

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
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: 25.04.2026

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

Rezensionen

Bertram Herr, «*Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage*». Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Berlin: Philo 2000. XII+216 S., geb., EUR 45.–, ISBN 3-8257-0153-0.

Ziel der Untersuchung ist es, Tempelarchitektur, Tempeltheologie und Tempelkult miteinander zu korrelieren. Dazu wählt H. drei Tempel aus, den literarisch gut bezeugten Jerusalemer Tempel und die archäologisch belegten Anlagen in Tell Arad und Lachisch 49. Hinsichtlich der Tempelarchitektur lehnt sich H. stark an die Typologie von W. Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel*, 1994, an und bestätigt die übliche Einordnung: Dreigliedriger Langraum- bzw. Antentempel für das Heiligtum in Jerusalem, autochthoner Breitraumtempel für das in Arad, irregulärer Knickachstempel für das in Lachisch.

Die Monumentalität des Jerusalemer Tempelgebäudes wird von H. mit dem Königtum JHWHs in der Jerusalemer Tempeltheologie in Verbindung gebracht. Seine Langräumigkeit soll «Distanz zwischen König und Untertanen schaffen» (75). Die Achssymmetrie des Antentempels solle die Überwindung des Chaos und die «Vorliebe JHWHs für Ordnung und Recht» dokumentieren. Auf diese Weise architektonisch materialisiert, wolle die Jerusalemer Tempeltheologie, die H. «nicht nur für die Weiterführung jebusitischer Glaubensvorstellungen, sondern eine Neuschöpfung aus den Tagen Salomos» hält (77), «den ersten Flächenstaat auf palästinischem Boden» (76) legitimieren und schützen.

Dagegen verleihe die Architektur des Heiligtums von Arad, die H. aus dem Hofhaus ableitet, «eher der göttlichen Nähe zum Beter Ausdruck» (77); die Kultteilnehmer seien hier Gottes «Gäste und Hausgenossen». Allerdings bleibe eine Distanz zur Kultnische durch den breiträumigen Hauptraum gewahrt. Die grundsätzliche Symmetrie verweise auch hier auf die «Ordnungsliebe des ... verehrten Gottes» hin (78). Demgegenüber lasse der Schrein 49 in Lachisch ein noch intimeres Gottesverhältnis erkennen. «Der verwinkelte Zugang zum Kultobjekt läßt auf ein beinahe exklusives Gottesverhältnis schließen» (78).

Ausführlich behandelt H. den Tempelkult (81-146), worunter er auch Orakel, Inkubation, Opferschau, sakrale Gerichtsbarkeit, Ordale und priesterliche Belehrungen fasst. Erst danach werden im Zusammenhang der Opfer auch *Tamid*, Feste und Wallfahrten kurz angesprochen. Bei den Kultinstallationen beschäftigt sich H. ausführlich mit der Frage des Jerusalemer Brandopferaltars, den er wie Zwickel erst durch den König Ahas eingeführt sieht (123-138). Auch der Altar in Arad war nur zum Schlachten von *zebach*-Opfern geeignet. Die Korrelation zur Tempelarchitektur wird nach H. durch die Kulturpraxis bestätigt: In Jerusalem gehe es «um das Hofzeremoniell eines himmlischen Herrschers» (143), in Arad stände die Gemeinschaft zwischen den Kultteilnehmern und Gott im Mittelpunkt, die aber auch von Distanz geprägt sei, in Lachisch würden die «Kultmähler auf dem Tempelvorplatz» die enge Verbundenheit mit Gott und untereinander bezeugen.

Tendenziell hat H. sicher Richtiges gesehen. Nur ist die Datenbasis viel zu schmal, um allgemeingültige Aussagen machen zu können, handelt es sich doch nur um drei Heiligtümer, von denen wir zu dem einen keine archäologischen Artefakte und zu den beiden anderen keine Tempeltheologie besitzen. Zudem wird die kleine Anlage Lachisch 49 von Zwickel als Abstellkammer für Kultgeräte interpretiert. H. schliesst aus seiner Untersuchung nicht nur alle nicht-israelitischen und fraglichen Befunde aus, sondern auch die *open-air*-Heiligtümer («Höhen»), die offenbar bis ins 8. Jh. die typischen israelitischen Ortsheiligtümer darstellten, und auch die Torheiligtümer und kleineren kultischen Installationen, die man als Haus- oder Nachbarschaftskulte deuten kann. Er will sich auf «Kultausübung an öffentlichen Heiligtümern» und «auf geschlossene Sakralräume» beschränken (1). Damit entgehen ihm nicht nur wichtige Befunde (vgl. die Darstellung von Z. Zevit,

The Religions of Ancient Israel, 2001, 123-266), sondern auch längst etablierte religionssoziologische Differenzierungen. Wenn H. am Ende feststellt: der Schrein Lachisch 49 hatte «keine staatstragende Funktion, sondern diente eher der Frömmigkeit des einzelnen» (144), dann gesteht er zu, dass dieses Heiligtum zu einer ganz anderen Kategorie als der Jerusalemer Staatstempel gehört, das man darum auch nur begrenzt mit ihm vergleichen kann. Entsprechende Differenzierung von Religionsschichten (Familienreligion, [Ortsreligion,] Staatsreligion), wie von mir, K. van der Toorn, M. Weippert, E.S. Gerstenberger u.a., vorgenommen wurden, scheint H. nur von Ferne zu kennen (150).

Schliesslich muss gegen eine zu einlinige Korrelation zwischen Tempelarchitektur, Theologie und Gottesdienst Einspruch erhoben werden: Ein *zebach*-Mahl konnte im Jerusalemer Tempel auf ähnliche Weise Gemeinschaft stiften wie im Heiligtum von Arad. Wenn H. am Ende F. Stolz zustimmend zitiert, «daß ein und dasselbe Heiligtum ... Funktionen auf verschiedenen Ebenen der symbolischen Versorgung wahrnehmen kann» (148), dann relativiert er die von ihm herausgearbeiteten Korrelationen erheblich.

Gut dokumentiert wird von H. die Forschungsdiskussion (40 Seiten Literaturverzeichnis!). Wer sich zu den genannten Heiligtümern und zu vielen Fragen des Kults in Israel schnell informieren möchte, wird von H. gut bedient.

Rainer Albertz, Münster

Ruth Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn*. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Herder: Freiburg u.a. 2002. 246 S., geb., EUR 40.–/CHF 69.60, ISBN 3-451-27849-9.

Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Kohlhammer: Stuttgart 2003. 294 S., kartoniert, EUR 35.–/CHF 57.80, ISBN 3-17-017896-2.

Die Aussagen der Verse Ex 34,6f. – Scoralick bezeichnet sie als «Gottesprädikationen», Franz als «Gnadenrede» (Vers 6 allein mit Verweis auf H. Spieckermann als «Gnadenformel») – und ihre Parallelen werden im Blick auf die Ausarbeitung einer alttestamentlichen oder biblischen Theologie zunehmend als bedeutsam erachtet. Dass innerhalb eines Jahres zwei Monographien dazu erschienen sind, ist ein Ausdruck davon (vgl. dazu jüngst auch noch Andreas Michel, Ist mit der «Gnadenformel» von Ex 34,6[+7?] der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?, BN 118 [2003] 110–123).

Die Habilitationsschrift von Scoralick und die Doktorat-Dissertation von Franz haben eine Reihe von Gemeinsamkeiten (dabei ist zu vermerken, dass Franz die Studie von Scoralick noch vor seiner eigenen Publikation zu Gesichte bekam, sie wohl zitiert, aber nicht mehr eingehend rezipiert). Beide behandeln die Forschungsgeschichte und erwähnen dabei die Studien von J. Scharbert, M. Fishbane, R.C. Dentan und H. Spieckermann. Beide bieten selbstverständlich eine grammatikalische Analyse der beiden Verse, gewichten deren Ort im Kontext von Ex 32–34 und bieten einen Blick auf die Höhleninschrift B von *Khirbet Beit Layy*. Beide nehmen an, dass der (vorexilische) Text Ex 34,6f. zumindest weit hin Ausgangspunkt einer andere Textbereiche prägenden Entwicklung bildet. Und Scoralick wie Franz fassen die beiden Verse als Gottesrede auf und bestimmen den Gehalt als asymmetrisch in dem Sinn, dass die Aussage Gottes Güte ungleich stärker gewichtet als sein Zorneshandeln (anders Michel [s.o.], der von einem «Achtergewicht» der Strafaussagen in Ex 34,6f. ausgeht). Beide Monographien schliessen mit Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Die Fragestellungen und damit die methodischen Zugangsweisen zum Text und seinem Zusammenhang sind nun aber deutlich verschieden. Scoralick legt ein – wie sie es selbst

nennt – «kanonisch-intertextuelles Lektürepradigma» ihren Untersuchungen zugrunde, geht also von einer Leserperspektive aus. Franz dagegen fragt nach Autoren- und Redaktorenintention und arbeitet mit den «traditionellen» Methoden der Form-, Literar- und Redaktionskritik. Zudem steckt Franz durch die Voranstellung einer «Syntax des Redens von Gott» sowie religionsgeschichtlicher Vergleiche und onomastischer Erwägungen einen weiteren Horizont ab. Scoralick dagegen fokussiert auf drei Analysebereiche: Ex 34,6f. für sich, Ex 34,6f. innerhalb von Ex 32–34 und die intertextuellen Spuren von Ex 34,6f. im Dodekapropheten.

Franz' Analyse der beiden Verse geschieht weithin wortsemantisch. Beim von Scoralick gewählten syntaktischen, satzsemantischen und textpragmatischen Ansatz kommt der poesienahe und mehrdeutige Duktus stärker zum Tragen. Auch im Blick auf die Verzahnung der beiden Verse im Lesekontext von Ex 32–34 tritt die theologische Sinnlichkeit dieser Aussagen mit dem von Scoralick gehandhabten methodischen Instrumentarium stärker hervor als das mit den diachronen Ansätzen, die Franz anwendet und die Ex 32–34 zu einem komplex geschichteten Textgebilde (mit einer rekonstruierten «Gottesschau-Tradition») werden lassen, möglich ist. So sind die Fürbitten Moses bzw. die Dialoge zwischen Mose und JHWH als «Vorläufer» auf Ex 34,6f. hin bedeutsam, und es ist mir fraglich, ob diese z.T. (z.B. Ex 32,11–14; 33,19f.) nachträglich eingeschoben wurden. Franz zeigt dann, dass das Dtn und die dtr Traditionsbildung Ex 34,6f., was den Gnaden-Aspekt betrifft, übergeht, bzw. Strafe und Gericht in den Vordergrund schiebt. In «späten Texten» (dazu rechnet er u.a. auch Num 14,18 und Ps 78,35) dagegen, wozu eine Reihe psalmischer und prophetischer Belege gehören, tritt der Gnadenaspekt (wieder) in den Vordergrund (eine «Gnadenformel» unabhängig von Ex 34,6f.] hat es jedoch nicht gegeben). Scoralick zeigt auf, wie Ex 34,6f. «ein schriftenübergreifend verbindendes Element im Zwölfprophetenbuch» ist. Bereits die Hoseaschrift enthält das Ringen von Zorn und Erbarmen (vgl. Hos 1,2–2,3; 11; 14,2–9 mit intertextuellen Verweisen auf Ex 34,6f.). Die Joelschrift hat dann eine hermeneutische Schlüsselfunktion für das Zwölfprophetenbuch und wirkt als textpragmatische Perspektivierung des ganzen Buches (zu Ex 34,6f. vgl. Jo 2,13). Von dieser aufgespannten Perspektive her wird die Gestalt des Jona in der Jonasschrift als Verkörperung Israels gelesen. Anders als Jo 2,13 (Begründung des Umkehrrufs) ist Jon 4,2 sozusagen Zitat des Jona bekannten Wissens innerhalb eines Gebets zu JHWH. Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. erscheinen dann im Michaschluss (Mi 7,18–20, mit Hervorhebung der Vergebung). Nah 1,2f. beginnt gegenüber Mi 7,18 mit einem Paukenschlag (Gerichtsbezug, vgl. auch Hab und Zef). In Hag bis Mal finden sich dann keine deutlichen Aufnahmen von Ex 34,6f., doch die damit verbundenen Themen und Motive werden weiterentwickelt.

Die Verse Ex 34,6f., ihr Kontext und ihre Wirkungsgeschichte verdienen die besondere Beachtung, die ihnen durch diese beiden Monographien zuteil wird. Die Aufrechterhaltung der Polarität von gnädigem Gott und seinem Zorneshandeln ist der Theologie, aber auch der christlichen Verkündigung gegeben und aufgegeben. Die Bibel zeigt selber, wie situativ einmal das eine, das andere Mal das andere (als Korrektiv?) stärkerer Betonung bedarf. Wahrscheinlich darf man die Überlegenheit der Gnade gegenüber dem Zorn nicht in ein System bringen. Ob die grammatische Differenzierung von Franz, der das Gnädig- und Barmherzig-Sein Gottes als «Wesensaussage» (*opus Dei proprium*) stärker gewichtet als die (nur) verbal formulierten und damit zeitlich begrenzt verstandenen Zornes- und Ahndeshandlungen (*opus Dei alienum*), eine tragfähige theologische Aussage abgibt, ist mir fraglich. Bei Scoralick vermag mich ihre Ausscheidung von Teilen von Ex 34,7 als sekundär nicht zu überzeugen.

Durch die unterschiedlichen Zugangsweisen kann man die beiden Studien als Ergänzung, z.T. auch als Korrektur oder Weiterführung lesen. Insgesamt halte ich die von Scoralick gewählte Methodik, was den biblisch-theologischen Ertrag betrifft, für fruchtbarer.

Beat Weber, Linden

Sue Groom, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew*, Paternoster Press: Carlisle 2003. XXVI+207 S., £ 19.99, ISBN 1-84227-164-4.

Anders als es der Titel erwarten liesse, handelt es sich bei der von Groom vorgelegten Studie weniger um eine allgemeine Einführung in die verschiedenen Teilbereiche linguistischer Arbeit am biblischen Hebräisch als um ein stark auf den Bereich wortsemantischer Untersuchungen bezogenes Handbuch. Dieser Arbeitsbereich wird dann aber in aller wünschbaren Breite aus ganz verschiedenen Perspektiven beleuchtet, wie eine Übersicht über die Hauptkapitel des Buches zeigt:

Auf einen einleitenden Teil (XVII-XXVI), in dem eine Auswahl unterschiedlicher semantischer Methoden kurz vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen wird, folgt Kap. 1 (3-15) mit einer Definition des zu untersuchenden Corpus. Kap. 2 und 3 (16-44), überschrieben mit «The Masoretic Text» und «The Nature of Biblical Hebrew», enthalten Ausführungen zum besonderen Charakter des masoretischen Textes und zu Fragen der diachronen Entwicklung und der Dialektunterschiede des biblischen Hebräisch, die nicht nur für semantische Untersuchungen von grossem Wert sind. Kap. 4 (45-71) bietet eine Einführung und Kritik der komparativen Philologie, wobei dem Beitrag von James Barr naturgemäss relativ breiter Raum zugemessen wird. In Kap. 5 (72-102) gibt Groom einen Überblick über die alten Versionen, mit weitreichenden Einsichten in den Charakter der verschiedenen Übersetzungen, die wiederum auch für andere als semantische Fragestellungen hilfreich sind. Kap. 6 (103-130) behandelt unter der Überschrift «Lexical Semantics» die Kernfragen lexikalischer Wortuntersuchungen. Kap. 7 (131-160) wendet sich einer neueren Zugangsweise semantischer Untersuchungen zu, der sog. Textlinguistik, und stellt diese Methode am Fallbeispiel Ri 4 in relativ ausgeführter, gut nachvollziehbarer Form dar. In der abschliessenden Zusammenfassung (161-174) werden die wichtigsten Einsichten rekapituliert und anhand zweier konkreter Beispiele aus Ri 4 dargestellt, wie ein integrierter Ansatz («integrated approach») wortsemantische Untersuchungen leitet und zu einem positiven Ergebnis führt.

Im Zusammenhang der linguistischen Diskussion um den adäquatesten Weg der Durchführung semantischer Untersuchungen an der hebräischen Bibel sind es v.a. drei Punkte, die Groom hervorhebt:

1. Die Bedeutung eines Wortes ist primär im Rahmen seiner eigenen Sprache zu erheben; die komparative Philologie spielt darum nur eine nachgeordnete Rolle.

2. Die Bedeutung eines Wortes ist wesentlich durch das unmittelbare textliche Umfeld bestimmt; trotzdem ist die pragmatische Ebene stets im Auge zu behalten.

3. Nur eine Kombination aller zur Verfügung stehenden Methoden mit ihrer je besonderen Optik, und in der Berücksichtigung ihrer jeweiligen Begrenzung, erbringt haltbare und befriedigende Resultate.

Wie aus der oben angeführten Inhaltsbeschreibung ersichtlich ist, behandelt Grooms Buch auf knappem Raum eine Fülle von grundlegenden Themen, die für jeden an der hebräischen Bibel und ihrer Sprache Interessierten von Belang sind. Die Darstellung der Eigenarten, Vorzüge und Grenzen der verschiedenen Arbeitsschritte und Methoden, die für semantische Studien von Belang sind, ist klar und ausgewogen. Die Lektüre des Buches ist primär für Exegeten, die nach einer verlässlichen, breiten, den neuesten Stand der linguistischen Forschung berücksichtigenden Einführung in die semantische Untersuchung des Textes der hebräischen Bibel Ausschau halten, sehr zu empfehlen; aber auch für diejeni-

gen, die mit diesem Arbeitsfeld bereits eingehender vertraut sind, werden im einen oder anderen Kapitel neue Einsichten bereit liegen. Auf alle Fälle ermutigt das Buch, sich mit frisch geweckter Neugier dem hebräischen Bibeltext selber zuzuwenden in der Gewissheit, durch die sorgfältige sprachliche Analyse stets neue Schätze heben zu können.

Dass das Buch auch kleinere Schattenseiten hat, sei nicht verschwiegen. Dazu gehören die Nichtbeachtung der Bibeltexte aus Qumran, die weitgehende Beschränkung auf die Diskussion im englischsprachigen Raum, die an einigen Stellen trotz der Stringenz der grossen Linien nicht klar erkennbare Systematik im Detail und v.a. der Umstand, dass gewisse linguistische Grundbegriffe (wie z.B. «syntagmatisch» und «paradigmatisch») nicht erklärt werden, was die Benutzerfreundlichkeit eines Einführungswerkes schmälert. Am positiven Gesamteindruck ändert das aber nichts. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen; es ist zu hoffen, dass es einen Beitrag leistet zu einer verstärkten Hinkehr mancher Theologen, Religionswissenschaftler und Philologen zum Text der hebräischen Bibel selber.

Markus Zehnder, Riehen

Peter Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment* (WUNT 155), Mohr: Tübingen 2003. XII+279 S., EUR 69.–, ISBN 3-16-148006-6.

Forschungen zur Familie sind im Trend. Nicht nur solche über die Familie in den gegenwärtigen Gesellschaften, auch der Blick in die Geschichte erfreut sich seit gut dreissig Jahren eines wachsenden Interesses. Hinsichtlich der Antike, wo die Familie mit einer gewissen Verzögerung ebenfalls zunehmend das Forschungsinteresse auf sich zieht, gibt es inzwischen Untersuchungen zu den griechischen und römischen Haushalten, zum *oikos* also, zum Haus, Studien über die Sklaverei, über Kinder bzw. Eltern und Kinder, über Frauen, Studien über Erziehung, über Heirat und Scheidung, Studien zu den jüdischen Gesellschaften und seit einigen Jahren auch Studien zur Familie in den frühen christlichen Gemeinschaften. Die in letzteren verfolgte theologische Perspektive auf die Familie ist in zwei, der Reihe «The Family, Religion, and Culture» zugehörigen Bänden eingehend reflektiert worden, repräsentiert durch Namen wie Leo G. Perdue, Joseph Blenkinsopp, Carolyn Osiek, David Balch u.a. Diesen Forschungen zur Familie im Zeitraum der biblischen Texte ist auch das im folgenden vorgestellte Buch von Peter Balla zuzuordnen.

Peter Balla, Professor für Neues Testament in Budapest, widmet sich in seiner Habilitationsschrift der aus den Textquellen erkennbaren Beziehung zwischen Kindern und Eltern von Homer bis und mit den neutestamentlichen Schriften. Er konzentriert sich dabei auf den Aspekt des Gehorsams bzw. der Ehre und befragt die Texte nach der Art und Weise, wie Kinder in der damaligen Zeit ihren Eltern Ehre entgegengebracht haben. Weitere Aspekte jenes Verhältnisses, etwa das Zusammenleben oder die Erziehung, treten in den Hintergrund. Man kann diese Beschränkung bedauern, sie trägt freilich sehr zu der schönen Klarheit der Untersuchung bei, die stets sich an der gewählten Fragestellung orientiert.

Die, zumindest für die Antike, etwas ungewohnte Perspektive von den Kindern aus hat ihren Grund darin, dass Balla auf die Texte des Neuen Testaments fokussiert. Ihm geht es um jene Evangelientexte, in welchen sich ein Spannungsverhältnis zwischen Jesus und seiner biologischen Familie andeutet, z.B. um die von allen drei Synoptikern überlieferte Aufforderung Jesu zum Verlassen von Haus und Familie (Mk 10,28-31parr.). Der in der neutestamentlichen Wissenschaft breit vertretenen These eines antifamiliären Ethos in der Jesuslehre hält Balla mit seiner Studie entgegen, dass Jesus nirgendwo die Einhaltung des Gebotes der Elternehrung versäume oder solches lehre. Wie aber interpretiert er jene radikalen Aussagen zu Haus und Familie im Neuen Testament?

Balla befasst sich zunächst in Teil I seines Buches mit paganen sowie jüdischen Texten zu Gehorsam und Ehre gegenüber den Eltern und arbeitet die wichtigsten wie auch ein-

flussreichsten Vorstellungen heraus. Er zeigt auf, dass die Elternehrung, die in den griechischen Quellen seit frühester Zeit bezeugt ist, allgemein einen hohen Stellenwert besass und um die Zeitenwende sogar noch verbreiteter war. Gehorsam und Ehre bedeuteten dabei nicht allein das Akzeptieren elterlicher Entscheide oder ein respektvolles Verhalten ihnen gegenüber. Sie schlossen auch die materielle Sorge um die alternden Eltern und das Bereiten eines Grabes für sie ein (37). Erwachsene Kinder schuldeten ihren Erzeugern Dankbarkeit, und mit ihrer Sorge für die Eltern imitierten sie die Fürsorge, die sie selber als kleine Kinder erhalten hatten (72). Begründet wurde die Elternehrung sowohl mit der Natur, etwa als Respekt der Jüngeren gegenüber den Älteren (22), als auch religiös: Die Ehrung der Eltern entsprach göttlichem Gesetz und rangierte gleich nach der Verehrung Gottes bzw. der Götter (16). In dieser Zweitsetzung der Eltern nach den Göttern äusserte sich, so Balla, eine der wenigen Einschränkungen der Elternehrung in der paganen Welt.

Die Pflicht zur Ehrung der Eltern wird in den vergleichsweise spärlichen jüdischen Textzeugnissen (81) um die Zeitenwende ganz ähnlich begründet. Zwar gilt hier als zentraler Bezugspunkt das 5. Gebot der Bibel und Gott als *die* Referenz für die Pflicht der Elternehrung. Bekannt ist Philos Argumentation, wonach die Eltern durch das Kinderzeugen am göttlichen Werk partizipieren und damit den Schöpfer der Erde imitieren. Daher gebühre ihnen, gleich wie Gott, Ehre (98). Doch leitet Philo die Sorge um die alten Eltern anhand eines Vergleichs mit den Störchen auch aus der Natur ab (100), was ihn in die Nähe etwa stoischer Argumentation bringt. Überhaupt ist Philos Bild der Familie von der «hierarchischen Natur der Eltern-Kind-Beziehung» (Adele Reinhartz) bestimmt (98) – eine Beobachtung, die für andere jüdische wie für zahlreiche pagane Schriftsteller jener Zeit ebenso zutrifft. Da sich die inhaltliche Füllung der Elternehrung weitgehend mit dem aus den paganen Quellen gewonnenen Bild deckt, resümiert Balla mit Shaye Cohen, dass die jüdische Familie in der Antike und diejenige der griechisch-römischen Gesellschaften praktisch identisch waren (109). Hinsichtlich einer Beschränkung der Pflicht zur Elternehrung kann Balla aber – unter Verweis auf deren Relevanz für das Neue Testament – einige neue Aspekte aus den Texten herausarbeiten. Zum einen führt er Aussagen im Kontext von Martyrium und Konversion an, die die Treue zu Torah und Tempel den familiären Bindungen voranstellen. So hat in der Apokalypse Abrahams oder im Roman Joseph und Aseneth die Abkehr der Protagonisten von den alten bzw. den väterlichen Göttern das Verlassen des Elternhauses zur Konsequenz (107). Zum anderen weist Balla auf den in apokalyptischen Texten genannten zukünftigen Hass und die Feindschaft innerhalb der Glieder einer Familie. Mit Recht betont er, dass dieses Phänomen nicht als eine Begrenzung der Elternehrung, sondern als unvermeidbare Folge der letzten Tage gedeutet wurde (108).

Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse zum antiken Verhältnis von Kindern zu ihren Eltern untersucht Balla in Teil II die Texte des Neuen Testaments und dabei zuerst die Evangelien. Aufgrund der wenigen direkten Hinweise und des aus den Erzählungen rekonstruierten Bildes könne man sagen, dass die familiären Bindungen denjenigen der umgebenden Kulturen glichen. Dieser Befund beweise, dass in der Jesusbewegung die Ehrung der Eltern, mit denselben Implikationen wie in der jüdischen und paganen Welt, von den Kindern allgemein erwartet wurde (117). Daher stehe die Deutung der in den Evangelien vorhandenen radikalen Aussagen als antifamiliär oder als Zeichen eines Bruches mit der Familie jenen zahlreichen narrativen Bestätigungen der Ehre von Vater und Mutter entgegen (156). Ohne das Konfliktpotential gewisser Jesusaussagen zur Familie zu leugnen, geht Balla davon aus, dass die Elternehrung durch Jesus nicht angegriffen werde. Die radikalen Aussagen beschrieben keinen generellen Zustand der Christuskgläubigen, sie seien stets an bestimmte Gruppen adressiert. Entweder an Jesus selber und an dessen Jünger, oder nur an die ihm nachfolgenden Jünger, oder sie gehörten in einen endzeitlichen Rahmen. Dies führt Balla zu drei Schlussfolgerungen (155f.): *Erstens* werde Feindschaft innerhalb der Familie als unvermeidbare Wirkung von Jesu Kommen und der Proklamation des Reiches

Gottes beschrieben (142). Das bedeute, dass nicht Jesus und seine Jünger die Trennung von ihrer Familie herbeigeführt hätten, sondern sie erlitten dieselbe als Konsequenz ihrer Verkündigung des Evangeliums. *Zweitens* gehe aus der Tatsache, dass einige Aussagen nur an einen Teil der Jünger adressiert seien, hervor, dass Jesus zwei Arten von Jüngern hatte und nur diejenigen ihre Familien verliessen, die ihm nachfolgten. Dieser «Wanderradikalismus» (Gerd Theissen) sei aber nicht so radikal gewesen, dass er einen endgültigen Bruch mit der Familie bedeutet hätte. Die neutestamentlichen Texte belegten, dass nach Jesu Tod die Jünger zum Teil wieder zu ihren Familien zurückgekehrt seien. Überhaupt sei hinsichtlich der Kind-Eltern-Beziehung der Unterschied zwischen den Wandercharismatikern und den ansässigen Gemeinschaften nicht so gross gewesen, wie Theissen annahm. Jesu eigene radikale Lebensweise und diejenige der wandernden Charismatiker hebe die Forderung nach Elternehrung nicht auf. Sie zeige aber, dass es dabei gewisse Grenzen gab, die sich aus der Verpflichtung der Jünger auf Jesus und dessen Reich-Gottes-Verkündigung ergaben. Insofern konfrontiere uns die Evangelientradition «nicht so sehr mit einer Alternative als mit einer Priorität» (230), der Priorität des Willens Gottes vor dem der Familie. *Drittens* schliesslich müssten die Aussagen im Zusammenhang einer endzeitlichen Rede auch im Blick auf die Endzeit verstanden werden: Die Prophezeiung vom Fallen familiärer Regeln in den letzten Tagen sei, wie in der jüdischen apokalyptischen Literatur, als ein Zeichen der Endzeit verstanden worden.

Als Begründung der Elternehrung dient in der Evangelientradition wie auch in den Haustafeln von Kolosser- und Epheserbrief das 5. Gebot der Bibel. In den Haustafeln habe die Erwähnung der Elternehrung den Zweck, aufzuzeigen, dass die Kinder der christusgläubigen Gemeinschaft zur Ehrung der Eltern erzogen wurden, wodurch gegen aussen hin ein Bild von Ordnung im Haus vermittelt würde (199). Balla knüpft hier an die zunehmende Forschungsmeinung an, wonach es das Ziel der Haustafeln sei, zu beweisen, dass die christlichen Gemeinschaften keine Bedrohung für den römischen Staat und die Gesellschaft darstellten (176). Ob allerdings die Erstnennung der Kinder vor ihrem Vater in den Haustafeln Zeugnis eines «hohen Respekts gegenüber Kindern» sei (231), scheint mir fraglich. Hier empfinde ich mithin eine etwas idealisierende Wahrnehmung der Situation von Kindern in der Antike, die sich etwa auch darin zeigt, dass Balla kaum danach fragt, wie die Gehorsamspflicht aus der Perspektive der Kinder ausgesehen haben könnte und was für Konsequenzen sich daraus für jene ergaben.

Mit ihrer Betonung familiärer Ethik bewiesen die Haustafeln, so Balla, dass das frühe Christentum Jesu Ruf in die Nachfolge nicht als Bruch des 5. Gebotes verstanden habe. Überhaupt fände sich in den übrigen Texten des Neuen Testaments kein Hinweis darauf, dass der radikale Lebensstil der Jesusnachfolge fortgeführt worden sei (231). Im Gegenteil bezeugten auch diese Schriften den hohen Stellenwert der Elternehrung im frühen Christentum. Allerdings gibt es in diesen kaum konkrete Hinweise zur Familie als vielmehr metaphorische Verwendung der Familienterminologie. Auch darin sieht Balla die Wertschätzung der Elternehrung widerspiegelt: Paulus, der mehr am Leben der christlichen Gemeinschaft als an demjenigen der individuellen Familien interessiert sei (165), benütze zum einen die Metapher der Eltern, um seine Adressaten zur Nachahmung seiner Lehre und seines Verhaltens aufzufordern (199). Zum anderen diene die figurative Rede der Familie, die sich auch in den deuteropaulinischen Briefen niedergeschlagen hat, zur Beschreibung der christlichen Gemeinschaft als *familia dei*, wobei Gott als *paterfamilias* der Gemeinde verstanden werde, als liebender und sorgender Vater, dem Gehorsam entgegenzubringen sei (188). Wohltuend ist, dass Balla – entgegen einer beliebten Darstellung der sozialen Rolle des römischen *paterfamilias* als willkürlicher und totaler Machtfigur – ein Bild des antiken Vaters zeichnet, welches auch die positiven Aspekte berücksichtigt, näherhin die sorgende Liebe des Vaters um sein Kind bzw. seinen Sohn, von welcher verschiedene antike Texte zeugen.

Kritisch liesse sich anfragen, ob die Beschränkung der frühen christlichen Literatur auf die Schriften des neutestamentlichen Kanons gerade hinsichtlich der gewählten Fragestellung sinnvoll ist. Der Blick darüber hinaus auf die ausserkanonischen Schriften und die Kirchenväter hätte das Bild sicher vervollständigt und zudem eine Tendenz bei der Wahrnehmung von Kindern im Christentum gezeigt, welche für eine Geschichte der Pflichten und Rechte der Kinder interessant wäre. Balla, der sich in einer früheren Studie bereits mit der Kanonizität beschäftigt hatte, stellt seine Auswahl ebenfalls in Frage und begründet sie damit, dass die kanonischen Schriften vom *mainstream* der Kirche als autoritativ übernommen wurden (157).

Ballas Buch besticht durch einen konsequent synchronen Zugang zu den Texten mit vielen einzelnen Zusatzinformationen. Die jüdischen Quellen werden mit Entstehungsort und -zeit vorgestellt. Zu den neutestamentlichen Texten werden Textvarianten diskutiert. Einzelne Hinweise könnten für ein theologisches Fachpublikum vielleicht etwas elementar sein, z.B. die Diskussion um die Echtheit der paulinischen Briefe (157). Ballas Hauptthese, dass die radikalen Aussagen Jesu keine Verletzung der im Umfeld des frühen Christentums allgemein erwarteten Elternehrung bedeuteten – ob man sie nun teilt oder nicht –, wird sorgfältig mit Texten der ausserneutestamentlichen Literatur untermauert. Dass es sich dabei nicht um eine vollständige Untersuchung des antiken Textmaterials handeln kann, ist angesichts der Verstreutheit entsprechender Hinweise zu verstehen und tut dem religionshistorischen Wert dieser Studie keinen Abbruch. Man darf gespannt sein, wie die neutestamentliche Wissenschaft diesen Beitrag zu einem Aspekt der frühen christlichen Familie aufnehmen wird.

Christina Tuor-Kurth, Basel/Surrein

Luca Di Blasi, *Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne*, Wilhelm Fink Verlag: München 2002. 274 S., EUR 29.90/CHF 50.80, ISBN 3-7705-3735-1.

Das vorliegende Buch basiert auf einer Arbeit, mit der der Verfasser an der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt promoviert wurde. Sie ist entstanden im Forschungsinstitut für Philosophie Hannover unter Leitung seines Doktorvaters Prof. Peter Koslowski. Di Blasi hat mit seiner Untersuchung ein klares Ziel vor Augen, das er am Anfang der Einleitung, mit dem seine Studie beginnt, folgendermassen umschreibt: «Gnostiker sind Grenzgänger zwischen Philosophie und Offenbarungsreligionen. Wo selbst einstige säkularistische Modernisten in das «postsäkulare» Zeitalter übergehen und die Ahnung wächst, dass die Entfremdung zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion zum Schaden beider erfolgte, kann die Beschäftigung mit der Gnosis – der prädestinierten Vermittlerin zwischen Offenbarung und Vernunft – helfen, Vermittlungsmöglichkeiten und ihre Grenzen deutlicher zu erkennen» (11).

Mit einer kritischen Bezugnahme auf die «Sprachregelung», die im bekannten Gnostikerkongress in Messina im Jahre 1966 getroffen wurde, geht Di Blasi von einer dreifachen Unterscheidung aus. Der Begriff Gnosis ist der übergeordnete Begriff, denn die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung ist ein fundamentales Thema für alle Formen der Gnosis. Dieser Bezug kann in zwei verschiedenen Weisen vollzogen werden: als Umwertung oder Überbietung der Offenbarung oder als Streben nach Vertiefung und Toleranz. Diese beiden Grundmöglichkeiten manifestieren sich in den beiden gnostischen Grundformen: dem – tendenziell heterodoxen – Gnostizismus und der – tendenziell orthodoxen – theistischen Gnosis (18). Es geht in dieser Studie um den Gnostizismus. Der Begriff Gnostizismus umfasst in erster Linie die Systeme und Sekten der ersten Jahrhunderte n.Chr., da er hier archetypisch in Erscheinung trat. Er kann aber auch für vergleichbare Phänomene in der Folgezeit fruchtbar gemacht werden, wenn man im spätantiken Gnostizismus den

ersten klaren Ausdruck einer allgemeineren geistigen Grundmöglichkeit erblickt (18). Das tut der Verfasser, der seine Vertrautheit mit der Welt der Gnosis (in weitem Sinn verstanden) wie auch mit der modernen Philosophie überzeugend unter Beweis stellt. Und es gelingt ihm in seinen scharfsinnigen Ausführungen zu zeigen, dass diese Sicht zutreffend ist.

Es ist interessant zu sehen, dass Di Blasi im Grunde eine «reziproke» Interpretationsmethode anwendet. Einerseits kann der spätantike Gnostizismus dazu verhelfen, Licht auf wesensmässig ähnliche Bewegungen in anderen, späteren, Kontexten zu werfen. Andererseits kann die Einordnung und Positionierung des Gnostizismus sehr profitieren von späteren Bewegungen in der Geistesgeschichte. Zustimmend erwähnt er die Vermutung des Philosophen Peter Sloterdijk, dass sich das Verständnis der Gnosis weniger «noch so imposanten philologischen Entdeckungen» verdanke; vielmehr entstehen Einsichten in das Wesen gnostischen Denkens «in Abhängigkeit von den massgeblichen philosophischen Selbstdeutungen der Neuzeit» (13 Anm. 2).

Wesensmerkmale des Gnostizismus sind die Begriffe Revolte und Umwertung. In ihnen wird eine Bewegung gegen das Herrschende und Bestimmende oder auch Übergeordnete vollzogen. Folge dieser Bewegung ist ein Radikal-auf-sich-zurückgeworfen-werden, eine Intensivierung des Selbstbewusstseins, eine Form der Selbstentdeckung. Indem das Selbst das Wesen der Bestimmungsmächte durchschaut, entzieht es sich zugleich ihrem Zugriff und überwindet sie. Das ist nach der vom Verfasser ausgearbeiteten Deutung der Kern der gnostischen Selbstbefreiung. Deswegen schlägt er als Charakteristik des Gnostizismus den Begriff des «revoltierenden Dualismus» vor. Dieser Begriff ist s.E. angemessener als die von Hans Jonas eingeführte Bezeichnung «antikosmischer Dualismus», die auch nach Messina noch häufig als Andeutung des Wesensmerkmals des Gnostizismus funktioniert. Der revoltierende Dualismus ist ein dialektischer Dualismus, der sich in der Beziehung zu geistigen Mächten und Gedanken zwischen Abhängigkeit und versuchter Radikalemanzipation bewegt (12).

Im zweiten Hauptteil seiner Studie bietet Di Blasi eine instruktive Phänomenologie des spätantiken Gnostizismus. Er legt dar, warum der jüdische Gott das Ziel der gnostizistischen Revolte ist (97-100). Die eingehenden Analysen des, wie der Verfasser formuliert, simonischen oder magischen, des sethianischen oder mythologischen und des valentinianischen oder philosophischen Gnostizismus enthalten interessante Gesichtspunkte, z.B. die Parallele zwischen Simon Magus und Luther, was die Verbindung zwischen Geist/Vernunft und Hure betrifft (125-127). Eine Bemerkung zu einem Detail: Dass in neuerer Zeit Theologen die Bezeichnung «Spätjudentum» für das Judentum im 1. Jahrhundert durch den Begriff «Frühjudentum» ersetzen, hat, anders als der Verf. meint (194 Anm 3), seinen Grund in der Tatsache, dass die erstgenannte Bezeichnung suggeriert, dass das Judentum in der langen Periode nach der Entstehung des Christentums für die Theologie nicht mehr wichtig ist.

Im dritten Hauptteil mit dem Titel «Gnosis und Gegenwart» wird der Einfluss des Gnostizismus im philosophischen Denken der Moderne und Postmoderne beschrieben. Der Gnostizismus der Gegenwart unterscheidet sich von seinem spätantiken Vorgänger durch seine grössere Negativität (183). Nietzsche hat in dieser Entwicklung einen zentralen Platz.

Mit seiner Botschaft vom «Gottesmord» wird ein magischer Neognostizismus eingeläutet, der den Übergang von einer Moderne zu einer Postmoderne markiert (185). Die Botschaft vom Tode Gottes entspricht der schon genannten Umwertung des jüdischen Schöpfergottes (202).

Viele Vertreter des neueren philosophischen Denkens, die sich auch mit der Gnosis befasst haben, werden genannt – es kommen u.a. Heidegger, Blumenberg, Habermas zur Sprache –, und es fällt auf, wie sehr der Verfasser darum bemüht ist, sich in der Vielzahl der Interpretationen einen eigenen Weg zu bahnen. Es gelingt ihm klar zu machen, dass die von ihm vorgeschlagene Charakteristik des Gnostizismus in der Lage ist, falsche Einschät-

zungen und Dilemmata zu korrigieren und zu überwinden. Zu den am meisten zitierten Denkern gehören Sloterdijk und Koslowsky. Sloterdijks Konzeption bespricht er unter dem Titel «Neognostizismus als Spiritualisierung der 68er Revolte», die von Koslowski unter dem Titel «Christliche Gnosis als Antwort auf die Krise der Moderne». Eine christliche Gnosis, so sagt Koslowsky, lässt den Offenbarungsglauben gelten, aber betont gleichzeitig die Möglichkeit, dass der Gehalt der historischen Ereignisse dieser Offenbarung im Inneren des Menschen erfahren werde (241 Anm. 1). Mittlerweile hat Koslowski sich übrigens von dem Ausdruck «Gnosis» distanziert und spricht lieber von einer Philosophie der Offenbarung (240 Anm. 4).

Viel Literatur ist in diesem Buch verarbeitet. Ich vermisste einen Hinweis auf das Buch von A. Franz (Hg.), Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn etc. 1999, das u.a. Schelling, Bloch und Heidegger zur Sprache bringt (vgl. meine Rezension in ThZ 58 [2002] 376-377).

Ich erlaube mir noch eine formale Bemerkung. Der Verfasser hat vieles zu sagen und wollte begreiflicherwise gerne möglichst vieles weitergeben. Das führt dazu, dass die Anmerkungen nicht selten zu kleinen Exkursen angewachsen sind. Im allgemeinen ist es m.E. das Beste, alles Wesentliche im Haupttext zu inkorporieren und Zusätzliches in anderer Form zu publizieren.

Im beginnenden 3. Jahrtausend n.Chr. werden wir Zeugen und Mitspieler immer deutlicher hervortretender epochaler Entwicklungen, die das menschliche Selbstverständnis entscheidend berühren, sagt Di Blasi am Schluss (243) mit Recht und er weist dabei u.a. auf das hin, was sich heute auf naturwissenschaftlich-technischem Gebiet abspielt. In dieser Situation ist sein Buch zu begrüßen und zu empfehlen, weil es uns hilft, die geistigen Kräfte der Gegenwart umfassender und tiefer zu verstehen.

Jan Veenhof, Gunten

Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott*. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2002. 168 S., EUR 19.90/CHF 35.90, ISBN 3-534-15582-3.

Es ist eine gute und notwendige Sache, dass sich die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen wieder vermehrt «den dunklen Seiten Gottes» zuwendet. Die vorliegende Monographie von Ralf Miggelbrink (geb. 1959), seit 2001 Professor für systematische Theologie in Essen, liefert zu dieser neuen Besinnung einen wertvollen Beitrag. In der Einleitung seines Buches konstatiert der Verfasser, dass in Reaktion auf frühere religiöse Verkündigung und Erziehung heute die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes stark betont wird. Dabei würden jedoch weite Teile der Bibel ignoriert, und so könnten Vorurteile entstehen oder nicht abgebaut werden (vgl. auch 124ff.). Miggelbrink will nicht zu den alten Zeiten zurück, betont aber gleichzeitig, dass die Frage nach dem Heil Gottes der anderen Frage, nämlich der, was es mit der Rede vom Zorn Gottes auf sich habe, nicht ausweichen kann. In einem gründlichen exegetischen Teil zeichnet der Verfasser die vielgestaltige Rede vom zornigen Gott nach. Er legt dar, wie die prophetische Verkündigung des Zornes Gottes im AT mit ganz konkreten Konstellationen von sozialem und politischem Unrecht zusammenhängt. Der Zorn Gottes zeigt, dass Gott aktiv für die Gerechtigkeit eintritt; er ist eine Manifestation seiner leidenschaftlichen Liebe, die sich gegen alle lebensbedrohenden Gewalten durchsetzt. Einen wichtigen Aspekt in diesen Analysen bildet die Erkenntnis, dass Zorn und Gericht, wie real auch immer, nicht in die gleiche Linie mit Liebe und Gnade gestellt werden dürfen. Vielmehr ist hier, um eine Formulierung von G.C. Berkouwer aufzugreifen, von einer «essentiellen Asymmetrie» zu reden. Die Phänomene des Unterganges, des Leidens und des Gerichts sind die unvermeidlichen Begleiter eines im Kern heilvollen und für die Menschen beglückenden Prozesses (79). Mit Recht betont der Verfasser,

dass bei Jesus der Zorn nicht die Sünder trifft, und dass die Drohung mit dem Gotteszorn, um Menschen zur Busse und Umkehr zu bringen, falsch ist. Befreiend ist die sorgfältig differenzierte Besprechung von der Bedeutung des Todes Jesu. Der Begriff «Stellvertretung», der auf den Lutheraner Friedrich Seiler (1753-1807) zurückgeht, macht eine Deutung des Kreuzestodes und seiner Heilsbedeutung für alle Menschen denkbar, welche die Aporien des Satisfaktionsgedankens überwindet (96).

Charakteristisch für diese Monographie ist die Verbindung von sorgfältiger Reflexion und Nähe zum gelebten Leben. Der Verfasser versteht es, die konkreten, aktuellen Dimensionen in den biblischen Überlieferungen aufzudecken. Seine Beobachtungen sind treffend; allerdings ist der kritische Hinweis auf Schwangerschaftsabbruch (147) zu kurz, als dass er in diesem Zusammenhang überzeugen könnte.

Diese Studie macht klar, dass der Begriff «Zorn Gottes» in hohem Masse interpretationsbedürftig ist. Sie bestätigt damit die Einsicht, dass es im Gespräch und in der Verkündigung über Ereignisse und Erfahrungen der Gegenwart unmöglich ist, das biblische Reden über einen zornigen Gott einfach zu repetieren. Die Ausführungen Miggelbrinks können das nicht ändern und, wenn ich die Absicht des Verfassers richtig verstehe, wollen sie das auch nicht. Wohl aber wollen sie uns dazu anregen, die sich hier aufdrängenden Fragen nicht zu verdrängen, sondern in verantwortlicher Weise anzugehen, zu präzisieren; auch wollen sie uns helfen, die biblisch-theologischen Zusammenhänge besser zu berücksichtigen. Wie aus den exegetischen Partien ist aus den historischen (u.a. Anselm und Luther) und systematischen Darlegungen (die Positionen von Karl Barth, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner werden beleuchtet) vieles zu lernen, was auch im Hinblick auf Verkündigung, kirchliche Erwachsenenbildung und Katechese wichtig ist. Was die Geschichte betrifft, erlaube ich mir eine Ergänzung. Auffällig ist, dass in der lutherischen dogmatischen Tradition der Zorn Gottes eine viel grössere Rolle spielt als in der reformierten Orthodoxie. Die Erklärung dafür liegt nicht in der Tatsache, dass die Reformierten ihn in Abrede gestellt haben, sondern in ihrer Betonung der Prädestination. In der Perspektive des ewigen Ratschlusses verliert eine stark an der Geschichte orientierte Kategorie wie die des Zornes Gottes an Gewicht.

Es hat mich verwundert, dass Miggelbrink Hanna Wolff und andere, die im Namen der absoluten Liebe Gottes selektiv mit der Bibel umgehen und die Vorstellung von einem zornigen Gott ablehnen, kritisiert (126), hingegen die Gedankenwelt von Drewermann, der diese Problematik dauernd zur Sprache bringt, mit keinem Wort erwähnt. Im übrigen ist das, was der Verfasser über die hermeneutischen Fragen zu sagen hat, z.B. über das Gottesbild, über die Funktion des Gerichtes und überhaupt über den Umgang mit der Bibel, instruktiv und solide.

Jan Veenhof, Gunten

Christian Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2000. 452 S., EUR 39.95/CHF 69.–, ISBN 3-579-02639-9.

Lange war die Pneumatologie das Stiefkind der Theologie. In den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hat sich die Lage geändert. In dieser Zeit sind mehrere grundlegende und umfassende pneumatologische Studien erschienen. Momentan ist die Situation wiederum weniger günstig. Im ersten Teil der vorliegenden Habilitationsschrift wird die Entwicklung der Pneumatologie in der protestantischen Theologie dargestellt; es geht dabei um die protestantische Theologie, wie sie im deutschen Sprachraum oder in direktem Kontakt mit ihm (Tillich) entwickelt worden ist. Im zweiten Teil wird die Frage nach der Persönlichkeit des Heiligen Geistes behandelt. Die katholische Theologie und ihre pneumatologischen Entwürfe werden dabei trotz unverkennbaren Berührungspunk-

ten bewusst ausgeklammert. Fünf Autoren werden ausführlich, drei andere kürzer besprochen. Die älteren besprechen die Pneumatologie im Rahmen eines geschlossenen dogmatischen Systems, die späteren behandeln sie in Monographien. Der erste Autor ist Hermann Timm. Er wird von Henning stark kritisiert, u.a. weil seine Pneumatologie, in der das Wort «Inszenierung» eine zentrale Stellung hat –, wobei an eine Art von Theosis durch die Lektüre der Bibel gedacht wird – über den materialen Gehalt der Wirkung des Geistes keinerlei Auskunft zu geben vermag. «Die beschriebene Erfahrung des Göttlichen bleibt leer» (40). Zudem spricht Timme nur über die Wirkung, nicht über die Person des Geistes. Der zweite Autor ist Karl Barth. Beim jungen Barth ist der Heilige Geist das durch Gott allein herbeigeführte Resultat der Selbstoffenbarung Gottes (55). Diese und andere Formulierungen zeigen, dass Barth wenig über die Persönlichkeit des Geistes zu sagen hatte. Der ältere Barth fängt seine Kirchliche Dogmatik mit der Trinitätslehre an, aber die Pneumatologie als solche bleibt Nebensache. Der dritte Autor ist Paul Tillich. Sein theologischer Ansatz ist für die Geschichte der Pneumatologie von grosser Bedeutung. Bei ihm wird der Begriff «Heiliger Geist» als Symbol von Gottes Liebe zur Welt interpretiert. Er ist nichts anderes als eine symbolische Bezeichnung für die «Rückkehr-zu-sich-selbst» des göttlichen Lebens (142). Dieser Heilige Geist ist bei Tillich jedoch keine Person. Der vierte Autor ist Wolfhart Pannenberg. Dieser schliesst sich kritisch an Barth an und rezipiert Tillich und Teilhard de Chardin. Er deutet das menschliche Leben als eine Funktion des göttlichen Geistes und den Geist als Instrument Gottes zur Gründung seines Reiches. Pannenbergs Geistverständnis umfasst fünf Konnotationen: 1. Andeutung des Wesens Gottes; 2. Gottes Energiefeld; 3. Die dritte Person der Trinität als Lebensspender; 4. Die dritte Person der Trinität als Heiliger Geist; 5. Die dritte Person der Trinität als Energiefeld. Pannenberg will auf der einen Seite eine Brücke zu den Human- und Naturwissenschaften schlagen, auf der anderen Seite ist er der Meinung, dass das Dasein einer Welt mit der Gottheit Gottes nicht vereinbar sei ohne seine Herrschaft über sie (199). Der fünfte Autor ist Jürgen Moltmann. Er entfaltet seine Pneumatologie im Zusammenhang mit der Theodizeefrage. Der Geist ist eine apersonale Kraft, die Krisen überwindet, die Gerechtigkeit, Humanität und Frieden bringt, die eine ganz neue Schöpfung zustande bringt. Moltmanns Geistbegriff wird im Laufe der Zeit enorm ausgeweitet: Der Heilige Geist ist überall zu finden, wo Leid der Freude Platz macht, wo Liebe und Kommunikation geschehen. Aber, so ist die kritische Anfrage von Henning, ist ein solcher Geistbegriff biblisch noch zu verantworten, ist er trinitätstheologisch noch zu verteidigen? (256-259). Nach Moltmann werden einige pneumatologische Monographien behandelt, nämlich von Wilhelm Dantine, Michael Welker und Geiko Müller-Fahrenholz.

Der zweite Teil des Buches erörtert die Persönlichkeit oder, besser gesagt, die Personalität des Geistes. Diese wird als eine Konstituierung durch Gott von sich selbst in der Begegnung mit dem begnadeten Sünder gesehen. Die menschliche Personalität wird durch ihre sozialen Beziehungen konstituiert; die Personalität des Heiligen Geistes wird durch seine Beziehungen zu den anderen Personen innerhalb der Trinität konstituiert. Gleichwohl werden Gott und Mensch im inneren Dialog miteinander (mehr) Person für einander. Hier wäre eine Auseinandersetzung vor allem mit der Theologie P. Schoonenbergs, dessen Buch «Der Geist, das Wort und der Sohn» (1992) gerade die Frage der Personalität des Geistes umfassend behandelt, sehr am Platze gewesen. Die Begrenzung der Thematik des Buches von Henning führt hier unverkennbar zu Einseitigkeit und vielleicht teilweise sogar zu einer Neuerfindung des Rads. Dies trifft auch einigermaßen zu für die spärliche Information über die Periode zwischen, sozusagen, Clemens von Rom und Clemens non Papa. Diese Beschränkungen ändern übrigens nichts an der Tatsache, dass hier ein gediegenes Handbuch protestantischer Pneumatologie vor uns liegt.

Martien Parmentier, Bern