

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 64 (2008)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

Rezensionen

Angelika Berlejung, Christian Frevel (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006. 480 S. mit 48 Abb., EUR 119.-, ISBN 978-353415138-7.

Mit diesem *Handbuch* legen Berlejung und Frevel einen Band vor, der zum Ziel hat, «hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen, Religionslehrern, Studierenden der Theologie, sowie allen theologisch Interessierten und auch Fachkollegen der Theologie und ihrer Nachbardisziplinen den neuesten Stand der Exegese in ansprechender und verständlicher sprachlicher Form zu erschließen.» (VII)

Das Erste, was an diesem Band auffällt, ist, wie gut er zugänglich ist: Neben einem Inhaltsverzeichnis gibt es noch eine alphabetische Liste der Lemmata, ein Glossar, ein Autorenverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Namensregister und ein Sachregister (allerdings keine Gesamtbibliographie, aber das ist bei diesem Genre auch nicht üblich). Wichtiger als diese Fülle von Registern ist aber der Aufbau des Werkes. Es zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil (1–72) besteht aus zwölf sog. «Dachartikeln», die sich mit verschiedenen übergreifenden Themen beschäftigen (z.B. Anthropologie, Eschatologie, Ethik, usw.), der zweite Teil (73–437) enthält die eigentlichen Begriffsartikel. Dank dieses Aufbaus können Wiederholungen vermieden werden: Sobald ein Begriffsartikel mit einem übergreifenden Thema zu tun hat, kann auf den entsprechenden Dachartikel verwiesen werden. Sehr hilfreich und bereichernd ist auch der Einbezug von Abbildungen, die von einigen Autoren und Autorinnen herangezogen werden. Der Einbezug antiker Bildtheologie bildet sicher eine bereichernde Neuentwicklung der Exegese in den letzten Jahrzehnten.

Auch in der Praxis leistet das Werk gute Dienste. Bei der Vorbereitung einer Osterpredigt z.B. wird man von dem Begriffsartikel «Auferstehung» (103–106, Thomas Hieke) zuerst (und zu Recht) zum Dachartikel Eschatologie geführt (7–12, auch von Hieke), wodurch die Geschichte vom leeren Grab, die liturgisch im Zentrum steht, sofort theologisch und historisch kontextualisiert wird – mit der Schlussfolgerung: «Diese Ostergeschichten sind wichtige Zeugnisse frühchristl. Glaubenstraditionen, die in narrativer Theol. das «unglaubliche Osterereignis» ihren Adressaten anschaulich vermitteln wollen.» (106) Diese (richtige) Aussage wäre aber blass, wenn ihr nicht gut dokumentierte Begriffs- und Dachartikel vorangegangen wären. Proben mit anderen Begriffen führen zu einem ähnlichen Befund, wobei das Werk Fragen weder verkürzt darstellt noch die Leserschaft mit einem Zuviel an Fachwissen bzw. -begriffen überschüttet. Allerdings setzt das Werk Kenntnisse der griechischen Sprache oder wenigstens der Schrift voraus; hebräische Zitate werden transkribiert.

Damit ist Berlejungs und Frevels *Handbuch* ein sehr brauchbares Hilfsmittel für das intendierte Publikum, das man wohl als «nicht-hauptberufliche ExegetInnen» zusammenfassen dürfte. Es ist zu hoffen, dass das Werk tatsächlich zum Wissenstransfer aus der theologischen Fakultät in die Praxis, aber fast noch wichtiger: in andere Disziplinen beitragen wird.

Zuletzt noch eine kritische Anmerkung, die wohl eher mit dem Verlag als mit dem Herausgeber und der Herausgeberin zu tun hat. Die Formulierung des «Blurbs» auf der Rückseite des Buches ist etwas störend: Dass Zusammenarbeit zwischen in Deutschland und in der Schweiz tätigen Wissenschaftlern tatsächlich international genannte werden kann, wird niemand bestreiten; nur ist die Welt grösser, und der Einbezug von Wissenschaftlern z.B. aus den USA hätte diese Internationalität noch erhöht. Die Bibliographien

der jeweiligen Artikel bestätigen, dass sehr viele Forschungsbeiträge von ausserhalb von Europa kommen. Zudem fragt man sich, was man unter dem Begriff ‹Fachleute beider Konfessionen› verstehen soll: Gemeint ist vermutlich evangelisch(-lutherisch?) und römisch-katholisch; nur ist die Formulierung sehr ausgrenzend (und wenig ökumenisch, bzw. ‹überkonfessionell›, wie der Band es sein will), denn es gibt bekanntlich mehr ‹anerkannte› Konfessionen als nur zwei.

Peter-Ben Smit, New York

Andreas Wagner: *Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLANT 207), Göttingen 2004. 379 S., EUR 72.- ISBN 3-525-53071-4.

Die Mainzer Habilitationsschrift hinterfragt die geläufige Auffassung der Wendung (כִּי אָמַר יְהוָה) als «Botenformel» und diskutiert die theologischen Konsequenzen für das Selbstverständnis der alttestamentlichen Prophetie. Die Arbeit, die dem verstorbenen Lehrer Diethelm Michel gewidmet ist, bringt nach einer ausführlich reflektierenden Forschungsgeschichte (25–62) zunächst innovative methodisch-linguistische Überlegungen zur Form- und Formelgeschichte (63–92). Anschliessend werden die bekannten Analogien aus dem gesamten altorientalischen Raum neu bedacht (93–142). Die Untersuchung der gegen 500 alttestamentlichen Belege von כִּי אָמַר geschieht in zwei Anläufen: Die erzählenden Texte gehen voran, weil sie in ihrem Umfeld wesentlich mehr Informationen enthalten (143–204); darauf folgen – Wagners bisherige Beobachtungen weitgehend bestätigend – die sog. Schriftpropheten (205–296). Ein letztes Kapitel (297–334) bedenkt die theologischen Konsequenzen dieser Untersuchung. Bibliographie, Stellen- und Sachregister beschliessen die Arbeit.

Die inhaltlich, methodisch und argumentativ weitgefächerte Studie lässt sich hier nicht adäquat vorstellen. Ich konzentriere mich deshalb darauf, die hauptsächlichen Ergebnisse an ihrer Fruchtbarkeit für ein neues «Grundverständnis prophetischer Texte» (siehe den Titel der Arbeit) zu messen. Dies rechtfertigt sich durch das Schlusskapitel, das solche Liniens bewusst auszieht. Zudem stellt der Autor seine Arbeit in den theologiegeschichtlichen Kontext und weist überzeugend nach, wie sich im 20. Jh. die dialektische Theologie und das aus der hypothetischen «Botenformel» gewonnene Verständnis der Propheten als Boten gegenseitig legitimierten. Die daraus resultierenden eindrücklichen Resultate in Wissenschaft und Kirche sind unterdessen, im Gleichschritt mit dem schwindenden Einfluss der dialektischen Theologie in der alttestamentlichen Wissenschaft, obsolet geworden. Gelingt es Wagner, in seinen Thesen ebenso eindrückliche neue Resultate zu erzielen?

Anstelle «der» Botenformel findet Wagner mehrere Varianten von Redeeröffnungsformeln. Ihre Funktion differiert, je nachdem ob die Kurzform (כִּי אָמַר יְהוָה) oder eine erweiterte Form vorliegt. Gerade in diesem differenzierenden Form-Feld sieht er ein Proprium alttestamentlicher Schriftprophetie.

Bei der mit vorangehendem כִּי erweiterten Formel handelt es sich um einen zitierenden Rückgriff auf ein früheres JHWH-Wort (oder eine nichtprophetische Tradition) im Zusammenhang mit dessen erneuter Aktualisierung; Prophetie erweist sich dadurch als «traditionsaufnehmende Theologie». Dieser Vorgang, der vom 8. Jh. an zu beobachten ist, bildet eine Keimzelle für die zunehmende Fixierung von Tradition und damit auch für die spätere Kanonbildung. Ebenfalls ausschliesslich in prophetischem Kontext (und nie ausserbiblisch) belegt ist die mit לכִן («deshalb») erweiterte Formel; sie zeigt eine reflektierende Theologie, die nicht auf Offenbarung hinzielt. Andrseits rekuriert die mit אֲלֹא («zu

mir») erweiterte Formel auf einen Offenbarungsempfang – mit insgesamt nur 9 Belegen (Jes, Jer) allerdings ein magerer Überrest gegenüber dem Verständnis der dialektischen Theologie, jedoch für Wagner ein genügend deutliches Signal, dass prophetische Äusserungen nicht immer ableitbar sind.

Bei der nicht-erweiterten Formel unterscheidet er zwei Teilmengen. Die eine ist vom Botenvorgang her ableitbar und findet sich insbesondere in späteren Texten. Die andere, quantitativ bedeutendere, zeigt einen freieren Gebrauch, wo ohne wörtliche Beauftragung im Namen des Auftraggebers gesprochen wird. Dabei erschliesst Wagner einen amtsähnlichen «Grundauftrag», der allerdings wenig konkret erscheint. Sein Hauptanliegen liegt jedoch in der Darstellung des Propheten als eines «aktiven Theologen», der in neuen Situationen ermächtigt ist, auch «ohne Offenbarung in Vollmacht zu sprechen». Diesen sieht er «herausgelöst aus seiner Rolle als passiver Offenbarungsempfänger, wie es das bisherige Verständnis der Propheten als Boten nahe legen konnte». (311) Wagners Generation wird sich noch messen lassen müssen an den konkreten Widerstandsaktivitäten früherer dialektischer Theologen, die sich in der Tat als «passive Offenbarungsempfänger» verstanden haben.

Das Hauptverdienst dieser Monographie liegt wohl weniger in ihren theologischen Resultaten als im vielfältigen methodisch-linguistischen Instrumentarium. Hier ist vom versierten Autor Wichtiges zu lernen (auch im Blick auf andere exegetische Arbeiten). Doch dazu kann keine Rezension anleiten; dafür ist die Lektüre des Buches unerlässlich.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Thilo Alexander Rudnig: *Davids Thron*. Redaktionskritische Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358), de Gruyter: Berlin 2006. 444 S., EUR 91.–, ISBN 978-3-11-018848-6.

Die umfangreiche Münsteraner Habilitationsschrift setzt sich zum Ziel, die Kontroversen um die Entstehung der so genannten Thronfolge-Geschichte einer redaktionsgeschichtlichen Klärung entgegenzuführen. Nach einer kritischen Skizze der Forschungsgeschichte wendet sich der Autor zunächst dem Anfang (II Sam 10-12: Ammoniterkrieg, Bathseba und Urias) sowie dem Ende (Thronfolge Salomos in I Kön 1-2) zu. Anschliessend untersucht er den Komplex des Absalom-Aufstands (II Sam 15-19). Nur am Rande kommen die restlichen Kapitel (13f. und 20) zur Sprache.

Die detaillierte Untersuchung kommt zum Ergebnis, dass der jetzt vorliegende Text während acht Jahrhunderten gewachsen ist. Rudnig unterscheidet mindestens neun Schichten (von Davids Lebzeiten bis ins 3. Jahrhundert), wobei eine Schicht aus bis zu drei «redaktionellen Schüben» bestehen kann. Am Anfang stehen knappe annalenhafte Fragmente, die der Selbstlegitimation der Dynastie dienen und die Ereignisse ohne moralische Bedenken positiv darstellen. Bald darauf hat eine «frühe Redaktion» die Stücke enger miteinander verbunden und vielleicht als Inschrift auf einer Stele veröffentlicht. Bei der (bedeutend späteren) Aufnahme ins dtr Geschichtswerk wird DtrH lediglich in I Kön 2,10f. greifbar. Die vierte Schicht betrifft die Wegnotizen von Davids Flucht vor Absalom und Rückkehr, welche Rudnig der golaorientierten Theologie in frühnachexilischer Zeit zuweist. Etwas später findet eine Erweiterung durch eine «dynastiekritische Bearbeitung» statt, welche sich gegen restaurative Hoffnungen auf ein erneutes davidisches Königtum richtet, indem sie von moralisch verwerflichen Taten Davids und Salomos erzählt. Darauf reagiert eine sechste Schicht («David-Biographie», um 400) mit moralischen Entlastungen; sie beseitigt auch Doppeldeutigkeiten. Zwei weitere Schichten betreffen nur den Absalom-

Aufstand («Ratgeber-Bearbeitung» und «Nachrichtendienst-Bearbeitung»). Bereits vor der letzteren anzusetzen ist allerdings die gewichtige «Theodizee-Bearbeitung» (in drei redaktionellen Schüben), welche JHWHs Gerechtigkeitswirken im ganzen Ablauf nachweisen will. Das hochreflektierte vergeltungstheologische Interesse sowie das kultisch konturierte David-Bild zeigen eine grosse Ähnlichkeit mit der Konzeption von I-II Chr. – Einige kürzere Bemerkungen kann Rudnig nicht in sein Schichten-Modell einordnen; überraschenderweise gehören dazu auch die theologisch gewichtigen Bewertungen in II Sam 11,27b und 12,24b-25.

Die Untersuchung besticht durch die übersichtliche argumentative Darstellung und den Reichtum an (alten und neuen) Beobachtungen am Text. Gleichwohl vermag das Resultat den Rezessenten nicht zu überzeugen. Im Folgenden soll das kritische Gespräch zunächst anhand eines ausgewählten Kapitels und dann mit grundsätzlichen Anfragen aufgenommen werden.

In II Sam 11 findet Rudnig eine positiv berichtende Grundsicht in den Versen 2.4a.5.27a*. Dies sind insgesamt sechs BHS-Zeilen bzw. ein Siebtel des ganzen Kapitels. Während hier die Frau noch namenlos und ihr Gatte gänzlich unerwähnt bleiben, redet die umfangreichere «dynastiekritische Bearbeitung» (V. 3.4b.8*-10*.13f.16-18.26) von Bathseba und Urias. Erst diese Schicht schildert Davids moralisch verwerfliche Machenschaften, und zwar u.a. mit direkten Reden der Beteiligten (V. 6-10; Rudnig findet hier «bewegte, dialogreiche Szenen»). Haben wir uns diese als reine Erfindungen vorzustellen, oder woher soll dieser nachexilische Bearbeiter sein Wissen haben? In einem Zirkelschluss argumentiert Rudnig: «Gerade im Blick auf die Kürze und Sparsamkeit des Grundtextes ist eine derartige ausführliche literarische Gestaltung in den ersten Jahrhunderten der Königszeit nicht plausibel» (338). – Nach weiteren zwei Jahrhunderten rehabilitiert die «Theodizee-Bearbeitung» mittels ihrer einschneidenden Ergänzungen David samt seinem Gott: In V. 10b-12 bemüht sich David «ernstlich, die Sache zu regeln, ohne dass Urias sterben muss» (67). Und nach Urias Tod soll Joabs Reminiszenz an Abimeleks Tod (V. 21a, vgl. Ri 9,53), die in diesem Zusammenhang eher unpassend erscheint, auf eine analoge vergeltende göttliche Gerechtigkeit bei beiden Todesfällen hinweisen. Ebenso soll Davids Vernichtungsbefehl betr. der Ammoniterstadt (V. 25a.b*) eine vergeltungstheologische Aussage sein, wonach alles nach JHWHs Willen verläuft. Demnach reden hier die Akteure gemäss einer theologischen Ideologie – obwohl die anschaulichen Texte zu einer psychologischen Deutung, etwa im Sinne von Ablenkungsmanövern Joabs und Davids, einladen. Jedenfalls ist zu fragen, warum diese Reden viel lebensnaher und abgründiger wirken als z.B. in der chronistischen Literatur, welche von Rudnig als geistesverwandt bezeichnet wird.

Vorliegende Untersuchung geht streng redaktionsgeschichtlich vor; ihre Kriterien – logische und ästhetische Geschlossenheit – kommen von heutigen Wertvorstellungen her. Entsprachen diese auch denen des alten Israel? Eine Kontrollmöglichkeit wäre die Erzählforschung, doch die geläufigen Klassiker (für das AT: Alter, Sternberg u.a.) fehlen in Rudnigs Bibliographie. Und seine gelegentlichen Vergleiche mit akkadischen Annalentexten und ägyptischen Weisheitssprüchen werden der Textsorte in II Sam 10 – I Kön 2 kaum gerecht. Im Weiteren fragt Rudnig stets, unter welchen Umständen eine bestimmte isolierte Texteinheit entstanden sein könnte – jedoch nie, warum diese später, trotz unterdessen verändertem Interesse, weiter überliefert wurde. Auffällig ist die zeitliche Lücke von dreihundert Jahren, die zwischen der postulierten «frühen Redaktion» und dem (nur spärlich nachgewiesenen) DtrH klafft, wogegen in nachexilischer Zeit mindestens sechs neue Schichten hinzugekommen sein sollen.

Eine letzte Anfrage betrifft Rudnigs Praxis, ambivalente Aussagen aufzulösen, indem er

den Text auf mehrere Schichten aufteilt. Wertungen des Königtums müssen dann entweder positiv oder negativ sein. Wird eine solche Eindimensionalität den alttestamentlichen Erzählern gerecht? Jedenfalls verlieren eindimensionale Texte an Faszination und werden theologisch langweiliger.

Trotz dieser Kritik gebührt Rudnig Dank für diese Untersuchung, die durch ein ausführliches Stellenregister sowie durch eine graphische Text-Darstellung sämtlicher Schichten Klarheit über seine Beurteilung jedes Halbverses bietet. Zahlreiche Beobachtungen am Text fordern zum Weiterdenken heraus. Der Rezensent nimmt z.B. als Frage mit, warum David in diesen Kapiteln so häufig nicht als Befehlshaber erscheint, sondern sich im Gegen teil von Untergebenen befehlen lässt.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Thomàš Frydrych: *Living under the Sun. Examination of Proverbs & Qohelet* (VTS XC), Brill: Leiden 2002. 255 S., EUR 68.–, ISBN 90-04 12315-6.

In seiner an der Universität Edinburgh verfassten Dissertation untersucht Thomàš Frydrych die den Büchern Proverbia und Qohelet zugrunde liegenden Weltanschauungen («*worldviews*») und sucht deren Differenzen wie Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und zu erklären. (XI) Die Notwendigkeit dieses Unternehmens besteht nach ihm nicht zuletzt darin, dass die Weisheit bisher nicht recht in eine Theologie des Alten Testaments integriert werden konnte. Zum einen würden angenommene theologische Mitten des Alten Testaments die Weisheit eher ausschliessen, zum anderen seien die weisheitlichen Texte des Alten Testaments bisher in der Regel isoliert voneinander behandelt, allenfalls ihr Verhältnis zueinander diachron (Stichwort: «*Krise der Weisheit*») erklärt worden. (4) Frydrych verfolgt einen synchronen Ansatz: Prov spreche mit einer Stimme, ebenso Qoh mit Ausnahme des Epilogs, der deutlich in einer anderen Tradition stehe und daher gesondert zu behandeln sei. Frydrych bestreitet jedoch keineswegs, dass diese Bücher geschichtliche Wachstumsprozesse durchgemacht hätten. (5)

Das weisheitliche Unternehmen («*quest*») zielt auf die Gestaltung des Lebens auf dieser Erde. (18) Mit ihren Schriften bieten die Weisen nicht eigentliche Anleitungen und Lehrsätze, sondern Paradigmen, praktikable Maximen, die aus Erfahrung gewonnen und für das konkrete Leben immer wieder neu anzuwenden sind. Unterschiedlich sind die Adressatenkreise der beiden Bücher: Prov richtet sich in erster Linie an den Einfältigen (תַּבְדֵּל), der noch wenig praktisches Wissen hat und dem praktisch die ganze Welt zur Entdeckung offen steht. Sein Entwicklungspotential ist scheinbar noch unbegrenzt. (32–37) Prov «should be seen as an introduction to wisdom for this youth, as an elementary paradigm, not as an attempt to deal exhaustively with the enigmas of life». (36) Qoh hingegen wendet sich an den schon Gebildeten, der um die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit weiss. Dieser menschlichen Begrenztheit ist sich auch Prov bewusst, gewichtet diese aber weniger stark. Prov ist an den Möglichkeiten orientiert, Qoh an den Grenzen (80–82; vgl. 217). Wenn sich auch die beiden Paradigmen von Prov und Qoh in vielem treffen und übereinstimmen (52), verraten sie doch unterschiedliche soziale Hintergründe und Entstehungssituationen; sie lassen sich daher nur bedingt miteinander vergleichen, und sicher ist nicht die eine der anderen überlegen. (169)

Vom weisheitlichen Unternehmen von Prov und Qoh unterscheidet sich der Epilogist des Qoheletbuchs grundsätzlich. Dieser ist nicht Weiser, sondern Theologe. Er wertet nicht Beobachtungen aus, um die Weltzusammenhänge zu erklären, sondern erwartet Einsichten in diese nur mittels Offenbarung. Jahwe-Furcht ist die Grundhaltung des Weisen,

das weisheitliche Unternehmen dabei dem Kult untergeordnet. Frydrych sieht im Epilog die ältesten Spuren einer Tradition, welche in Jesus Sirach und in der Weisheit Salomos ihre Fortsetzung finde. Die moderne Theologie stehe eher in der Nachfolge des Epilogisten als der Weisen hinter Prov und Qoh. (222)

Nach den beiden einleitenden Kapiteln untersucht Frydrych «the basic elements of the sages' perception of the world» (169), nämlich in Kap. 3 die Epistemologie («How Does the Sage Know?»; 53–82), in Kap. 4 die Kosmologie und Theologie («The Sages, God and the World»; 84–125) sowie in Kap. 5 die Anthropologie und Soziologie («The Human World»; 127–168) der beiden Bücher. In Kap. 6 («Living Wisely»; 169–207) legt Frydrych dar, «what constitutes wise living from the point of view of the two books» (169).

Frydrych erklärt die Unterschiede zwischen Prov und Qoh nicht – wie herkömmlich – diachron, also damit, dass Prov eine ältere, noch naive Weisheit reflektiere, diese Weisheit aber in eine Krise geraten sei angesichts der tatsächlich gemachten alltäglichen Lebenserfahrungen, was sich in einer jüngeren Weisheit niedergeschlagen habe und in Qoh oder Hiob zum Ausdruck komme. Prov und Qoh stünden im Kanon nebeneinander und seien durch die Inklusion Prov 1 und Qoh 12 – der Aufforderung zur Gottesfrucht – zusammengehalten und gewissermassen unter die gleiche Überschrift gestellt. Beide, Prov und Qoh, verfolgten grundsätzlich das gleiche weisheitliche Unternehmen («*wisdom entreprise*»). Die Unterschiede zwischen diesen beiden Büchern seien in erster Linie durch die unterschiedlichen sozialen Hintergründe und Entstehungssituationen, in denen und für welche diese Schriften entstanden sind, zu erklären. (223)

Man mag Frydrych vielleicht nicht in allem folgen, etwa nicht in der Auffassung, wonach Prov (ausschliesslich) an den Einfältigen gerichtet sei, wo doch das Proömium den (bereits?) Weisen dazu auffordert, «Kenntnis zu mehren». Auch stehen Prov und Qoh nur im griechischen, nicht aber im hebräischen Kanon nebeneinander; somit sind diese beiden Bücher nur in der LXX, nicht aber im MT durch die Inklusion Prov 1 – Qoh 12 zusammengehalten. Dennoch überzeugt Frydrychs synchroner Zugang zu diesen beiden so unterschiedlichen und doch auch wieder verwandten Ausprägungen alttestamentlicher Weisheit, deren Verhältnis zueinander nicht (nur) diachron und antithetisch, sondern vielmehr (auch) komplementär zu beschreiben ist.

Der Rezensent vermisst die Rezeption praktisch der gesamten deutschsprachigen Literatur zum Thema. So wird etwa die Arbeit Christian Kleins nicht einmal im Literaturverzeichnis aufgeführt (Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie [BWANT 132], Stuttgart 1994), obwohl Klein zur Paradigmatik der atl. Weisheit weitreichende Überlegungen angestellt hat. Und in B. Girmsers Sprüchekommentar wäre schon zu lesen gewesen, dass «Objekt des Unterrichts die ‹Unerfahrenen› (פָּנָא)» (HAT 16, Tübingen 1963, 19) gewesen seien.

Trotzdem, Frydrych hat ein gehaltvolles und anregendes Buch geschrieben und zur Diskussion über den Ort der alttestamentlichen Weisheit in der Theologie des Alten Testaments einen kreativen Beitrag geleistet.

Jürg Luchsinger, Walterswil

Bernd Kollmann: *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006. 168 S., EUR 14.90, ISBN 978-3534-17509-3.

Mit dieser *Einführung* legt Kollmann eine neue Gesamtdarstellung der ntl. Zeitgeschichte vor, die sowohl für Fachleute als auch für einen breiteren Kreis von Lesern mit Interesse an biblisch-theologischen und geschichtlichen Fragestellungen von Wert ist (7). Wie Koll-

mann bemerkt, gehört das Werk damit nicht zur gleichen Kategorie wie Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*; das geht z.B. aus dem Umfang und aus der Nichtverwendung von Fremdsprachen hervor (wenigstens nicht in der Originalschrift). Damit steht der Band eher in der Tradition der Einführungen von Lohse und Reicke und bietet gegebenenfalls eine Alternative zu diesen älteren, aber immer wieder neu bearbeiteten und aufgelegten Werken. Kollmanns Einführung ist unter diesen drei die schlankste.

Das vorliegende Werk ist überschaubar aufgebaut und in einem angenehmen Stil verfasst. Mit Ausnahme eines methodologischen Kapitels (9–15) und von zwei thematischen Kapiteln zu philosophischen Strömungen des ntl. Zeitalters und zu der nichtjüdischen religiösen Umwelt des NTs (136–146.147–155) ist es, wie vom Genre her auch zu erwarten, chronologisch aufgebaut und umfasst die übliche Zeitspanne von Alexander dem Grossen bis zum Bar Kochba-Aufstand. Verschiedene thematische Exkurse vertiefen bestimmte Themen – abgesehen von den Exkursen zu Augustus und dem Prinzipat sowie zum herodianischen Tempel beschäftigen sich die Exkurse hauptsächlich mit bestimmten Gruppen: Samaritanern, Essernern/Qumrangemeinschaft, Pharisäern, Nabatäern und Zeloten. Mit Ausnahme der Einführung und des methodologischen Kapitels beginnt jedes Kapitel mit einem chronologischen Überblick – leider fehlt dem Buch eine Gesamtchronologie, was dem Überblick nicht zugute kommt –; zudem verhelfen Stichworte am Seitenrand dem Leser zu einem schnellen Zugriff auf den Text (allerdings fehlt auch ein Register, weswegen es nicht möglich ist, in diesem Werk rasch etwas nachzuschauen). Kollmann verarbeitet im Text selber Quellen eher sparsam, gibt dafür aber am Ende des Buches pro Kapitel eine weiterführende Bibliographie (inkl. Verweise auf Quellentexte). Dieser Aufbau ist hilfreich, denn für die Leserschaft, für die diese Einführung verfasst worden ist, sind Fussnoten usw. manchmal nur verwirrend. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis in der Einführung auf Filme wie ‹Ben Hur› oder ‹Cleopatra› (7) als leichte, historisch-populärwissenschaftliche Zugänge zur Zeitgeschichte des NTs. Im bibliographischen Bereich hätte man durchaus auch eine Abteilung mit Internetseiten aufnehmen können, z.B. mit Verweisen auf Quellensammlungen wie etwa die beiden englischsprachigen Standards www.earlychristianwritings.com oder www.earlyjewishwritings.com. (Die Übersetzungen sind zwar datiert und auch nicht ohne weiteres für wissenschaftliche Zwecke zu gebrauchen, dafür sind sie aber kostenfrei und vermitteln einen guten schnellen Überblick über die Materie.) Auf die Bibliographie folgt ein Glossar mit einer Auswahl wichtiger Begriffe. Dies ist hilfreich, aber die Auswahl ist sehr begrenzt (nur 25 Begriffe!). Vor der Bibliographie befindet sich die einzige Karte des Buches, die ‹Palästina zur Zeit Jesu› wiedergibt; da eine Zeitgeschichte jedoch Entwicklungen darstellt, wäre es wünschenswert, diese mit Hilfe mehrerer Karten (besser) nachvollziehen zu können, als es jetzt möglich ist (Qumran sucht man auf dieser Karte vergeblich!).

Inhaltlich ist das Werk eine ausgewogene Darstellung, die erfolgreich den Mittelweg zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch und dem gewählten Genre (allgemein-verständliche Einführung) geht. Insgesamt vertritt Kollmann mittlere Positionen, wenn es um Lehrmeinungen geht. Eine Einführung auf Details zu befragen, ist etwas zu weit hergeholt (ist z.B. die Gnosis im gleichen Sinne eine ‹Bewegung› wie die Stoa, vgl. 144.153?).

Damit ist Kollmanns *Einführung* eine inhaltlich gelungene Einführung in die ntl. Zeitgeschichte, geeignet sowohl für eine breite Leserschaft wie für Studierende unterer Semester – falls sie zusammen mit Quellentexten oder als Begleitlektüre zu einer Vorlesung zum Thema verwendet wird; zudem kann sie dem in der pastoralen Praxis Tätigen zur Auffrischung seiner Kenntnisse dienen.

Peter-Ben Smit, New York

W.J. op 't Hof: *Het Gereformeerde Piëtisme*, Den Hertog: Houten 2005. 142 S., EUR 9.90, ISBN 9033119552.

Diese Veröffentlichung hat einen besonderen «Sitz im Leben», der hier wenigstens kurz angedeutet sei. Im Jahre 2004 haben die zwei grossen reformierten Kirchen in den Niederlanden – die «Nederlandse Hervormde Kerk» (wichtige Theologen: K.H. Miskotte, A.A. van Ruler, H. Berkhof) und die «Gereformeerde Kerken in Nederland» (wichtige Theologen: G.C. Berkouwer, H. Ridderbos) offiziell auf nationaler Ebene fusioniert. Auch die kleinere Evangelisch-Lutherische Kirche hat an den Bestrebungen zur Einheit teilgenommen und gehört jetzt ebenfalls zu der vereinigten Kirche, die den Namen «Protestantse Kerk in Nederland» (abgekürzt: PKN) trägt. Die «Nederlandse Hervormde Kerk» umfasste einen – auch in organisatorischer Hinsicht – starken rechten Flügel, den sogenannten «Gereformeerde Bond», der die klassischen Bekenntnisschriften uneingeschränkt geltend machen will und dessen Spiritualität in starkem Masse durch die «Nadere Reformatie» («Nähere Reformation») beeinflusst ist. Bezeichnend sind die grosse Aufmerksamkeit für die «innere Seite» des Glaubens und der Gebrauch der «Statenvertaling», der Bibel aus dem 17. Jahrhundert im Gottesdienst, in dem ausschliesslich oder vorwiegend die alttestamentlichen Psalmen gesungen werden. Ein Teil dieses «Gereformeerde Bond» – eine Minderheit, aber doch immerhin circa 70.000 Gemeindeglieder – war nicht bereit, sich an der Fusion der Kirchen zu beteiligen und gründete eine eigene Kirche, die «Hersteld (Wiederhergestellte) Hervormde Kerk». Für die Ausbildung ihrer Pfarrer fand sie einen Platz in der in jüngster Vergangenheit völlig umgestalteten theologischen Fakultät der Freien Universität in Amsterdam. Diese Fakultät, früher mit den «Gereformeerden Kerken» verbunden, ist jetzt eine interkonfessionelle und interreligiöse Ausbildungsstätte für Leute aus ganz verschiedenen Lagern, u.a. Mennoniten und Pfingstlern; auch Imams werden hier ausgebildet. Das ist möglich, weil man im Curriculum einen allgemeinen Teil mit den speziellen Interessen der jeweiligen Denominationen verbindet.

Op 't Hof, Pfarrer in der «Hersteld Hervormde Kerk», wurde zum Extraordinarius an dieser Fakultät ernannt. Sein Lehrauftrag ist im Thema seiner Antrittsvorlesung vom 2. Oktober 2005 umschrieben: Der Reformierte Pietismus. In stark erweiterter Form hat er sie in dem hier rezensierten Buch veröffentlicht. Die Formulierung des Themas beinhaltet eine konkrete Stellungnahme in Bezug auf den Ausgangspunkt der Forschung. In der Literatur über die protestantischen Frömmigkeitsbewegungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert werden bis heute unterschiedliche Bezeichnungen benutzt. In den angelsächsischen Ländern spricht man von «Puritanismus», in den Niederlanden, wie schon angedeutet, von «Nähere Reformation» («Nadere Reformatie») und in den lutherischen Ländern von «Pietismus». Es wird indessen immer deutlicher, dass diese drei Phänomene inhaltlich klar miteinander übereinstimmen und dass es gegenseitige Verbindungen und Einflüsse gab. Eine angemessene historische Analyse erfordert daher einen adäquaten Sammelbegriff. Der Begriff «Pietismus» erweist sich als eine geeignete Kategorie. Es geht ja um Bewegungen und Strömungen, denen bei aller Verschiedenheit in Konfession und Kontext die Praxis Pietatis ein gemeinsames zentrales Anliegen war. Auch im Bereich des damaligen Katholizismus nimmt der Verfasser «Pietismus» wahr! Der Verfasser bewegt sich, m.E. zu Recht, in den Fusspuren u.a. von A. Ritschl und H. Heppe und distanziert sich von J. Wallmann, dessen Einschränkung des Begriffes «Pietismus» auf den lutherischen Pietismus er kritisiert. Dabei betont er, dass der reformierte Pietismus für die Entstehung des lutherischen Pietismus eine, oft verkannte, Bedeutung hatte. Der Anfang des reformierten Pietismus liegt im englischen Puritanismus. Das puritanische Profil ist für den reformierten Pietismus in all seinen Verzweigungen charakteristisch geblieben. Auch die niederländische «Nähere Reformati-

on» ist mit dem Puritanismus verwachsen. Von England aus verbreitete der Puritanismus sich in Europa und auch auf anderen Kontinenten, namentlich in Nordamerika. Op 't Hof schildert diese internationale Wirkung in lebendiger Weise, indem er die Entwicklungen in den einzelnen Ländern und Gebieten beleuchtet, vor allem auf der Basis von umfassenden bibliographischen Untersuchungen. Puritanische Schriften wurden vielfach übersetzt, und diese rege Übersetzungsarbeit – in der Schweiz war Basel «das reformierte Distributio-

nonszentrum von puritanistica» (62) – hat die Impulse in viele Windrichtungen weitergetragen. Auch akademische und Handelsbeziehungen spielten bei dieser internationalen Verbreitung eine Rolle, ebenso wie die Emigrationswellen von verfolgten reformierten Flüchtlingen.

In der vorliegenden Veröffentlichung zieht der Verfasser die Bilanz aus seinen bisherigen Untersuchungen auf diesem Gebiet und fasst deren Resultate in einem klaren Gesamtbild zusammen, das übrigens für weitere Untersuchungen genügend Raum lässt. Der Verfasser lebt als Christ und Theologe im spirituellen Klima des puritanischen reformierten Pietismus. Darum kann er mit viel Kongenialität typische Merkmale dieses Pietismus beschreiben. Es sind dies u.a. die Heiligung des Familienlebens, auch – wenn möglich – der Gesellschaft und des Staates sowie neben den offiziellen Gottesdiensten die Konventikel, in denen alle Gläubigen, auch die Frauen, sich äußern können. Bei der Beschreibung der «Theologie» des Pietismus betont er, das sich in der Lehre der doppelten Prädestination manifestierende «Ewigkeitsdenken» sei nie dem Fatalismus verfallen (89). Diese Bemerkung ist allzu optimistisch. Hier spricht der Historiker nicht deskriptiv, sondern eher normativ!

Eine Ergänzung scheint mir wichtig zu sein: Bei der grundsätzlichen Stellungnahme von Op 't Hof sollte als «Kronzeuge» unbedingt der reformierte Göttinger Systematiker Otto Weber erwähnt werden. Er wies schon vor Jahrzehnten darauf hin, dass der Pietismus seine Wurzel im reformierten Wesen hat (vgl. O. Weber, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche. Gesammelte Aufsätze II*, Neukirchen 1968, 160).

Für alle, die sich für den Puritanismus interessieren, ist diese Studie eine Fundgrube. Wem die Lektüre der niederländischen Sprache Schwierigkeiten bereitet, wird in den bibliographischen Informationen vieles finden, das ihm weiter hilft.

Jan Veenhof, Gunten

Daniel Ficker Stähelin: *Karl Barth und Markus Feldmann im Berner Kirchenstreit 1949–1951*, Theologischer Verlag: Zürich 2006. 160 S., CHF 22.–, EUR 13.80, ISBN 3-290-17394-1.

«Ein Mann vom Format Joseph Stalins» – diese am Kirchensonntag 1949 im Berner Münster gebrauchte Wendung Barths bildete den Anlass zum sog. Berner Kirchenstreit. In ihm agierten Barth und der Berner Kirchendirektor und spätere Bundesrat Markus Feldmann (1897–1958), der fundamentalen Anstoss an Barths «auffallender Verbeugung vor Stalin» nahm, als Antagonisten. Dass es sich bei diesem Streit keineswegs um eine zeitgeschichtliche Marginalie handelt, die zu einer anekdotenhaften Darstellung einlädt, veranschaulicht Daniel Ficker Stähelin in den 10 Kapiteln der vorliegenden Untersuchung.

Wie in einem Brennglas bündeln sich im Berner Kirchenstreit die verschiedenen historisch-politischen und theologiegeschichtlichen Konstellationen, die das Themenfeld der politischen Ethik in der Mitte des letzten Jahrhunderts in der Schweiz beherrschten: die Stellung zum Kommunismus, das Verhältnis von dialektischer und liberaler Theologie,

grundlegende bekenntnishermeneutische und kirchenrechtliche Überzeugungen von «Bekenntnisfreiheit» und schliesslich die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat.

Ficker Stähelin stellt diese «hoch explosive» Gemengelage mit der notwendigen Kontextsensibilität prägnant und übersichtlich dar: Nach einer kurzen Einleitung (11ff.) skizziert er zunächst in einer Art Parallelhandlung den Werdegang Barths (15–25) und Feldmanns (27–34), um dann die theologischen Lager in Bern knapp vorzustellen (35–46) und die kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen des Streits (47–50) zu entfalten. Anschliessend erfolgt dessen Darstellung im breit angelegten Kapitel 7, welches das Zentrum der Arbeit markiert (51–117). Danach geht er im Blick auf Barth und Feldmann kurz auf die Wirkungsgeschichte des Streites ein (119–124), beschreibt dessen theologischen Hintergrund (125–133) und ordnet die abschliessend prägnant dargestellte politische Ethik Barths in ihren zeitgeschichtlichen Zusammenhang ein (135–147).

Mit seiner knappen Darstellung stösst Ficker Stähelin in eine echte Forschungslücke vor, die er nach Konsultation der einschlägigen Briefwechsel, der Tagebücher Feldmanns sowie umfangreicher Archivarbeit vor allem im Staatsarchiv des Kantons Berns, bei der Berner Kirchendirektion und dem Karl-Barth-Archiv Basel zu schliessen vermag. Besonders erwähnenswert ist die Berücksichtigung mehrerer hundert Zeitungsartikel zur damaligen Auseinandersetzung (vgl. 101–111, 149–153). Eine kleine Schwäche besteht darin, dass man ein wenig die Transparenz hinsichtlich der chronologischen Abfolge der Ereignisse vermisst. Eine Zeittafel hätte sicherlich Abhilfe geschaffen. Zu den Stärken der Darstellung gehört fernerhin deren (Allgemein-)Verständlichkeit, die keineswegs zulasten ihrer Wissenschaftlichkeit geht. Man spürt ihr an, dass hier ein Pfarrer mit grossem didaktischem Geschick auch (aber nicht nur!) im Blick auf seine Gemeinde geschrieben hat. Durch seine Beschränkung auf wesentliche Referenzgrössen, die er meist affirmativ zitiert, kommt er ohne aufgeblähten Apparat aus.

Sein Geschick in der Zitatauswahl zeigt, dass er sich in der deutschsprachigen Barthforschung gut auskennt, zumal er Einzelergebnisse unterschiedlicher Interpretationen rezipieren und integrieren kann, ohne dabei allzu eklektisch oder einseitig revisionistisch zu werden. So deckt er ein denkbar weites Spektrum ab, das von F.-W. Marquardts und P. Winzelers «sozialistischer» Barthdeutung über B. Klapperts «kontextuelles» und R. Hütters «kommunitaristisches» Barthverständnis bis hin zu H. Ruddies Interpretationsversuch zur «unpolitischen Politik» Barths reicht, der sich der sog. Münchener Barthinterpretation (F.-W. Graf, F. Wagner, T. Rendtorff) annähert. Als ordnender Grundgedanke fungiert dabei E. Jüngels Beobachtung, dass das Politische bei Barth nicht Konstitutionsprinzip der Theologie, sondern dessen Implikat, das Politische mithin Prädikat des Theologischen, die Theologie aber niemals Prädikat des Politischen ist (vgl. 127ff.).

Marco Hofheinz, Bern

Eberhard Busch: *Reformiert. Profil einer Konfession*, Theologischer Verlag: Zürich 2007.
224 S., CHF 36.–, EUR 24.–, ISBN 978-3-290-17441-5.

Was heisst eigentlich reformiert? Eberhard Busch, emeritierter Professor an der Universität Göttingen und einer der wohl weltweit besten Kenner reformierter Theologie, geht dieser Frage in seinem neuen, zehn Kapitel umfassenden Buch nach. Nach eigener Aussage intendiert er, «ein Profil der reformierten Konfession zu zeigen» (9). Das «Zeigen» dieses Profils vollzieht er freilich in spezifischer Weise: Busch beschreibt weder die «empirisch» vorfindliche(n) reformierte(n) Kirche(n) (im Sinne einer statistischen Erhebung der faktisch von den Mitgliedern der reformierten Konfessionsfamilie vertretenen Glaubensauffassun-

gen), noch entwirft er einfach einen normativen Idealtyp von Lehre, der nun weltweit zu lehren bzw. via Praxis zu «verwirklichen» wäre. Buschs «Zeigen» vollzieht sich vielmehr als genuin theologische Reflexion, die aus einer konfessionellen Binnenperspektive heraus über reformiertes Profil explikativ, kritisch und normativ auf die gegenwärtige Wirklichkeit reformierter Konfession hin reflektiert. Dabei bedient sich Busch des beharrlichen theologiegeschichtlichen Rückblicks in die Vergangenheit (insbesondere die Reformationszeit), ohne diese einfach repristinieren oder prolongieren zu wollen. Dieser Weg ist ihm vielmehr verstellt, insofern seine theologische Reflexion die präzise im Sinne der *ecclesia reformata semper reformanda* (vgl. 15ff.) immer schon theologisch qualifizierte Wirklichkeit der reformierten Konfession zum Gegenstand hat.

Eine klärende theologische Reflexion der explizit methodologischen Besonderheiten dieser Konfessionskunde *sui generis* vermisst man allerdings in den beiden einleitenden Kapiteln, die danach fragen, was reformierte Konfession heute heisst (11–29) und worin grundlegend reformiertes Profil heute besteht (31–48). Einen zweiten Block bilden dann die Kapitel 3–10, die theologischen Einzelthemen gewidmet sind, «die auf dem Feld der reformierten Theologie wichtig und typisch waren und sind» (9). Leider wird ihre Auswahl nicht näher begründet.

Betrachtet man die einzelnen Kapitel im Lichte der gesamten Bibliographie Buschs (vgl. dazu die Auswahl in: Ch. Dahling-Sander u.a. [Hg.], Herausgeförderte Kirche. Anstöße – Wege – Perspektiven, FS E. Busch, Wuppertal 1997, 479–490, sowie ausführlich: <http://wwwuser.gwdg.de/~ebusch/bibliogr.htm>), so kann man unschwer feststellen, dass die meisten eine lange Genese hinter sich haben. Das Kapitel zum Erbe der Föderaltheologie (71–97) etwa reicht entstehungsgeschichtlich zurück bis in Buschs Assistentenzeit bei Karl Barth (1965–1968) und wird durch den Beitrag Buschs in «Oikonomia», der Festschrift zu Oscar Cullmanns 65. Geburtstag (Hamburg-Bergstedt 1967, 171–190), präfiguriert. Dementsprechend liegt mit «Reformiert. Profil einer Konfession» die reife Summe einer lebenslangen, intensiven und imponierenden Beschäftigung mit dem Reformiertentum vor. Interessierte Leser können an ihr trotz der genannten methodologischen Anfragen nur mit reichem Gewinn partizipieren.

Der starke Einfluss Karl Barths auf Busch ist bis in die Diktion hinein mit Händen zu greifen und manifestiert sich in jedem Kapitel neu, etwa in der Rede vom «einen Wort Gottes» (49–69), der Interpretation der Israeltheologie Barths als Kulminationspunkt der reformierten Föderaltheologie (91ff.), der Rezeption der Reihenfolge «Evangelium und Gesetz» (99–119), die sich auch in Buschs Verhältnisbestimmung von «Beten und Arbeiten» (121–130) widerspiegelt, der religions- und medienkritischen Pointierung des Bilderverbots (131–150), der «gemeindekirchlichen» Zuspitzung des Zeugnisbegriffs als ekklesiologischem Grundbegriff im Sinne von Barmen III (151–172), der Explikation reformierten Amtsverständnisses von der dreifachen Gestalt des Amtes Christi her (173–190), und schliesslich in der Applikation der «chalcedonensischen Logik» Barths auf dem Gebiet der politischen Ethik, die sich inhaltlich als die Dialektik von Unterscheidung und Zuordnung der Aufträge von Kirche und Staat in der prononzierten Doppelthese Buschs ausprägt: «1. Der Auftrag der Kirche und der des Staates sind zu unterscheiden» (191; dort kursiv). «2. Der Auftrag der Kirche und der des Staates stehen in Beziehung» (196; dort kursiv). Es zeigt sich durchgehend, dass die Barthsche Theologie für Busch das Hilfsinstrumentarium der theologischen Reflexion seiner «Konfessionskunde» ist.

Wer in diesem Band im Blick auf die leider nicht begründete Auswahl weitere Einzelthemen vermisst, die für ein reformiertes Profil kennzeichnend sind, wie etwa die Lehre von der (doppelten) Erwählung, die Vorordnung der Christologie vor die Rechtfertigungslehre oder die Lehre vom Abendmahl, der greife ergänzend zu Buschs «Einsichten in die

Theologie Johannes Calvins», die kürzlich unter dem Titel «Gotteserkenntnis und Menschlichkeit» (Zürich 2005) erschienen sind. Auch dort wird man reich belohnt.

Marco Hofheinz, Bern

Wolfgang Schöberth: *Einführung in die theologische Anthropologie* (Einführung Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2006. 166 S. (kt.), EUR 14.90, CHF 25.90, ISBN 978-3-534-15169-1.

I. Die nur 150 Textseiten dieses Buches bieten, wie der Titel verspricht, eine «Einführung in die theologische Anthropologie», die ihre Leser in die Denkbewegung dieser Disziplin hineinnimmt. Ausgehend von Thesen benennt Kap. 1 als Wozu der Anthropologie nicht irgendein «christliches Menschenbild» (26), sondern die «anthropologische Grundfrage» (27) aus Ps 8,5: «Was ist der Mensch – dass du seiner gedenkst?» Kap. 2 präsentiert mit I. Kant und den Entwürfen von M. Scheler, H. Plessner und A. Gehlen theoriegeschichtliche Meilensteine. Kap. 3 erklärt deren «Programm» einer «Definition dessen, was das Menschsein ausmacht und bestimmt», jedoch für «gescheitert» (72) und löst das Paradigma der *Definition* durch die *Selbstreflexivität* ab. Kap. 4 stellt dann die Entwürfe von R. Bultmann, E. Brunner, K. Barth, K. Rahner und W. Pannenberg der «Disputatio de homine» von M. Luther gegenüber, während Kap. 5 mit den Dialektiken von Sünde und Ebenbild Gottes, Leib und Seele, Autonomie und *vita passiva* sowie Zeit und Ewigkeit Elemente erörtert, die entwurfsunabhängig exemplarisch für die theologische Anthropologie sind.

Vf. beginnt mit dem Satz, die Erwartung einer begrifflichen Definition von Anthropologie müsse «enttäuscht werden» (9). Es ist daher überraschend, dass das Buch gleichwohl zu drei Fünfteln der begrifflichen Konstituierung der Anthropologie gewidmet ist (Kap. 1–3). Vf. bezieht hier Front gegen jede Anthropologie, die von der Chimäre eines «objektiven» Standortes» (51) aus Natur oder Wesen des Menschen definiert und damit übersieht, dass, wer immer Anthropologie treibt, selbst als Mensch im Strom des anthropologischen Diskurses treibt: «Das Thema der Anthropologie ist nicht «der Mensch», sondern der Diskurs über den Menschen» (83). Das «Spezifikum der Anthropologie» (82) ist darum für Vf. deren *Selbstreflexivität* (vgl. 11, These 1). Sie verschweigt die normativen Implikationen ihrer deskriptiven Aussagen nicht (88), macht vielmehr die immer schon «lebensweltlich vorausgesetzten Antworten» (14) auf die anthropologische Grundfrage bewusst.

II. Vf. steht mit dieser Charakterisierung der Anthropologie einer allgemeinen pragmatischen Wende im geisteswissenschaftlichen Diskurs und besonders der für die theologische Ethik bedeutsamen Lebenswelthermeneutik nahe. Jedoch soll die Front gegen den steilen Definitionsanspruch die Anthropologie weder in eine hermeneutische Diskursanalyse transformieren noch im Interesse einer Förderung von «Menschenkenntnis im durchaus landläufigen Sinn» (48) in die Niederungen einer «Geschichte der «kleinen Leute»» (75) führen. Vielmehr zeigt schon ein flüchtiger Blick auf Kap. 5, dass Vf. sich sehr bewusst den klassischen «grossen» Fragen der theologischen Anthropologie zuwendet. Klarer als in der theoriegeschichtlichen Absicherung wird das Interesse des Vf. am Spezifikum der *Selbstreflexivität* daher im Rückgriff auf die zweigliedrige Feststellung des Psalmisten (Ps 8,5): Nur der Mensch, der auf sich selbst reflektiert («Was ist der Mensch ...»), stellt fest (konstatiert), dass er sich in dieser Selbstbezüglichkeit «*in Gottes Handeln findet*» (33 mit G. Sauter) und so nicht definitorisch bei dieser Selbstbezüglichkeit festgestellt (arretiert) werden kann («... dass du seiner gedenkst?»). *Selbstreflexivität* ist also für Vf. nicht einfach das Gegenteil des Definitionsanspruchs, sondern bleibt dialektisch auf diesen bezogen. Diese argumentative Pragmatik des Buches wird sehr klar in Kap. 4: Erst der Hintergrund der Definition des

Menschen als Vernunftwesen zeigt, dass die berühmte 32. These aus Luthers «Disputatio de homine» ihrerseits Menschsein nicht definiert, sondern im Lichte des Evangeliums sieht (107). Das abschliessende Kap. 5 zeigt instruktiv, wie die «grossen» Themen der Anthropologie im Geiste dieser argumentativen Pragmatik neu buchstabiert werden können. Die Fähigkeit des Vf., seine Leser ins theologische Denken einzuführen, erweist sich hier als besonders fruchtbar.

Die Kritik, dass Vf. die behandelten Entwürfe zur Anthropologie allzu geradlinig unter ein definitorisches «Programm» und einen leibfeindlichen «Ansatz beim Subjektbewusstsein» subsumiert (72 zur philosophischen bzw. 103 zur theologischen Anthropologie), wird man nicht zu stark gewichten dürfen, da das vorliegende Buch selbst «kein Entwurf» (115), sondern im besten Sinne eine Einführung ist, die den Leser zum eigenen theologischen Denken führt. Dass dies dann auch Kritik einschliesst, erhöht m.E. den Wert dieses sehr empfehlenswerten Buches noch.

Henning Theißen, Greifswald

Dietrich Ritschl, Martin Hailer: *Diesseits und jenseits der Worte*. Grundkurs Christlicher Theologie, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2006. 395 S., EUR 24.90, CHF 44.50, ISBN 3-7887-2176-6. 2. Aufl. 2008 mit verändertem Titel: *Grundkurs Christlicher Theologie*. Diesseits und jenseits der Worte.

Die Zahl der Einführungen und Grundkurse ins Studium der christlichen Theologie ist in den letzten Jahren deutlich gestiegen. Es werden damit – bewusst oder unbewusst – die Bedürfnisse einerseits nach Basiswissen abgedeckt und anderseits auch die zunehmende Verschulung der Bachelor-Studiengänge berücksichtigt. Dass diesem Trend nun auch der schon einige Jahre emeritierte Heidelberger Systematiker D. Ritschl nachgibt, mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen. Doch die Verwunderung löst sich, wenn man bei genauerem Hinsehen merkt, wie dieser Grundkurs zustande gekommen, wie er aufgebaut ist und vor allem: *wie* hier Theologie getrieben wird. Und um es gleich schon vorweg zu sagen: Ritschl und seinem gut eine Generation jüngeren Mitarbeiter M. Hailer ist ein theologisches Buch gelungen, das hält und einlöst, was es verspricht: Freude am theologischen Denken und Urteilen zu wecken – und zwar so, dass die Leser in eine intelligente Selbstvergessenheit gebracht werden, «um sich in die Gedanken anderer (Theologen) einzufädeln, sie vielleicht wie Gebirge mit prächtigen Gipfeln und dunklen Tälern anzusehen und eigene Touren in ihnen zu riskieren» (393). Diesen Zielen entsprechend ist das Buch aufgebaut.

Um im Bilde zu bleiben: Vier Touren (Teile) sollen in jeweils drei Abschnitten erwandert (erobert) werden. Bevor die erste Tour beginnt, werden gleichsam im Trainingslager (Einleitung, 11–26) einige Grundregeln vermittelt: Es geht um perspektivisches Denken; um Bündeln, Prüfen und Erklären von theologischen Aussagen, wobei «die Erträge nichtbiblischen und nichttheologischen Denkens und Forschens in Philosophie und Naturwissenschaften durchaus in die Arbeit miteinbezogen werden müssen, wohl wissend, dass es sich dabei nicht um ihre (der Theologie) eigentlichen Themen, wohl aber um Einsichten in die Erklärung der Welt und des Lebens handelt» (21). Die erste Tour, «Von der biblischen Bildersprache zu theologischen Lehren» (Teil I, 27–61), zeigt dem Leser die Felder der Theologie und vor allem, wie diese strukturiert sind: «Es geht um die Sprache, das «semiotische System», das sich aus der Bibel entwickelnd in den Kirchen niedergeschlagen hat. Die Kirchen in der Ökumene werden vorgestellt, ihr Verhältnis zu den Religionen erwähnt» (11). Mit der zweiten Tour (62–231) geht es dann zu den Gipfeln (und Tälern) der

christlichen Kirchen. Nach den «großen Themen der Kirche in geschlossenen Sprachsystemen» wird eine Pause eingelegt (interessanterweise nach dem ‹Gipfel› der Rechtfertigungslehre), bevor es dann zur dritten Tour: «Die großen Themen der Theologie in offenen Sprachsystemen der Neuzeit» (232–362) hinauf (und teilweise auch hinab) geht.

Auf diesen Touren werden jeweils 10 Gipfel/Themenbereiche bestiegen. Die letzte Tour (Teil IV, 363–393) ist nicht etwa ein Abstieg, sondern gleichsam der Gang durch die ‹Mühen der Ebene›; es geht um «[d]ie Frage nach der Wahrheit in der Sprache der Metaphern» (363–393); noch einmal wird darüber reflektiert, wie die Themen der Kirche und Theologie ‹gestrickt› sind und wie sie sich bewähren können im Alltag der Welt. Hinzugefügt werden muss noch – und dies macht die Gipfeltouren denn auch leichter –: Die jeweils 10 Kapitel der Teile II und III sind strukturell nach dem Schema (drei Schritte) aufgebaut: «A) Darstellung des theologischen *Problems*; B) Einige historische *Beispiele*, wie das Problem in der Vergangenheit bearbeitet wurde, und C) kritischer *Kommentar*, der von M. Hailer verfasst wurde» (64).

Das Buch schliesst mit einer Liste wichtiger theologischer Begriffe; dies ist im Sinne einer Überprüfung sicher sinnvoll – jedoch wundert man sich, warum ein so kluges Arbeitsbuch kein Sachregister besitzt – ein Defizit, das in einer 2. Auflage behoben werden sollte. Aufgegliedert und veranschaulicht wird die Fülle des Stoffes vielfach durch Skizzen und unterschiedliche Schriftgrößen.

Überblickt man die Gliederung und die Formulierungen der einzelnen Teile, so fällt sofort das Wort auf, das eine der Pointen dieses Buches bezeichnet: das Wort ‹Sprache›. D.h.: Endlich ist – und man durfte dies von D. Ritschl auch erwarten – ein theologisches Arbeitsbuch (oder besser: eine kleine Systematische Theologie) veröffentlicht, in dem ständig und konsequent die sprachphilosophische Rechenschaft dessen vermittelt bzw. reflektiert wird, was theologisches Denken und Urteilen ausmacht. In Teil IV wird denn auch – nicht zu spät – der Titel des Buches «Diesseits und jenseits der Worte» erläutert: «Der Sinn dieser Formulierung für den Titel des Buches ist während der Lektüre gewiss deutlich geworden: Die Wahrheit ist nicht in den Worten, aber sie fließt durch sie hindurch, so aber, dass wir sie nicht vernehmen könnten, hätten wir die Worte nicht.» (365) Mit diesem Sprachmodell, dem auch eine Skizze beigelegt ist, wird die Sprache als Medium zwischen Sprecher und Hörer verstanden. Das heisst im Blick auf die Wahrheit und Wirklichkeit theologischen Redens: «Die Wahrheit ist viel breiter als die Worte und geht durch ihren Engpass hindurch. Sie werden als Träger ‹gebraucht›. Worte müssen nach ihrem Gebrauch, nicht nach ihrer Herkunft oder Etymologie verstanden werden» (367).

Man kann ‹Sprache› funktional so verstehen, um deutlich zu machen, dass die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes nicht mit ihrem sprachlichen Ausdruck identisch, sondern ‹metaphorisch› zu verstehen ist. Aber – so kann hier kritisch zurückgefragt werden –: Ist bei metaphorischem Sprachgebrauch die Sprache nicht ‹mehr› als nur ‹Träger›? Kann es die Wahrheit Gottes ‹an und für sich› geben? An dieser Stelle und auch im Kapitel I (34–39), wo es um die aus Metaphern gewobene jüdische und christliche Sprachwelt geht und von der ‹virtuellen Wirklichkeit von Metaphern› (37) gesprochen wird, tun sich m.E. noch dunkle – sprich: weiter zu durchforschende – Täler auf (Auf ein hilfreiches sprachphilosophisches Buch sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: G. Abel: Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 2004).

Das Befreiende und Ermutigende dieses Grundkurses von Ritschl/Hailer ist, dass die Autoren solche kritischen Fragen durchaus begrüssen – wie überhaupt der ganze Sprachduktus des Buches nicht einfach affirmativ eine bestimmte theologische Position behauptet, sondern durchgängig zu kritischer Reflexion ermutigt. Gerade dies ist eine weitere Pointe des Buches: Es wird deutlich gemacht, dass die christliche Theologie mit ihren Gip-

feln und Tälern kein ödes Gebirge ist, sondern eine Kulturlandschaft, in der man leben und arbeiten kann (und muss), weil immer noch viele Quellen entdeckt werden können. So wird auch in authentischer Sprache – von beiden Autoren – durchgängig deutlich gemacht, dass es nicht darum geht, an theologische Systeme zu glauben oder sie gar praktisch anzuwenden, sondern vielmehr gilt: «dass Theologie eine Hypothesen-Maschinerie ist, ein bibel-genährtes, durchaus gläubiges Probier-Denken, ein Suchen und Fragen, ein kritisches Prüfen der Erinnerung des Glaubens von Menschen, die früher gelebt haben, auch ein hoffendes Konstruieren von neuen Gedanken, nicht ein Abschöpfen aus einem Reservoir» (15).

D. Ritschl und M. Hailer haben mit diesem «Grundkurs christlicher Theologie» ein eigenständiges, kluges und hilfreiches Werk vorgelegt, das aus der Freude am theologischen Denken und Urteilen lebt und sicher seinen Lesern diese Freude auch vermitteln kann.

Werner Brändle, Reichenau

Hans-Martin Rieger: *Theologie als Funktion der Kirche*. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne (TBT 139), de Gruyter: Berlin/New York 2007. XI + 556 S. (geb.), EUR 128.–, CHF 205.–, ISBN 978-3-11-019949-9.

I. Diese opulente Jenaer Habilitationsschrift bietet auf 500 Textseiten dreierlei: 1. eine Problemgeschichte des Themas von Schleiermacher bis Herms, 2. eine Analyse der für das Thema exemplarischen Konzeptionen von Gräß und Dälfert, 3. einen eigenen Entwurf zum Verhältnis von Theologie und Kirche.

«Wissenschaftlichkeit» und «Kirchlichkeit» der Theologie dienen als «heuristisches Mittel» (70) der Problemgeschichte, die beim Vf. eine Kehre um ihr heimliches Zentrum Troeltsch beschreibt. Zuvor ist die Wissenschaftlichkeit der Theologie der kritische Antipode ihrer kirchlichen Funktion; bei Troeltsch kommt es zur «Trennung» der beiden (79), während ab Barth und Bonhoeffer die Kirchlichkeit selbst schon einer «theologischen Funktionsbestimmung» (120) folgt. Eine «Problematrix» (201) als Überleitung zu den exemplarischen Analysen leitet daraus das Dilemma von «Selbsterhaltung» und «Fremdbestimmung» der Kirche ab (237).

In dieser Matrix leistet Gräß Selbsterhaltung durch Fremdbestimmung, wenn er mit Troeltschs Offenbarungskritik nicht Gott als Gegenstand der Theologie bestimmt, sondern die gelebte Religion. Sie dechiffriert die religiösen Symbole, die die Kirche, aber auch andere kulturelle Institutionen zur Lebensdeutung anbieten. Theologie gliedert sich so in die *Ethik* als hermeneutische Kulturtheorie (247) und die *Glaubenslehre* als kirchlich-praktische Symbolkunde (258). Der «dogmatische Kirchenbegriff» wird dabei «aufgelöst» in den Kulturbegriff (257) und die Wirklichkeit der christlichen Religion in die Sinnkategorie (296). – Dälferts Konzeption erscheint demgegenüber als «Theologie der Offenbarung» (240), die der Wirklichkeit Gottes Raum gibt, indem sie dieselbe von jedem Glauben an sie unterscheidet (312). Daraus folgt eine wissenschaftstheoretische Zweiteilung (358), so dass die *Religionsphilosophie* als Reflexion dieses Unterschieds die Festlegungen der *Theologie* für Gottes Wirksamkeit offenhält. Dälfert öffnet so den Kirchenbegriff für eine «Kombinatorische Theologie» (333), die ohne einen allgemeinen Kulturbegriff religionsphilosophische Wahrheitsmomente aus nichtkirchlichen Lebenswelten integriert und so Scylla und Charybdis der Problematrix umschifft (371).

Der «staurologische» Entwurf des Vf. folgt Dälferts hermeneutischer Grunddifferenz, wenn er das Verhältnis von Kirche und Theologie von einer dritten Bezugsgröße, der

Wirklichkeit des Kreuzes, her (440) in «wechselseitiger Kritik» (442) für jede von beiden als Selbtkritik bestimmt (437).

II. Bei dieser umfassenden Darstellung auf höchstem Theorieniveau kann es hier nur um die Würdigung der konzeptionellen Leistung im Ganzen gehen, nicht um Kritik an Einzelheiten. Gleichwohl ist der Begriff *Kritik*, dem die Einleitung gewidmet ist, der Leitfaden der ganzen Untersuchung. Kap. 1 siedelt das kritische Moment grundsätzlich bei der Wissenschaftlichkeit der Theologie und nur sekundär bei ihrer Kirchlichkeit an. Vf. verzichtet damit auf eine negativitätstheologische Konstitutionstheorie, für die die Kritik der Kirche (nicht bloss: *an* der Kirche) zugleich deren Grund ist. Mögliche Motive für diesen Verzicht zeigt Kap. 2. Exemplarisch sind Gräß und Dalferth nicht nur wegen ihrer gegensätzlichen Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Theologie (dafür wären auch die – vom Vf. nicht berücksichtigten – Habilitationsschriften von R. Anselm und H.-P. Großhans einschlägig), sondern auch, weil beide die Theologie *hermeneutisch* als Interpretationskunst bestimmen, die lebensweltlich gegebene «religiöse[] Symbole» (273; Gräß) und «metaphorische Prozesse» (388; Dalferth) deutet. Vf. dagegen will, wie sein Eintreten für einen nicht-epistemischen, d.h. konstruktivismuskritischen Wahrheitsbegriff zeigt (473f.), den Gegenstand der Theologie nicht symbolisch, sondern realistisch (freilich kritisch-realistisch) verstehen. Gegen Gräß *und* Dalferth soll das Zentralsymbol des Christentums, das Kreuz, nicht als Symbol oder Metapher verstanden werden, sondern als «kontingente[s] Ereignis» (396). Das mit Dalferth als hermeneutische Kriteriologie, also als «Kunst des Unterscheidens» (425) angelegte Kap. 3 ist zugleich hermeneutik-kritisch konzipiert, wenn es Dalferths Abhebung der Religionsphilosophie von der Theologie in eine *Apologetik* transponiert, die «auch für Nichtglaubende» (488) das Kreuz erschliessen und so die Kirche gegen den Vorwurf verteidigen kann, unkritisch zu sein. Diese auf «Selbtkritik» (461) ziellende Apologetik soll anscheinend der seit Bultmanns existentialistischer Interpretation immer wieder diagnostizierten Auflösung kirchlicher Institutionen durch die theologische Hermeneutik entgegentreten. Es gibt aber auch eine Hermeneutik *der* Institution, derzufolge die Kirche im *Wort vom Kreuz* das ihr unaufhebbar gegenüberstehende *Kreuz* und so in negativitätstheologischer Weise ihr eigenes Gegenteil als ihren Grund bezeugt. Dass der kreuzestheologische Entwurf des Vf. der Unterscheidung von Kreuz und *Wort vom Kreuz* nicht folgt, zeigt seine Skepsis gegenüber der Hermeneutik. Die stattdessen favorisierte Selbtkritik der Kirche, noch «bevor sie Objekt einer Kritik werden kann» (459), hat nicht denselben kriteriologischen Rang, weil sie Kritik *an* der Kirche bleibt.

Im Ganzen hat dieser höchst gediegene Entwurf einer Theologie als «Ausdruck von kritischem Bewusstsein» (459) durch die letztliche Verortung beim Locus der *Apologetik* seinen systematischen Ort *an* bzw. *in* der Kirche. Bliebe er hingegen in den Bahnen der an keinen bestimmten Locus gebundenen *Hermeneutik*, so wäre auch sein eigener Ort wie der des Kreuzes selbst in der «Ortlosigkeit» «vor den Toren Jerusalems», wie Vf. leider eher beiläufig bemerkt (448.491).

Henning Theißen, Greifswald

Christa Gäßler-Kaindl: *Frauenmorgen*. Aufbrüche in eine christliche Alterskultur, Kohlhammer: Stuttgart 2005. 208 S., EUR 20.–, CHF 35.10, ISBN 3170188763.

Dr. Christa Gäßler-Kaindl ist Pfarrerin und lebt in Basel. Sie leitete während drei Jahren eine Gesprächsgruppe von älteren Frauen, die einmal monatlich am Morgen zusammenkamen, um Lebenserfahrungen im Zusammenhang mit Religion, Glaube, Bibel und Kirche

miteinander zu teilen. In diesem Buch werden die wesentlichen Elemente aus diesen Gesprächen wiedergegeben und reflektiert. Teil A, in dem schon vorhandene Untersuchungen zum Alter verarbeitet werden, liefert mit seinen treffsicheren Wahrnehmungen und Erwägungen einen soliden «Vorbaus» für die Teile B und C. Diese beiden Teile enthalten eine übersichtliche Darstellung, sorgfältige Analyse und einfühlsame Wertung der Begegnungen und Gespräche am «Frauenmorgen».

In den Gesprächsprotokollen und in den Kommentaren dazu kommen manche Elemente vor, die bei älteren Lesern und bei allen, die mit Vertretern der älteren Generation geistigen Austausch pflegen, «Aha-Erlebnisse» hervorrufen werden. Sie können in vielem eigene Erfahrungen erkennen und häufig wie in einem Spiegel sich selbst sehen. Spannend ist es etwa, über die Änderungen zu lesen, die sich nicht nur im Körper, sondern auch im Gefühl und im Kopf vollziehen – Änderungen, die auch Religion und Glaube betreffen. Wir denken z.B. an das, was Christa Gäßler über den Umgang mit der Bibel (144ff.) erzählt. Auch auf allerlei allgemeine Aspekte des Älterwerdens findet man hier gute Hinweise, etwa auf das Grossmutter- und Grossvatersein und über Gesundheit und Krankheit (173ff.).

Was auffällt, ist die grosse Variation, die in dieser Gruppe spürbar geworden ist und die das Entstehen einer wirklichen Gesprächs- und Erlebnisgemeinschaft nicht verhindert, sondern vielmehr gefördert hat. Es war das unverkennbare Anliegen der Gesprächsleiterin, dass alle sich offen und ehrlich aussprechen konnten. Man fühlte sich offensichtlich in der geschützten Atmosphäre frei, sich ganz persönlich über existentielle Fragen zu äussern.

Es war sicherlich hilfreich, dass eine feste Struktur der Zusammenkünfte vereinbart worden war, wobei auch das Ritual eine Rolle spielte. Der Hinweis auf Rituale erinnert sofort an das, was die Autorin in ihrer in Amsterdam verteidigten Dissertation («Kinder im Gottesdienst. Theorie und Praxis generationenübergreifenden Feierns», Stuttgart 2000) über Symbole und Rituale gesagt hat; überhaupt zeigen beide Bücher Ähnlichkeit in Aufbau und Methode. Aber natürlich funktioniert das Ritual in dieser Altersphase anders als in der Kindheit. Mit Recht wird über die ausgrenzende und übersättigende Wirkung von unverändert gebliebenen Ritualen gesprochen (185).

Ermutigend ist die Feststellung, dass ein Mensch auch im Alter seine Ansichten ändern und Neues lernen kann, und schön ist es festzustellen, dass diese Gruppe auch eine Lerngemeinschaft geworden ist, in der jüngere Seniorinnen von der Weisheit und Erfahrung der älteren Seniorinnen profitieren können und wollen.

Mit dieser Veröffentlichung ist Christa Gäßler ganz nahe am Puls der Zeit, denn die Gestaltung des Alters und die Beziehungen zwischen den Generationen gehören zu den grossen Herausforderungen, vor denen unsere heutige Gesellschaft und Kirche stehen. Es ist ein klar geschriebenes, allgemein zugängliches, auch für Gesprächskreise und Kurse sehr brauchbares Buch. Es leistet einen wertvollen Beitrag für die Besinnung über den Aufbau einer christlichen Alterskultur.

Jan Veenhof, Gunten

Eve-Marie Becker, Doris Hiller (Hg): *Handbuch Evangelische Theologie*. Ein enzyklopädischer Zugang (UTB), Francke: Tübingen/Basel 2006. 370 S., EUR 29.90, CHF 52.20, ISBN 3-8252-8326-7.

Das «Handbuch Evangelischer Theologie» zeichnet sich zunächst einmal dadurch aus, dass es nicht – wie so oft und aus guten Gründen bei Kompendien – von Autoren und Autorin-

nen verfasst ist, die auf eine längere Lehr- und Forschungserfahrung zurückblicken können. Verfasst ist das Handbuch von Theologen und Theologinnen, die eher am Anfang ihrer akademischen Karriere stehen, von Assistierenden und/oder Hochschullehrenden, die gerade habilitiert worden sind: Markus Saur (Alttestamentliche Wissenschaft), Eve-Marie Becker (Neutestamentliche Wissenschaft), Klaus Fitschen (Kirchengeschichte), Martin Hailer (Theologische Ethik), Traugott Roser und Renate Zitt (Praktische Theologie, Religions- und Gemeindepädagogik), Doris Hiller (Dogmatik). In gewisser Weise blickt man also in die Zukunft der wissenschaftlichen Theologie im deutschsprachigen Raum, wenn man das Handbuch liest.

Jüngere Kolleginnen und Kollegen, das ist unverkennbar, zeichnen sich durch eine höhere didaktische Sensibilität aus. Dies ist auch am *«Handbuch Evangelische Theologie»* zu erkennen. Es ist ungemein geschickt, anregend und originell aufgebaut. Jeder einzelne Beitrag, der ein bestimmtes Fachgebiet der Theologie vorstellt, besteht aus drei Teilen – einer Beschreibung der betreffenden Disziplin; der Darstellung der enzyklopädischen Aspekte dieser Disziplin; und, anhand des Beispiels des Gebets, einer Konkretisierung aus der Perspektive der betreffenden Disziplin heraus. Besonders dieser letzte Teil gibt dem Handbuch neben seinem hohen theoretischen Niveau eine Konkretion, die besonders für diejenigen nützlich ist, die (noch) nicht die Höhe des jeweiligen theoretischen Fachdiskurses erklommen haben. Insofern kann man es durchaus auch Studierenden in den Anfangssemestern empfehlen.

Sein besonderes Profil gewinnt das Handbuch dadurch, dass alle seine Beiträge auf die Perspektive des enzyklopädischen Aspekts der Theologie konzentriert sind. So wird vermieden, dass die Darstellung des Gesamtfaches Theologie in seinen einzelnen Disziplinen lediglich additiv erfolgt. Alle Autoren und Autorinnen haben den Auftrag, ihr jeweiliges Fach in seinem enzyklopädischen Gehalt zu erschliessen, sehr ernst genommen. Die einzelnen Beiträge führen zum Teil sehr anregende Dialoge über ihre Disziplinengrenze hinaus, und zudem schärfen sie dadurch ihr theologisches Profil. Offensichtlich lässt sich das Fach *«Theologie»* in seinem enzyklopädischen Charakter nur in der Weise darstellen, dass dessen Theologizität als ganzes *und* in den Teildisziplinen überzeugend erschlossen wird. Was programmatic am Anfang des Handbuchs steht, wird im konkreten Vollzug der Darstellung durchaus eingelöst: «Es kann nicht allein um eine Neugruppierung im Verhältnis der Fächer, ausgehend von ihrer vorfindlichen Ausdifferenzierung, gehen. Vielmehr geht es grundsätzlicher um die Frage nach den Bedingungen und den Kriterien, die dafür stehen, dass eine Disziplin als theologische ausgewiesen werden kann. Was Theologie ist, erschließt sich nicht in der Beschreibung der gegenwärtigen Bezugsebenen der Disziplinen untereinander. Diese Bezüge selbst nötigen zur Rechenschaft über die Theologizität jeder Disziplin.» (18)

Eine kritische Wahrnehmung meiner Lektüre möchte ich nicht verschweigen, wobei diese Wahrnehmung durchaus auch auf die Stärke des Buches verweist. Die jungen Kolleginnen und Kollegen argumentieren sehr differenziert und ausgewogen. Das ist gut so. Aber manchmal hätte ich mir doch auch so etwas wie die Andeutung einer polemischen Positionierung des eigenen Denkens gewünscht, was ja nicht das Niveau der Darstellung schmälern muss – im Gegenteil. So ausgewogen und friedlich, wie sie mir in diesem Buch begegnet, kann die Theologie einfach nicht sein. Aber vielleicht werden ja aus den sanften Jungen dann irgendwann einmal richtig wilde Alte.

Albrecht Grözinger, Basel

David Plüss: *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*, Theologischer Verlag: Zürich 2007. 358 S., CHF 48.50, ISBN 978-3-290-17423-1.

«Es isch schön gsi (es war schön)» – dürfte nicht nur in der Deutschschweiz einer der häufigsten Kommentare von Gemeindegliedern zu gottesdienstlichen Angeboten sein. Die Reaktion der Pfarrerschaft auf ein solches Echo und die dabei verwendete ästhetische Kategorie ist oft eher unbeholfen und mit der Frage verbunden, was «schön» in diesem Zusammenhang genauer bedeuten soll. Diese Frage, ihre Entfaltung und Beantwortung sind Gegenstand von David Plüss' Basler Habilitationsschrift.

Plüss stellt die Gottesdienstpraxis der reformierten Deutschweizer Kirchen ins Zentrum seiner Arbeit. Oft als traditionsvergessen und konzeptlos verunglimpft, erhält diese in der sorgfältigen Analyse des Autors ein eigenes Profil und eigene Plausibilität, gerade auch im Vergleich mit den in gewissem Sinn stärker liturgisch geformten Traditionen der lutherischen oder katholischen Kirche. Dass Plüss nicht deduktiv von solchen Vorgaben her argumentiert, weitet ihm den Blick auf das Ganze des Gottesdienstes. Dieses versteht er als Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren – Raum, Körper, Gestik, Atmosphäre, Klang, Texte, Rollen –, deren Funktionen im Geschehen «Gottesdienst» er minutiös nachspürt, und zwar sowohl auf der Seite derer, die die Liturgie gestalten, als auch bei den Rezipierenden, also bei der Gemeinde. Zusammen bilden diese Faktoren ein Gewebe, das sich *in actu* zu dem formt, was Plüss als Inszenierung versteht, nämlich eine «komplexe, Produktion und Rezeption integrierende, körperlich-sinnliche Vollzugs- und Interaktionsgestalt» (28), für die der biblische Text als zentrales Element gleichsam das Skript liefert.

Mit dieser Sicht auf den Gottesdienst als Interaktionsgeschehen in einem bestimmten, von Traditionen, Handlungen, Wahrnehmungen und Deutungen geprägten Raum will Plüss den *semiotic turn* der 70er und den *performative turn* der 90er Jahre fortsetzen; er schliesst dabei an Erkenntnisse an, die er seit Schleiermacher in der Homiletik vorgebildet sieht. Ziel seiner Analysen ist dementsprechend nicht die Entwicklung einer normativen Liturgik, sondern «eine Sensibilisierung und Schärfung liturgischer Wahrnehmung in Bezug auf das, was vorhanden ist, und ein daraus resultierender besserer, weil bewussterer Umgang damit» (16).

Zur Erreichung dieses Ziels setzt Plüss eine Fülle humanwissenschaftlicher – insbesondere auch theaterwissenschaftlicher – Theorieelemente ein, die er ebenso virtuos wie präzise handhabt. Schlüsselkonzepte liefern dabei die Begriffe der *Rolle* (Sundén), des *mimetischen Handelns* (Gebauer und Wulf), der *Atmosphäre* (Schmitz) und der *Präsenz* (Fischer-Lichte). Mit ihrer Hilfe gelingt es dem Autor, das Mit- und Ineinander von hier und jetzt gestaltetem Anlass («äussere Bühne»), biographischen Schlüsselszenen als hermeneutischen Katalysatoren («innere Bühne») und biblischen Texten als Grundskripten plausibel zu machen und es mit dem sich dabei ereignenden Götlichen oder Heiligen in Verbindung zu bringen.

Plüss bietet wissenschaftlich Interessierten eine hoch differenzierte Fülle analytischer Einsichten in das komplexe Geschehen von Gottesdiensten qua liturgischer Inszenierungen. Kirchlichen Praktikern wird allein die Fülle an instruktiven Beobachtungen – z.B. zur Typologie religiöser Urszenen (144ff.), zur Bedeutung biblischer Texte im Gottesdienst (225ff.), zur Funktion informeller liturgischer Elemente wie der Begrüssung (180ff.), zum (vielleicht etwas zu optimistisch aufgefassten) Gemeindegesang (216ff.) oder zum Präsenzcharakter liturgischer Vorgänge (318ff.) – anregendes Material für die Analyse eigener gottesdienstlicher Wahrnehmungen und Absichten liefern.

Gelegentlich lässt die Dichte unterschiedlichster Theorieelemente bei der Darstellung

des liturgischen Geschehens den Verdacht der Überdeterminierung aufkommen – eine Gefahr, die der Autor durchaus selber sieht, wenn er etwa vom «Mut der Verzweiflung» angesichts des Schwindens religiöser Sozialisation spricht (137), die doch Grundlage eines funktionierenden «Rollenduals» (Sundén) im Gottesdienst sein sollte. Grundsätzlicher stellt sich beim intensiven Bezug humanwissenschaftlicher Erkenntnisse die Frage nach deren Verhältnis zur Theologie und zum theologischen bzw. religiösen Proprium gottesdienstlicher Vorgänge. Die Einführung «Gottes» in dieses Geschehen (z.B. 182, 245) wirkt unvermittelt und thetisch, etwa in der Aussage, Gott sei «der Nichtspielbare und Nichtinszenierbare *par excellence* – er bleibt der ganz Andere» (241), die mehr Fragen aufwirft als beantwortet. Auch die Differenzierung von sozialwissenschaftlichen und theologischen Theorieansätzen (a.a.O.) wirkt eher vage und bedürfte der vertieften Darstellung und Überprüfung an empirischem Material. Einen Schritt in diese Richtung bietet die Aussicht des Autors auf eine Fortsetzung des Erarbeiteten in Form einer «praktischen Dramaturgie des Gottesdienstes» (274), auf die man gespannt sein darf.

Hansueli Hauenstein, Sempach

Meinfried Jetzschke: *Supervision – Schule – Religion*. Religionslehrerinnen und Religionslehrer wirkungsvoll unterstützen, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 2006. 253 S., EUR 19.90, CHF 36.–, ISBN 978-3-7887-2125-1.

Diese (für den Druck gekürzte) Paderborner Dissertation lässt sich im Überblick an Hand von fünf Merkmalen vorstellen: (1) Sie stellt die faktisch in 15 Sitzungen und einer 16. Abschlussitzung von je 90 Minuten abgelaufene Supervision eines Religionslehrers aus einer beruflichen Schule und des Verfassers als Supervisor dar, teilweise in protokollarischer Wiedergabe und mit theologisch reflektierenden Anschlussstellen. Damit wird Supervision für beide Seiten nachvollziehbar, nachprüfbar, anwendbar und kann Lehrern Schwellenangst nehmen. – (2) Im konzeptionellen Rahmen der Kulturhermeneutik von C. Geertz und der System-Theorie werden die Einzelsitzungen und der Gesamtablauf der Supervisionssequenz mit dem Supervisanden, der wenige Wochen nach Dienstantritt um eine solche Beratung bat, dokumentiert und kommentiert. – (3) So wird ein Einblick in die Supervisionswerkstatt geboten, der in seiner Transparenz Religionslehrern einen solchen Schritt zur beruflichen Beratung verständlich machen und erleichtern kann. (Auch Pfarrer, Seelsorger, vor allem in Krankenhaus-, Gefängnis-, Telephonseelsorge u.a., können ihre Selbstwahrnehmung schulen, ihr Arbeitsfeld analysieren, ihre Beziehungen zu den Arbeitskollegen sondieren und die Inhalte reflektieren lernen.) – (4) Speziell geht es um eine Einzel-supervision, wobei grundsätzlich auch Gruppen-Supervisionen möglich sind, und zwar mit Religionslehrern, wozu es bis anhin wenig theoriebildende und nur wenige empirische Beiträge gibt. – (5) Entsprechend geht es um die Dimension(en) des Religiösen im Supervisionsprozess, um Religion als Bestandteil performativen Wissens und eines identitätsstiftenden Referenzrahmens und folgerichtig um den Erwerb von und um den Umgang mit religiöser Kompetenz.

Die Supervisionssequenz beginnt mit dem *Erstgespräch* und führt in die *Kontraktarbeit*, in der die beiden Akteure die Themen und Ziele formulieren, gewichten und festhalten. Dies wird in einem Erlebnisprotokoll im Sinne einer Beschreibung der Erfahrungsanfangslage festgehalten (III. Kap.). In Analogie zum idealtypischen Verlauf einer Supervisionssequenz hat auch jede einzelne Sitzung entsprechende Phasen, normalerweise von der rational-diskursiven Ebene durch eine «Tiefungsphase», die verstärkt «Affizierungsmuster» einbezieht, wieder in den kognitiv-reflexiven Bereich (IV. Kap.). Mit der 4. Sitzung tritt die

Reflexion der *Gottes-Konstrukte* in das Blickfeld, beginnend mit dem frühkindlich entstandenen «individuellen Gotteskonstrukt», das durch innere Einflüsse wie Träume und durch äußere Einflüsse wie Erziehung ständig modifiziert wird bis an das Ende der Pubertät, wenn sich das «selbstverantwortete Gotteskonstrukt» herausbildet (85f.). Immer sind dabei Eltern-, Mutter- und Vater-Bilder, Selbst- und überhaupt Menschen-Bilder als eine Art Korrelate der Gottes-Bilder wirksam (V. Kap.). Im vorliegenden *«Fall»* betrachtete sich der Lehrer als (bestialischer) Gegner der Schüler und als Beherrscher in Analogie zum allmächtigen Gott – und zugleich fiel er in Ohnmachtsphantasien, dass (und weil) er die Schüler eben nicht beherrschen konnte, was seinem «Sicherheitsgedanken» zuwiderlief. Deswegen dienen in der Supervision Phantasien und Imaginationen dazu, die «inneren Bilder» als auch religiös verschlüsselte Sehnsüchte zu «diagnostizieren», die im vorliegenden Fall z.B. nach (depressivem, suizidärem) Einswerden mit dem allmächtigen (Oberlehrer-)Gott tendierten und die sich auch im Wunsch nach erwachsenem (eigenverantwortlichem) Menschensein manifestierten. Der allmächtige Gott-Lehrer, der sich aufopfert und keine Schuld auf sich lädt – und der zugleich seinen Schülern gegenüber Gegenspieler, Gegner, Satan, Bestie ist und sein muss: Solche «religiös geprägten Polaritäten», solche «Systemcodes» und religiösen Symbolisierungen laufen stets mit – im individuellen wie familiären und gesellschaftlichen Kontext – und sind zu *«wecken»*, zu thematisieren, damit nicht-gelebte Lebensanteile, z.B. Selbst-Fürsorge und Zeit für sich nehmen, aktiv integriert, *«ausgelebt»* werden können (127f.; VI. und VII. Kap.).

Bei allen diesen Prozessen wird vom Supervisor verlangt, dass er mit den christlichen und allgemein religiösen Inhalten, Symbolen, Riten, Mythen und mit deren kirchlicher wie wissenschaftlicher und zivilreligiöser Tradierung und Vermittlung kritisch umgehen kann. Er muss sich zurücknehmen, in die 3. Beobachterposition versetzen, auf einen ergebnisoffenen Prozess einlassen und dabei seine Intentionen und Kompetenzen hilfreich einsetzen können (111ff.). Er ist in gewissem Sinne der auf Zeit vorauslaufende Stellvertreter für seinen Klienten (wie D. Sölle in *«Stellvertretung»*, 1965, gegenüber dem «Ersatzmann» formuliert hat). Hier liegen die Verantwortung für den Supervisanden und die Anerkennung von dessen Eigenständigkeit, die dem Supervisor entzogen bleibt und für ihn selbst die Gefahr des Allmachtswahns bedeuten kann, unauflösbar ineinander.

Eine starke Passage des Buches ist aus theologischer Sicht das VIII. Kap. *«Gott begegnet»*. Zwei Typen von Religion werden beschrieben: (1) Gehorsam, Pflichtausübung, Perfektion, Schuldgefühle, asketische Züge usw., eine kleinbürgerlich-moralische Instrumentalisierung von Religion; (2) Emanzipation, Verantwortung, eigene Sinngebung usw., also eine Befreiungsreligion. Entsprechend wird Sünde verstanden: Scheitern an der eigenen Unvollkommenheit (so auch bei Luther) – Sünde ist gerade das Vollkommensein-, das «wie Gott Sein»-Wollen. Es geht um ambivalentes Leben, um Leben als Fragment. Diese Erfahrung und Einsicht hilft auch dem Supervisor zu erkennen, dass er seine Arbeit nicht als Vervollkommnung betreiben darf; Supervision wird sonst selbst zu Religion (140–144).

Wie generationen-familiäre Erwartungen, Festlegungen (z.B. Bestimmung zum Priester), Wünsche (z.B. als erstes Kind einen Sohn), sogen. Familiencredos prägen, das wird mittels eines Genogramms im Blick auf *«Maria und Martha»* in Lukas 10 gezeigt und (hermeneutisch) in narrativer (dekonstruktiver) Verfahrensweise durchgeführt (IX. Kap.). Was also bedeutet Systemische Supervision: «konstruktivistische Beratung» mit begrenzten Einwirkungsmöglichkeiten, weil alle «lebenden Systeme grundsätzlich offen und ihre zukünftigen Formen im Prozeß des evolutionären Feedbacks grundsätzlich nicht voraussagbar sind» (171)? Dann lässt sich weiter fragen: War Jesus ein *«Systemiker»* (XI. Kap.)? War er ein Machtmensch (Haley u.a.) oder ein *«guter Jesus»* (Stierlin u.a.) oder nicht eher ein *«Unterbrecher bestehender Systemfixierungen»*, z.B. durch seine irritierende Reich-Got-

tes-Botschaft, durch sein «genial-überraschendes Handeln an der Ehebrecherin» (Joh 8 (191f.)? Kann sich der Supervisor entsprechend als «Provokateur aus Liebe» verstehen, «dessen ‹Kardinaltugenden› in der paulinischen Trias aus 1.Kor 13,13 bestehen» (195)?

Nach der Evaluation in der 14. und 15. Sitzung folgt in der 16. der Abschluss des Anschlusskontraktes (XII. Kap.), in dem z.B. der Schritt des Supervisanden vom Feind der Schüler zum ‹Ersatzvater› eine Rolle spielen soll. Und zugleich wird diskutiert, inwiefern Religionslehrer als ‹Überzeugungstäter› ein besonderes Supervisionsangebot benötigen (203ff.).

Der Verfasser hat die eingangs genannten fünf Aspekte fachlich wie didaktisch variantenreich in gefälliger Sprache durchgearbeitet. Er bleibt stets am Supervisionsprozess orientiert und bietet viele wissenschaftliche Anschlussstellen, z.B. den Disput über das Verhältnis von Systemischer Theorie und Theologie, Supervision und Religion, über Stärken und Grenzen Systemischer Supervision. Diese Vorteile haben bisweilen den Nachteil, dass der Eindruck eines Mosaiks den Gesamtbogen zurücktreten lässt. Umgekehrt fordert dies Religionslehrer, Supervisoren und solche Experten sowie ‹Laien›, die Theologie und Supervision treiben, zu entdeckendem, informierendem wie fragendem Lesen (z.B. ob der Supervisor bisweilen zu stark lenkt, 179–183) heraus.

Uwe Gerber, Schopfheim

Bernhard Dressler, Andreas Feige, Albrecht Schöll (Hg.): *Religion – Leben, Lernen, Lehren.*

Ansichten zur «Religion» bei ReligionslehrerInnen» (Grundlegungen; Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum 9), LIT: Münster 2004. 135 S., EUR 19.90, ISBN 3-8258-7199-1.

Ausgangspunkt der vorliegenden Aufsatzsammlung ist eine religionssoziologische Studie aus Niedersachsen, die im Jahre 2000 Berufsverständnis und berufliche Praxis von evangelischen Religionslehrern und -lehrerinnen an öffentlichen Schulen zum Gegenstand hatte. Dabei wurden nicht nur quantitative Befunde erhoben, sondern – mittels 17 persönlicher Interviews – auch verschiedene «Stimmungslagen» von Unterrichtenden eingefangen. Es erstaunt nicht, dass es diese Fallanalysen sind, die, über die konkrete Auswertung der Studie hinausgehend, zur fortgesetzten Beschäftigung mit der Thematik angeregt haben. Sie liegen dem Buch auf einer CD-ROM bei. Es handelt sich bei «Religion – Leben, Lernen, Lehren» also um sog. «zweite Gedanken», die in ihrer Tendenz weniger systematisch ausfallen als die Studie selbst, deswegen jedoch nicht minder interessant und spannend zu lesen sind.

Zunächst lässt sich anhand der Berufsbiografien ganz generell ein Generationenwechsel in der Religionslehrerschaft aufzeigen. Wer die Wende der 68-er Generation noch aktiv miterlebt hat, strukturiert seinen Religionsunterricht tendenziell vom eigenen Befreiungserlebnis her und sieht in der Kritik an allen Formen von traditioneller und institutionalisierter Religion einen wesentlichen Bestandteil seiner Arbeit. Diese Frontstellung teilen jüngere Pädagogen so nicht mehr; sie widerspiegelt auch nicht mehr die Situation der Schülerschaft. Neuere Formen der Darstellung, Inszenierung und Aufschlüsselung von biblischen Texten dagegen vermögen durchwegs Zugänge zu den Sinnpotentialen des christlichen Glaubens zu schaffen und können zu einer «eigenen Selbstdeutung» hilfreich sein. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, dass der Anspruch auf konkret bestimmmbare Lernziele aufzugeben ist: Die Schüler nehmen aus dem Unterricht mit, was sie mitnehmen wollen (D. Korsch: Wie bildet sich Religion? 17–28).

Die «eigene Selbstdeutung» spielt aber auch bei den Unterrichtenden selbst eine wichtige

Rolle. Biografische Prägungen bestimmen in hohem Mass die methodischen Zugänge und Ziele des Unterrichts mit. Hier entfaltet die Aufsatzsammlung denn auch ihre eigentliche Stärke: Unter dem Raster einer feministischen, einer psychoanalytischen und einer dekonstruktivistischen Fragestellung offenbaren einzelne Fallanalysen hintergründige Motive und Motivationen der Befragten und regen zur eigenen Selbstreflexion an (D. Fischer: Doing gender – under cover, 67–81; W. Winter: Der Kampf um das verlorene Heil, 82–91; D. Zilleßen: Über Religion sprechen. Einwurf mit Jacques Derrida, 92–105). Denn wenn es auch unvermeidlich und mitunter fruchtbar ist, eigene lebensgeschichtliche Prägungen in den Unterricht einzubeziehen (und dort allenfalls sogar aufzuarbeiten), stellt ein unreflektierter Einbezug der eigenen Person faktisch einen Missbrauch der Unterrichtssituation dar. Spätestens hier wird die Problematik eines Religionsunterrichts deutlich, der sich seit gut dreissig Jahren weitgehend von einer kirchlichen Einbindung verabschiedet und aufs Individuelle des Schülers (und damit auch des Lehrers!) beschränkt hat. Es erstaunt nicht, dass es unter den jüngeren Unterrichtenden durchaus Versuche gibt, den kirchlichen Raum für den Unterricht zurückzugewinnen (T. Klie: Wohnkulturen, 47–66; M. Meyer-Blanck: Bildungsreligion und Zeichenbildung, 106–116). Die Frage stellt sich, wie lange es geht, bis auch kirchliche Gemeinschaft als Möglichkeit des religiösen Austauschs wieder entdeckt wird.

Den Abschluss des Buchs bildet ein Aufsatz von katholischer Seite (A.A. Bucher: Gemeinsamkeit, nicht Differenz, 117–134). Er stellt im Vergleich mit zwei katholischen Untersuchungen weitgehende Übereinstimmung seitens der Unterrichtenden beider Konfessionen fest, was die ökumenische Ausrichtung ihrer Arbeit betrifft. Mehrheitlich abgelehnt wird – hüben wie drüben – eine Instrumentalisierung des Religionsunterrichts für kirchliche Missionszwecke. Dabei scheinen sich katholische Unterrichtende mehr mit ihrer Amtskirche reiben zu müssen als ihre evangelischen Berufskollegen. Heisst das nun, dass die katholische Kirche einfach eine stärkere Kontrolle über den Religionsunterricht beansprucht, oder könnte sich hierin zeigen, dass sie das Wissen um eine letztlich kirchliche Situierung allen christlichen Lehrens und Lernens noch nicht preisgegeben hat?

Alex Kurz, Rohrbach

Andreas Obenauer: *Too much heaven?*. Religiöse Popsongs – jugendliche Zugangsweisen – Chancen für den Religionsunterricht (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 5), LIT: Münster 2002. 254 S., EUR 20.90, ISBN 3-8258-6416-2.

In einer engagierten Auseinandersetzung mit kulturtheoretischen und religionspädagogischen Entwürfen tritt Obenauer in seiner Dissertation zunächst für die grundsätzliche Berechtigung von Popmusik im Religionsunterricht ein. Populäre Kultur («*popular culture*» [John Fiske]) als Ausdrucksform der jungen Generation ist geeignet, Lehr- und Lernprozesse zu evozieren und/oder zu begleiten. Freilich geht ein Grossteil der von ihm diskutierten Untersuchungen von gar keiner oder nur von einer sehr schmalen empirischen Basis aus: Unzulängliche Verallgemeinerungen sind die Folge.

Diesem Mangel will Obenauer nun abhelfen. Anhand einer Meinungsumfrage holt er direkte Feedbacks von Jugendlichen zu vier Videoclips ein, die er nach unterschiedlichen thematischen und stilmässigen Schwerpunkten aus den aktuellen Charts ausgewählt hat. Die entsprechenden Musiktexte verbinden die Themen «Erlösung», «Tod», «Liebe» und «neue Welt» mit einer religiösen Symbolik und decken die Stilrichtungen Pop, Rock, Hip-hop sowie Soul/Rhythm and Blues ab.

Aus der Auswertung der Umfrage gewinnt der Autor einerseits Erkenntnisse über die

Art und Weise, wie Religion in den Musikstücken und den dazugehörigen Videoclips codiert wird, anderseits aber auch Informationen über die konkreten Lesarten, mit denen Jugendliche solche Codes wahrnehmen. Dabei zeigt sich grundsätzlich, dass den Songtexten eine eher untergeordnete Bedeutung zukommt: Sie sind meist englisch und stehen bei jungen Hörern nicht im Zentrum des Interesses. Eine traditionell auf Textlektüre ausgerichtete (religions)pädagogische Zugangsweise stösst hier auf ihre Fundamentalkritik. Sehr hoch dagegen ist bei den Befragten die Wahrnehmung von Bildern. Deren religiöse Konnotation wirkt sich dort, wo sie von Jugendlichen erkannt wird, durchwegs positiv auf die Beurteilung des Musikstücks aus, und zwar unabhängig davon, ob die befragten Personen den schulischen Religionsunterricht gern besuchen oder nicht. Hier könnte sich tatsächlich ein neuer Zugang zu den Fragen des Glaubens eröffnen, insbesondere deshalb, weil die Mehrzahl der religiös gefärbten Musikstücke eine christliche Symbolik verwendet. Freilich darf man nicht davon ausgehen, es handle sich schon deshalb um «christliche» Musikstücke. Es sind vielmehr «offene Texte», die in einer gewissen Selbstverständlichkeit die Symbole ihres kulturellen Kontextes verwenden. Die grosse Bandbreite ihrer möglichen Interpretationen kommt denn auch in Umfragen deutlich zum Vorschein.

Immerhin motivieren die Musikstücke zum Einstieg in die vertiefte Auseinandersetzung sowie zu einer fortgesetzten Beschäftigung mit den in ihnen angesprochenen religiösen Themen. So bietet Obenauer im letzten Teil seines Buches den exemplarischen Entwurf einer Unterrichtssequenz, die er nach dem Dreischritt «Studieren – Probieren – Kritisieren» didaktisch gliedert. In seiner Konkretion wird nun freilich nicht nur etwas von den Möglichkeiten erahnbar, die Popsongs im Religionsunterricht bieten, sondern auch von den Schwierigkeiten, mit denen Unterrichtende dabei zu rechnen haben. So ist beispielsweise absehbar, dass gerade die verhältnismässig ausführliche Auseinandersetzung (die zur Freilegung und Verarbeitung religiöser Sinngehalte notwendig ist) mit dem kurzen und kurzlebigen Medium «Videoclip» nicht optimal korrespondiert. Bald einsetzende Ermüdungserscheinungen und ein relativ rasches Erlahmen des Interesses seitens der Jugendlichen lassen sich leicht voraussagen. Ein weiteres Handicap könnte darin bestehen, dass Menschen sich in der Adoleszenz in hohem Mass anhand von stilmässigen Präferenzen definieren. Was nicht zum favorisierten Musikstil gehört, wird möglicherweise pauschal abgelehnt. Finden sich in der gesellschaftlichen Realität tatsächlich noch derart homogene Schulklassen, dass ein einzelnes Musikvideo ein Kollektiv zu Identifikation und Auseinandersetzung mit dessen Inhalten einzuladen vermöchte? Erschwerend kommt hinzu, dass auch die religiöse Symbolik laut Obenauers Schülerumfrage sehr unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert wird. Gerade diese Tatsache könnte dazu (ver)führen, dass die Lehrkraft schliesslich mit ihrer Deutung die «angemessene Interpretation» des Clips geben zu müssen meint.

Fazit: Populäre Musik kann viel über den kulturellen Kontext und das Denken Jugendlicher aufzeigen. Darüber hinaus vermag sie in manchen Fällen aktuelle Rezeptionen des Religiösen bewusst zu machen. Wer als Lehrkraft den Zugang zu solcher Musik hat, wird auch Möglichkeiten finden, sie in den Religionsunterricht einzubeziehen. Die absehbaren Schwierigkeiten sind hierbei freilich nicht zu unterschätzen und machen religiöse Pop-songs doch wohl vor allem bei Fans zur reellen «Chance für den Religionsunterricht».

Alex Kurz, Rohrbach

Helmut Holzhey, Vilem Mudroch (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 1: Grossbritannien und Nordamerika, Niederlande, 2 Teilbände, Schwabe: Basel 2004. XIII + 1328 S., CHF 250.–, EUR 175.–, ISBN 978-3-7965-1987-1.

Was sich in der Tradition von Friedrich Ueberweg bescheiden *Grundriss der Geschichte der Philosophie* nennt, ist in Wahrheit das international wohl ambitionierteste und umfassendste Projekt einer Gesamtdarstellung der Philosophiegeschichte, das nach Abschluss mehr als dreissig Bände umfassen wird, die sich wiederum in zahlreiche Teilbände aufgliedern. Über Idee und Anlage des Werkes wurde anlässlich der Publikation eines früheren Bandes schon berichtet (ThZ 59 [2003] 178f.). Hier reicht es, vorauszuschicken, dass der neue Band, mit dem die Beschreibung des 18. Jahrhunderts und damit der Aufklärungsphilosophie eröffnet wird, die vom bisher Erschienenen geweckten hohen Erwartungen voll erfüllt. 26 renommierte Autoren garantieren Qualität und Akkuratesse in der möglichst unparteiischen Präsentation von Philosophen und Philosophien in ihren Lebens- und Wirkungszusammenhängen.

Damit ist – abgesehen vom staunenswerten Detaillierungsgrad – ein entscheidender Vorteil der hier praktizierten Philosophiegeschichtsschreibung im Vergleich zu anderen Philosophiegeschichten angedeutet: nämlich der Umstand, dass die einzelnen Philosophen und Philosophien in ihren realgeschichtlichen Kontexten verortet werden, so dass nicht der für Philosophiegeschichten typische Eindruck entsteht, Denken finde irgendwo im luftleeren Raum statt. Philosophie steht, wie sich exemplarisch an dem jetzt veröffentlichten, Grossbritannien, Nordamerika und den Niederlanden gewidmeten Band zum 18. Jahrhundert zeigt (es werden weitere über die Aufklärungsphilosophie in Frankreich [Bd. 2], Italien, auf der Iberischen Halbinsel und in Lateinamerika [Bd. 3] sowie in Deutschland, Österreich, in der Schweiz und in Nord- und Osteuropa [Bd. 4] folgen), in vielfältigen Wechselbeziehungen zu philosophiefremden Sphären. Die vom *Grundriss* geleistete realgeschichtliche Kontextualisierung kommt nicht nur in den Lebensbeschreibungen zur Geltung, die nach einer möglichst vollständigen Auflistung der (philosophisch relevanten) Primärliteratur die Darstellung der einzelnen Autoren einleiten – eine Darstellung, die sich danach jeweils auf die einzelnen Werke, die «Lehre» und die Wirkungsgeschichte konzentriert. Der Band gibt vielmehr auch einen wertvollen Überblick über die bildungsgeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen die Philosophien des 18. Jahrhunderts erst entstehen konnten. So wird man eingehend über die britischen Universitäten und gelehrten Gesellschaften unterrichtet (John Gascoigne) oder erfährt, unter welchen Bedingungen sich Cartesianismus und Newtonianismus an den höheren Bildungsanstalten der Niederlande etablierten (Henri A. Krop). Aber auch die unmittelbare politische Dimension philosophischer Denkansätze namentlich in England, wo eine rege politische Publizistik entstand, wird nicht ausgeklammert (Daniel Brühlmeier). Ein sehr instruktives Kapitel ist dem sich intensivierenden Streit um Weltdeutungskompetenz zwischen christlicher Theologie und deistischer Philosophie gewidmet (Henning Graf Reventlow); es zeigt auf, wie Philosophie in der konkreten Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition ein neues Selbstverständnis entwickelte. Demgegenüber entstand eine eigenständige Philosophie in Nordamerika aus den Wurzeln eines sich selber transformierenden Puritanismus (Andrew J. Reck).

Das ungemein facettenreiche Bild von den Denkbewegungen im englischsprachigen und im niederländischen Raum verdankt sich überdies dem Umstand, dass auch in diesem Band wiederum darauf verzichtet wird, einseitig vor allem jene Autoren zu würdigen, die in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion noch eine wichtigere Rolle spielen (neben An-

thony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, und Bernard de Mandeville vor allem George Berkeley, David Hume und Adam Smith). Oft erweisen sich bei genauerem Hinsehen gerade die vermeintlich weniger bedeutenden Denkerpersönlichkeiten nicht nur als in hohem Masse repräsentativ für ihre Zeit, sondern erscheinen als die eigentlichen philosophischen Stichwortgeber. Wer den neuen «Ueberweg» als Wegweiser zu einer Reise ins geistige 18. Jahrhundert nutzt, bewegt sich auf denkbar sicherem Grund und entdeckt dennoch überall Unverhofftes und Überraschendes. Leicht wird man dabei verschmerzen, dass gelegentlich – etwa bei Henry St. John, Viscount Bolingbroke oder bei Jonathan Edwards – relevante Sekundärliteratur und aktuelle Forschungsdiskussionen unberücksichtigt bleiben.

Andreas Urs Sommer, Freiburg i.Br.

Christian Danz: *Einführung in die Theologie der Religionen* (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1), LIT: Münster u.a. 2005. 272 S., EUR 29.90, ISBN 3-8258-7058-8.

Diese Einführung stellt die bisherigen Diskussionsverläufe einer Theologie der Religionen dar von der traditionellen christlichen Ausgrenzung anderer Religionen über den mehr oder weniger offenen und das Christentum in die Welt der Religionen einbeziehenden Dialog bis zur Differenzhermeneutik, die um der Achtung der anderen Religion(en) willen Differenzen und nicht Gemeinsamkeiten in den Vordergrund stellt.

Der Reihe nach: Im einführenden Teil werden die beiden Stossrichtungen einer eher religionstheoretischen «Theologie der Religion» und einer sich mit den Religionen befassenden «Theologie der Religionen» dargestellt.

Dann folgen die drei inzwischen geläufigen Relationierungsmodelle. Das erste ist das der *exklusivistischen* Position, die vom Standpunkt der Absolutheit des Christentums als der einzige wahren Religion aus andere Religionen gar nicht als Religion(en) gelten lässt oder diese als minderwertig betrachtet (oder im Sinne K. Barths das Christentum als die einzige Nicht-Religion den Religionen gegenüberstellt) (57ff.). Das *superiorische* oder *inklusivistische* Modell sieht das Christentum und die Religionen gleichermassen als wahre Religionen an, zieht aber das Christentum als den eigenen, unhintergehbaren Standpunkt vor – «superiorisiert» diesen im Religionen-Dialog (62ff.). Das dritte Modell ist das *pluralistische*: «Es gibt mehr als nur eine wahre, heilshafte oder authentische Religion» (70) und folglich viele gleichberechtigte Religionen, die aber alle in einem Transzendenten verwurzelt sind (z.B. J. Hick, P.F. Knitter, P. Schmidt-Leukel; 70ff.). Noch weiter gehen G. Kaufmann und R. Panikkar, indem sie «den Rekurs auf eine allen großen Weltreligionen zugrundeliegende transzendentale Einheit bestreiten» (77). Hinzu kommt die v.a. im angloamerikanischen Raum diskutierte *komparative* Theologie der Religionen mit ihrem über das Dreierschema insofern hinausführenden Ansatz, als «sie keine allgemeine oder universale Religionstheologie sein will, die dem konkreten interreligiösen Dialog vorausgeht. Durch den Verzicht auf eine Bewertung anderer Religionen in ihrer Ganzheit und die Beschränkung auf konkrete Fallbeispiele soll nicht nur im Gegensatz zu der bisherigen Religionstheologie die reale Verschiedenheit der Religionen ernst genommen, sondern auch deren Grunddilemma einer Lösung zugeführt werden, welches in der Verbindung der Geltung der eigenen Religion mit der positiven Würdigung anderer Religionen besteht. Die komparative Theologie richtet ihr Augenmerk auf die Differenzen zwischen den Religionen und auf die konkreten religiösen Formen» (105) – und steht damit in der Nähe der differenzhermeneutischen Religionstheologie.

Es folgen einige Anfragen an diese Modelle und der Aufweis von Grenzen: So laufe der

(neue mutuale) *Inklusivismus* (vgl. R. Bernhardt: Ende des Dialogs?, Zürich 2005) Gefahr, das «Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen im unmittelbaren Rückgriff auf binnentheologische Theologumena wie die Trinitätslehre zu beschreiben» (100). Dies bedeutet, dass die anderen Religionen grundsätzlich mit einer christlich-theologischen Brille und nicht mehr genügend in ihrer Fremdheit, Abständigkeit und Einzigartigkeit wahrgenommen werden (können). Aber an diese Kritik ist m.E. die Anfrage zu stellen, wie anders man denn *Religionstheologie* betreiben kann, ohne einem transzendenten Fixpunkt einerseits oder einem Verallgemeinerungs- und gar Absolutheitsanspruch andererseits Tribut zu zollen? Es geht nicht um christliche Vereinnahmungen. Die *pluralistische Religionstheologie*, etwa die von J. Hick, kann «die großen Weltreligionen (nur) als Antworten auf Erfahrungen eines diese Religionen übergreifenden transzendenten Absoluten» verstehen (15), so dass Unterschiede lediglich kultur-historische Varianten einer dahinter stehenden transzendent-absoluten Religion (im Sinne der Vernunft-Religion der Aufklärung) sind. Diese Begrenzungen versucht R. Bernhardt zu öffnen durch ein *erweitertes Modellschema*: «(1) ein Modell dualistisch-exklusiver Alleingeltung, (2) ein Modell hierarchischer Superiorität, (3) ein Modell inklusiver Dualität und schliesslich (4) ein pluralistisches Modell». R. Bernhardt möchte sowohl einer hierarchischen Superiorität als auch einer inklusiven Dualität entgehen, indem er dem Christentum «einen quantitativen oder qualitativen Vorrang gegenüber anderen Religionen» einräumt, ohne den klassischen Absolutheitsanspruch vertreten zu müssen (63). Der Verfasser würdigt diese Suche als Ausdruck der Unzufriedenheit mit dem Dreierschema und zugleich als einen Versuch, einen gemässigten Pluralismus mit einem weichen Inklusivismus/Superiorismus verbinden zu können. Denn: «Die Begegnung von Religionen und religiösen Traditionen ist komplexer und differenzierter als sie durch das religionstheologische Dreierschema abgebildet werden kann ... Die Aufgabe einer Religionstheologie kann deshalb nicht darin bestehen, Religionen auf bestimmte religionstheologische Positionen festzulegen, sondern nur darin, interreligiöse Austauschprozesse und Begegnungen in ihrer Differenziertheit zu beschreiben» (95).

Dann stellt der Verfasser die bisherigen religionstheologischen Positionen dar. Er beginnt mit E. Troeltschs «religionswissenschaftlich orientierter Einordnung des Christentums in die Religionsgeschichte» unter Verzicht auf einen Absolutheitsanspruch, aber mit einer ethisch-religionsphilosophischen Begründung der relativen Höchstgeltung des Christentums (120ff.). P. Tillich hat mit seiner religionsgeschichtlichen Typologie zugleich eine Kriteriologie mitgeliefert, die in der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen auf «eine dialektische Einheit von Annahme und Ablehnung» hinausläuft (128–141). W. Pannenberg hat, v.a. Troeltsch und auch Tillich weiterführend, 1962 in seinen «Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte» eine religionsgeschichtlich orientierte Theologie vorgeschlagen und diese bis zur dreibändigen Systematischen Theologie von 1988/1993 weiter präzisiert. Das Fazit lautet: «Die Momente der Exklusivität des christlichen Wahrheitsanspruches, der Inklusivität des Glaubens an die Offenbarung Gottes als des einen Gottes aller Menschen und der Anerkennung eines faktischen Pluralismus unterschiedlicher Glaubensformen und Wahrheitsansprüche gehören im christlichen Selbstverständnis zusammen» (153). Eine geschichtstheologische Argumentation tritt auch bei den Vertretern pluralistischer Religionstheologie auf, z.B. bei ihrem bekanntesten Vertreter, J. Hick, der eine «entwicklungsgeschichtliche Abfolge» vom dualistisch abgrenzenden Exklusivismus über den diesen aufweichenden Inklusivismus hin zum Pluralismus rekonstruiert hat (156). Dabei grenzt sich Hick einerseits gegen den letztlich fundamentalistischen Heilsimperialismus ab und andererseits gegen einen Relativismus und den Einwand des Fiktionalismus. Man warf ihm nämlich vor, dass seine Unterscheidung zwischen transzenter (absoluter) Wirklichkeit an sich und deren Erfahrung durch die verschieden enkul-

turierten Menschen Gefahr laufe, dass zwar alle Religionen als gleichwertig angesehen werden können, jedoch um den Preis, dass alle zu Fiktionen werden (können) (164). J. Hick hatte behauptet: «Aus der Perspektive des transzendenten Realen sind alle religiösen Traditionen gleichgültig, da es selbst jede besondere Tradition und die mit diesen verbundenen Deutungen überschreitet» (159). Deswegen wurde auf der anderen Seite gefragt: Ist dies nicht nur ein «Inklusivismus auf Meta-Systemebene»? (165) Und nun umgekehrt gefragt: Akzeptiert man einmal, dass man in der nach-metaphysischen Spätmoderne kein traditionell-metaphysisches Absolutes im Sinne von J. Hick mehr annehmen kann, dann könnte man die pluralistische Intention differenzhermeneutisch weiterführen eben unter Verzicht auf allgemeingültig-normative, nicht aber auf konsensuelle «Kriterien» (vgl. R. Bernhardt, P. Schmidt-Leukel [Hg.]: *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005). Diese Möglichkeit wird auch nicht in der befreiungstheologisch-pluralistischen Variante von P.F. Knitter genutzt, die aber als erstes Anliegen «Gespräch und Zusammenarbeit» nennt: «Dialog ist, so könnte man sagen, das ‹höchste Gut›, der ‹normative Wert› in der pluralistischen Theologie». Führt dies aber nicht zur Preisgabe eigener Identität? Knitter argumentiert umgekehrt: Die Vielfalt der kulturell geprägten Religionen ist unhintergehbar und impliziert «soteriozentrisch» entsprechend die Befreiung von Unheil und konsequenterweise den Befreiungsdialog der Religionen. Haben wir also letztlich ausser dem Exklusivismus nur mehr oder weniger gedeckte Varianten des Inklusivismus?

Dann werden drei exemplarische Problemfelder der Religionstheologie behandelt: die Wahrheitsfrage (176ff.), der Gottes-Begriff (192ff.) und die Frage nach einer konstitutiven oder repräsentativen Christologie (202ff.). Am Beispiel der Christologie veranschaulicht: «Impliziert die Anerkennung anderer Religionen die Depotenzierung der Christologie, weil mit dieser theologischen Lehre der Absolutheitsanspruch des Christentums oder doch wenigstens dessen Anspruch auf Superiorität verbunden ist? Dies ist jedenfalls die Meinung einiger pluralistischer Religionstheologen. Man kann jedoch fragen, ob dieser Grundton der Problemwahrnehmung durch die pluralistischen Religionstheologen angemessen ist oder nicht» (175). Hier liegt sicher die für christliche Theologie entscheidende Frage nach den inhaltlichen Vorgaben und den Möglichkeiten, die Religions(en)-Dialoge weiterzuführen.

Abschliessend folgt der Ansatz einer *interreligiösen Differenzhermeneutik*: Dieser geht es «weder um eine pauschale Begründung der Geltung anderer Religionen noch um deren pauschale Kritik, sondern um eine differenzierte Wahrnehmung von interreligiösen Begegnungen, die in aller Regel mit Transformationsprozessen, materialen Inklusionen sowie Exklusionen verbunden sind. Die Beurteilung solcher religiöser Austauschprozesse hat sich an der Leitfrage zu orientieren, ob die unterschiedlichen religiösen Deutungen des menschlichen Lebens zu einem humanen Menschsein und einer Kultur der Anerkennung von Unterschieden beizutragen vermögen. Ein anderer Maßstab zur Beurteilung fremder Religionen steht der christlichen Theologie auch gar nicht zur Verfügung. Auch er muss immer erst gebildet werden, und zwar sowohl durch eine reflexive Aneignung der eigenen religiösen und kulturellen Tradition als auch durch konkrete Begegnungen und Auseinandersetzungen mit den Angehörigen einer anderen Religion» (239).

Mit diesem Ausblick schliesst diese kompetent orientierende Einführung. Der qualifizierte Informationsgehalt zu Modellen und Problemfeldern einer Theologie der Religionen macht dieses «Lehr- und Studienbuch zur Theologie» empfehlenswert. Dass Ch. Danz seinerseits eine «theologische Überhöhung des ethischen Postulats der ‹Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein›» als Ausgangspunkt nehme, so der *inklusivistische* Ein-

wand, kann die Lektüre noch interessanter machen (vgl. R. Bernhardt: Literaturbericht «Theologie der Religionen» [I], ThR 72 [2007] 1-35; [II] 127-149).

Uwe Gerber, Schopfheim

Christoph Auffarth, Hans G. Kippenberg, Axel Michaels (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*, Alfred Kröner: Stuttgart 2006. 589 S., EUR 49.80, CHF 85.–, ISBN 978-3-520-14001-2.

Dieses einbändige, handliche und übersichtlich gestaltete Begriffs-Lexikon tritt an die Stelle des *Wörterbuchs der Religionen* von A. Bertholet von 1952. Der konzeptionelle Paradigmenwechsel der Religionswissenschaft von der Religionsphänomenologie (R. Otto, G. van der Leeuw; 441) und der Religionsgeschichte (437; wie sie z.B. bei W. Pannenberg im Rahmen einer Theologie der Religionen vertreten wird) hin zu einer sich kulturwissenschaftlich verstehenden Religionswissenschaft mit sozialwissenschaftlichem Einschlag ist deutlich sichtbar. Es wird nicht mehr von der Darstellung eines vorgängigen, nahezu neutralen religiösen Erlebens ausgegangen, sondern von der kulturwissenschaftlich geprägten Aufschlüsselung und Bearbeitung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, deren Plausibilität, Inhalte, methodische Erarbeitung und Geschichte geprüft und neu konzipiert werden müssen. Die implizit christlich wertenden und/oder religionskritisch polemisierenden Momente müssen offengelegt und unter neuen Akzenten erarbeitet werden. Begriffe haben einen heuristischen, maieutischen Wert, sofern sie Abweichungen und Alternativen Raum lassen, deskriptiv darstellbar und für Anschlussstellen und andere Konzeptionen offen sind. Das fünfbändige *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988–2001) ist nach einem solchen Konzept entworfen und durchgeführt worden; das vorliegende Wörterbuch ist dessen Realisierung in handlicher Form und als Kurzfassung.

Moderne Religionswissenschaft befasst sich – wie die moderne Ethnologie – mit anderen Kulturen und Religionen «auf Augenhöhe», d.h. nicht in distanzierter Haltung und nicht nur historisch rekonstruierend, sondern im direkten Umgang mit «native speakers». Entsprechend werden die Selbstbezeichnungen wichtiger Konzepte in der jeweiligen Sprache (und nicht im europäischen, westlichen Begriffssystem) verwendet und im Anhang in einem Register der Schreibvarianten aufgeführt (585ff.).

In den rund 2600 Stichwörtern werden verschiedene, auf das Konzept focussierte Darstellungsinteressen sichtbar: Der gegenwärtige religionswissenschaftliche Diskussionsstand ist leitend für die systematische Perspektivierung. Formen, Erscheinungen, Institutionen, Organisationen des Religiösen und Personen werden in lexikalischer Präsentation informativ vorgestellt. Deren Verwurzelung in bestimmten Gesellschaften, Kulturen, ökonomischen Systemen, ihre Geschichte und Wandlungen werden beachtet. Phänomene, Erfahrungen und Erlebnisse wie Sterben und Tod, Heil und Verfehlung, Begegnungsweisen mit dem Göttlichen werden ebenso vorgestellt wie religiöse Gruppierungen, Kulte, Feste und Feiern, Theologie(n), religiöse Symbole und Mythen. So sind beispielsweise kurze Artikel zu Alterität, Gabe, Medienreligiosität und zu den Theologen Barth und Bultmann aufgenommen. Der historische Rahmen reicht von den Anfängen menschlicher Kultur und Religion bis in unsere Zeit, geographisch ist die ganze Welt im Blick.

Zur Verdeutlichung sei nochmals gesagt, dass es sich hier nicht um ein Handbuch der Religionen handelt, sondern um ein religionswissenschaftliches Begriffs-Lexikon. Es ist stets ein wissenschaftlich hohes Niveau gehalten, das Werk gut lesbar. Die einzelnen Artikel sind mit der Nennung des Autors bzw. der Autorin, Literaturangaben und, wenn möglich und notwendig, Quellen- und Publikationsangaben versehen. Ein Verweissystem er-

höht die Benutzbarkeit des Buches. Fünf Autoren haben zusammen mit weiteren fast 70 Experten dieses Basiswerk erarbeitet.

Dieses *Wörterbuch der Religionen* füllt auf seine Art eine schmerzliche Lücke in der religionswissenschaftlichen Literatur und eignet sich ausgezeichnet für verschiedene Adressaten(gruppen): für Studierende und Wissenschaftler, für Journalisten und religionswissenschaftlich Interessierte, für Lehrer, Schüler und Pfarrer; es kann in der Erwachsenenbildung und bei der Vorbereitung interreligiöser Gespräche verwendet werden und gehört in gute Gemeindebibliotheken.

Einige Korrektur-Anregungen (für weitere Auflagen): Bonhoeffers «Religionslosigkeit» fehlt; beim Artikel «Dekonstruktion» hätten Ansätze und Literatur genannt werden können (z.B. Nancy; Derrida/Vattimo: Die Religion); Versöhnung fehlt, das Versöhnungsfest hingegen ist berücksichtigt; Beamter könnte weggelassen werden. Eine weitere Lücke: Im Artikel «Religionstheologie» hätten der Inklusivismus von R. Bernhardt sowie Ansätze einer Differenzhermeneutik berücksichtigt werden können. Aufs Ganze gesehen handelt es sich bei diesem Lexikon trotz der vorgebrachten Detailkritik um ein fachlich und sachlich profundes Wörterbuch. Es ist handlich, gut lesbar und mit gutem Schriftbild ausgestattet; überdies weist es eine strapazierfähige Aufmachung auf. Anschaffung und rege Benutzung seien empfohlen.

Uwe Gerber, Schopfheim

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber (Hg.): «*Im Namen Gottes ...*». Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet: Regensburg 2006. 246 S., EUR 19.90, ISBN 3-7917-1994-7.

Der Band dokumentiert die dritte Tagung des Theologischen Forums «Christentum – Islam», in der die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart den innerchristlichen Dialog der ersten Tagungen für das Gespräch mit Muslimen geöffnet hat. Als Glücksgriff erweist sich, dass dafür ein spezifisch theologisches Thema gewählt wurde, das unter vier Gesichtspunkten aus jeweils christlicher und muslimischer Perspektive beleuchtet wird. In seinem Einführungstext beleuchtet Bischof Kenneth Cragg, einer der grossen Pioniere der christlichen Beschäftigung mit dem Islam, die theologischen Grundzüge einer Rede zu Gott. Was zeigt sich in den Gebetsformen, -haltungen oder Grundbezeichnungen (etwa Barmherzigkeit, Angesicht Gottes, Grösse Gottes), die der Betende verwendet, über das Wesen Gottes und über die göttlich-menschliche Wechselbeziehung, die sich in diesen Gebetsformen ausdrückt? Michael Bongardt betrachtet die Art und Weise, wie Gott im Akt des betenden Menschen Wirklichkeit in der Welt gewinnt, und verweist auf die christologische und trinitätstheologische Geprägtheit jedes christlichen Gebets und die damit gegebene Grenze interreligiösen Gebets, die sich nur noch im Modus der Hoffnung übersteigen lasse. Hamideh Mohagheghi beschreibt, ausgehend vom Begriff der Statthalterschaft des Menschen auf Erden, Grundzüge eines islamischen Gebetsverständnisses und unterscheidet Gebet als rituell auferlegte Pflicht, Gebet als bittenden Ruf eines in Not geratenen Menschen, Gebet als Lobpreis Gottes für die Schönheit seiner Schöpfung und Gebet als ständige Vergewisserung der Anwesenheit Gottes in der Welt und im Inneren des Menschen. Ausgehend von der Überzeugung, dass, wenn alle monotheistischen Religionen den einen Gott anbeten und ihn mit ähnlichen Attributen belegen, dieser Gott auch tatsächlich der Eine sein müsse, formuliert Mohagheghi Anfragen an das christliche Gebetsverständnis aus muslimischer Sicht. Drei weitere Beiträge widmen sich dem Bittgebet. Andreas Obermann entwickelt aus biblischer Perspektive Grundzüge eines biblischen Verständnisses von Bitt- und

Fürbittgebet als ein Kommunikationsgeschehen, das aus der Zuwendung Gottes zum Menschen erwächst, und entwirft daraus Aufgabenfelder für ein christlich-islamisches Gespräch über das Gebet. *Elhadi Essabah* verweist darauf, dass Gott im Koran die Menschen zum bittenden Gebet auffordert und die Erhörung der Bitten als Zeichen seiner Einzigkeit, Allmacht und Güte verheisst. Im Bittgebet erfülle sich die dem Menschen von Gott zugesuchte Stellung in der Welt gerade auch, indem das Gebet kein einseitiges Geschehen vom Menschen zu Gott sei, sondern Gott Teil der Kommunikation werde. *Reinhold Bernhardt* versucht eine Zusammenführung der personalen Konzeptionen von Gebet (Zwiesprache mit Gott) mit den kontemplativ-überpersönlichen Konzeptionen (verehrende Versenkung in den Seinsgrund) in systematischer Hinsicht. Er betont den kommunikativen Aspekt, warnt aber vor einem dialogischen Verständnis, da Gebet Anrede, Wechselwirkung von Wort und Vergewisserung, «Handeln des Menschen im Wirkraum der Gottesgegenwart» (107), aber nicht ein Dialog auf gleicher Ebene sei. So kann Bernhardt die problematischen Fragen nach Ziel, Zweck und Wirkung des Bittgebets erläutern und auch das Fürbittgebet als eine Bitte um das Sich-Durchsetzen der Gegenwart des Geistes Gottes verstehen. Schliesslich empfiehlt Bernhardt bei der Frage nach dem möglicherweise selben Ziel der Gebete verschiedener Religionen eine Prüfung des Geistes der sie begründenden Offenbarung, der sich auch ausserhalb ihrer selbst finden lasse. *Abdullah Takim, Ansgar Franz* und *Assaad E. Kattan* widmen sich der leiblichen Dimension des Betens. So erläutert Takim unterschiedliche Gebetshaltungen und ihre Interpretation in islamischer Theologie. Franz beleuchtet aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive die Praxis und Theorie unterschiedlicher Gebetsrichtungen und -haltungen im Gottesdienst. Kattan weist auf zwei Beispiele der Beeinflussung von nahöstlichen Christen und Muslimen in liturgischen Elementen hin. Drei weitere Beiträge fragen nach der Bedeutung des Gebets in der säkularen Gesellschaft. *Klaus Hock* geht von den Unterschieden zwischen Christentum und Islam im Verhältnis von Gebet und Öffentlichkeit aus und fragt, inwiefern sich darin unterschiedliche Gebetsverständnisse und unterschiedliche sozio-kulturelle Kontexte mit unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen der Religion zur Gesellschaft in ihrer öffentlichen Verfasstheit spiegeln. *Mohammed Heidari* widmet sich der Bedeutung des Gebets in der Beziehung zwischen Gott und Mensch aus islamischer Sicht und betont die Freiheit des Menschen, die Freiwilligkeit der Gebete sowie die Hoffnung auf Barmherzigkeit anstelle der Aussicht auf Lohn für abgeleistete Gebetsvolumen. Gerade diese auf Sinn und nicht primär auf die Regel orientierte Gläubigkeit gewinne in säkularen Kontexten zunehmend an Bedeutung. *Martin Jäggle* beschreibt aus religionspädagogischer Sicht die aktuelle Entwicklung der Gebetspraxis in der modernen westlichen Welt, verweist auf neue Orte und Formen des Betens und beleuchtet besonders die Tradierungsdimensionen des Gebetslebens im familiären Rahmen. Ein wichtiges und auf der Tagung kontrovers diskutiertes Thema rücken die letzten drei Beiträge ins Blickfeld: die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamen interreligiösen Betens. *Martin Bauschke* stellt zunächst die Formen gemeinsamen Betens vor, plädiert für ein abrahamitisches Beten, welches sowohl von den jeweiligen Religionen getrennt gesprochene Gebete wie auch von allen Gläubigen gemeinsam gesprochene Gebete – die dann allerdings so ausgesucht werden, dass diejenigen Punkte der jeweiligen Religionen, die für die anderen Gläubigen nur schwer oder gar nicht mitzuvollziehen wären, ausgelassen werden – umschliesst und geht auf einige Gebetbücher ein, die sich dieser Thematik geöffnet haben. Theologisch sieht er die Möglichkeit gemeinsamen Betens im Glauben an den einen Gott, in der Nachkommenschaft Abrahams und in Notwendigkeit eines friedvollen Zusammenlebens der verschiedenen Religionen begründet. *Friedmann Eißler* übt scharfe Kritik an eben diesem Konzept. Ein Gebet auf kleinstem gemeinsamen Nenner, das vorher durch einen vermeintlich toleranten Filter gepresst worden sei, der alles

ausscheide, was der anderen Religion fremd vorkommen könnte, und das Postulat einer übergeordneten Einheit der Religionen trotz offensichtlich konkurrierender Wahrheitsansprüche mache aus dem verständlichen Wunsch nach interreligiöser Harmonie unzulässige Einschnitte an zentralen theologischen Inhalten wie etwa dem Offenbarungsbegriff. *Heikki Räisänen* beleuchtet das Problem des theozentrischen Gebets aus neutestamentlicher Sicht anhand des lukanischen Jesusbildes. Er betont die starke Theozentrik dieses Jesusbildes und sieht hier interessante Ansätze für einen Dialog mit dem Islam wie für die Möglichkeit gemeinsamen Betens, gerade auch weil Jesus im Lukasevangelium deutlich als Beter dargestellt werde.

Drei Beobachterberichte lassen den Leser an den Diskussionen der zugrunde liegenden Tagung teilhaben und zeugen davon, dass das Thema des Gebets sich besonders für den Dialog mit dem Islam eignet, da es sich einerseits um ein Feld grosser und grundlegender Gemeinsamkeiten handelt, bei dem aber andererseits die besonderen Charakteristika der beiden Religionen je unterschiedlich hervortreten und sich so die Besonderheiten vor dem Hintergrund grosser Gemeinsamkeiten gut auf ihre Bedeutung für das Verhältnis der Religionen befragen lassen können.

Christian Heller, Lüdinghausen