

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 64 (2008)
Heft: 3

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: 07.01.2026

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

Rezensionen

Helmut Utzschneider: *Micha* (ZBK.AT 24.1), TVZ: Zürich 2005. 176 S., CHF 42.–/EUR 25.–, ISBN 3-290-17368-2.

Die Reihe der Zürcher Bibelkommentare zum Alten Testament wird mit dem vorliegenden Band zum Michabuch um eine Auslegung bereichert, die eigene Wege geht, indem sie dieses nicht mit Hilfe eines literar- oder redaktionsgeschichtlichen Modells auszulegen versucht, sondern insgesamt als einen dramatischen Text versteht; Utzschneider verfolgt das Ziel, die Redeverhältnisse des Michabuches zu rekonstruieren und «die theologischen Aussagen des Buches von dessen dramatischer Ästhetik her zu erschließen.» (11) Dieses Konzept der Auslegung biblischer Texte ist zwar nicht neu; aber in dieser Konsequenz auf ein ganzes Prophetenbuch übertragen muss man es wohl als eine Uraufführung bezeichnen – um in der Theatersprache zu bleiben.

Auf die Einleitung, in der erstens die Voraussetzungen der vorliegenden Auslegung dargelegt werden, in der zweitens ein Überblick über das «Michadrama» gegeben wird, in der drittens das Verhältnis zwischen dem literarischen und dem historischen Micha bestimmt wird und in der viertens die literarhistorische Entwicklung des Michabuches in Form einiger Beobachtungen und Verweise auf die aktuelle Forschungslage nachgezeichnet wird (11–29), folgt der ausführliche Kommentar (30–170); am Ende findet sich ein Verzeichnis ausgewählter Literatur (171–175).

Der Vf. gliedert das Michabuch in zwei Akte, die in mehrere Szenen und Auftritte zerfallen. Nach der Überschrift in Mi 1,1, die in die «Buchzeit» des Textes, also das 8. Jh. v. Chr. einleitet, umfasst der erste Akt des Dramas nach Meinung des Vf.s Mi 1,2–5,14 und hat «Michas Reise in die Zeit», die die zukünftige Geschichte Israels und Judas besichtigt, zum Gegenstand. Dieser erste Akt zerfällt dem Vf. zufolge in sechs Szenen, die vom Tor des Himmels und der Vernichtung Samarias und Jerusalems (Mi 1,2–7), von der Trauer in Jerusalem über die Zerstörung der Städte Judas (Mi 1,8–2,5), vom Propheten Micha im Streit mit seinen Gegnern (Mi 2,6–3,1), vom Gericht gegen Jerusalem und den Zion aufgrund des unsozialen Verhaltens der Oberschicht und dem zukünftigen Heil aus Jerusalem (Mi 3,1–4,7), vom Niedergang des alten Jerusalem und dem neuen Herrscher (Mi 4,8–5,3) sowie von Israel und den Völkern in der Epoche des Friedensherrschers (Mi 5,4–14) berichten. Der zweite Akt des Dramas findet sich nach Ansicht des Vf.s in Mi 6–7 als «Gottes Rechtsstreit mit seinem Volk» und lässt sich in vier Szenen gliedern: Zunächst kommen Gott und Volk zum Rechtsstreit zusammen und legen ihre Sicht des wechselseitigen Verhältnisses dar (Mi 6,1–8); im Verlauf des Prozesses werden die Bewohner Jerusalems und Judas angeklagt und verflucht (Mi 6,9–16); das Gericht trifft also ein und wird vom Propheten als solches erkannt (Mi 7,1–7); durch Sündenbekenntnis, Gebet und Lobpreis des Volkes kommt es am Ende des Dramas zur Vergebungs- und Rettungsgewissheit (Mi 7,8–20).

Innerhalb einer Kommentarreihe, die sich explizit an ein breiteres, theologisch interessiertes Publikum richtet, hält die vorliegende Auslegung des Michabuches zahlreiche Informationen und weiterführende Details bereit, die zu einem besseren Verständnis vieler Einzelheiten hilfreich sind: Hier sei exemplarisch auf die ausführliche Auslegung des Städtegedichts in Mi 1,10–16 hingewiesen, die den Text nicht nur als szenische Einheit deutet, sondern auch die Städte und ihre Namen der Reihe nach einordnet und erläutert.

Neben diesen Erläuterungen im Detail, die einen Kommentar auszeichnen, wird jeder, der sich einmal mit dem Michabuch befasst hat, den Ansatz des Vf.s begrüßen können,

denn literar- und redaktionsgeschichtliche Methoden kommen angesichts von Texten wie etwa der Disputation des Propheten in Mi 2,6ff. an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit. Die Annahme, dass hinter Textspannungen und Ungereimtheiten keine literarischen Brüche, sondern verschiedene Sprecher innerhalb eines dramatischen Zusammenhangs stehen, stellt die Texte in ein überraschend neues, erhellendes Licht: So deutet der Vf. den schwierigen Abschnitt Mi 2,6ff. als ein Soliloquium des Propheten, das durch das Ineinander von Zitat und Gegenzitat geprägt sei (nur am Rande soll hier ein Übersetzungsdetail zu Mi 2,11 hervorgehoben werden; der Vf. gibt die hebräische Wendung *'iš holek rū'āh* sehr einfallsreich mit «Windbeutel» wieder).

Doch so sehr sich einerseits einige Passagen des Michabuches mit der Annahme einer dramatischen Disposition ungewohnt neu verstehen lassen, so wenig können andererseits deutliche Einschnitte innerhalb des Michabuches übersehen werden, die auf das literarische Wachsen des Buches hindeuten. Besonders auffällig ist hier der Einschnitt, der in der Regel zwischen Mi 3,12 und Mi 4,1 erkannt wird: Von der Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums kommt es in der vorliegenden Buchkomposition ohne Überleitung zur Vision der Wallfahrt der Völker zum Zion; zwischen beiden Textabschnitten liegen literarhistorisch gesehen Jahrhunderte, worauf auch der Vf. in der Einleitung des Kommentars hinweist. In dem dramatischen Aufriss, den der Vf. rekonstruiert, werden Mi 3,1–12 und Mi 4,1–7 allerdings in einer Szene zusammengefasst; teilt man die literaturwissenschaftlichen Vorentscheidungen des Vf.s, ist ein Zusammenhang zwischen Mi 3 und dem folgenden Kapitel auch nicht zu bestreiten, denn während Mi 3 die unhaltbaren Zustände in Jerusalem schildert und den Untergang des Zion ansagt, zeichnet Mi 4,1–7 gewissermassen das Gegenbild dieser Zerstörung, wenn es die Herrlichkeit des zukünftigen Zion darstellt. Von seiner narrativ-dramatologischen Lesehaltung her fragt der Vf. ganz zu Recht danach, wie der Text in seiner vorliegenden Form ‹funktioniert› und verstanden werden will. Ob dabei allerdings den historischen Hintergründen der Entstehung des Textes, die sich über Jahrhunderte hinzieht, nicht zu wenig Beachtung geschenkt wird, bleibt zu fragen. Ob sich der Sinn von Texten, die eine komplizierte Entstehungsgeschichte durchlaufen haben, dadurch besser erschliesst, dass man ihre vorliegende Gestalt zum Ausgangspunkt der Interpretation macht, ist eine wichtige Frage der exegetischen Methodik, einem Gebiet, auf dem gerade der Vf. in den letzten Jahren mit wichtigen Beiträgen hervorgetreten ist. Dabei hat er die Leistungsfähigkeit einer rezeptionsästhetisch und narratologisch orientierten Auslegung herausgearbeitet und setzt nun folgerichtig mit seinem Kommentar zum Michabuch das praktisch um, was er an anderer Stelle theoretisch begründet hat. Insofern ist der vorliegende Michakommentar eine konsequente Etappe auf dem vom Vf. beschrittenen Weg der Auslegung biblischer Texte von ihrer Endgestalt her.

Dass allerdings gerade im Bereich der prophetischen Literatur in nachexilischer Zeit nicht nur *eine*, sondern *mehrere* ‹Text-› oder ‹Endgestalten› bzw. Buchfassungen im Umlauf waren und daher die Frage nach der Entstehung der vorliegenden, in der masoretischen Tradition stehenden Buchform nicht einfach beiseite geschoben werden kann, zeigen die sehr abweichenden Fassungen mancher Bücher in der Septuagintaversion oder den Texten aus Qumran. Wer das in Rechnung stellt, kann nicht allein die vorliegende Fassung eines Buches interpretieren, sondern muss versuchen, die hinter den Entstehungsprozessen der Bücher liegenden theologischen Debatten, die ihre literarischen Spuren hinterlassen haben, zu erfassen. Dass dieser Versuch nur in Ansätzen gelingen kann und die Interpretationsvorschläge hier niemals abgeschlossen sein werden, mag man bedauern und für misslich halten – man könnte in den exegetischen Diskussionen, die in der alttestamentlichen Wissenschaft über bestimmte Texte geführt werden, aber auch ein Spiegelbild der Debatten erkennen, die die Verfasser und Redaktoren der Prophetenbücher in ihrer Zeit in ganz

ähnlicher Weise geführt haben. Diese Entsprechungen in den die Zeiten übergreifenden theologischen Auseinandersetzungen wahrzunehmen, könnte wohl genau so gut – oder vielleicht sogar besser – dabei helfen, die exegetischen Disziplinen mit aktuellen theologischen Fragestellungen in Beziehung zu setzen, als es eine rein rezeptionsästhetisch orientierte Exegese vermag.

Insofern reicht der vorliegende Kommentar über das Michabuch hinaus und regt zu einer weiteren Diskussion über die notwendige Verhältnisbestimmung zwischen einerseits literar- bzw. redaktionsgeschichtlicher und andererseits rezeptionsästhetischer Prophetenexegese an. Dass beide nicht verhältnislos nebeneinander stehen können, sondern sich im Interesse eines besseren Verständnisses der biblischen Texte ergänzen müssen, zeigt der Vf. mit seinem Ansatz, der literarhistorische oder redaktionsgeschichtliche Fragestellungen durchaus nicht ausblendet. Aber die relative Bedeutungslosigkeit, die er diesen Fragestellungen zumisst – so heisst es, um nur ein Beispiel herauszugreifen, zu einem redaktionsgeschichtlichen Erklärungsansatz im Blick auf Mi 7,15: «Doch solche Vermutungen bleiben hypothetisch und erklären zwar die Entstehungsgeschichte, aber nicht den Sinn des vorliegenden Textes.» (166) –, führt dazu, dass die dem vorliegenden Text vorausgehenden, literarhistorisch ermittelbaren Sinndimensionen ausgeblendet werden. Wenn man es jedoch im Bereich der alttestamentlichen Prophetie mit Redaktionsliteratur zu tun hat, und das arbeitet die gegenwärtige Prophetenexegese deutlich heraus, so erschliesst sich der Sinn eines Textes überhaupt erst aufgrund der Erklärung seiner Entstehungsgeschichte, die daher nicht ein unbedeutender Nebenaspekt, sondern das zentrale Moment der Sinnkonstitution prophetischer Texte ist.

Markus Saur, Basel/Erlangen

Bernard M. Levinson: *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Avant-propos de Jean-Louis Ska (Le livre et le rouleau 24), Éditions Lessius: Bruxelles 2005. 101 S., EUR 14.50, ISBN 2-87299-146-8.

Das vorliegende Buch gliedert sich in zwei Teile: Der erste Teil (9–65) befasst sich mit Aspekten der Frage der theologischen Innovation innerhalb des alttestamentlichen Kanons. Hierbei handelt es sich um die französische Übersetzung eines Aufsatzes, der ursprünglich in der Zeitschrift *Numen* unter dem Titel «You Must not Add Anything to What I Command You: Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel» veröffentlicht wurde (*Numen* 50, 2003, 1–51). Im zweiten Teil (67–94) präsentiert Levinson eine kommentierte Bibliographie zu der im ersten Teil behandelten Thematik, weitgehend fokussiert auf das Phänomen der sog. innerbiblischen Exegese. Dieser Teil wurde von Levinson im Hinblick auf die französische Übersetzung des genannten Aufsatzes verfasst. Auf knappstem Raum werden darin 67 Werke von 44 Autoren besprochen, angefangen bei Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* bis zu neuesten Veröffentlichungen von Fishbane, Lohfink, Otto, Sommer und Levinson selber.

In der Einleitung (9–13) zum ersten Teil, überschrieben mit «Le canon, entre sciences bibliques et sciences humaines», beklagt Levinson zum einen das Fehlen eines interdisziplinären Dialogs über Fragen des Kanons. Zum anderen stellt er die seiner Meinung nach für das zeitgenössische Denken typische Auffassung des Kanons als einem Instrument des Ausschlusses und der sozialen, rassischen und sexuellen Diskriminierung, der in sich selbst abgeschlossen und unveränderlich ist, in Frage. Einer solchen Auffassung stellt er die These gegenüber, dass kritisches Denken dem Kanon nicht äußerlich ist, sondern wesentlich zu ihm gehört: «Correctement compris, le canon est radicalement ouvert: il donne forme à la

critique et incorpore une pensée théorique» (13).

Das erste Kapitel (15–21) benennt ein Grundproblem der Kanonbildung: Einerseits wird durch die Übertragung von sog. Kanonformeln, die die Hinzufügung oder Weglassung von Material zu einem bestimmten Textkorpus verbieten, auf die Tora (siehe z.B. Dt 4,2; 13,1) diese abgeschlossen und zu einer Grösse, der sich die Rezeptionsgemeinschaft unterwerfen muss. Andererseits wird die Autorität des unveränderlichen Kanons durch die Herausforderungen der neuen Gegebenheiten einer sich stets verändernden Realität potenziell unterminiert. In dieser Spannung ist es die Exegese, verstanden als «série des stratégies interprétatives» (17), die es erlaubt, den Kanon in Beziehung zu setzen mit Umständen, die von ihm zunächst nicht anvisiert waren. Nach Meinung Levinsons – und damit sind wir bei der Hauptthese seines Buches – sind solche innovativen exegetischen Strategien bereits innerhalb der hebräischen Bibel, d.h. vor dem Abschluss des Kanons, zu beobachten. Allerdings verschleiern biblische Autoren und Redaktoren ihre innovativen und transformativen Tätigkeiten, ebenso wie die späteren Rabbinen, die vorgaben, nichts anderes zu tun, als die latent im Kanon bereits vorhandenen Wahrheiten zu entfalten. Zu einem solchen Vorgehen waren sie aufgrund des kulturellen Prestiges, das die älteren Texte bereits hatten, genötigt.

Den Beweis für seine These tritt Levinson im zweiten Kapitel (23–60) an, welches in sieben Unterkapitel unterteilt ist. Zunächst weist er darauf hin, dass durch die Rückbindung der Tora an eine göttliche Instanz das Problem der Unveränderlichkeit des Kanons und der Unantastbarkeit seiner Autorität gegenüber der Umwelt Israels noch verschärft wird: «Comment des textes juridiques, une fois reconnus divinement révélés, peuvent-ils être révisés pour être adaptés à de nouvelles circonstances sans que soit compromise leur autorité – ou celle de Dieu?» (27). Angesichts dieser besonderen Umstände war es Verfassern biblischer Rechtstexte, anders als etwa im Falle der hethitischen Rechtssammlungen, nicht möglich, offen Änderungen im Bestand der Bestimmungen vorzunehmen. Einziges Beispiel einer expliziten rechtlichen Modifikation ist nach Levinson Ru 4,7, wo notiert wird, dass es früher üblich war, bei bestimmten Kaufverträgen eine Sandale auszuziehen und dem Kontrahenten zu übergeben. Allerdings handelt es sich dabei um einen blosen Brauch, keine formale, schriftlich fixierte Rechtsbestimmung. Demgegenüber mussten die biblischen Autoren und Redaktoren im Bereich schriftlich fixierter Bestimmungen ausgefeilte literarische Strategien entwickeln, um neue Ansichten oder Regelungen so einzuführen, dass ihr innovativer Charakter nicht erkannt werden konnte. Wie das geschieht, versucht Levinson am Beispiel der Lehre von der generationsübergreifenden Vergeltung deutlich zu machen:

Nach Ex 20,5f. werden Übertretungen der Väter bis in die dritte und vierte Generation von Gott heimgesucht. Entsprechende Vorstellungen finden sich auch in den Texten, die vom Tod des aus der ehebrecherischen Verbindung Davids mit Batseba hervorgegangenen Sohnes und von der Zerstörung Jerusalems aufgrund der Jahrzehnte zurückliegenden Verfehlungen Manasses handeln. Eine solche Doktrin war aber nach Levinson in sich problematisch und wurde denn auch bereits in Thr 5,7, unter deutlicher lexikalischer Anspielung auf Ex 20,5, indirekt zurückgewiesen, indem klagend die Unschuld der jetzigen Generation hervorgehoben wird. Eine noch deutlichere Zurückweisung findet sich dann in Ez 18,1–4, wo der biblische Autor die Lehre von der generationsübergreifenden Vergeltung explizit verwirft. Er tut es allerdings nicht durch eine wörtliche Aufnahme von Ex 20,5f., sondern indem er ein einschlägiges Sprichwort über saure Trauben zitiert, die zwar die Väter gegessen haben, die aber erst bei den Söhnen stumpfe Zähne bewirken. Auf den zu korrigierenden Bibeltext wird also wiederum nur indirekt angespielt. Analoges gilt für Jer 31,29f., wobei in diesem Falle der Gegensatz zu Ex 20,5f. insofern geringer ist, als eine Er-

setzung der generationsübergreifenden durch die individuelle Vergeltung erst für die Zukunft erwartet wird. Weiter weist Levinson auf Dt 7,9f. hin, wo, mit sprachlich deutlichem Bezug auf Ex 20,5f., durch die Weglassung der Erwähnung der Nachfolgegenerationen und die Hinzufügung des Elements «ins Angesicht» bei der Beschreibung der Strafe Gottes gegenüber denen, die ihn hassen, die generationsübergreifende Vergeltung wiederum durch eine individuelle ersetzt wird, ohne dass die Änderung als solche deutlich gemacht würde. Die neue Lehre wird hier doppelt legitimiert, einerseits durch die Zitierung der älteren Bestimmung, andererseits durch die – fiktive – Zuschreibung der neuen Version an Mose. Schliesslich weist Levinson auf die Wiedergabe von Ex 20,5f. im Targum Onqelos hin, wo die aus Ez 18 gewonnene Lehre von der individuellen Verantwortung direkt in den Dekalog-Text eingetragen wird.

In der zusammenfassenden «Conclusion» (61–65) stellt Levinson fest, dass den biblischen Autoren und Redaktoren aufgrund ihrer zwar kaschierenden, aber in der Sache doch innovativen literarischen Techniken bei der Weiterentwicklung der biblischen Religion eine entscheidende Rolle zukommt. Nicht erst nach dem Abschluss des Kanons, sondern schon innerhalb des Kanons gilt: «[L]e passé est repensé et réinterprété à partir du point de vue du présent» (64f.). Darum stellten sich die Texte der hebräischen Bibel einem simplizistischen Verständnis des Kanons im Sinne einer definitiven Abgeschlossenheit und unilateralen göttlichen Autorität selber entgegen.

Die von Levinson gestellte und besprochene Frage ist auf alle Fälle interessant und relevant. Das gilt allerdings nicht im gleichen Masse für die von ihm entwickelte Antwort. Diese fällt recht einlinig aus, da er für alternative Erklärungen des Verhältnisses zwischen den erwähnten Texten in Ex 20, Ez 18 und Dt 7 mit Ausnahme eines Hinweises auf Joel Kaminsky in Fussnote 38 keinen Raum lässt. Dabei ist es durchaus nicht ohne weiteres klar, dass Ex 20,5f. und Ez 18,1–4 wirklich denselben Sachverhalt im Auge haben, und der Unterschied zwischen Ex 20,5f. und Dt 7,9f. wird wesentlich kleiner, wenn man in Rechnung stellt, dass Ex 20 nicht von einem Aufschub der Strafe auf kommende Generationen spricht. Der Eindruck entsteht, dass etwas zu schnell Versuche, die genannten Texte nicht als in einem Konflikt zueinander stehend zu interpretieren, mit dem Etikett der unzulässigen Harmonisierung von der Hand gewiesen werden.

Die Frage stellt sich, ob Levinsons Interpretationsrepertoire nicht zu ausschliesslich von einer Wellhausenschen Grundlage einerseits und der (letztlich nicht bewiesenen) Annahme der Rückprojizierbarkeit rabbinischer Auslegungsmethoden in die hebräische Bibel andererseits bestimmt ist.

Es bleibt undeutlich, welche Rolle der Kanon noch spielt, wenn die Grenze zwischen innerkanonischen Texten und ihren nachkanonischen Interpretationen so grundsätzlich aufgeweicht wird, wie das bei Levinson geschieht. Ebenfalls bedarf der Klärung, weshalb die fiktive Einführung der mosaischen Autorität vom (naiven?) altisraelitischen Zielpublikum so günstig aufgenommen wurde. Dem Verfasser ist dafür zu danken, dass seine Ausführungen Anlass zur weiteren Beschäftigung mit diesen wichtigen Problemen geben.

Markus Zehnder, Kristiansand N

Paul Tillich: *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik* (Frankfurt 1929/30), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich Bd. 15), Berlin/New York 2007. 379 S., EUR 168.–, ISBN 978-3-11-019662-7.

Zu den Konstanten der Theologie und Religionsphilosophie Paul Tillichs gehört deren geschichtsphilosophische Grundlegung. Bereits Tillichs philosophische Dissertation über

Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie von 1910 versucht im Rückgriff auf die Spätphilosophie Schellings eine geschichtsphilosophische Antwort auf die Krisis des Historismus zu geben. Schon vor dem Ersten Weltkrieg arbeitete Tillich in Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch eine neuidealistische Geschichtsphilosophie aus, die in einem identitätsphilosophischen Wahrheitsgedanken grundgelegt wird. In diesem gedanklichen Rahmen versteht Tillich die Geschichte als Weg des Geistes hin zu seiner geschichtlichen Selbsterfassung, welche er mit der Religion verbindet. Im Wissen um die Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit der Wahrheit in der Geschichte liegt für Tillich die Absolutheit des Christentums und seine Antwort auf die von Troeltsch aufgeworfene Frage nach der «Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte». Während und nach dem Ersten Weltkrieg hat Tillich die prinzipientheoretische Grundlegung seiner geschichtsphilosophischen Bestimmung der Absolutheit des Christentums modifiziert. Der absolute Wahrheitsgedanke wird als übergeordneter Rahmen der Geschichtsphilosophie aufgelöst und gleichsam in den religiösen Akt selbst verlegt und der vormalige Geistbegriff zu Beginn der zwanziger Jahre sinntheoretisch neu bestimmt. Dadurch kommt es zu einer Neubestimmung des Konkreten und Einzelnen in der Geschichte. Das Konkrete wird von Tillich als der zugleich notwendige und widersprüchliche Ausdruck der Wahrheit in der Geschichte verstanden und nicht mehr, wie noch in den Vorkriegsschriften, als Durchgangspunkt auf dem Weg zur absoluten Wahrheit. Beibehalten wird dabei die Bestimmung der Religion als Ort des Wissens um die notwendige Geschichtlichkeit der Wahrheit. Religion ist also für Tillich wie auch für Karl Barth in dieser Zeit keine Kulturform neben anderen, sondern das unableitbare Geschehen von Reflexivität an den kulturellen Formen.

Diese neuidealistische Geschichtsphilosophie, die als eine vollzugsgebundene reflexive Beschreibung des Geschichtsbewusstseins und seiner Entstehung verstanden sein will, begleitet in nahezu allen Schriften Tillichs in den 20er Jahren als Grundlage seiner Theologie und Religionsphilosophie. Insbesondere die 1925 in Marburg begonnene und dann in Dresden fortgesetzte Dogmatik-Vorlesung Tillichs konstruiert die Geschichtsphilosophie im Medium der Christologie als Sinndeutung der Geschichte. Mit dem als Band 15 der *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken* Paul Tillichs von Erdmann Sturm edierten Frankfurter *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik* aus dem Wintersemester 1929/30 liegt nun eine Geschichtsphilosophie-Vorlesung Tillichs vor, die für die Forschung in mehrfacher Hinsicht von Interesse ist. Nicht nur dass Tillich hier die Grundlage seines bisherigen Denkens in einer eigenständigen Vorlesung ausarbeitet und zusammenfasst, macht den Text für die Tillich-Forschung so wichtig, sondern vor allem auch der Umstand, dass nun weiteres Quellenmaterial zum Denken Tillichs vom Ende der 20er Jahre zur Verfügung steht. Dadurch lässt sich die Entwicklung von Tillichs Denken in der Zeit zwischen dem Ende seiner deutschen Wirkungszeit und der Emigration 1933 genauer rekonstruieren.

Der von Sturm herausgegebene und mit einer höchst aufschlussreichen *Historischen Einleitung* (XXIII–LIX) versehene Band beleuchtet die komplizierte Angelegenheit von Tillichs Berufung 1929 auf den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie an der Frankfurter Universität sowie seine vorangegangenen erfolglosen Bemühungen um einen theologischen Lehrstuhl. Die Rolle des preussischen Ministers Carl Heinrich Becker, der sich bereits für Tillichs Berufung auf eine außerordentliche Professur 1925 in Marburg eingesetzt hatte und sich auch in der Frankfurter Angelegenheit für Tillich stark machte und diesen gegen die Bedenken der Frankfurter Philosophischen Fakultät durchsetzte, wird von Sturm anhand von zahlreichen neuen Quellen und Dokumenten belegt. Neben der Vorlesung über «Geschichtsphilosophie» vom Wintersemester 1929/30, von der in den Band so-

wohl Tillichs Manuskript (1–118) als auch eine studentische Nachschrift von Gertie Siemens (119–289) aufgenommen wurden, bringt der Band noch Tillichs Manuskript der Vorlesung über «Sozialpädagogik» (292–348) sowie als Beilagen Tillichs Aufzeichnungen für sein im Wintersemester 1928/29 sowohl in Dresden als auch in Leipzig gehaltenes Seminar «Die religiöse Sinndeutung der Geschichte» (349–351) und die in Frankfurt abgehaltenen «geschichtsphilosophische Übungen» (352–360). Personen- und Sachregister (363–372) sowie Corrigenda zur Edition des Briefwechsels Paul Tillich – Emanuel Hirsch aus den Jahren 1917/18 beschliessen den Band (373–379).

Tillichs Frankfurter Geschichtsphilosophie versteht diese als einen reflexiven Ausdruck des Geschichtsbewusstseins: «Die Geschichtsphilosophie als Selbstverständnis des geschichtlich handelnden Menschen. Negation der Zuschauerhaltung in der Geschichtsphilosophie.» (118; vgl. 289). In dieser Bestimmung ist das geschichtsphilosophische Programm aufgenommen, wie es Tillich seit den 20er Jahren ausgearbeitet hat und wie es sich in dessen Beiträgen *Eschatologie und Geschichte* sowie *Christologie und Geschichtsdeutung* aus dem unmittelbaren zeitlichen Kontext der Frankfurter Vorlesung niedergeschlagen hat. Die Frankfurter Vorlesung bietet nun eine ausführliche Begründung und Explikation von Tillichs Geschichtsphilosophie am Ende der 20er Jahre und wirft ein erhellendes Licht auf seine gedanklich dichten geschichtsphilosophischen Aufsätze aus jenen Jahren. Zu Beginn seiner Vorlesung hebt Tillich nicht nur die grundlegende Funktion der Geschichtsphilosophie hervor (2f.121), sondern verortet seine geschichtsphilosophische Konstruktion auch in den zeitgenössischen Debattenlagen (4f.122ff.). Deutlich wird hier vor allem zweierlei: Einmal dass es Tillichs Geschichtsphilosophie um eine Weiterführung der Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch geht. Bereits Troeltsch strebe eine Überwindung des Formalismus des Neukantianismus (128) durch die Ausarbeitung einer «Metaphysik der Geschichte» (127) an. Allerdings, so Tillich, sei Troeltsch die Überwindung des Historismus nicht gelungen. «Er trieb eine uns zur Zeit schon naiv anmutende gegenständliche Ontologie, in der der Natur- und Geistprozeß als objektive Gegenstände gleichsam vorüberziehen.» (129). Im Unterschied zu Troeltsch versteht Tillich die Geschichtsphilosophie nicht als Reflexion über die Geschichte, sondern als reflexive Beschreibung des konkreten Wissens um Geschichte. Den Aufbau des Wissens um Geschichte, seine Voraussetzungen und Implikationen erörtert Tillich in seiner Vorlesung im Ausgang von dem konkreten Vollzug des Sich-Bestimmens. Mit der Orientierung am Selbstvollzug des konkreten Individuums und seines reflexiven Wissens um sich rückt Tillichs Geschichtsphilosophie zum anderen in die Nähe von Martin Heideggers Fundamentalontologie, wie sie dieser 1927 in *Sein und Zeit* ausgeführt hatte. Mit diesem setzt sich Tillich in seiner Vorlesung intensiv auseinander und grenzt sich insbesondere von dessen Bestimmung des Daseins als eines Vorlaufens in den Tod auseinander (44f.). Tillich nennt sein methodisches Verfahren im Unterschied zu Heideggers Daseinsanalyse Begegnungsanalyse. Der erste, umfangreichere Teil der Vorlesung ist von Tillich mit *Die Geschichte als allgemeine ursprüngliche Begegnungsart* überschrieben und erörtert die Grundlegung von dessen Geschichtsphilosophie. Die Pointe von Tillichs Begegnungsanalyse liegt darin, dass dadurch das Wissen um die Geschichte in den Vollzug des um sich wissenden konkreten Selbst aufgelöst wird, so dass dieses Wissen als dieser Vollzug selbst verstanden wird. Tillich löst damit das Selbst des Menschen in den konkreten Vollzug des Sich-Bestimmens und Sich-Setzens auf. Das konkrete Selbst erfasst sich in seinem Sich-Bestimmen, indem es ‹Über-sich-Hinaus› und darin bei sich selbst ist. Von diesem methodischen Ausgangspunkt aus entwickelt Tillich seine Geschichtsphilosophie und die geschichtsphilosophischen Bestimmungen des geschichtlich Konkreten, des Ziels der Geschichte, des Trägers der Geschichte sowie deren Periodisierung.

Für die Frankfurter Vorlesung ist, wie bereits für die Dogmatik-Vorlesung aus Dresden, Geschichtsphilosophie Sinndeutung der Geschichte. Ausführlich entfaltet Tillich die Grundzüge seiner Sinntheorie und nimmt sie in den geschichtsphilosophischen Grundbegriff der historischen Zeit auf, der zugleich die Differenz zu Heideggers Ausführungen zu Dasein und Zeitlichkeit markiert. «Sinn ist hier einfach das vorwegnehmende Hinausgehen über sich selbst auf etwas Begegnetes, wie auch z.B. im Wort ‹sinnen› das innere Hin-ausgehen auf etwas gemeint ist.» (155) Historische Zeit ist immer sinnbezogen und setzt damit die Selbsterfassung des Sinnbewusstseins, von Tillich Innerlichkeit genannt, voraus. Tillichs Geschichtsphilosophie zielt auf die Durchsichtigkeit der kulturellen Tätigkeit des Selbst in seiner Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit. Auf diese Durchsichtigkeit hin ist der Mensch in seiner kulturellen Tätigkeit ausgerichtet. Tillich nennt dies das ‹Neue› und charakterisiert es als eschatologisch. Dadurch bekommt die kulturelle Tätigkeit eine eschatologische Qualität (vgl. 216ff.). «Das endzeitlich Neue, wie er [P.T.] jetzt statt ‹überzeitlich› sagt, ist aufzufassen, wenn wir es strukturell auffassen wollen, als die sinnhafte Richtungsangabe für das, was jeweilig im historischen Prozeß sich losreißt vom bloßen Begegnen und eingeht in die historische Zeit.» (210) Gemeint ist die reflexive Erfassung des Sinnbewusstseins in seiner kulturschaffenden Tätigkeit. Diese ist das eschatologische Ziel der Geschichte.

Tillichs Geschichtsphilosophie, wie er sie im Wintersemester 1929/30 in Frankfurt als Begegnungsanalyse durchgeführt hat, ist im Kern eine Sinndeutung der Geschichte. Es geht Tillich also nicht um die empirische Geschichte. Wie in den frühen Schriften ist die Geschichte in der Frankfurter Vorlesung kein im Objektiven ablaufender Prozess, sondern eine Deutung. Dieser Akt der Geschichtsdeutung, durch den Geschichte erst entsteht, ist jedoch für Tillich ein immer schon geschichtlich bestimmter Akt. Tillich hat diesen Zirkel, der in jeder Geschichtsdeutung steckt, in der Christologie reflektiert und in seine geschichtsphilosophische Kategorie der «Mitte der Geschichte» aufgenommen. Die Frankfurter Vorlesung widmet sich im zweiten Teil unter der Überschrift *Die Sinndeutung der Geschichte und die historische Perspektive* (116ff. 283ff.) noch knapp diesem Problemhorizont.

Die Vorlesung über Sozialpädagogik, deren Wahrnehmung zu Tillichs Aufgabenbereich in Frankfurt gehörte, erörtert in zwei Teilen eine philosophische Grundlegung der Sozialpädagogik. Der erste Teil expliziert, ausgehend von seiner Begegnungsanalyse *Sinn und Aufgabe der Sozialpädagogik* (292ff.), und der zweite, eher kulturdagnostisch zugeschnittenen Teil thematisiert *Die Entstehung der Masse und das sozialpädagogische Problem der Gegenwart* (345ff.). Tillich konstruiert die Erziehung als ein Implikat des Phänomens der Begegnung und versteht sie als Urphänomen (292.304). Da Tillich das Selbst in den Vollzug der Selbstauslegung auflöst und damit dessen Konstitution in die Begegnung verlegt, ergibt sich als Grundbestimmung der Erziehung die Einfügung in die Welt. Erziehung wird also zunächst auf einer grundlegenden Ebene in den Blick genommen, der zufolge «jedes sinnhafte Begegnen einfügenden Charakter» (305) hat. Von diesem mit dem Selbstvollzug verbundenen Urphänomen der Erziehung unterscheidet Tillich die Sozialfunktion des Erziehens (311), die er im Wesentlichen anhand der humanistischen Erziehung und ihres Ideals der Persönlichkeit erörtert. Hier tritt das Urphänomen der Erziehung zurück, und das Elend der zeitgenössischen Pädagogik macht Tillich in dem Umstand aus, dass sie sich in Erziehungstheorien und -techniken ergeht, aber gerade das «Urphänomen verloren hat» (308). Was Tillich hier beschreibt, ist nichts anderes als die soziale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Funktionsbereiche. Durch sie geht das Urphänomen der Erziehung verloren.

Im Anschluss an die Bestimmung der Erziehung als einem Urphänomen erörtert Tillich

die *Elemente der erziehenden Begegnung und ihrer Verselbständigung* (311ff.). Besprochen wird hier von Tillich das Erziehungsverhältnis und dessen Funktionalisierung in der Pädagogik. Der Übergang von dem Urphänomen der Erziehung zur Pädagogik resultiert daraus, dass die Erziehung als Sozialfunktion von dem Ganzen isoliert wird (319). Unter der Überschrift *Die autonome Pädagogik und das humanistische Ideal* erörtert Tillich die humanistische Erziehung und deren Dialektik (327ff.). Die humanistische Erziehung kommt durch einen Bruch mit dem Urphänomen der Erziehung zustande. Von dem zweiten Hauptteil der Vorlesung, der sich den sozialpädagogischen Problemen der Gegenwart zuwendet, enthält das Manuskript nur noch Notizen. Tillichs Vorlesung bietet weniger eine sozialpädagogische Vorlesung als eine philosophische Grundlegung der Erziehung im als Begegnung gedeuteten Lebensprozess.

In den letzten Jahren sind zahlreiche Untersuchungen zur Theologie und Religionsphilosophie des frühen Tillich erschienen. Sie sind durch die unermüdliche Editionstätigkeit von Erdmann Sturm möglich geworden. Es steht zu erwarten, dass auch der vorliegende Band der Tillichforschung wertvolle Impulse verleihen wird.

Christian Danz, Wien

Karl Wilhelm Rennstich: *Korruption und Religion*, Rainer Hampp Verlag: München/Mering 2005. 136 S., EUR 24.80, ISBN 3-87988-986-4.

Bereits in einer seiner ersten Vorlesungen am Trinity College in Singapur im Jahr 1973 widmete sich Karl Wilhelm Rennstich (geb. 1937) dem Thema Korruption, ebenso in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1988 (veröffentlicht 1990). War der württembergische Theologe damals noch einsamer Rufer in der Wüste, ist heute die Korruption als eine zentrale Herausforderung für die Gesellschaft allgemein ins Bewusstsein gerückt.

In dem vorliegenden Buch «Korruption und Religion» bezeichnet Rennstich die Korruption als ein Grundübel sowohl in der sogenannten Dritten Welt als auch in kapitalistisch geprägten Ländern. «Deutsche Amtsträger betreiben ebenso oft Korruption wie ‹Schutzgelderpresser›.» (8) Das kapitalistische System habe «fünf der sieben Todsünden des Christentums in positive Tugenden verwandelt: Stolz, Neid, Geiz, Habsucht und Wollust». (79)

Mit profunder Kenntnis beschreibt Rennstich die Stellung der Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Islam, Judentum, Christentum) zum – überall bekannten – Phänomen Korruption. Zu allen Zeiten habe es Menschen gegeben, die aus religiöser Überzeugung die Korruption «als ein Grundübel der Gesellschaft erkannten und unter Einsatz ihres Lebens bekämpften». (110) Mit Hans Küng ist Rennstich der Auffassung, dass die Religionen gegen die Korruption in der eigenen Gesellschaft sowie gegen eine Korrumperung der Religion zusammenstehen müssten. «Der Konkurrenzgeist der Religionen ist selbst eine Korrumperung der Religion.» (74)

Sehr belebt beschreibt Rennstich, wie «das Krebsgeschwür Korruption» (Klappentext) in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft Schaden anrichtet. Selbst Umweltzerstörung sei oft eine Folge korrupter Machenschaften.

In einer globalen Welt müssten sowohl von staatlicher Seite als auch von den Religionsgemeinschaften Anstrengungen zur Korruptionsbekämpfung unternommen werden. Transparenz, Kontrolle und Sanktionen stünden dabei an erster Stelle. Seit der Gründung von «Transparency International» durch den deutschen Juristen Peter Eigen (Ehemann von Gesine Schwan) sei es gelungen, «Korruption an die Spitze der Tagesordnungen der Welt zu setzen». (110) Der Kampf gegen Korruption erfordere heute «konkrete Nachfor-

schungen auf Regierungsebene und strenge Maßnahmen von Seiten der Religionen». (117)

In der Geschichte der Religionen habe es immer wieder aktiven Widerstand gegen Korruption gegeben. Rennstich erinnert an den Chinesen Kungfutse, an Thomas Morus, an den Pietisten Spener und die lateinamerikanischen Befreiungstheologen.

Auch wenn das im Rainer Hampp Verlag erschienene Taschenbuch kaum eine «systematische Untersuchung» (so der Klappentext) genannt werden kann, so bietet es doch einen breiten Überblick über Korruption aus dem Blickwinkel eines Religionswissenschaftlers. Schade, dass etliche Druck- und Satzfehler stehen geblieben sind.

Johannes Eißler, Reutlingen

Jan Peter Schouten: *Jezus als goeroe. Het beeld van Jezus Christus onder hindoes en christenen in India*, Verlag Damon: Budel NL 2007. 267 S., EUR 19.90, ISBN 978905573782.

Das Christentum erreichte Indien schon sehr früh. Nach der Überlieferung predigte ja der Apostel Thomas in Indien. Die aus dieser frühen Zeit stammende christliche Gemeinde hatte jedoch kaum Möglichkeiten zur Expansion. Erst am Ende des 18. und im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die christliche Botschaft durch den Einsatz der Mission allmählich in weiten Teilen Indiens bekannt und zu einem bedeutsamen Faktor in der indischen Gesellschaft. Nicht nur indische Christen, sondern auch Hindus vertieften sich in die Lehre Jesu und suchten nach der Relevanz des Evangeliums für ihre Religion und Gesellschaft. Seitdem ist es möglich, von einer Inkulturation des christlichen Glaubens in Indien zu reden. Jesus bekam dabei allerdings ein anderes «Gesicht»: Es ist nicht länger die europäische «Heilandsgestalt» der Missionare, sondern der orientalische Lehrer, der die Inder beeindruckt. Höchst bemerkenswert ist die Tatsache, dass die ersten Personen, die über Jesus in der Perspektive der religiösen Traditionen Asiens in seriöser Weise reflektierten, nicht asiatische Christen waren, sondern indische Hindus.

Mit diesen Hinweisen beginnt das Buch von Jan Peter Schouten, in dem diese neuzeitliche Entwicklung beschrieben wird. In ihm kommen sowohl Hindus wie Christen aus dem 19. und 20. Jahrhundert zu Wort, die zu der Entfaltung der Christologie in Indien beigetragen haben. Die gemeinsame Faszination durch Jesus hat dabei zu verschiedenen Bildern von seiner Person und Bedeutung geführt. Nach der Überzeugung des Verfassers können die diesbezüglichen Diskussionen, wie sie in Indien stattgefunden haben und noch stattfinden, auch für uns im Westen fruchtbar sein.

Schouten, reformierter Pfarrer in Bloemendaal NL, hat bereits mehrere Schriften über den Hinduismus veröffentlicht. Er ist mit den primären und sekundären Quellen vertraut. Darum kann er die komplexe Thematik auf eine klare und interessante, für einen breiten Leserkreis zugängliche Weise darlegen. Er erörtert den Stoff in einer Anzahl eng zusammenhängender Skizzen über Personen und Strömungen. Systematische Erwägungen und eigene Stellungnahmen sind in die historische und biografische Darstellung integriert, sodass der Leser das Gefühl hat, mit einem zuverlässigen Reiseführer unterwegs zu sein.

Im Hinblick auf die Orientierung, speziell für die Kenner der Materie, möchte ich wenigstens andeuten, wer und was hier zur Sprache kommt. Schouten fängt mit Rammohan Roy (1772–1833) an. Er ist signifikativ für vieles, was nachher gedacht und gesagt wurde. Als Kritiker von Aberglauben und rein äußerlicher Religiosität trat er für einen monotheistischen Gottesbegriff ein. Zudem kämpfte er gegen die *sati*, die Witwenverbrennung; in diesem Kampf standen er und christliche Missionare wie William Carey Seite an Seite. Er bezeichnet Jesus als Asiaten und Weisheitslehrer. Jesus ist der Guru, der den Weg zu Glück und Frieden zeigt. Bedeutsam sind für Roy die Bergpredigt mit der goldenen Regel, die

konkrete Lebensführung Jesu, sein Durchbrechen von Grenzen zwischen Menschen und sein Respekt für Frauen. Die Kritik der Missionare an Roy betrifft vor allem die Tatsache, dass die Versöhnung durch Kreuz und Auferstehung nicht zur Geltung kommt.

Anschliessend beleuchtet Schouten Nehemiah Goreh (1825–1895), zuerst ein Bekämpfer, dann ein Apologet des christlichen Glaubens, der im Hinduismus eine Vorbereitung des Christentums erblickte, und die Lebensgeschichte von Pandita Ramabai (1858–1929), einer charismatisch begabten Frau, die vieles geleistet hat, um die Lage der Frauen zu verbessern; sie hat deutlicher als alle anderen in Indien im 19. Jahrhundert Jesus als Befreier der Unterdrückten verkündigt.

Interessant ist die Darstellung von Vivekananda (1863–1902) und seinem Lehrer Ramakrishna. Beide sehen in Jesus den Yogameister, der durch seine Askese das Göttliche in seinem Leben verwirklichte, und betrachten die verschiedenen Religionen als Wege zum gleichen Ziel. In der Ramakrischna-Bewegung ist das Interesse an Jesus lebendig geblieben. Grossen Einfluss hatten die beiden Leiter der Bewegung in Amerika, Akhilananda und Prabhavananda, die sich intensiv mit der Bedeutung von Jesus auseinandersetzt haben.

Im 20. Jahrhundert kommt es zu einer eigenen, authentisch indischen Theologie. Einer ihrer namhaften Vertreter ist V. Chakkrai (1880–1956), dessen Buch mit dem programmativen Titel «Jesus als avatar» (1926) ihn berühmt machte. Was bei der Anwendung dieser Bezeichnung auf Jesus geschieht, charakterisiert der Verfasser mit dem von M.E. Brinkman eingeführten Begriff «doppelte Transformation»: Durch die Anwendung dieser Bezeichnung wird etwas Neues über Jesus gesagt, und zugleich erhält die Bezeichnung selbst dadurch eine neue Prägung (114f.).

In der Ashram-Bewegung wurde eine im Hinduismus beheimatete Form des Zusammenlebens im christlichen Kontext realisiert. Jesus wurde und wird hier als *sadhu, guru* erlebt. In dieser Bewegung sind auch christologische Konzepte entstanden, die als Beispiele authentischer theologischer Inkulturation gelten können (vgl. 175–177 über Bede Griffith).

Unter Berücksichtigung aller Nuancen beschreibt der Verf., wie Mahatma Gandhi durch die Verkündigung Jesu, speziell die Bergpredigt, inspiriert wurde. Das Leiden Jesu war für ihn ein Beispiel von gewaltlosem Widerstand, aber auch von vollständiger Identifizierung mit den geringsten Menschen.

Unter dem Titel «Christus zwischen den Religionen» bespricht Schouten die drei Denker, die in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die christliche Theologie in Indien geprägt haben: R. Panikkar (geb. 1918), ein vielseitiger katholische Gelehrter, und die beiden Theologen M.M. Thomas (1916–1996) und S. Samartha (1920–2002), die durch ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung bekannt geworden sind.

Wichtig ist auch das Kapitel über die Theologie der *dalits*, der Menschen aus den unteren Kasten. Ihre Lage wurde in der Kirche und der Theologie Indiens lange nicht berücksichtigt. Der Dialog mit dem Hinduismus war jeweils ein Dialog mit den Brahmanen und ihrer religiösen Tradition. In jüngster Zeit ist eine Änderung eingetreten. Dalit-Theologen greifen auf die amerikanische Befreiungstheologie zurück. Jesus, der die etwa durch Reinheitsvorschriften markierten Grenzen zwischen Menschen durchbrochen hat, war selbst wie ein *dalit*. Zudem war er nicht im erhabenen Tempel einer Stadt beheimatet, sondern in einem Dorf zuhause, solidarisch mit armen Menschen in Freud und Leid.

Aus diesem Buch ist manches zu lernen. Der Verf. bringt uns viele Personen und Strömungen näher. Die Reproduktionen von Bildern, die indische Künstler Szenen aus der Geschichte Jesu gewidmet haben, sind eine Bereicherung. Es fällt auf, dass der Verf. den damals im Westen so bekanntgewordenen Sadhu Sundar Sing nur beiläufig erwähnt. Gerne hätte ich über ihn mehr erfahren, weil bei ihm die mystisch-visionäre Dimension in besonderer Weise zum Ausdruck kommt. Das Urteil des Verf. ist jeweils behutsam; er kritisiert

die Tendenz, die Bedeutung der Geschichte, auch der Lebensgeschichte Jesu, mit Kreuz und Auferstehung zu schmälern. Andrerseits begrüßt er die Plädoyers für eine Verbindung von Theologie und Praxis und für eine Befreiungstheologie. Er betont, dass wir von der indischen Christologie lernen können: zum Beispiel ein Interesse an der Spiritualität und Lebenspraxis Jesu und eine «Antenne» für seine Göttlichkeit und den Respekt von ihr zu entwickeln (vgl. etwa 104 und ausführlich 239ff.).

Lebendig schildert der Verf., wie sich im Osten eine kosmische Christologie entwickelt hat. Indische Denker sind von ihrem hinduistischen Hintergrund her beeindruckt von der zeitlichen und räumlichen Universalität des ewigen Christus. Nicht von ungefähr haben sie eine ausgesprochene Affinität für das Johannesevangelium mit seinen Aussagen über den Logos, der sich in der ganzen Schöpfung und Menschheit und nach ihrer Überzeugung auch in den Religionen manifestiert.

Die Bemerkungen des Verf. zu den inhaltlichen Aspekten laden den Leser ein, über die inneren Zusammenhänge weiter nachzudenken. Immer wieder wird man bei der indischen Christologie an frühere und heutige zentrale Motive in der Ostkirche erinnert. Gibt es, abgesehen von den Thomaschristen, nachweisbare historische Verbindungen? Oder ist der wichtigste Faktor eine gemeinsame geistige (orientalische) Prägung? Ein zweites Beispiel ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen *guru* und *avatar*. Der Verf. hat für den Titel seines Buches die erste Bezeichnung gewählt, weil diese vielen in der hinduistischen Welt als sachgemäße Charakterisierung von Jesus am meisten zugesagt hat (247). Von einem Dilemma kann hier freilich nicht die Rede sein. Die Gestalt des *guru* bzw. *yogi* steht seit jeher im Ruf fast göttlicher Heiligkeit und empfängt eine diesem entsprechende Verehrung. Unwillkürlich denkt man als Parallele an unsere Unterscheidung zwischen einer Christologie von oben und unten, die «im Endeffekt» am selben Punkt zusammenkommen!

Ein drittes Beispiel: Die kosmische Christologie ist bei den indischen Christen jeweils mit Mystik verbunden. Diese Verbindung ist nicht zufällig. Vielmehr geht es hier um einen tiefen sachlichen Zusammenhang, der mit der von den indischen Theologen vertretenen engen Beziehung zwischen Mikro- und Makrokosmos gegeben ist. Der Mensch entdeckt in sich selbst den ganzen Kosmos, und der Kosmos reflektiert sich in ihm. Von hier aus leuchtet auch ein, dass eine kosmische Christologie nicht im Widerspruch zu einer Theologie der Befreiung stehen muss, sondern vielmehr helfen kann, in einer solchen Befreiungstheologie auch die Natur und Umwelt zu integrieren. Und was die Mystik betrifft, sei an das Wort Karl Rahners erinnert: «Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein!» Die Wahrheit dieser Aussage findet in dieser Studie eine starke Bekräftigung.

Jan Veenhof, Gunten

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum–Islam), Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 2007. 262 S., EUR 19.90, ISBN 978-3-7917-2065-4.

Das Verhältnis von Christentum und Islam ist seit je von Abgrenzungen voneinander geprägt; derzeit geht es vor allem um die Situation türkischstämmiger deutscher Mitbürger und Mitbürgerinnen. Die Kernpunkte der Diskussion sind: Koran und Scharia; das Gottesverständnis zwischen einer stark transzendentenorientierten und einer auch (immanenzverbundenen) trinitarischen Glaubensvorstellung versus eine eher theokratische oder laizistische Zuordnung von Religion und Gesellschaft, Kreuzzüge und gegenwärtiger Fundamen-

talismus. Diesen theologisch wie religions- und gesellschaftspolitisch relevanten Differenzpunkten und -erfahrungen ging das «Theologische Forum Christentum – Islam» in einer Tagung im März 2006 nach – mit dem Ziel, sich über bisherige Abgrenzungen von Christentum und Islam Klarheit zu verschaffen, gegenwärtige Verhältnisbestimmungen auf sinnvolle Aufweichungen und mögliche Überwindungen einer dominant dualistischen Sicht hin zu befragen und weiter zu führen.

Der Dokumentationsband hat fünf Teile. Der I. Teil dient als Grundlegung: Hermeneutik und Theologie der Abgrenzung, mit einem Einführungsbeitrag von J. Waardenburg zur Selbstsicht und Sicht des Anderen im christlich-islamischen Verhältnis (21ff.). Blickt man auf die nahezu 1400 Jahre gemeinsame Geschichte zurück, ist es notwendig und in manchen Kontexten wie z.B. Europa möglich, zu lernen, den Anderen überhaupt in der Differenz wahrzunehmen aus einer neuen Selbstsicht und Einsicht in die Andersheit des Anderen heraus (40). Berücksichtigt man weiter, dass «Identität ... im Westen im 20. Jahrhundert» in Frage gestellt wurde und «muslimische Identität in Europa nicht klar ist» (sc. christliche Identität ebenso wenig), dann werden Notwendigkeit und Möglichkeit des Dialoges deutlich, besonders im Hinblick auf die gegenwärtig sich wieder verstärkenden «Abwehrreflexe» auf beiden Seiten (36f.). – In seiner Replik nimmt A. Takim Waardenburgs Deutung von Religion als «Zeichensystem» auf und zeigt an den Begriffen «Heiliger Geist» und «Gebet», dass Identität (Gleichheit) im Begrifflichen nicht Differenz im gelebten Glauben ausschliesst (45f.). Hier wird das Problem sichtbar, dass es auf den Dialog nicht zwischen Begriffen, also Gleichheiten, sondern zwischen eigenständig-differenten Menschen ankommt, die allerdings zur dialogischen Kommunikation nicht auf auch begriffliche Sprache verzichten können. Gibt es also überhaupt gelebte, lebbare Identität, wenn die Differenz der konkret-leiblichen, einzigartigen Glaubenden nie abgegolten, demnach Identität (auch nicht der einzelnen Glaubenden mit sich selbst) nie hergestellt werden kann? Takim weist darauf hin, dass sich Christen und Muslime «exklusivistisch», also von einem Absolutheitsanspruch her ausschliessend verhalten, dass sie aber ihren Glauben auch «inklusivistisch» verstehen und leben und z.B. Muslime «den Islam als eine universale Religion (verstehen), die auch von Moses und Jesus verkündet wurde» (47): «Die Haltung des Korans gegenüber den anderen Offenbarungsreligionen ist also eine inklusivistische» (49; zur Begrifflichkeit vgl. R. Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005). – Dabei bedeutet Islam, wie M. Kalisch im zweiten Hauptreferat ausführt, «Glaube an Gott, die Engel, die offenbarten Bücher, die Gesandten und an das Gericht nach dem Tode» (54). Die beiden wesentlichen Unterscheidungspunkte vom Christentum sind «die Anerkennung von Muhammad als Prophet und des Koran als letzter unverfälschter Offenbarung Gottes». Theologisch wurde daraus gefolgert, «dass nur ein Bekenntnis zum Islam den Menschen vor Gottes Strafe bewahrt» (57). «In neuerer Zeit hingegen gibt es eine gewisse Tendenz, ... dass jeder gottgläubige Mensch, der gute Werke tut und an den Jüngsten Tag glaubt, Gottes Lohn, also das Paradies, erhalten wird» (59) – und hier würden dann im Dialog mit Christen die Differenzen zwischen protestantischem «Versöhnungs- und Rechtfertigungsglauben» und römisch-katholischem «Erlösungs-Christentum» hervortreten. Ein weiterer Abgrenzungspunkt ist das trinitarische bzw. streng monotheistische Verständnis Gottes versus die muslimische Ablehnung einer Inkarnation Gottes (in Jesus von Nazaret). Aber sowohl auf theologischer wie rechtlicher Seite gibt es neue Ansätze in der Abgrenzungsfrage (61). – In seiner Replik auf Kalisch (Abgrenzung im islamischen Denken) legt Chr.W. Troll den Finger auf Punkte, die sich nicht *en passant* erledigen (lassen); so ist etwa das muslimische «Verständnis des Glaubens als eine Suche wohl eher selten ... zu finden» (68). Der Islam sieht als «Herrschaftsreligion» folgerichtig die «politische und militärische Dimension als mit direkter göttlicher

Autorität ausgestattet» (70). «Schutzbürgern» ist es verboten, «in größeren Ortschaften und in deren nahem Umland neue Kultgebäude zu errichten» (71). «Das Zeugnis von Schutzbürgern gegen einen Muslim (darf) nicht angenommen werden» (71). Dahinter steht die (derzeit z.B. für die Türkei) grundlegende «Frage der effektiven Trennung des religiösen vom politischen Bereich» (72) – staatsislamisch verneinend, «balancierend» bejahend (wie z.B. in Deutschland), laizistisch trennend (z.B. in Frankreich)? – Im dritten Einführungsbeitrag beleuchtet O. Schumann die beiden Bewegungen von Annäherung und Abgrenzung an der Stellung zur Person Muhammads mit dem Kernpunkt des «religiösen Verständnisses der Gesellschaft mit einem von Gott legitimierten Imam an der Spitze» (78), der Abstempelung des Islam zu einer christlichen Häresie (z.B. Byzantiner), der Abwertung des Islam durch Augustin und die Reformatoren. Die Aufklärung zeigte Ansätze, dem Islam als eigenständiger Religion zu begegnen (z.B. Lessing). Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) teilte – im Gegensatz zum ÖRK 1961 in New Delhi – diesen Ansatz, indem die Person des Abraham für Judentum, Christentum und Islam gewürdigt wurde (89f.). Der Protestantismus blieb hier eher gespalten (91–94). Heutige «relationale Theologie» setzt auf die gemeinsame Bewältigung anstehender Probleme (98f.). In seiner Replik zeichnet T. Görgün den Weg zu wechselseitiger Anerkennung an vier Haltungen nach (100ff.): Häresie – Kritik an Muhammad – rationaler Diskurs – exklusiv politische Ablehnung. Dialog heißt dabei, «dass jeder den Anderen ... als ebenbürtig anerkennt» (104).

Im II. Teil geht es zuerst um koranische und biblische Abgrenzungen und dann um deren im orthodoxen Osten und lateinischen Westen unterschiedliche(n) Wirkungsgeschichte(n), z.B. als «Häresie der Ismaeliten» (119ff.), hin zu einer Neubestimmung des Dialogs im Blick auf das koranisch-muslimische Ideal «der Einheit der Menschen» (118ff.). So zeigt Ö. Özsoy am koranischen Begriff *kufr*, dass dieser nicht mit «Unglauben», sondern «Undankbarkeit» zu übersetzen sei, so dass Angehörige anderer Religionen nicht *eo ipso* Ungläubige sind (sondern ‹nur› Undankbare). In eins mit solchen übersetzungshermeneutischen Praktiken und Überlegungen geschieht die Sensibilisierung für «kontextuelle Gebundenheit» (143).

Der III. Teil beschäftigt sich mit den Kreuzzügen und deren Rezeption als Beispiel für historische Abgrenzungen (147–183). Dabei wird herausgestellt, dass der orthodoxe Osten im Gegensatz zum westeuropäischen Christentum weder militärisch noch missionarisch den Islam beherrschen wollte. Deswegen nennt islamische Polemik gegen den «Westen» seit dem 19. Jh. Kreuzzüge, Mission, Kolonialismus und Imperialismus in einem Atemzug (158). Umgekehrt bedient sich v.a. US-amerikanische Hegemonial-Politik anachronistisch, aber symbolträchtig des «Kreuzzuges gegen das Böse» (177ff.). Deswegen sollten Christentum und Islam «die Wahrung der eigenen Identität mit der Anerkennung fremder Identitäten verbinden» (183).

Im IV. Teil werden fundamentalistische Abgrenzungsdiskurse im Islam durch B. Agai (187ff.) und im Christentum durch G. Klinkhammer (204ff.) vorgestellt; man weiß, dass in beiden «ein Nebeneinander integrativer und abgrenzender Tendenzen» herrscht (189). «Es wird ein Kompromiss gesucht, der den Anderen nicht gleich macht, sondern dessen Andersartigkeit als Bestandteil göttlicher Ordnung akzeptiert» (190f.). Wie ist dies möglich, wenn z.B. Wahhabiten in Saudi-Arabien (mit Ausstrahlungen bis nach Deutschland), auch Salafiten, die Muslimbruderschaft in Ägypten einen strikten, teils militanten Abgrenzungskurs fahren? (191ff.) Zukünftig werden beide Bewegungen vorhanden sein: «Kooperation unter Anerkennung der Unterschiede» und ein starker «Abgrenzungskurs» (202). Christlicher Fundamentalismus – in diesem Beitrag repräsentiert durch die Parteien «Bibeltreuer Christen» und «Christliche Mitte» – verdammt den Islam wie alle anderen Religionen, Esoterik usw. als Verkörperung des Antichristen (218f.). Deswegen haben Chri-

stentum wie Islam diejenigen Probleme der politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen Rahmenbedingungen als «gesamtgesellschaftliche Aufgabe» zu bearbeiten, «die religiösen Fundamentalismus hervorbringen» (224).

Der V. Teil zeigt neue Perspektiven der Verhältnisbestimmung, exemplifiziert an neuen Interpretationen der Scharia im Blick auf die Todesstrafe für Apostaten (B. Ucar, 227–247). Ucar argumentiert in seiner Ablehnung der Todesstrafe u.a. mit dem «freien Willen eines jeden Individuums»: «ohne freien Willen keine Eigenleistung, ohne Eigenleistung keine Prüfung, keine Prüfung kein Lohn, keine Strafe, kein Paradies, keine Hölle. Die absolute Güte und Barmherzigkeit Gottes sind über diese Gedanken und Schlussfolgerungen selbstverständlich erhaben» (244); es handelt sich hier um grundlegende theologische wie zugleich religiös-praktische Kontroverspunkte. A.E. Kattan, Prof. für Orthodoxe Theologie in Münster, geht mittels R. Girards anthropologischem Gewalt-Modell und einem Verständnis von Religion als einer «von Menschen getragenen Größe» an die Rivalität der Religionen heran (245ff.). Dieser Konflikt-Ansatz endet in der «Symphonie» (253). – Die Schlussüberlegungen fassen zusammen: «Ziel ist also eine Identitätsbildung durch Abgrenzung ohne Abwertung des Anderen» (258). Entsprechend könnte die «Solidarisierung mit den Armen, Leidenden, Ausgegrenzten, in denen uns Gottes Antlitz begegnet, ... die Christen und Muslime und alle anderen Menschen guten Willens verbindende Identität darstellen» (260).

Die Beiträge sind fast durchweg hoch informativ und thematisch focussiert. Zugleich sind sie konzeptionell heterogen, so dass die Verhältnisbestimmung Christentum–Islam zum einen von der «Symphonie» und zum anderen von der Differenz und Alterität her angegangen wird. Zu diskutieren bleiben viele der Thesen, z.B. ob man selbst «guten Willens» den Anderen anerkennen kann (wobei ‹anerkennen› heisst: dem Anderen seine Einzigartigkeit als Geschöpf zu lassen)? Ist ‹Identität› das persönliche Glaubens-Fundament für Abgrenzungen oder ein Konstrukt im Dialog, um zu einer Verständigung zu gelangen? Was ist mit Alterität und was mit Religion gemeint? Diese Fragen aufgeworfen, fachkundig umschrieben und vor allem von muslimischer Seite aus in erstaunlich offenen Interpretationen vorangetrieben zu haben, ist das hauptsächliche Verdienst dieses Sammelbandes.

Uwe Gerber, Schopfheim