der konkreten Wirklichkeit» (145) ist nach Plonz für einen Vergleich und die Aufnahme von Einsichten aus der Befreiungstheologie geeignet. Zunächst wird das am Tambacher Vortrag «Der Christ in der Gesellschaft» (1919) und der Schrift «Das Problem der Ethik in der Gegenwart» (1922) deutlich gemacht. Bevor Plonz auf die entsprechenden Paragraphen der KD zu sprechen kommt, geht sie noch auf Barths Religionskritik ein, besonders nach dem bisher nicht bearbeiteten befreiungstheologischen Gesichtspunkt. Diese ist Voraussetzung für den Dialog mit der Befreiungstheologie. Barth soll als «Ideologiekritiker im Kapitalismus gelesen werden» (243). Im folgenden werden aus der KD §17 (Offenbarung als Aufhebung der Religion), §26,2 (Bereitschaft des Menschen zur Gotteserkenntnis) und das Vorlesungsfragment der Versöhnungsethik §78,2 (Der Aufstand der herrenlosen Gewalten) besprochen. Mit seiner Kritik an der natürlichen Theologie, deren Subjekt nach Plonz «gesellschaftlich konkret als der bürgerliche Mensch einsichtig zu machen ist» (300), nähert sich Barth der Religionskritik von Marx und seiner von Hinkelammert übernommenen Fetischismustheorie. Die Gemeinde soll in den Kampf um eine menschliche Gerechtigkeit eintreten gegen das Unrecht, das von den herrenlosen Gewalten kommt und die menschlichen Beziehungen untereinander zerstört. Hier liegt schon thematisch eine grosse Nähe zu Marx und zur Befreiungstheologie vor. Leider fehlt in diesem Kapitel auch eine

für das Verständnis von Barths Aussagen notwendige Reflexion über die Bedeutung des Gebets in seiner Versöhnungsethik.

Im letzten Teil und dem letzten Kapitel des Buches werden Ergebnisse der Relektüre Barths in befreiungstheologischer Perspektive gezogen und einige Folgerungen daraus formuliert. Es geht dabei um Barths und Hinkelammerts Bedeutung für eine kontextuelle Theologie. Infolge der positiven Bewertung der Religionskritik bei Barth zeige sich besonders in seiner Feuerbachrezeption eine Konvergenz zur Haltung von Marx und der Befreiungstheologie von Hinkelammert. Er lasse gerade vom Proprium seiner Theologie her, den Prolegomena seiner Christologie, Offenheit für die Befreiungstheologie erkennen.

Zum Schluss formuliert Plonz Fragen an Barths Theologie und auch an die theologische Situation in Europa, bes. in der Bundesrepublik Deutschland. Die Stärke von Barths Theologie sei ihre ideologiekritische Komponente, die für die Befreiungstheologie, aber auch als «Bürgertumskritik» (354) in der BRD bedeutsam sei. Allerdings brauche Barths Kritik eine ökumenische Ergänzung, da sich seine Kritik nicht auf die marginalisierten Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika übertragen lasse. Die Befreiungstheologie weite die Götzenkritik Barths auf die «Vergötzung der scheinbar säkularen Wirtschaft und Politik» (355) aus (ob das für Barth nicht eher eine Einengung ist?), sie kämpfe gegen moderne Formen des Imperialismus und Faschismus, nicht nur gegen das «bürgerliche Subjekt» (355). Darum sei dieses Subjekt neu zu bestimmen. Schliesslich gehen von der Befreiungstheologie auch Impulse für eine Erneuerung der Ekklesiologie aus. Die Kirche müsste sich von der herrschenden Religiosität des Kapitalismus lossagen und dafür biblisch orientierte «Gruppen, die die Bewegung für das Leben repäsentieren ... als Hinweis auf den Kampf um das Reich Gottes verstehen» (355, 356). Plonz meint, dass sich in Zukunft «eine Reduktion der 'Dogmatik' zugunsten der Konzentration auf Biblische Theologie» (358) und eine Ekklesiologie, die sich vom Binnenleben der Theologie und des geltenden Kirchenverständnisses befreien würde, abzeichne.

Eindrücklich bleibt an diesem Buch, wie gross die Konvergenz zwischen der Theologie Barths und Hinkelammerts ist, wie stark Barths Theologie sich besonders durch seine Religionskritik auf gesellschaftliche Wirklichkeit bezieht, und dass befreiungstheologische Ansätze auch für unsere europäische Theologie in ihrem Kontext bedeutsam sein können. Leider fehlen bei der Barth-Interpretation eingehendere Analysen aus den grundlegenden Texten der beiden Römerbriefkommentare und der Dogmatikvorlesung, sowie ausführliche grundsätzliche theologische Erörterungen über den Wirklichkeitsbegriff, und damit über das Verhältnis von Dogmatik und Praxis bei Barth. Bei der Hinkelammert-Interpretation fehlen ebensolche Ausführungen über den Begriff des Utopischen. Von dieser Sicht her wären auch Fragen von Barth an die Position Hinkelammerts zu richten gewesen. Da das unterlassen wird, bleibt die Bedeutsamkeit der befreiungstheologischen Anfrage an uns in einer etwas unbestimmten und allgemeinen Weise bestehen.

Johannes Staehelin, Basel

Eduard Buess, *Die Zeit ist nahe...* Christliche Hoffnung am Ende des Jahrhunderts, Aussaat Verlag Neukirchen-Vluyn 1996. 151 S. Fr. 27.50

Buess schreitet auf dem Weg seiner theologischen Existentrüstig und zügig voran. Es war je und je eine Gratwanderung, deren wichtigste Stationen durch seine Publikationen gekennzeichnet sind: «Gottes Reich für die Erde» 1981 (in der Auseinandersetzung mit Karl Marx) «Maranatha» 1992 (Darstellung der biblischen Naherwartung) und jetzt «Die Zeit ist nahe ...» 1996. Seine Gratwanderung trägt ein doppeltes Antlitz: Es zeigt sich in der Theologie und in seinem Weltverständnis: Das eine Antlitz: auf Messers Schneide zwischen einem fundamentalistisch-apokalyptisch-reaktionär-pietistischem Bibelverständnis einerseits und einer existentialistisch-personalistischen Interpretation der biblischen Eschatolo-

gie anderseits. Das zweite Gesicht: zwischen einem aufklärerischen Fortschrittsglauben und einem Pessimismus, der die Welt sich selber oder den Dämonen überlässt, zwischen Überschätzung der menschlichen Kompetenz und der Resignation. Das Faszinierende an der Glaubens- und Weltschau von Buess liegt darin, dass er sehr schön herausarbeitet und in glänzender Darstellung begeistert zur Sprache bringt: Beide Gesichter sind in der Tiefe verbunden. Das eine erzeugt das andere. In einer Theologie und Kirche, die die Hl. Schrift weithin verloren haben, und in einer Gesellschaft, die aufgebrochen ist, eigenmächtig das Paradies herzustellen und allenthalben durch die Hintertüre die eigenen Gebilde als zerstörerische Mächte hereinlässt, kann der Weg des Evangeliums nichts anderes als eine Gratwanderung sein, das dazu einlädt und ermuntert, sich dieser Gratwanderung anzuschliessen und in grosser Freiheit dem entgegenzugehen, der kommt. Buess interpretiert Babylon und Rom im Rahmen der Weltsysteme damals. Er analysiert unser modernes Weltsystem – Wissenschaft, Technik, Markt, Befindlichkeit der Menschen – im Lichte des Evangeliums. Dabei zeigt sich ihre durchgehende Ambivalenz: Mit ihnen, also durch äussere Güter und Mittel erhebt sich der Mensch zu einem Übermenschentum, das in der ungeheuren Erhebung des Geschöpfs zum Schöpfer gipfelt. Solches geschieht mit Gütern und Mitteln in der Hand des Menschen, die eigentlich zum Leben, zu seinem Besten gesetzt sind. Die Zeichen der Zeit sind immer beides: positiv und negativ. Und negativ werden sie da, wo der Mensch lebensfördernde Gestalten der Verantwortung vor Gott entzieht. Die Christengemeinde ist durch beides bestimmt: durch das nahe Ende des Gott- und lebenswidrigen Weltsystems und durch den Gott, der noch nicht zum Gericht und zur Neuschöpfung geschritten ist, der noch Raum zur Umkehr gewährt. Da drin ruft die Christengemeinde zum Leben im «*Andrer-Land*», zum Reich Gottes – in der Erwartung des Neuen mitten im Zerfall des Alten.

*Hans Riniker*, Feldbrunn