

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 61 (2005)
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: 14.01.2026

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

Rezensionen

Frank u. Marlene Crüsemann, Claudia Janssen, Rainer Kessler, Beate Wehn (Hg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2004. 685 S., EUR 39.95, CHF 69.–, ISBN 3-579-05414-7.

38 Beiträge, wovon zwei Drittel aus Frauenhand, ehren die Neutestamentlerin, welche zu den Pionierinnen der sozialgeschichtlichen und feministischen Exegese gehört. Den Reigen eröffnet die nordelbische Bischöfin Bärbel Wartenberg-Potter und zitiert eine persönliche Erinnerung an die Jubilarin aus den Siebzigerjahren: «Wenn ihr euch für die Armen einsetzen wollt, dann sollt ihr bitte genau wissen, was die Bibel dazu sagt. Sonst verduftet dieses Engagement irgendwann wie der Flieder im Mai.»

Die Festschrift gliedert sich, den Arbeitsgebieten Schottroffs entsprechend, in drei Abschnitte: Die Bibel als Hoffnung der Armen (Befreiungstheologie), Gesetzestreues Christentum (Tora der Völker), Lydias ungeduldige Schwestern (feministische Sozialgeschichte). Es liegt in der Natur der Sache, dass diese drei Gebiete häufig ineinander wirken. Unter den Autorinnen und Autoren finden sich so bekannte Namen wie Dorothee Sölle (eine ihrer letzten Äusserungen kurz vor ihrem Tod!), Gerd Theissen, Klaus Wengst, Frank und Marlene Crüsemann, Bernadette Brooten, aber auch jüngere Schülerinnen wie Claudia Janssen, Ivoni Reimer Richter und andere. Aus Basel ist Luzia Sutter Rehmann vertreten.

Als Beispiel für das meist hohe Niveau der Beiträge seien wenigstens zwei hier vorgestellt. Zunächst der (aus dem Spanischen übersetzte) Beitrag der lateinamerikanischen Exegetin Elsa Tamez: «Die reichen Frauen und die Machtkämpfe im ersten Timotheusbrief». Sie begründet anhand präziser Textbeobachtungen die These, dass einzelne Frauen dank ihres Reichtums die offiziell gewählten (ärmeren) männlichen Gemeinleiter zu dominieren suchten und für ihre finanzielle Unterstützung der Gemeinde auch den entsprechenden Einfluss einer «Patronin» in Anspruch nahmen. Eine Bemerkung wie I Tim 2,12 («einer Frau gestatte nicht, dass sie lehre und Autorität über einen Mann habe») ist also nicht einfach nur patriarchal und frauenfeindlich, sondern wird auf dem Hintergrund sozialer Spannungen verständlich, was Tamez zudem mit aktuellen Erfahrungen aus dem lateinamerikanischen Kontext bestätigen kann.

Marlene Crüsemann sieht den umstrittenen Abschnitt II Kor 6,11-7,4 als eindeutig paulinische Einheit. Paulus erscheint hier als der Bedürftige und Bittende vor seiner Gemeinde, wodurch das von früherer feministischer Forschung geprägte negative «Bild vom autoritären Apostel» schwindet. «Weite des Herzens» (V. 11-13) lebt und erwartet Paulus in Gegenseitigkeit, die er nicht befehlen kann. Die eindringlichen und nur scheinbar einengenden Bitten («geht nicht in ein anderes Gespann mit den Ungläubigen ...») versteht Crüsemann sozialgeschichtlich im Sinne der «Tora für die Völker».

Ein ausführliches Bibelstellenregister dient der Erschliessung des inhaltsreichen Bandes.

Edgar Kellenberger, Oberwil

William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?.* What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel, Eerdmans: Grand Rapids 2001. XIII+313 S., \$ 21.–, ISBN 0-8028-2126-X.

Es fällt schwer, Devers Buch aus der Hand zu legen, wenn man mit der Lektüre begonnen hat. Das liegt nicht nur am Thema, sondern auch an der Gabe des Autors, spannend zu schreiben, und ebenso daran, dass er die persönliche Ebene der Auseinandersetzungen um die Rekonstruktion der Geschichte Israels nicht ausblendet.

Diese persönliche Zugangsweise prägt bereits das Vorwort, in dem Dever seine Leser auf die Hintergründe der Entstehung des Buches hinweist und sie warnt, dass es durchaus nicht vor Polemik zurückschreckt. Dieser persönlich-polemische Ton prägt dann insbesondere auch die ersten beiden Hauptkapitel, tritt aber auch darüber hinaus da und dort zutage.

Das *erste Hauptkapitel* ist überschrieben mit «The Bible as History, Literature, and Theology» (1-21). Zunächst stellt Dever fest, dass die traditionelle Geschichtsschreibung mit Blick auf das alte Israel durch verschiedene neue Methoden unter Druck geraten ist, besonders durch das, was als «new literary criticism» bezeichnet wird. Dever wendet sich dann direkt seinen Hauptkontrahenten zu, den Revisionisten um Davies, Lemche u.a., die er folgendermassen charakterisiert: «the revisionists do not intend merely to rewrite the history of ancient or biblical Israel; they propose rather to abolish it altogether» (4). Dever lässt es nicht bei dieser Beschreibung bewenden, sondern er versucht auch, diese Strömung geistesgeschichtlich einzuordnen, indem er sie als Ausdruck eines Nihilismus versteht, der grundsätzlich jede Basis von Wissen oder Wahrheit leugnet. Dever erinnert daran, dass es seit Mitte des 19. Jhs. in weiten Kreisen klar war, dass Bibeltexte einerseits nicht einfach als historische Texte zu lesen sind, da sie theologische Deutungen der Geschichte bieten, dass sie andererseits trotzdem geschichtliche Informationen enthalten. Von diesem Konsens weichen die Revisionisten ab, da sie einen absoluten Gegensatz zwischen «history» und «literature» konstruieren. Sie folgen dabei einem dekonstruktivistischen Literaturverständnis, das u.a. von den folgenden Voraussetzungen ausgeht:

- Es gibt keine intrinsische, autoritative Bedeutung eines Textes, sondern Bedeutung ist wesentlich bedingt durch die Reaktion des Lesers («reader's response») und durch intertextuelle Bezüge.
- Der Text ist als autonome Grösse zu verstehen, abgelöst von einer möglichen Intention des Autors.
- Jeder Text ist wesentlich politisch zu verstehen, als Ausdruck eines bestimmten Machtverhältnisses.
- Es gilt Abschied zu nehmen von der Auffassung, dass Literatur als Spiegelung der Realität zu verstehen ist.

Nach Dever kann man der aus diesen Prämissen resultierenden Beliebigkeit nur entgehen, wenn man den (Bibel-)Text wieder aus seinem Kontext, als Produkt einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes, versteht und, darauf aufbauend, so objektiv wie möglich seine ursprüngliche Bedeutung zu erheben sucht.

Im *zweiten Hauptkapitel*, «The Current School of Revisionists and Their Nonhistories of Ancient Israel» (23-52), greift Dever noch eingehender die grundlegenden Denkmuster des postmodernen Dekonstruktivismus auf, v.a. die grundsätzliche Relativierung der Wahrheit, die Zurückweisung der intrinsischen Bedeutung, die Betonung der Ideologie und den Verzicht auf die Rationalität des Diskurses. Diese Tendenzen führen dazu, dass sowohl die historische Exegese biblischer Texte als auch die Archäologie der «biblischen Welt» irrelevant werden. Relativ ausführlich unterzieht Dever nacheinander die Werke von Davies, Thompson, Whitelam, Lemche und Finkelstein einer herben Kritik. Dabei wirft er den vier Erstgenannten vor, dass sie in ihrer anti-biblischen Voreingenommenheit einen falschen Gegensatz zwischen historischer Zuverlässigkeit und blossem Propaganda konstruieren und mit archäologischen Daten sehr leichtfertig umgehen, bis hin zur völlig unbegründeten Zurückweisung der Tel Dan Inschrift als Beleg für das Bestehen eines «Hauses Davids».

Der negativen Wertung des revisionistischen Ansatzes stellt Dever im *dritten Hauptkapitel* sein eigenes Programm entgegen: «What Archaeology Is and What It Can Contribute to Biblical Studies» (53-95). In einem ersten Schritt beschreibt Dever die wesentlichen Etappen der Entwicklung der archäologischen Disziplin, wie sie sich im Bereich des Vor-

deren Orients vollzog. Wichtig ist für ihn, dass die Archäologie autonom operiert, nicht als Hilfsdisziplin biblischer oder theologischer Fragen. Gleichzeitig wendet er sich gegen die Engführungen der mechanistisch-evolutionären «prozessualen Archäologie».

Auch materielle Zeugnisse sind gemäss Dever als «Texte» zu verstehen, die wie Texte im engeren Sinn durch ein Verständnis ihrer «Grammatik» entschlüsselt werden können, die also nicht einfach in sich selber «stumm» sind. Diese materiellen Zeugnisse sind in gewissem Sinne «Fakten», die sprechen, aber was sie sagen bzw. bedeuten, kann erst durch Interpretation erschlossen werden, und da bleibt immer ein subjektives Moment erhalten. Sowohl Text wie Artefakt müssen in ihrer Botschaft entschlüsselt werden, was immer nur zu einem Teil gelingen kann; absolute Gewissheit ist nicht zu erreichen, sondern nur Wahrscheinlichkeit, wie in jeder historischen Wissenschaft. Zur Erhellung der Bedeutung eines materiellen Zeugnisses ist es wesentlich, den breiteren sozio-ökonomischen Kontext zu berücksichtigen, denn jeder Gegenstand fungiert nur als Teil eines grösseren Ganzen.

Nach Dever muss die Geschichtsschreibung auf einem Dialog zwischen Text und Artefakt beruhen, bei dem beide Seiten je für sich kritisch untersucht werden, mit den gleichen interpretativen Methoden; erst in einem zweiten Schritt sollen die beiden Befunde dann in direkte Beziehung gesetzt werden. Aber erst wenn auch dieser Schritt vollzogen wird, ist von Geschichtsschreibung zu sprechen. Im Prinzip sind dabei weder Texte noch materielle Zeugnisse als Primär- oder Sekundärquelle gegenüber der jeweils anderen Seite anzusprechen. Dennoch tendiert Dever dazu, den archäologischen Daten die Priorität einzuräumen, und zwar v.a. deshalb, weil sie nicht überarbeitet wurden, weil sie konkreter sind und weil sie potenziell unlimitiert sind. Wenn Konvergenzen zwischen den beiden Befunden vorliegen, lassen sich relativ sichere historische «Fakten» feststellen.

Im Eingang zum *vierten Hauptkapitel*, «Getting at the ‘History behind the History’: What Convergences between Texts and Artifacts Tell Us about Israelite Origins and the Rise of the State» (97-157), hält Dever fest, dass das Bemühen, hinter den theologisch überarbeiteten Bibeltexten nach den historischen «Goldklumpen» zu suchen, sowohl im Blick auf die Ur- und Frühgeschichte wie auch die Exodusüberlieferung gescheitert sei. Anders verhalte es sich im sog. dtr. Geschichtswerk, auch wenn dieses ein Stück «theologische Propaganda» darstellte. Auch in den prophetischen Büchern spiegelt sich nach Dever an vielen Stellen das Alltagsleben der vorexilischen Zeit. Diese Texte beschäftigen sich allerdings kaum mit dem Alltagsleben gewöhnlicher Israeliten. Gerade diese Lücke kann aber durch die Archäologie geschlossen werden.

Im Hauptteil dieses Kapitels verweist Dever auf verschiedene Konvergenzen zwischen Bibeltexten und archäologischen Daten. Zunächst erwähnt er die Gründung zahlreicher neuer landwirtschaftlich-dörflicher Siedlungen im zentralen palästinischen Bergland vom 13. bis 11. Jh. v.Chr. mit einem markanten Bevölkerungswachstum, das nur durch eine Zuwanderung von aussen zu erklären ist. Diese Siedlungen sind u.a. geprägt durch die Vierraumhäuser, das Fehlen von repräsentativen Verwaltungsgebäuden, Tempeln und Schneckenknochen einerseits sowie durch die Ablösung von maschinell hergestellter Keramik durch handgefertigte andererseits. Die daraus ableitbaren sozio-ökonomischen Verhältnisse passen gut zum Bild der israelitischen Gesellschaft, das v.a. im Richterbuch, aber auch in Teilen von Josua und I/II Samuel gezeichnet wird. Im Blick auf die Zeit des vereinigten Königreiches weist Dever die minimalistische Sichtweise der Revisionisten durch den Hinweis darauf zurück, dass für das Bestehen eines Staates nicht die Grösse der Bevölkerung oder das Mass an Urbanisation entscheidend ist, sondern die Zentralisation der Macht. Allein aufgrund des archäologischen Befundes ist klar, dass es im 10. Jh. einen Staat in Zentralpalästina gab. Ebenfalls wird die in I Kön 9,15-17 erwähnte Bautätigkeit Salomos in Gezer, Hazor, Megiddo und Jerusalem durch den archäologischen Befund voll gedeckt. Am Schluss des Kapitels weist Dever nach, dass die Beschreibung des Tempels in Jerusalem in I Kön 6-8 bis in die kleinsten Details zu den archäologisch bekannten Typen von Tempeln

im syrisch-palästinischen Raum in der Spätbronze- und frühen Eisenzeit passt – und in keine andere Zeit.

Das *fünfte Hauptkapitel*, «Daily Life in Israel in the Time of the Divided Monarchy» (159-243), setzt die im vorangehenden Kapitel begonnene Linie fort, indem weitere Konvergenzen zwischen Bibeltexten und archäologischen Befunden aufgezeigt werden. Auf diese Weise will Dever demonstrieren, dass für das Gros der Erzählungen in den Königsbüchern und in der prophetischen Literatur mit einem vorexilisch-eisenzeitlichen Sitz zu rechnen ist und die hellenistische Einordnung der Minimalisten sich nicht halten lässt.

Dever vergleicht die biblischen und assyrischen Berichte über Personen und Geschehnisse im Nordreich und in Juda und stellt fest, dass diese sich nicht widersprechen, sondern in ihrer jeweiligen besonderen Perspektive bestätigen und ergänzen. Breiten Raum weist er der Diskussion archäologischer Belege für die Religion in der Zeit des geteilten Königreiches zu, die ein genaueres Bild von der nicht-orthodoxen Volksreligion vermitteln. Dever untersucht auch die Siegelabdrücke und Ostraka aus dieser Epoche, deren onomastisches Material zahlreiche auffällige Berührungen mit dem biblischen aufweist. Die Grabinschriften von Chirbet el-Qom und Chirbet Bet Lei passen ebenfalls genau zum biblischen Geschichtsbild der Eisenzeit. Gewichte, Keramik, Kunst und Ausstattung der Königsresidenzen sind einige weitere Themen, die Dever in diesem Kapitel behandelt.

Das *sechste und letzte Hauptkapitel* ist überschrieben mit «What Is Left of the History of Ancient Israel, and Why Should It Matter to Anyone Anymore?» (245-294). Noch einmal beklagt Dever den Einzug des Dekonstruktivismus in die akademische Welt mit seiner Obsession für Fragen der Rasse, des Geschlechts, der Sexualität usw. und seinem relativistischen Zweifel an objektiver Realität. Dagegen plädiert Dever für eine Rückkehr zu einem aufgeklärten Rationalismus. Ausführlich demonstriert er die Verhaftung der biblischen Revisionisten in der dekonstruktivistischen Denkschule. Er wirft ihnen neben Arroganz und anti-biblischer Voreingenommenheit vor, dass sie sich gegenüber der deutlichen eisenzeitlichen Verhaftung biblischer Geschichtsdarstellung blind stellen und für ihre Behauptung einer persisch-hellenistischen Entstehung dieser Berichte keinerlei Beweise vorlegen. Dem stellt Dever einen Gegenbeweis gegenüber: Wäre die hellenistische Zeit der Kontext der Entstehung der biblischen Berichte über die Eisenzeit, müssten sich in den Texten griechische Spuren wie rational-empirisches Weltbild, kosmopolitische Züge in Philosophie, Religion, Künsten und Wissenschaften, griechische Sprachelemente, Spiegelungen des hasmonäischen Antihellenismus usw. zeigen; aber all das fehlt. Zudem wäre eine in der persisch-hellenistischen Zeit erfundene Geschichte des alten Israel für die Zeitgenossen bedeutungslos gewesen, und es würde zum Rätsel, wie die Gemeinschaft, die dieses Geschichtsbild entworfen hat, selber entstanden ist.

In seinen abschliessenden Erwägungen spricht sich Dever für eine «säkulare Geschichte» aus, die die Kategorien «Theologie» bzw. «Glauben» und «Geschichte» streng trennt. Es gilt, den historischen Kern unter den theologischen Überlagerungen herauszuarbeiten. Aber die historische Ebene ist nicht die einzige Bedeutungsschicht der Bibel. Sie vermag allgemein gültige anthropologische, psychologische oder moralische Wahrheiten zu vermitteln, selbst in Berichten, die historisch falsch oder verzerrt sind. Auf der anderen Seite hält Dever fest: «... the moral and religious traditions of the West rest upon *biblical*, as well as Classical and Enlightenment foundations. The presumption is that there was a *biblical world* that really existed, ... a *history* that alone gives them any *meaning* they may have. Take away the historicity of the central events narrated in the Bible ... and you undermine the foundations of the Western cultural tradition» (292).

Das abschliessende Kapitel, in dem Dever versucht, das Verhältnis von Glaube und Geschichte zu bestimmen, ist nicht frei von inneren Widersprüchen und Unschärfen in der Argumentation. Daran, dass der von ihm propagierte «säkulare Humanismus» eine tragfähige Lösung bietet, lassen Devers Ausführungen eher zweifeln. Nicht einleuchtend ist ebenfalls,

dass Dever recht kategorisch das Vorhandensein von verlässlichen historischen Informationen in den Büchern Genesis bis Josua verneint, wobei er etwa mit einem Gegensatz zwischen den Berichten im Josua- und im Richterbuch rechnet, der einer genaueren Lektüre kaum standhält und den Gegensatz zwischen Unterwerfung der gegnerischen Führerschaft und Inbesitznahme des Landes ignoriert. Die Stärken des Buches liegen m.E. in drei anderen Bereichen, nämlich

- im Aufdecken der geistigen Voraussetzungen der Revisionisten und der Schwächen ihrer Thesen;
- in der Zuordnung von archäologischer und exegetischer Untersuchung der materiellen bzw. textlichen Zeugnisse;
- und in der Darstellung der wichtigsten archäologischen Befunde im Blick auf die Eisenzeit und deren Konvergenz mit biblischen Texten.

Diese Elemente machen das Buch zu einem schwergewichtigen Beitrag in der Diskussion um die Geschichtsschreibung des antiken Israel und zu einem wertvollen Wegweiser aus der minimalistischen Sackgasse.

Markus Zehnder, Riehen

Rüdiger Lux, *Josef – Der Auserwählte unter seinen Brüdern* (Biblische Gestalten, Band 1), Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2001. 296 S., EUR 14.80, ISBN 3-374-01848-3.

Die umfangreiche Studie des Leipziger Alttestamentlers Rüdiger Lux setzt sich zum Ziel, eine literarische, nicht eine historische Biographie Josefs zu entwerfen. Das heißt nicht, dass historische Fragen gar nicht zum Zug kommen. Vielmehr erhellt der Autor in zahlreichen Abschnitten die Lebenswelt des alten Vorderen Orients, auf die in der Josefsgeschichte Bezug genommen wird, und es fehlt auch nicht ein Versuch, die Entstehung der Josefsgeschichte historisch zu rekonstruieren.

Der eigentliche Schwerpunkt des Buches liegt aber auf der literarischen, theologischen und psychologischen Auslegung der biblischen Josefertexte. Der Verfasser geht dabei mit einer vorbildlichen Sorgfalt und Liebe zu den Details vor und beweist ein großes Einfühlungsvermögen in die Figuren der Erzählung. Die Resultate seiner Erwägungen trägt er in einer transparenten, klaren Diktion vor, die auch für den Nichtfachmann stets nachvollziehbar ist. Besonders tiefgehend sind die an mehreren Stellen des Buches entfalteten Gedanken zur Frage der Bewältigung von Schuld. An solchen Stellen geht die beobachtende Analyse fast unwillkürlich in eine existenziell ansprechende Verkündigung über – ein Phänomen, das ja nicht selten bei der Lektüre biblischer Texte begegnet. Damit zeigt sich, wie nah die nacherzählende Interpretation der Josefsgeschichte der Vorlage verbunden bleibt. Ebenfalls zu erwähnen sind die Hinweise, die sich auf die Erzähltechnik beziehen. Hier bietet der Autor wertvolle Einblicke in die narrativen Strukturprinzipien, die es verhindern, z.B. Wiederholungen gleicher oder ähnlicher Vorgänge vorschnell als Indikatoren für das Vorliegen unterschiedlicher Quellen zu deuten.

Hilfreich sind auch die Ausblicke auf die Rezeption der Josefsgestalt innerhalb der hebräischen Bibel und v.a. in nachbiblischen Texten, wobei der Bogen weit vom Siraciden über Philo bis hin zur Josefssure des Koran gespannt wird, um nur die herausragendsten Pfeiler zu nennen. Die in dieser Nachgeschichte fassbaren Spezifika späterer Josefsdeutungen lassen die Besonderheiten der biblischen Josefsgestalt noch deutlicher hervortreten.

In seiner Diskussion der Entstehung der Josefsgeschichte reiht sich der Autor – m.E. mit guten Gründen – in die Gruppe derjenigen Exegeten ein, die die Erzählung – abgesehen von den Kapiteln Gen 38; (48); 49 und wenigen Zusätzen eines nahestehenden Redaktors – als Einheit verstehen. Als ursprünglichen Kern bestimmt Lux die Legende vom wunderbaren Aufstieg eines Hebräers in Ägypten, die als mündliche Erzähltradition im 10./9. Jh.

v.Chr. in den nordisraelitischen Stämmen Efraim und Manasse über ihren Stammvater Josef in Umlauf war. Weitere Wachstumsschritte seien dann im 6. und 5. Jh. v.Chr. erfolgt. Die Annahmen, die den in diesem Teil entwickelten Hypothesen zugrundeliegen, sind teilweise nicht zwingend; als Beispiel sei die Behauptung genannt, dass Mischehen erst im Zusammenhang der josianischen Reformbewegung kritisch hinterfragt wurden. Der Autor bezeichnet den dem Werdegang der Erzählung gewidmeten Abschnitt des Buches selber als «Skizze», was auch umfangmäßig im Vergleich zum exegetischen Hauptteil als angemessen erscheint.

Einleitende Erwägungen zu den Themenbereichen Erinnerung, Story/History und Biographie/Hagiographie runden die Studie ab.

Das Buch stellt einen gewichtigen und gelungenen Auftakt in der Reihe «Biblische Gestalten» dar. Es ist zu hoffen, dass nachfolgende Darstellungen sich an der vorbildlichen Verbindung von exegetischer Empathie, historischer Tiefe und Klarheit der Gedankenführung und Sprache, die dieses Werk kennzeichnen, ein Beispiel nehmen.

Markus Zehnder, Riehen

Bernard M. Levinson, Eckart Otto (Hg.), unter Mitwirkung von Walter Dietrich, *Recht und Ethik im Alten Testament*. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001 (Altes Testament und Moderne 13), LIT-Verlag: Münster 2004. 208 S., EUR 30.90, ISBN 3-8258-5460-4.

Der vorliegende Band ist der sechste in einer langen Reihe, welche die zahlreichen Beiträge des grossen Heidelberger von Rad-Symposiums im Herbst 2001 versammelt. Obwohl es vom Buchtitel her nicht zu erwarten wäre, widmen sich lediglich drei der zwölf anregenden Aufsätze spezifisch der alttestamentlichen Ethik, während sich nicht weniger als sieben der Autoren mit dem Deuteronomium bzw. Gerhard von Rads Verhältnis zu ihm befassen. Gegliedert sind die Beiträge in fünf Abschnitte: 1) «Was bleibt von Gerhard von Rads Deuteronomiumsinterpretation?»; 2) «Der Dekalog»; 3) «The History of Biblical Law as the History of Interpretation»; 4) «Was leistet eine Ethik des Alten Testaments?»; 5) «Brauchen wir das Alte Testament als eine Normenquelle für die moderne Sozialethik?». Das Vorwort versucht, den zunächst sehr lose wirkenden Zusammenhang dieser Teile und ihre Beziehungen zum Thema «Recht und Ethik» deutlicher herauszustellen. Im Folgenden ist es leider nicht möglich, auf die Beiträge kritisch einzugehen und mehr als einen kurzen Einblick in ihre Inhalte zu liefern.

Dass von Rads lebenslange Arbeit am Deuteronomium nicht nur einen wichtigen Fortschritt für die alttestamentliche Wissenschaft bedeutet, sondern auch der heutigen Forschung noch manches zu bieten hat, wird in den ersten vier Beiträgen auf je eigene Weise stark betont. In einem umfassenden Aufsatz (1-28) betrachtet Eckart Otto von Rads Studien zum Deuteronomium unter verschiedenen Gesichtspunkten (Religion und Recht, Trägerkreise, Fremdgötterpolemik und politische Theologie; sein literarischer Ort im Hexateuch). In Bezug auf den Volksgedanken, die liturgische Disposition und die Amtsübergabe Moses hebt Georg Braulik (29-40) von Rads «Anliegen des ganzheitlichen Zugangs» zum Deuteronomium hervor. Für Timo Veijola (41-49) ist von Rads grösstes wissenschaftliches Verdienst der Entwurf «ein[es] theologisch-hermeneutische[n] Modell[s] der Vergewisserung auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses, dessen unverwechselbares Merkmal der permanente Willen zur Aktualisierung ist» (49). Eine kleine kritische – und m.E. berechtigte – Anfrage stellt Udo Rüterswörden in seinem kurzen Beitrag (51-55): «Für Gerhard von Rad lag das Gottesvolk sicher südöstlich von Wittenberg, aber lag es auch in Palästina? Das heißt, hat er trotz seines methodisch kontrollierten Vorgehens der Distanz des Alten Testaments zu unserer Lebenswelt zu wenig Raum gegeben?» (54).

Der darauf folgende Teil des Bands umfasst zwei Aufsätze zum Dekalog. Im ersten (57-65) diskutiert Frank-Lothar Hossfeld den gegenwärtigen Stand der Dekalogforschung und plädiert angesichts der Meinungsvielfalt für den «Beginn einer akribischen synchronen Lektüre» (65). Im zweiten (67-82) zeigt Siegfried Kreuzer, wie Luthers Deuteronomium-Vorlesung von 1523-1525 sowohl auf seine Katechismen gewirkt hat als auch die Ergebnisse der späteren kritischen Exegese in vielen Hinsichten vorwegnimmt.

Insofern als der dritte Teil von den Problemen der Fortschreibung und der Intertextualität handelt, wäre der gut recherchierte und sehr lehrreiche Aufsatz zum politischen und sozialen Hintergrund von Gerhard von Rads Gesetzesverständnis, den Bernard M. Levinson und sein MA-Kandidat [!] Douglas Dance vorgelegt haben (83-110), vielleicht besser im ersten Teil untergebracht. In seiner Studie zur Fortschreibung in hethitischen und neuassyrischen Verträgen (111-123) weist William S. Morrow auf mehrere literarische Charakteristika hin, die auch in den Verträgen der Eisenzeit in Syrien-Palästina begegnen. Anhand einer Untersuchung zum Zusammenhang zwischen Dt 23, Ez 44 und Jes 56 (125-144) beschreibt Joachim Schaper das manchmal schwierige Verhältnis zwischen innerbiblischer Exegese und Literarkritik.

Der vierte Teil enthält nur einen Beitrag (145-169), dafür aber ist er von drei Autoren abgefasst. Zu den Themen Gerechtigkeit, Gewalt und Leben begegnen sich Frank Crüsemann, Walter Dietrich und Hans-Christoph Schmitt in einem aufschlussreichen und für das Verständnis der alttestamentlichen Ethik weiterführenden Streitgespräch.

Um einen Dialog über die Ethik geht es auch im letzten Teil, nun aber im Hinblick auf die grundsätzliche Frage, inwiefern die moderne Sozialethik ihre Normen aus der Quelle des Alten Testaments schöpfen sollte. Der Systematiker Eilert Herms bietet eine Antwort, die von den «dauerhaft identischen Bedingungen des geschichtlichen Existierens» ausgeht (171-180). In ähnlicher Weise erörtert Eckart Otto eine Ethik der Hebräischen Bibel, die «nur deskriptiv» sein kann, aber aufgrund der universalhistorisch analogen Problemsituationen ihre Bedeutung für die Gegenwart behält (181-188).

Wie aus diesem kurzen Überblick ersichtlich wird, bietet der Band ein breites Spektrum an beachtenswerten Aufsätzen. Konrad Schmid und seine Mitarbeiter in Zürich haben für die Erstellung der Druckfassung, die keine nennenswerten Fehler enthält, und die Anfertigung eines hilfreichen Registers gesorgt. Nicht zuletzt sind die Organisatoren des von Rad-Symposiums dafür zu loben, dass sie die Beiträge der jeweiligen Kolloquien in einer erschwinglichen Reihe haben drucken lassen.

Jacob L. Wright, Heidelberg

Ulrike Bail, «*Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort*». Literarische Überlebensstrategien nach der Zerstörung Jerusalems im Alten Testament. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2004. 167 S., EUR 19.95, CHF 36.10, ISBN 3-579-05424-4.

Die überarbeitete Bochumer Habilitationsschrift, die sich im Titel an ein Gedicht von Nelly Sachs anlehnt, setzt sich zum Ziel, anhand von Texten aus Thr und Mi 3f. die literarische und glaubensmässige Aufarbeitung der traumatischen Ereignisse um und nach 586 v.Chr. aufzuzeigen. Dabei geht sie vom Entsetzen aus, das um Sprache ringt, und untersucht die «Sprachräume» der Zerstörung, aber auch der «u-topischen» Hoffnung. Ulrike Bail spricht von Raumtext und Textraum, wenn sie die räumlichen Metaphern in den Bibeltexten ausleuchtet. Der Textraum des Buches Thr «endet mit einem offenen Schluss, mit der fehlenden Antwort Gottes.» Die Thr «bewegen sich zwischen der Erfahrung des Nicht-mehr-Ortes der Anwesenheit JWHs und des Noch-Nicht-Ortes einer verzweifelt ersehnten Rettung: Dazwischen der Versuch, einen bergenden Ort in der Sprache zu finden, einen zerbrechlichen, imaginativen, der utopischen Charakter hat insofern, als dass an

ihm die Möglichkeit aufscheint, das *nowhere* einer rettenden Bergung könne zum *now here* sich wandeln – dass Rettung von einem anderen Ort (מִקְרָב) her erstünde» (79; vgl. Est 4,14).

Bail findet eine vergleichbare «utopische Intention» auch in der «virtuellen Topographie» von Mi 4,1-7. Dieser Abschnitt ist eine Fortschreibung des älteren Buches Mi 1-3 (mit der vollständigen Zerstörung Zions in 3,12 als Klimax). In einer besonders intensiven und ideenreichen Exegese weist Bail nicht nur auf die dicht verwobenen Stichwortzusammenhänge zwischen Mi 3 und 4 hin, sondern leuchtet besonders die Metaphern der durch Gewalt verursachten Ortlosigkeit sowie des Hinkens (4,6f.; vgl. Gen 32,32) aus.

Bail ergänzt die üblichen historisch-kritischen Methoden mit literar-ästhetischen Be- trachtungsweisen. Dabei zeigt sie sich in der zeitgenössischen Literatur sehr bewandert und – ähnlich wie ihr Lehrer Jürgen Ebach – zitatenfreudig. Einem vertieften Verständnis der Bibeltexte dienen ebenfalls die Unterbrechungen des wissenschaftlichen Diskurses durch literarische «ZwischenRaumTexte», welche den «Lese-Prozess» von Thr und Mi weiterführen sollen. Ob allerdings diese biblischen Bücher so einseitig als Lese-Literaturexe- siert werden dürfen, bleibt dem Rezessenten fraglich. Ebenfalls ein Fragezeichen setzt er, wenn Bail aus ihren Beobachtungen (z.B. zur masoretischen Randnotiz, dass Mi 3,11/12 die Mitte des Dodekapropheton bildet) öfters unerwartet weitreichende Schlüsse zieht. Zu- dem befürchtet er, dass Bails literar-ästhetische Betrachtungsweise ihr weiteres Anliegen nach dem konkret Sozialgeschichtlichen zudecken könnte.

Bails Monographie beeindruckt durch ein überdurchschnittliches Engagement, das Sinn- potenzial der Texte für die heutige Lebensbewältigung aufzuschliessen. Die ideenreiche und anspruchsvolle Arbeit erhielt überraschend den (erstmals verliehenen) «Henning- Schröer-Förderpreis für verständliche Theologie». Im Blick auf die weiteren Preisbedin- gungen (Mut zur exemplarischen Reduktion des Themas, vermittelbare theologische Aus- sage, sprachlich gelungene Darstellung) ist der Förderpreis verdient.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Ulrike Sals, *Die Biographie der Hure Babylon* (FAT 2. R. Bd. 6), J.C.B. Mohr (Paul Sie- beck): Tübingen 2004. 567 S., EUR 84.–, ISBN 3-16-148431-2.

Das umfangreiche Werk von Ulrike Sals ist als Dissertation in Bochum bei Jürgen Ebach entstanden. Da die Autorin Theologin und Germanistin ist, umfasst das Buch Aspekte, die sonst selten beisammen stehen: alt- und neutestamentliche Forschung und moderne Lite- raturtheorie, das alles belegt mit einer Unmenge an deutscher und fremdsprachiger Literatur.

Was ist das zentrale Thema? Babylon, eine Stadt im Zweistromland, ist in der biblischen Überlieferung zu einem «Mythos» geworden, der sich von der ursprünglichen Faktizität der Stadt weitgehend frei gemacht hat. Sals benutzt dafür gelegentlich den Begriff der «Ge- dächtnisgeschichte», wie er vor allem durch Jan Assmann bekannt geworden ist. Diesen Mythos rekonstruiert sie in einer primär synchronen Lesung beider Testamente der Bibel, genauer: einer spezifischen Auswahl von Texten, die sie S. 2 kurz erwähnt und im Abschnitt C 3 rückblickend zusammenfasst, ein Abschnitt übrigens, der zur Orientierung und Über- sicht gut geeignet ist. Die Texte sind die Kapitel 17-19 der Offenbarung des Johannes als Grundtext und dazu die Erzählung von der babylonischen Sprachverwirrung Gen 11, Ps 137 und etliche Prophetentexte aus Jesaja, Jeremia und Sacharja. Weil Babylon als schon in den Texten selber mythische und personale Instanz und überdies als weibliche Person erscheint, speziell als «Hure» auch Eingang ins allgemeine Bewusstsein gefunden hat, ist die Biographie ein angemessenes Darstellungsmittel, um Geburt und Leben der Stadt so- wie ihren von den Gegnern erhofften und dann auch erfolgten Untergang darzustellen. Sals benutzt dafür als methodischen Leitbegriff die «Intertextualität» in einem recht weiten Sinne. Dafür gibt es mehrere Gründe. Die Texte selber sprechen gleichsam mit- und zueinan-

der, nehmen einander auf, sind aber auch schon in sich selber Zeugen eines literarischen Wachstumsprozesses. Aber darüber hinaus geschehen im Leseprozess selber immer wieder Verbindungen zwischen Worten und Motiven, die neue Zusammenhänge stiften. Man kann sich fragen, ob beides immer unterscheidbar ist: Ist das Pfingstwunder bereits intertextlich eine Antwort auf die babylonische Sprachverwirrung, oder wird es dazu erst im Bewusstsein des nachdenklichen Lesers?

Die intertextuelle Arbeitsweise bekommt noch eine weitere Dimension: Die Texte werden mit moderner nichtbiblischer Literatur verbunden, vor allem auch mit solcher, in der es um die weibliche Identität geht. Denn die «Hure Babylon» ist eine Frau, und in die Zeichnung ihres Bildes gehen alle Phantasien ein, die männliche Autoren und die – bis vor einiger Zeit – meist männlichen Exegeten von Frauen und speziell von Huren hatten und haben. Dabei kann die Autorin überzeugend aufweisen, wie in den Darstellungen der Texte selber und der sekundären Betrachtungen weibliche Eigenschaften, die über passive Hingabe hinausgehen, im wahrsten Sinne verteufelt werden. Das Böse, Satanische ist engstens mit dem Bild der Frau verbunden, während in der Gestalt ihrer Gegenspielerin, der geschmückten Braut, des himmlischen Jerusalem, die Bilder immer recht blass geraten und das Ziel nur die Vereinigung mit dem Lamm ist. Auch die verführerische Ikonographie der Jungfrau auf der Mondsichel aus Apk 12 zeichnet nur, so will es mir scheinen, das Bild einer Frau als eines schutzbedürftigen Wesens.

In dem ausführlichen exegetischen Kapitel über Apk 17-19 zeigt die Autorin an zahlreichen Details, wie die säkulare Welt, primär der römische Staat, als «verkehrte Welt» gezeichnet wird, als eine Welt, deren Schuld darin besteht, dass sie das Widernatürliche tut. Diese Einsicht ist nicht neu, aber Sals wirft ein recht originelles Licht darauf. Die «verkehrte Welt» ist eine Welt der Rollenumkehr. Die starke Frau, «die Hure Babylon» tut das, was eigentlich zum Geschäft der Männer gehört, während die Männer – ihrerseits passiv und schwach – sich ihr hingeben. Das Böse ist damit als Anmassung des Weiblichen gezeichnet, und es ist diese Welt, die im Kap. 19 der mitleidslosen Vernichtung anheimfällt. Sals spricht immer wieder von den «Binäroppositionen» im Text zwischen Gott und Satan, Mann und Frau. Damit kommen ihre Interpretationen sehr nahe an psychoanalytische Konzeptionen heran, die in der Apokalypse mit Hilfe der «paranoid-schizoiden Position» nach Melanie Klein die mitleidslose Aggressivität des Textes zu erklären versuchen. Zu dem Rache hymnus in Kap. 19 zieht sie eine bemerkenswerte Parallele aus rabbinischen Texten heran, gemäss derer die Engel gerade kein Siegeslied singen durften, nachdem Pharao und sein Heer im Roten Meer untergegangen waren.

In der Offenbarung des Johannes ist die Hure Babylon als Person bereits vorgegeben, sie sitzt schon auf sieben Hügeln, treibt Handel mit der Welt, hurt mit dem Satan und geht schliesslich unter. Wann wurde sie geboren? Der nächste Text im Buch gibt Antwort. Babylon ist eine Stadt, die ihren Namen erst erhielt, als ihr Bau durch die Verwirrung der Sprachen gestört wurde. Das scheinbar so mächtige Babylon, das «den geordneten Zusammenhang der Völker unterbricht» (163), ist schon in seinem Ursprung letztlich ohnmächtig. Es ist gescheitert, ehe es wirklich beginnt, auch wenn noch so schreckliche Tyrannen aus ihm heraus herrschen.

Diese Herrschaft, aber immer schon im Widerschein des Unterganges, schildern die prophetischen Texte, vor allem aus Jesaja und Jeremia, denen sich Sals mit grosser exegetischer Gelehrsamkeit widmet. Hier verbinden sich diachrone Traditionsgeschichte und synchrone Narrativität zu einem dichten Gewebe, aber eine genauere Betrachtung würde den Umfang einer Rezension sprengen.

Es ist nun allerdings diese Gelehrsamkeit, die der Rezeption des im Konzept sehr spannenden Buches ein wenig entgegensteht. Wer wird sich schon der genauen Lektüre aller Exegeten widmen können? Allerdings erleichtert Sals das Lesen, indem sie alle Texte vollständig abdruckt, und das sogar mit einer Darstellung der literarischen Schichtungen im

Druckbild verbindet. Man kann sich aber durchaus mit dem Einleitungskapitel und einzelnen Exegeten begnügen, um doch würdigen zu können, wie es der Autorin gelingt, mit ihrer intertextuellen und diskret feministischen Auslegung auf die einzelnen Texte und auf den ganzen Mythos «Babylon» ein neues Licht zu werfen. Ich habe vorher nie so überzeugend im Detail verstanden, wie die apokalyptische Welt durchgehend androzentrisch konstruiert und vor allem, wie das Satanische immer wieder weiblich konnotiert ist, und wie schliesslich dieses «weiblich Böse» meist dasjenige ist, was Männer problemlos für sich beanspruchen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Verfasser der Johannesapokalypse selber, der mit seinem Text über die Leser eine Macht ausübt, wie er sie an der Hure Babylon als verkehrte Welt verurteilt. Die – allerdings nur literarische – Aggressivität, mit der er Gott und seine Engel gegen das Böse kämpfen lässt, fällt nicht zu einem geringen Teil auf ihn, genauer: auf sein Buch zurück.

Frau Sals hat ein mustergültig interdisziplinäres Buch verfasst, dessen Lektüre aber einige Geduld und noch mehr Zeit erfordert.

Hartmut Raguse, Basel

Markus Nägeli, *Kirche und Anthroposophen – Konflikt oder Dialog?*, Haupt Verlag: Bern/Stuttgart/Wien 2003. 501 S., CHF 48.–, EUR 32.–, ISBN 3-258-06653-1.

Spannend wie ein Roman liest sich Markus Nägelis Untersuchung zum «kleinen Berner Kirchenkampf» im Vorfeld und während des Zweiten Weltkrieges, die 2002 in Bern als theologische Dissertation angenommen und für die Publikation um einen Anhang zu «Verständigungsschwierigkeiten zwischen kirchlichen Theologen und Anthroposophen» erweitert wurde. Anhand zeitgenössischer Sitzungsprotokolle, Briefe und Presseberichte zeichnet der Autor sorgfältig die kirchen- und staatspolitischen Vorgänge nach, die 1938 zur Entlassung des Theologieprofessors Friedrich Eymann als Dozent am Staatlichen Lehrerseminar und 1940 zur Nichtwiederwahl des Schangnauer Pfarrers Karl Bäschlin führten. Augenmerk für das Lokalkolorit im oberemmentalischen «Land der Bettler und Mystiker» verbindet sich mit exemplarischer Würdigung der damaligen Ereignisse als «erste und einzige derart massive Auseinandersetzung eines ganzen Kirchen- und Volksgebildes mit den Anthroposophen».

Über die Darstellung der frühen Polemiken um das Goetheanum in Dornach und der Reaktion auf die Anthroposophie bei führenden protestantischen Theologen der Deutschschweiz gelangt die Untersuchung zu den Anfängen der «Eymann-Bewegung» im Kanton Bern sowie deren zunächst versteckte und dann offene Bekämpfung durch die bernische Kirchenleitung. Erst nach Abschluss der politischen Kampagne setzte hüben und drüben eine geistige Auseinandersetzung in Form verschiedener Publikationen ein, deren Inhalt und Argumentationsduktus von Nägeli gründlich referiert werden und schliesslich die Grundlage für allgemeine Beobachtungen zum Stil der theologischen Debatte bilden.

Einige Anläufe Nägelis zu enzyklopädischer Weite enden auf halbem Wege. So liest man angesichts der liebevollen Schilderung von Eymanns durch den Blick auf Blümlisalp und Gspaltenhorn geprägter Jugendzeit auf der Langenegg bei Thun mit Bedauern die Vorbemerkung, auf dessen eigentümliches Denken im Schnittpunkt zwischen Theologie und Anthroposophie könne nicht näher eingegangen werden. Entschädigung liefert manche Trouvaille aus dem gelegentlich ins Barocke auswuchernden Fussnotenapparat, etwa die Aufzeichnung einer mündlichen Mitteilung über gespenstische Vorgänge im Pfarrhaus während Eymanns Tätigkeit in Eggiwil (Anm. 316) oder Karl Barths Schilderung des «langsam, aber sicher schräg aufwärts steigenden» Berner Wappentiers als «das überaus sprechende Symbol dessen, was man in Bern zu allen Zeiten wollte und nicht wollte. Man wollte in Religionssachen Ordnung, Bestimmtheit, Fasslichkeit, man wollte nicht geistige Aufregungen aller Art, unübersehbare gedankliche Tiefen, vor allem keine Willkürlichkeiten und Ab-

sonderlichkeiten, die den ruhigen Gang der Regierungsgeschäfte stören konnten» (Anm. 1148).

Methodisch erscheint etwas fragwürdig, dass wiederholt Schlüsse aus der Nichterwähnung der Anthroposophie bei gewissen Theologen gezogen werden. So fragt Nägeli im Hinblick auf die Tatsache, dass sich bei Emil Brunner «keine einzige, auch nicht nebenbei hingeworfene Äusserung zur Anthroposophie» findet, ob dieses «Schweigen» ein «Symptom für eine der typischen Formen des Umgangs von Theologie und Anthroposophie» sei. Trotz solcher an das Strickmuster von Verschwörungstheorien gemahnender *argumenta e silentio* fordert der Autor vor allem im Anhang des Buches durchaus fundiert eine dialogfähige akademische Anthroposophieforschung und untermauert die Glaubwürdigkeit seines Anliegens dadurch, dass er neben kirchlicher «Diffamierung» und wissenschaftlicher «Scheuklappenmentalität» auch «anthroposophische Abschottungsmechanismen» kritisiert.

Die merkwürdige Allianz liberaler und dialektischer Theologie im «kleinen Berner Kirchenkampf» bewirkte zwar dank der Konstruktion eines gemeinsamen Feindbildes kurzfristig kirchlichen Burgfrieden in schwierigen Zeiten, doch die von Nägeli beobachtete Weigerung zu einer echten Auseinandersetzung mit der Anthroposophie bedeutet eine theologische Bankrotterklärung und offenbart m.E. beispielhaft die Aporien einer «bekennnisfreien» Kirche.

Gian-Enrico Rossi, Langnau

Heinrich Ott, *Erkenntniswege theologischen Denkens*. Umrisse einer ökumenischen Fundamentaltheologie, Oros Verlag: Altenberge 2001. 238 S., EUR 23.–, ISBN 3-89375-201-3.

Im Jahre 1994 veröffentlichte Heinrich Ott sein Buch «Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie». Vor einigen Jahren erschien diese Studie nochmals, und zwar in einer Neuauflage: der Titel ist geändert – siehe oben – und der Inhalt ist um zwei Beiträge vermehrt, am Anfang um eine «Hinführung zum Begriff einer ökumenischen Fundamentaltheologie». Der ursprünglich katholische Begriff Fundamentaltheologie ist auch in der protestantischen Theologie übernommen worden. Ott begrüßt dies als ein ökumenisches Zeichen, weil es nach seiner Überzeugung heute eine ökumenische Fundamentaltheologie braucht, in der ein Grundlagengespräch zwischen den konfessionellen Theologien stattfindet, nicht nur über einzelne Dogmen, sondern über die ganze Weise des theologischen Denkens. Bereits hier spricht Ott das Thema an, das in dem ebenfalls hinzugefügten Schlussparagraph der zweiten Auflage separat und ausführlich erörtert wird, nämlich das Denken als Weg.

Man findet in diesem Buch eine Zusammenfassung von Gedanken und Motiven, die für Ott grundlegend und wegweisend geworden sind und die das Profil seiner Theologie prägen. Bezeichnend für dieses Profil ist u.a. das Gespräch mit der Philosophie. Der Theologe Ott war immer darauf aus, das Denken selbst zu be-denken, und machte darum jeweils Impulse der Philosophie für die Theologie fruchtbar. Die Namen von Heidegger, Buber, Gadamer werden häufig genannt; auch – und das ist überraschend – werden wesentliche Gesichtspunkte von Husserl in die Überlegungen einbezogen.

Andrerseits hat Ott die Theologie immer auch eng mit dem Leben der Kirche zusammengesehen. Er betrachtet sie als Hilfe für die Verkündigung und für den Glauben, und es gelingt ihm auch tatsächlich, eine solche Hilfe zu bieten. Seine Ausführungen können sowohl akademischen Theologen wie in der Praxis Tätigen wertvolle Impulse und Gedankenanstösse vermitteln.

Ott stellt fest, dass seit und durch das zweite Vatikanische Konzil in der Kirche und Religion ein neuer Stil von Denken und Begegnung Eingang gefunden hat, der zusammenfas-

send als «dialogisch» bezeichnet werden kann. Im jetzigen Zeitalter des Dialogs treten Konfrontation, Verurteilung und Abgrenzung zurück und versucht man in einer irenischen Atmosphäre die Gesprächspartner in ihren eigentlichen Intentionen und tiefsten Motiven zu verstehen. Ott befürwortet diese Entwicklung und verteidigt den Denk-Stil des Dialogs, wobei er zugleich betont, dass die Wahrheitsfrage damit keineswegs beseitigt wird. Der dialogische Weg, um in der Suche der Wahrheit voranzuschreiten, bedeutet kein Abgleiten in einen, wie Ott es bezeichnet, «falschen Relativismus». Wichtig ist, dass gerade dieser Weg dem «Interdependenzbewusstsein» entspricht, das in unserer Welt auch auf dem Gebiet der Religion in unserer Zeit gewachsen ist. Wir spüren allenthalben, ungleich stärker als frühere Generationen dies erfahren haben und erfahren konnten, dass wir als Menschen von verschiedenen Kulturen und Religionen neben- und miteinander leben und nicht ohne einander leben und überleben können.

Kann man in diesem neuen Kontext noch von «Apologetik» sprechen, wie Ott es auch in der zweiten Edition seines Buches bewusst tun will? Er bejaht diese Frage. Es kommt freilich darauf an, die Apologetik im Sinne des neuen Denkstils zu verstehen und zu betreiben!

In Abweichung von Karl Barth, der bekanntlich eine «Allergie» gegen Apologetik hatte, befürwortet Ott die Möglichkeit und das Recht, «Apologetik» positiv, d.h. als ein dialogisches Verfahren aufzufassen. In dieser Perspektive ist sie nicht als ein krampfhaftes Defensivunternehmen aufzufassen, das der eigentlichen Sache vorgeordnet ist (darin stimmt er mit Barth überein), sondern als ein Rechenschaft-Ablegen durch die ruhige und geduldige Darlegung der Sache selbst. Ott schliesst sich hier direkt an diesbezügliche Aussagen in der programmatischen Ansprache an, die Johannes XXIII zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils hielt. Es ist gerade die Rechenschaft, die auch in I Petr 3,15 gemeint ist! In der so verstandenen Apologie geht es darum, dem «Unglauben» – in welcher Gestalt auch immer, auch im Glauben selber – auf dem gemeinsamen Boden der Wirklichkeit, vorab der menschlichen Wirklichkeit, zu zeigen, welches die Möglichkeiten und die Leuchtkraft des Glaubens sind.

Die Lebendigkeit und Klarheit von Ott's Ausführungen zeigen, dass er sich lange und intensiv mit der Thematik befasst hat. Das Streben nach Präzision und Anschaulichkeit ist ihm ein wichtiges Anliegen. In Gesprächen und Verhandlungen mit Nichttheologen, z.B. Politikern, habe er, so schreibt Ott, «wiederholt erlebt, wie ein Votum oder ein Gesprächsgang, die sich durch Vagheit, spekulativen Charakter und schöne abstrakte Worte auszeichneten, mit dem Satz apostrophiert wurden: That's theology!» – «C'est de la théologie!» (im Deutschen ist mir dieser Sprachgebrauch bisher noch nicht begegnet). Das ist offenbar der Eindruck, den die aussertheologischen Kreise von unseren innertheologischen Auseinandersetzungen häufig gewinnen: dass Theologie zwar «schön» redet, aber hochabstrakt und ohne wirklich Boden unter den Füssen zu haben, und darum *letztlich* irrelevant. Dieser Eindruck muss beseitigt werden, denn er tut ja unserer Sache den schlechtesten Dienst. Ihn zu beseitigen, ihm jeden Grund zu nehmen (und dazu wären wir in der Lage!), ist die *wahre* Aufgabe der Apologetik» (7).

Die apologetische Aufgabe der Theologie hängt bei Ott eng mit ihrer hermeneutischen zusammen. Dieser Zusammenhang gründet im dialogischen Prinzip, das die Theologie beherrscht. Das dialogische Prinzip ist seinerseits mit der personalistischen Ontologie gegeben, die für die Theologie von Ott konstitutiv ist: Die ganze Wirklichkeit, so wie wir sie erleben, hat letztlich personal-dialogischen Charakter. In seinen früheren Schriften hat er diese Ontologie ausgearbeitet. In dieser Studie artikuliert er sie neu, mit Berücksichtigung der religiösen und theologischen Situation der Gegenwart.

Die traditionelle katholische Fundamentaltheologie umfasst die klassischen drei Kapitel: Religion (resp. Glaube), Offenbarung Gottes und Kirche. Ott übernimmt diese Trias, das Thema «Kirche» allerdings nur unter dem umfassenderen Gesichtspunkt der Hermeneutik.

Die vielen Einzelthemen, die in diesem Buch zur Sprache kommen – Geschichte und Heilsgeschichte, Glaube und Ethik, Verifikation, die religiöse Sprache, Bibelauslegung, die Aufgabe des «Übersetzens» im weitesten Sinne, Mystik, narrative Theologie (sie wird von Ott kritisch beurteilt!) etc. – können diesen drei Hauptthemen zugeordnet werden.

Es wäre verlockend, Ott's Darstellung dieser Themen einigermassen vollständig wiedergeben. Ich muss mich hier auf einige Aspekte beschränken und konzentriere mich auf solche, die für Ott's heutige Position m.E. signifikativ sind.

In den sechziger Jahren ist Ott gegenüber der «Theologie nach dem Tode Gottes» für das Person-sein Gottes eingetreten. Heute kommen, so stellt er fest, andere Herausforderungen auf uns zu, die neue Auseinandersetzungen mit sich bringen: einerseits das Gespräch mit den anderen Weltreligionen, andererseits fundamentalistische Tendenzen und Bewegungen im christlichen Raum wie auch z.B. im Islam. Diese zwingen uns in eine neue Front: gegen den Anthropomorphismus, der sich Gott als eine ins Übermenschliche vergrösserte autoritäre Vaterfigur in einem ausserweltlichen Bereich vorstellt. Ott's Kritik gilt nicht den kraftvollen Symbolworten in der Bibel, welche oft als anthropomorph bezeichnet werden, sondern einer Denkart, welche Gott gewissermassen zum psychologischen Objekt macht, z.B. wenn man in der Versöhnungslehre mit Thesen argumentiert, wie «Gott ist es seiner Ehre schuldig. ... Er kann nicht einfach nur vergeben». Demgegenüber greift Ott auf den alttestamentlichen Gottesnamen JHWH zurück, der Gott nicht beschreibt, sondern seine Anrufbarkeit bekundet.

Dieser Name zwingt uns zu einem personalen Gottesverständnis und schliesst zugleich Anthropomorphismus aus: Er konfrontiert uns mit dem Anruf des Unendlichen. Nachdrücklich betont Ott die Bedeutung der *theologia negativa*. Sie schützt das Mysterium und sichert, dass Gott ein «Du» bleibt und kein Objekt, kein weltlich gedachtes «Es» wird. So tritt Ott dafür ein, das Person-Sein Gottes auf eine Weise zu respektieren, die das Geheimnis nicht beeinträchtigt.

Aufschlussreich ist Ott's Beleuchtung der Eigenart religiöser Sprache. Er ist überzeugt, dass Religion nicht in «propositionalen» Sätzen reden kann, ebensowenig wie die Theologie, die in dieser Hinsicht keinen anderen Weg gehen kann als die Religion und der Glaube selbst. Der objektivierende Aussage-Satz ist nicht die Sprachform, die zum personalen Charakter der Religion passt. Die religiöse Sprache hat vielmehr einen evokativen Charakter. Sie ruft eine Wirklichkeit auf, sie lässt eine Sinnfülle aufscheinen. Darin ist sie mit der Sprache der Dichtung verwandt. Auch ein Gedicht ruft Wirklichkeit auf, wobei der Leser das, was er aus einem Gedicht wahrnehmen kann, aus seiner eigenen Wahrnehmung ausfüllen muss. In dichterischer und religiöser Sprache ist das Symbol wichtig; im symbolischen Reden geschieht die Annäherung an die Wahrheit. Das symbolische Reden, das Bild-Worte benutzt, schliesst rational-erwägende Besinnung nicht aus, weist ihr aber wohl die Richtung, die sie zu gehen hat und die zu fruchtbaren Ergebnissen führen kann. Übrigens kann man dichterisches und religiöses Reden nicht einfach gleichsetzen. Der Dichter hat das Recht zur Fiktion, während beim Reden von Gott alles darauf ankommt, dass dieses nicht fiktiv ist. Gott ist nicht *nur* in dem Sinn wahr, wie Dichtung wahr sein kann, nämlich als Fiktion. Ott's kritische Besprechung von objektivierenden Glaubenssätze hat noch eine andere bedeutungsvolle Implikation. Er warnt vor der Gefahr, etwa in der Verkündigung Behauptungen zu proklamieren, denen die Verbindung mit der Lebenswirklichkeit fehlt. Wer z.B. über die Liebe Gottes redet, sollte, vielleicht auch tastend, etwas Konkretes sagen über den Effekt dieser Liebe im gelebten Leben, darüber, wie diese Liebe das Leben ändern oder das Leben in ein neues Licht hineinstellen kann.

Im Zusammenhang mit diesen Überlegungen ist es spannend zu sehen, wie Ott, durch Edmund Husserl inspiriert, in positivem Sinn über die Aufgabe einer Phänomenologie des Glaubens schreibt. Wo und wie auch die Offenbarung «von aussen» oder «von innen» auf oder in uns wirkt, immer erscheint eine solche Wirkung als ein Phänomen unseres Innen-

lebens, unseres Bewusstseins. Wer das ignoriert, läuft Gefahr, das vielgenannte «extra nos» aus der Realität herauszulösen und zu ideologisieren. Ott will nicht die Wahrheit des «extra nos» in Frage stellen, sondern vielmehr auf den Ort aufmerksam machen, wo es dem Menschen konkret begegnet. Dieser notwendige Hinweis erinnert an die Aussage eines holländischen Theologen (H.M. Kuitert): «alles Reden über Oben kommt von Unten». Dass es wirklich ein «Oben» gibt, steht für Ott fest. Das zeigt seine kritische Stellungnahme zu der Fiktions-Idee mit aller Klarheit. Es geht ihm darum, wie dieses «Oben» in unserem Leben «landet». Voller Überzeugungskraft schreibt er über die Wirklichkeit und das Wirken des lebendigen Gottes. Er fühlt sich stark durch den ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury angesprochen, in dem Denken und Existenz tief miteinander verflochten sind: Gott ist dasjenige, worüber hinaus wir Größeres gar nicht denken können. Diese Aussage beinhaltet auch, so sagt Ott als Interpret von Anselm, dass, wenn wir Gott wirklich denken, wir nicht mehr denken können, er existiere nicht. Gott ist also innerhalb unseres Denkens als ein Gedanke, über dem es keinen höheren gibt – hier liegt die Verbindung mit der von Ott befürworteten Phänomenologie des Glaubens. Anselm sagt auch: Gott ist grösser als gedacht werden kann. Gott, der in unserem Denken ist, ist gleichzeitig ausserhalb unseres Denkens als das, was so gross ist, dass es gar nicht mehr gedacht werden kann. Dazu bemerkt Ott mit Karl Rahner: Gott ist derjenige, der unseren Geist begrenzt und umgreift und darum von ihm nie, in keiner Weise, umgriffen werden kann. Er *ist* die Grenze unseres Geistes, unseres Denkens. In seiner Beleuchtung von Anselm setzt Ott im Vergleich zu Karl Barths Deutung z.T. andere Akzente. Gerade Anselms Gedankenführung kann nach seiner Meinung den Blick für ein positives Verständnis der apologetischen Bemühung öffnen.

In seinen Ausführungen zeigt Ott sich offen und behutsam. Er ist zutiefst davon überzeugt, dass Denken immer unterwegs und suchend ist. Bezeichnend ist der häufige Gebrauch des Wörtchens «vielleicht». Das Denken, sicher das Denken der Theologie, soll sich vor Machtspüren und fertigen Lösungen hüten. Es vollzieht sich in einem dauerhaften Prozess des Hörens und miteinander Redens. Auf diesem Weg leuchtet Wahrheit auf. Sein Ideal ist es, mit dem Gesprächspartner auf die Sache hin zu denken. Das ist ein Denken, das «hart am Wind der Sache» bleibt, «in geselliger Besinnung» (so Martin Heidegger in einer Aussage, die am Anfang der Einleitung zitiert wird). Die Gespräche unterwegs, die Ott in seinem Buch mit Fachkollegen wie Küng, Pannenberg, Jüngel, Sauter und auch Moltmann führt, bieten ihm die Gelegenheit, seine eigenen Gedanken weiter zu entwickeln und zu verdeutlichen.

Otts Gedanken habe ich als inspirierend erfahren. Sie laden die Leser ein, eigene Voraussetzungen zu überprüfen und sich, «hart am Wind der Sache», über das zentrale Thema mit den vielen Aspekten eine eigene Meinung zu bilden. Auch über Einzelthemen, z.B. über Urvertrauen und über den Glauben als Erleuchtung, äussert sich Ott anregend.

Die Fragen, die diese spannend geschriebene Fundamentaltheologie bei mir ausgelöst hat, betreffen vor allem die Funktion der Christologie in Ott's Konzeption. Zuerst schlage ich eine Ergänzung vor. Wenn Ott die universale Dimension der Erscheinung von Jesus Christus zur Sprache bringt, weist er mit Recht auf die kosmische Bedeutung von Christus hin, wie sie im Neuen Testament bezeugt wird. Diese bestätigt tatsächlich die Universalität. Hier wäre auch die Prädestination zu erwähnen. Die Universalität hat ja neben einem räumlichen auch einen zeitlichen, geschichtlichen Aspekt! Von grösserem Gewicht dürfte folgende Überlegung sein. Für Ott ist die Inkarnation von grundlegender Bedeutung. Er spricht sogar vom «inkarnatorischen Charakter» des Christentums, weil die Inkarnation für den Christen die ganze Wirklichkeit und seinen Umgang mit ihr bestimmt. Gott ist in der Weltwirklichkeit und lässt sich darin erkennen. So hat das Dogma der Inkarnation inhaltliche und auch methodische, erkenntnistheoretische Relevanz. Ott's Anliegen ist es, die Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes in der Welt herauszustellen. Dieses Anliegen ist sehr

berechtigt und notwendig. Fraglich ist, ob christologische Kategorien dazu ausreichend sind. Nach meiner Meinung sind hier auch pneumatologische Gesichtspunkte erforderlich. An verschiedenen Orten in seinem Buch bringt Ott den Geist Gottes zur Sprache, aber es bleibt bei Randbemerkungen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, pneumatologische Hinweise und Erkenntnisse im Hinblick auf die Fragestellungen dieses Buches zur Geltung zu bringen und systematisch zu verarbeiten. Der Geist als der *spiritus creator* ist der Atem, die Energie Gottes, die in der Welt und in allem Geschaffenen, auch im Menschen wohnt; sie trägt und treibt das alles voran. Dieser Geist ist auch der Geist Jesu Christi; als solcher tritt er als «Brückenbauer» in Erscheinung. Er verbindet Menschen mit Jesus Christus und durch ihn mit dem göttlichen Vater. So verbindet er auch Menschen miteinander. Er verbindet weiter Vergangenheit und Gegenwart, Gegenwart und Zukunft. Er verbindet ebenfalls «Innen» und «Aussen», das «Objektive» und das «Subjektive», Offenbarung und Erfahrung, Glaube und Handeln. Diese Gesichtspunkte, die in der neueren pneumatologischen Literatur ausgearbeitet werden (vgl. zur Orientierung meinen Artikel «Pneumachristologie» in: ThZ 59 [2003] 312-334), sind nach meiner Überzeugung sehr geeignet, die Gedankengänge von Heinrich Ott zusätzlich zu untermauern.

Der Autor möge die letzte Bemerkung als eine Reaktion auf die in seinem Buch implizierte Einladung sehen, mit ihm über «die Sache» weiter nachzudenken. Ott's Fundamentaltheologie verdient viele engagierte Leser und Mitdenker!

Jan Veenhof, Gunten

Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision?* Mit Beiträgen von Héctor Wittwer, Gunnar Hindrichs und Dirk Stederoth, Wallstein: Göttingen 2004. 170 S., EUR 19.–, CHF 34.40, ISBN 3-89244-818-3.

Die vom Forschungsinstitut für Philosophie Hannover 2003 ausgeschriebene Preisfrage *Welt ohne Tod – Hoffnung oder Schreckensvision?* lässt niemanden unberührt. Nun liegen die drei Antworten der Preisträger vor, Grundsatzreflexionen, die es vor jeder situationsspezifischen Analyse zu klären gilt. Eine Einleitung von H.-J. Höhn erläutert die Relevanz des Themas hinsichtlich aktueller Technologien der Lebensverlängerung. Als für alle Beiträge leitend erweist sich die jeweilige Eingrenzung der Begriffe Leben/Lebendiges bzw. Subjektsein. So geht *H. Wittwer* von einer «konsensfähigen», biologisch-systemischen Näherbestimmung charakteristischer Merkmale von Lebewesen aus (24). Da sich ihre Tötbarkeit als für sie konstitutiv erweist, kann es nur um Formen der Lebensverlängerung gehen und zwar – literarisch veranschaulicht – solange sich kein Lebensüberdruss einstellt. Eine Güterabwägung zwischen den Vor- und Nachteilen für Individuum und Gesellschaft führt den utilitaristischen Gedankengang konsequent durch. – *G. Hindrichs* leitet subjekttheoretisch, sprachanalytisch ein. Unterschieden wird das «ich-denkende» Subjekt von beschreibbaren, verfügbaren Sachverhalten in der Welt (62ff.). Mit Rückgriff auf Spinoza werden «Unverfügbarkeit» und «Beschränktheit» als notwendige Bedingungen für den «zweischneidigen» Wunsch nach Selbsterhalt herausgearbeitet (80). Die mit ihm angestrebte Verfügbarkeit widerspricht der intersubjektiven Anerkennung subjektiver Wirklichkeit. Auch hier folgt: Es kann nur um Lebensverlängerung gehen, deren Relevanz sich angesichts eines in einem Anderen gründenden Wahrheitsanspruchs neu stellt. – Nach *D. Stederoth* hebt auch die vernünftige Einsicht in die Notwendigkeit des Todes für das Subjektsein die Hoffnungen, die hinter dem Streben nach ewigem Leben stehen, nicht auf (114). Er stellt eine kulturgeschichtliche Typologie auf, die sich aus «drei Facetten, die das Todesproblem recht gut strukturieren» (115), ergibt: 1. Todesüberwindungstheorien und -techniken, 2. der objektive Sinn und 3. die subjektive Dimension des Todes. Jeweilige Lebens- und Todesauffassungen bestimmen die Antworten auf die Preisfrage, wobei sich Bio- und Informationstechnologien in dieser Typologie verorten lassen. Im Anschluss an Paracelsus stellt

er die These auf, Lebensverlängerung dürfe nicht «einhergehen mit einer grundlegenden Veränderung des Menschlichen» (139), dies ohne die Nicht-Definierbarkeit des Menschen zu erörtern.

Mit den ersten beiden Beiträgen liegen zwei Präzisionsstücke vor, die dem Leser eher die Notwendigkeit als das Übel des Todes vor Augen führen. Eindrücklich ergibt sich bei allen Autoren eine individuelle Grundstimmung durch die explizite oder implizite Rolle des ‹Anderen›. Weniger deutlich wird die Relevanz der Texte hinsichtlich der Besonderheit heutiger Techniken. Stederoth kommt das Verdienst zu, einen spannenden Ansatz geliefert zu haben. Zu bedauern ist, dass er – hoffentlich dereinst überkommene – Fronten aufstellt zwischen reduktionistischen Technologien und ‹rein› geistigen Strategien der Tradition (137). Seine informationstechnologische Verdinglichungsvision ist, anders als Hindrichs subjekttheoretische Verdinglichungsthese, nicht einsichtig. Umgekehrt macht Hindrichs einen überzeitlichen Wahrheitsbegriff gegen dessen «Akkommodation» (100) in Zeitliches zu Recht stark, lässt aber den Leser mit dem Spezifikum seiner Situation allein. Letzteres gilt auch für Wittwer, bei dem die Bedeutung des Anderen – der Geliebten, der Alten, der Jungen – an Glanz verliert, wenn auch in einer formal brillanten Gedankenführung.

Asha De, Zürich

Rudolf von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 43), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2003. XIV+403 S., EUR 79.–, ISBN 3-16-147972-6.

Rudolf von Sinners Buch, beruhend auf seiner Basler Dissertation von 2001, ist umso erfreulicher und zeitgemässer, als es in den letzten Jahren in der Diskussion um kontextuelle Theologie relativ ruhig geworden ist (der jüngste von v. S. benannte Titel ist von 1995). V. S. arbeitet die Diskussion um ökumenische und kontextuelle Hermeneutik auf an zwei international prominenten Theologen der Ökumene aus den sehr unterschiedlichen Kontexten Brasilien und Indien. In klassischen Schritten entwickelt er zunächst die Grundlagen einer ökumenischen Hermeneutik unter Einbeziehung des Stichworts der Katholizität und mit trinitarischem Ansatz und schreitet dann fort zu den beiden Denkern, die er in exakt gleichen Schritten darstellt und würdigt («Biographische Erörterungen», «Kontextuelle Erörterungen» [= Brasilien und Indien], «Systematische Erörterungen», «Ökumenische Erörterungen»). Es folgen die Schlussfolgerungen mit der Abrundung der Anfangsüberlegungen.

Angestrebt ist eine «ökumenische Hermeneutik in der Polarität von Kontextualität und Katholizität» (29), entwickelt an ökumenischen Diskussionen, den Konzepten von Anton Houtepen und Konrad Raiser sowie Dokumenten von «Glauben und Kirchenverfassung» im Anschluss an die Weltkonferenz von 1993, differenzhermeneutischen Konzepten (Sundermeier, Grünschloss) sowie einer qualitativen Katholizität, die nur in Kontextualität und in den Formen örtlicher Kirchlichkeit zu denken sei. Diese möchte der Autor in den Kontext eines dynamischen Kohärenzmodells der Trinität stellen. Boffs (geb. 1938) Lebensweg, der ihn in den Orden der Franziskaner, über die Promotion in München und schliesslich (nach seiner Auseinandersetzung mit Rom 1984) wieder in den Laienstand führte (1992), wird nachgezeichnet. Seine Schaffensperiode als wohl kreativster Befreiungstheologe Lateinamerikas sei in den letzten Jahren abgelöst worden durch eine Hinwendung zu ökologischen und mystischen Themen. Die gemeinschaftliche Trinitätslehre Boffs in Anlehnung u.a. an das Modell Moltmanns, aus der gesellschaftlichen Analyse heraus unter Bevorzugung «ökonomischer» vor «immanenten» Elementen und, mit den Worten v. Sinnners, als «ontologische» und «analoge» Perichorese, bietet den ersten inhaltlich wie quan-

titativ grossen Schwerpunkt der Studie. Boffs Vision sei die trinitarisch begründete «planetarische Gemeinschaft von Natur und Mensch, von Mensch und Gott», ein möglicherweise «echte Differenzen» verwischendes Konzept, wie v. Sinner anmerkt (190).

Panikkar (geb. 1918), Religionsphilosoph und katholischer Priester mit katalanischer katholischer Mutter und keralesischem hinduistischem Vater, war von 1939 bis 1966 Mitglied von Opus Dei und zuletzt bis 1986 Professor in Santa Barbara, seitdem wieder in Spanien, in der katalanischen Heimat seiner Mutter. Regelmässige Besuche in Indien (Varanasi) haben ihn zum Pendler zwischen zwei Welten werden lassen, was sein Werk prägt. Der Autor bettet Panikkar in den indischen Kontext und in die neuere kontextuelle Theologie in Indien ein, um schliesslich auch hier in einem umfangreichen Abschnitt der Trinitätstheologie im Zeichen einer «kosmotheandrischen Intuition» besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Die auf der Basis des upanishadischen advaita entfaltete höchste Mittlerfunktion Christi zwischen Gott, Mensch und Welt komme weithin ohne den historischen Jesus und weitere Themen der traditionellen Soteriologie aus, wie v. Sinner gemeinsam mit anderen Kritikern anmerkt. A-dvaita als Nicht-Zweiheit tritt in Korrespondenz zur christlichen Perichorese. Das kosmotheandrische Modell steht für Panikkar nicht nur für die immanente Trinität, sondern für die Struktur der gesamten Wirklichkeit. V. S. bescheinigt beiden Denkern einen «mystisch-holistischen Katholizismus» mit Nähe zu Teilhard de Chardin. Im Abschlussvergleich sieht er bei Boff eher das Anliegen kosmischer Harmonie, während Panikkar die Wahrnehmung der Differenz stark macht.

Das Konzept einer dreischichtigen ökumenischen Hermeneutik im Spannungsfeld von Kontextualität und Katholizität sieht v. S. in den Trinitätstheologien der beiden in je differenzierter Weise bestätigt und entfaltet. Dass der Autor als Thema ökumenischer Theologie die Trinitätslehre wählt, ist ungewöhnlich, wird aber in einer für den Leser an jeder Stelle plausiblen und transparenten Argumentation entwickelt. Der Autor wird seinem Anspruch, der sich mit dem sehr klaren Aufbau der Studie verbindet, gerecht, eine am ökumenischen Diskurs informierte Hermeneutik an zwei herausragenden ökumenischen Theologen zu profilieren bzw. auf sie anzuwenden. So liegt hier ein systematisch stringentes Buch vor, das zum einen tiefes ökumenisch-kontextuelles Verständnis an den Tag legt, andererseits aber auch deutlich Stellung bezieht und theologisches Urteilsvermögen beweist. Zu fragen wäre, wieviel Sinn es hat, in Anbetracht der Globalisierung von Gedankengut und unter den Bedingungen der Selektionsmöglichkeit aller denkbaren Ideen und Referenzsysteme von «westlichen» Einflüssen (auf Boff) zu sprechen oder umgekehrt Panikkar, der sein Leben im Wesentlichen in Spanien und den USA verbracht hat, allzu stark auf den Kontext Indien zu fixieren (während ein vergleichbar Indien-orientiertes Denken auch von dem deutschen Autor Michael von Brück in seiner «Einheit der Wirklichkeit» [1986] vorgetragen wird).

Es findet eine sehr gründliche und zugleich hilfreich perspektivische Literaturaufarbeitung statt. Erfreulich ist, dass das Buch über das umfangreiche Literaturverzeichnis hinaus auch Register bietet, die es noch besser benutzbar machen. Bedauerlich für den Rezessenten ist nur, dass v. S. sein Buch über indische Theologie zwar bibliographiert, aber offenbar nicht zu Rate gezogen hat. Möge es diesem höchst erfreulichen Band anders ergehen.

Ulrich Dehn, Berlin