

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 64 (2008)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 12.01.2026

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

Rezensionen

Thomas Krüger, Manfred Oeming, Konrad Schmid, Christoph Uehlinger (Hg.): *Das Buch Hiob und seine Interpretationen* (AThANT 88), TVZ: Zürich 2007. VIII + 522 S. (gebunden), CHF 82.–, ISBN 978-3-290-17407-1.

Theodor Seidl, Stephanie Ernst (Hg.): *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Peter Lang: Frankfurt a.M. u.a. 2007. 310 S. (kartoniert), EUR 54.70, CHF 80.–, ISBN 978-3-631-56241-3.

Das Jahr 2005 bescherte der Hiobforschung zwei grosse Kongresse, die in den beiden hier vorzustellenden Sammelbänden umfassend dokumentiert werden. Die beiden Werke spiegeln die Vielfalt gegenwärtiger Arbeiten zur Literargeschichte, Theologie, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Hiobbuches, aber auch zu einzelnen Schlüsseltexten wie der sogenannten Rahmenerzählung (Hi 1–2; 42,7–17), der Eingangsklage Hiobs (Kap. 3), dem Gedicht auf die verborgene Weisheit (Kap. 28), dem Unschuldsbekenntnis Hiobs (Kap. 31) oder den Gottesreden (Kap. 3,1–42,6) wider. In gewisser Weise stellen sie ein Kompendium der Hiobforschung des 20. und frühen 21. Jh. dar und bilden so ein Referenzwerk für künftige Forschungen zum Hiobbuch und darüber hinaus zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur.

In besonderer Weise gilt dies für den von Krüger, Oeming, Schmid und Uehlinger edierten Band, der die Vorträge eines vom 14.–19. August 2005 gehaltenen Symposions auf dem Monte Verità (Schweiz) versammelt und der durch seinen enzyklopädischen Ansatz besticht. Aufgefächert auf vier Kapitel («Historische Kontexte des hebräischen und griechischen Hiobbuches», «Das Hiobbuch in biblisch-literaturgeschichtlichem Kontext», «Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte», «Das Hiobbuch als Sachproblem in Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Psychologie») finden sich hier durchgehend erstklassige Beiträge von jüdischen, protestantischen und römisch-katholischen Theologen, Philosophen, Literaturwissenschaftlern, Psychologen und Religionswissenschaftlern aus Europa, den USA und aus Israel.

Zur Eröffnung legt Katherine J. Dell (Cambridge) Sprach- und Denkmuster frei, die das Hiobbuch mit der klassisch-griechischen Skepsis und der Tragödie teilt (1–19). Die Parallelen zwischen dem Hiobbuch, der Skepsis und der Tragödie lassen sich nach Dell auf ein vergleichbares geistiges Milieu im 4. Jh. v.Chr. in der Levante zurückführen und liefern einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel zur Interpretation des Buches Hiob als skeptischer und tragischer Literatur. Yair Hoffmann (Tel Aviv) arbeitet im Vergleich mit mesopotamischen und ägyptischen Texten heraus, wie im Hiobbuch als einem paradigmatisch intertextuellen Werk das sogenannte «trial motif» als Strukturelement verwendet und letztlich als Kritik an einer juridischen Weltdeutung eingesetzt wird (21–31). Die auch in anderen Beiträgen der beiden Sammelbände thematisierte rechtsgeschichtliche Deutung des Hiobbuches wird damit um einen entscheidenden pragmatischen Aspekt bereichert. Markus Witte (Frankfurt a.M.) stellt die Überlieferungs- und Textgeschichte des griechischen Hiobbuches dar und würdigt dessen vororiginistische Fassung («Old Greek Text») hinsichtlich ihres Aufbaus, ihres Hiobbildes und ihrer Theologie als ein eigenständiges, gleichwohl auf einer hebräischen Vorlage beruhendes literarisches Werk aus der zweiten Hälfte des 1. Jh. v.Chr. (33–54). Annette Schellenberg (Zürich) richtet ihr Augenmerk auf einen Vergleich des Hiobbuches mit den in dieser Hinsicht häufig vernachlässigten alt-ägyptischen «Mahnworten des Ipuwer» und arbeitet detailliert die formalen, motivischen

und theologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden letztlich an den Schöpfergott gerichteten Klagetexten heraus (55–79). Edward L. Greenstein (Ramat-Gan) führt anhand ausgewählter Beispiele den Nachweis, dass der Autor des Hiobbuches über einen sehr ausgefeilten Wortschatz, sprachliche Erfindungsgabe, Bilderreichtum, die Fähigkeit zu mehrdeutigen Wortspielen und eine inner- wie ausserbiblische intertextuelle Kompetenz verfügt und auch im Akkadischen und Aramäischen bewandert ist (81–96). Begeschlossen wird dieser erste grosse Block der «Historischen Kontexte» mit einem umfangreichen Beitrag von Christoph Uehlinger (Zürich) zur grundsätzlichen Notwendigkeit des literatur- und religionsgeschichtlichen Vergleichs des Hiobbuches mit altvorderorientalischen (einschliesslich ägyptischen und aramäischen) Texten (97–163). Dabei liefert Uehlinger nicht nur einen guten Überblick über die Hermeneutik und die Forschungsgeschichte der komparatistischen Arbeit am Hiobbuch, sondern stellt auch an ausgewählten mesopotamischen Vorwurfdichtungen dar, wie jeweils das Problem, der Problemträger, die Problemlösung und die beteiligten Gottheiten stilisiert werden und wie sich das Hiobbuch mit seinen mutmasslichen Redaktionsschichten sachlich und geschichtlich in altorientalische Diskurse über das Verhältnis von Gott/Göttern, Schöpfungs-/Weltordnung, Krisen und Frömmigkeit einfügt.

Das zweite Kapitel wird mit der redaktionsgeschichtlichen These von Jürgen van Oorschot (Erlangen) eröffnet, das Hiobbuch sei redaktionell durch die Kombination einer ursprünglich selbständigen Dichtung und einer ebenfalls ursprünglich selbständigen Erzählung sowie drei sich daran anschliessenden Redaktionen entstanden, die jeweils ihre spezifische Theologie und Anthropologie eingeschrieben hätten (165–184). Mag man über die Zuordnung der einzelnen Redaktionsschichten auch streiten, so zeigt der Beitrag grundsätzlich die Leistungsfähigkeit eines redaktionsgeschichtlichen Zugriffs auf das Hiobbuch, seine Geschichte und seine Theologien. Eine Reihe von Einzeltextanalysen schliesst sich an: Detlef Jericke (Heidelberg) versucht aus der Verwendung des Wortes «Wüste» (*midbar*) in Hi 1,19; 24,5 und 38,26 Schlüsse auf die sozialgeschichtliche, lokale und theologische Einordnung des Buches Hiob zu ziehen (185–196). Leo G. Perdue (Fort Worth) versteht im Anschluss an den Literaturwissenschaftler Michel Foucault die literarische Thematisierung von Macht und Ideologie, zumal in den Dialogen und in den Gottesreden, als Hinweis auf die Trägergruppen des Hiobbuches: Diese seien bei radikalen Weisen zu suchen, die nach dem Zusammenbruch Judas 587 v.Chr. an die Stelle des Königs, der Priester und der traditionellen Weisen getreten seien (197–216). Thomas Krüger (Zürich) (217–229) diskutiert mit dem schon von den antiken Versionen ganz unterschiedlich verstandenen Schlusswort Hiobs in 42,6 eine der Schlüsselstellen des gesamten Buchs und schlägt als Übersetzung vor: «Deshalb werde ich vergehen, aber ich bin über Staub und Asche getröstet». Das Hiobbuch zeige, ähnlich wie Gen 4,1ff., dass es unschuldiges und ungerechtes Leid gebe. Joachim Vette (Heidelberg) betrachtet Hiobs Fluch in Kap. 3 als «thematische Klammer», der in Hi 42,6 – ganz im Gegensatz zu Krügers Deutung – widerrufen werde: Dem äusseren, vom Leitwort «Segen» geprägten Rahmen in Hi 1–2/42,7–17 stünde so ein innerer, vom Thema «Fluch» geprägter Rahmen in Hi 3//38,1–42,6 gegenüber (231–239). Über die Diskussion von Einzeltexten hinausgehend, stellt Konrad Schmid (Zürich) das gesamte Hiobbuch als eine Form innerbiblischer Schriftauslegung vor. Im Gegensatz zu Uehlingers altorientalischem Parcours wird dem Leser hier vor Augen geführt, wie sich das Hiobbuch (in seinen unterschiedlichen Abschnitten und Schichten) dialektisch mit der Tora, den Nebiim und den Psalmen auseinandersetzt, wobei Schmid selbst einräumt, dass die angesprochenen traditionellen und traditionskritischen, kanonischen und kanonskritischen Bezüge nicht bei jedem von ihm angesprochenen Text diesselbe Plausibilität beanspruchen können (241–261). Andreas Kunz-Lübcke (Leipzig) bietet eine modifizierte und

erweiterte Fassung seiner bereits im Jahr 2001 in der *Biblischen Zeitschrift* vorgestellten These, wonach der sogenannte Reinigungseid Hiobs in Kap. 31 hinsichtlich seiner Bilder, Motive und Normen auf Vorstellungen des ägyptischen Jenseitsgerichts basiere, wie es sich exemplarisch an Spruch 125 des ägyptischen Totenbuches zeigen lasse (263–291). Willem A.M. Beuken (Leuven) zeigt in Auseinandersetzung mit neueren ironischen Deutungen der ersten Rede des Eliphaz, dass der Autor in Hi 4,12ff. keine prophetische Karikatur zeichnet, sondern einen echten Repräsentanten traditionell weisheitlicher Sicht, der eine empfangene Vision und Audition über die Gerechtigkeit des Menschen (Hi 4,17) als Weisheitslehrer kosmologisch auslegt (Hi 4,18ff.) (293–313).

Den Abschnitt zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eröffnet Gabrielle Oberhänsli-Widmer (Freiburg i.Br.) mit einer systematischen Klassifikation und diachronen Zuordnung der Hauptstränge der ambivalenten Hiobtraditionen im Judentum, angefangen beim frühjüdischen Testament Hiobs über die talmudisch-rabbinische Tradition bis hin zur Hiobliteratur im modernen säkularen jüdischen Schrifttum (315–328). Die dabei vorgeführten Modifikationen, Ausgrenzungen und Heimholungen Hiobs in die jeweilige Literatur werden in den folgenden Aufsätzen vertieft. So bietet Jens Herzer (Leipzig) zum einen eine ausführliche Exegese von Jak 5,11 vor dem Hintergrund einer auch im TestHiob feststellbaren Tradition von der sozialen und martyriologischen Funktion der Hiobfigur. Zum anderen bestimmt Herzer die intertextuelle Rolle des Hiobbuches im Werk des Paulus (Röm 11,35; I Kor 3,19) (329–350). Auch Choon-Leong Seow (Princeton) knüpft in seinem Beitrag zu Hiobs Frau zunächst an die Rezeption von Hi 2,9f. in der Septuaginta und im TestHiob an und entfaltet dann in einem durch entsprechende Bildbeispiele angereicherten Durchgang durch die abendländische Kunstgeschichte die zahlreichen Wandlungen und Verfremdungen, denen das Bild von Hiobs Frau unterworfen war (351–373); ein Schwerpunkt liegt dabei auf den häufig verdeckten oder übersehenen positiven Deutungen von Hiobs Frau. Im Rückgriff auf bereits in der Alten Kirche vorgelegte Einordnungen des Hiobbuches als Drama und auf den im Eröffnungsbeitrag von Dell ausgeführten Vergleich zwischen dem Hiobbuch und griechischen Tragödien arbeitet Carol A. Newsom (Atlanta) die heuristische Leistung dieser Klassifikation heraus: Das Hiobbuch ist, wie sie zutreffend feststellt, im literaturgeschichtlichen Sinn kein Drama, enthält aber dramatische Elemente, die in der Rezeptionsgeschichte zu Dramatisierungen des Hiobbuches geführt haben und die nun rückwirkend für die Interpretation des Hiobbuches fruchtbar gemacht werden können (375–393). Eine exemplarische Dramatisierung des Hiobbuches führt der Germanist Johannes Anderegg (St. Gallen) vor, wenn er «*Hiob* und Goethes *Faust*» hinsichtlich der handelnden Figuren und im Blick auf Goethes Verwendung biblischer Stoffe vergleicht (395–409). Ebenfalls der Aufnahme der Hiobfigur in der Literatur ist Alfred Bodenheimers (Basel/Heidelberg) Essay zu Heinrich Heine und dessen Verständnis von Hiob als Exponent jüdischer Existenz und als Chiffre für Heines Leiden gewidmet (411–419).

An der Spitze der Reihe von Aufsätzen zu «Hiob als Sachproblem» steht ein dialogisch angelegter Beitrag des Alttestamentlers Manfred Oeming (Heidelberg) und des Praktischen Theologen Wolfgang Drechsel (Heidelberg), in dem nach der praktischen Bedeutung des Buches Hiob für die Seelsorge gefragt wird. So werden hier Oemings literarische und literargeschichtliche Thesen zur «Seelsorgestrategie» des Hiobbuches mit Erfahrungen des heutigen Seelsorgers in Theorie und Praxis und entsprechenden Gesprächsprotokollen konfrontiert (421–440). Unter dem Stichwort «Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3» bietet Daria Pezzoli-Olgati (Zürich) eine religionssoziologisch und religionswissenschaftlich ausgerichtete Analyse, bei der die in Hiobs Eingangsklage verwendeten Gegensatzpaare räumlicher und zeitlicher Art ausgewertet werden (441–454). Von der Beantwortung der an das Hiobbuch herangetragenen Leitfrage, ob man überhaupt sagen könne,

dass Gott gerecht sei, erhofft sich der Philosoph Rüdiger Bittner (Bielefeld) Aufschluss über das Wesen von Gerechtigkeit (455–465): Sein Durchgang durch das Hiobbuch führt ihn zu dem Ergebnis, dass die Stimme der Gerechtigkeit weder die Stimme Gottes noch die einer idealen Ordnung noch die des Leviathan sei, womit er sich in gewisser Weise mit dem exegetischen Ergebnis von Krüger (s.o.) trifft. Der Thematisierung von Gottes Macht und Gerechtigkeit folgt mit dem Aufsatz von Christian Frevel (Bochum) zur Anthropologie der Hiobreden die Thematisierung von Gott als Schöpfer. Eine Analyse der einschlägigen Passagen in Hi 3; 10; 14; 19; 29; 30 und ihrer Intertexte in den Psalmen und der alttestamentlichen Weisheit zeige, dass das Hiobbuch entgegen anderen häufig vertretenen Positionen grundsätzlich ein positives Menschenbild habe, auch wenn in einzelnen Abschnitten eine negative Anthropologie aufleuchte (467–497). So leiste das Hiobbuch seinen Beitrag zur Begründung der Menschenwürde als einer nicht hintergehbaren Grenze. Abschliessend bietet die Psychologin Brigitte Boothe (Zürich) eine erzählanalytische, psychologische Lektüre «Hiobs» und versucht dabei, den menschlichen Transzendenzbezug als eine Trias von Devotion, Intransparenztoleranz und moralischer Selbstverantwortung zu beschreiben (499–513).

Der Sammelband bietet ein – auch wegen seiner guten Abbildungen – gelungenes Panorama der gegenwärtigen Hiobforschung, bei dem man sich lediglich eine etwas stimmigere Anordnung und Korrelation der einzelnen Beiträge gewünscht hätte. So hätte es sich angeboten, die Artikel zu Einzeltexten entsprechend der Abfolge im Hiobbuch zu bieten, die religionsvergleichenden Studien näher zusammenzustellen und die mit der Wirkungsgeschichte befassten Beiträge beieinander zu gruppieren. Beigegeben ist ein ausführliches Stellenregister.

Der von dem Würzburger Alttestamentler Theodor Seidl und dessen Assistentin Stephanie Ernst herausgegebene Band bietet Beiträge, die auf die Tagung der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler/innen (AGAT) vom 29.8.–1.9.2005 in Olmütz (Tschechien) zurückgehen. Einsetzend mit den Hiobdeutungen Johann Gottfried Herders (1782) und Heinrich Heines (1844/1854), weist Seidl in seiner Einführung in den Band auf die bleibende Notwendigkeit hin, das Hiobbuch im Kontext der Hebräischen Bibel *und* der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte zu erklären (9–18). Zu Recht betont er, dass bei der Exegese des Hiobbuches – wie bei der Exegese überhaupt – sowohl literaturgeschichtliche als auch literaturwissenschaftliche und rezeptionsästhetische Aspekte zu berücksichtigen sind, dass also die Fragen nach dem Sitz im Leben, in der Literatur und in der Welt der Leser im Dienst eines umfassenden Verstehens zusammen zu sehen sind (vgl. dazu Rez.: Die literarische Gattung des Buches Hiob, in: J. Jarick [Hg.]: *Sacred Conjectures. The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* [LHBOTS 457], New York/London 2007, 93–123).

Ludger Schwienhorst-Schönberger (Passau) liefert einen exemplarischen Überblick über synchrone und diachrone Zugänge zum Hiobbuch (21–37). Wo Schwienhorst-Schönbergers exegetisches Herz selbst schlägt, zeigt sich nach seinen kritischen Anfragen an literarhistorische Modelle bei der Vorstellung der «Moralia in Iob» Gregors des Grossen (579 – 591), die er mit der (als Frage formulierten) These eröffnet, dass zum Verstehen des Hiobbuches kein historisches Wissen nötig sei. Nach diesem hermeneutischen Übersichtsartikel versucht David Volgger (Rom) unter dem Titel «Das Buch Ijob als skeptische oder seelsorgerliche Literatur?» (39–55) eine Gesamtinterpretation, die sich kritisch mit Entwürfen von Dell (s.o.) und Oeming (s.o.) auseinandersetzt, dabei die einzelnen Figuren im Hiobbuch in ihrer Rolle als Seelsorger skizziert und das Motiv der wahren Gottesfurcht als den Schlüssel zum Verständnis des Hiobbuches herausarbeitet. Stellt für Volgger Hi 1,9 den

Dreh- und Angelpunkt des Hiobbuches dar, so beschreibt Ilse Müllner (Kassel) unter der Überschrift «Der Ort des Verstehens» Hi 28 als einen zentralen «Teil der Erkenntnisdiskussion des Ijobbuches» (57–83). So sei das vierteilige Weisheitsgedicht in Hi 28 (V. 1–4; V. 5–12; V. 13–20; V. 21–28), das von den zwei semantischen Feldern und metaphorischen Konzepten zu Raum und Wert der Weisheit geprägt sei, mit allen Teilen des Hiobbuches vernetzt: Als Stimme Hiobs markiere es eine Grenze in Richtung der Freunde und löse die Weisheitsfrage von der Diskussion um die Gerechtigkeit Gottes. Der Beitrag von Franz Sedlmeier (Augsburg) «Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien» (85–136) erhellt wie der von Uehlinger im oben vorgestellten Tagungsband den literatur- und religionsgeschichtlichen Ort des Hiobbuches im Kontext der vorderorientalischen Auseinandersetzungsliteratur. Im Einzelnen stellt er den «Sumerischen Hiob», das Textfragment AO 4462, die Dichtung *ludlul bēl nēmeqi* sowie die «Babylonische Theodizee» vor.

Der Reigen der «Auslegung von Einzeltexten» wird mit einer narrativen Analyse der Prosatexte des Hiobbuches von Susanne Gillmayr-Bucher (Aachen) eröffnet (139–164). Ähnlich wie Schwienhorst-Schönberger votiert sie dafür, die literarischen Probleme in Hi 1–2 und 42,7–17 nicht redaktionsgeschichtlich zu erklären (doch vgl. dazu W.-D. Syring: Hiob und sein Anwalt [BZAW 336], Berlin/New York 2004 sowie den oben genannten Beitrag von J. van Oorschot), sondern inhaltlich als Beispiel für einen vielstimmigen «Diskurs» zu verstehen, wobei Hi 1–2 und 42,7–17 sowohl «Rahmen» als auch «Bildträger» für die Dialoge seien. Hans Rechenmacher (Würzburg) erneuert in seinem Beitrag zu «*taw* und *sipr* in Ijob 31,35–37» (165–180) gegen den vom Rez. in der Festschrift für Otto Kaiser (Gott und Mensch im Dialog [BZAW 345], Berlin/New York 2004, 723–742) unterbreiteten Vorschlag, Hiobs «Zeichen» mit einer Vorform der Phylakterien zu identifizieren, die traditionelle rechtsgeschichtliche Deutung von ׀ als «Unterschrift» Hiobs und von ספּר als «Anklageschrift». Rechenmacher bietet allerdings weder ein neues Argument noch hat er die traditionsgeschichtlichen und theologischen Deutungsmöglichkeiten ausgelotet, die sich ergeben, wenn erkannt wird, dass Hiob in Kap. 31 mit der «Tora» auf dem Haupt und auf der Schulter (Hi 31,36) Gott gegenübertritt.

Eng verwandt mit dem Beitrag von Volgger ist der Aufsatz von Georg Fischer (Innsbruck) «Heilendes Gespräch – Beobachtungen zur Kommunikation im Ijobbuch» (183–200), der den Abschnitt zu «Zentralen Themen» eröffnet. Fischer bemüht sich um den Nachweis, dass das Hiobbuch modellhaft zeige, wie Hiob durch die Gespräche mit den Freunden, mit Elihu und mit Gott zur Heilung finde. Eine narrative Schlüsselfunktion erfüllen für Fischer die Überschriften der Reden im Hiobbuch und das sukzessive Ausbleiben von Gegenreden im Verlauf des Dialogs. Damit kommt Fischers Aufsatz neben die oben beschriebenen Beiträge von M. Oeming, W. Drechsel und B. Boothe zu stehen. Zu den instruktivsten Beiträgen des AGAT-Bandes zählt der Artikel von Andreas Michel (Köln) «Das Gewalthandeln Gottes nach den Ijobreden» (201–227). Michel bietet eine detaillierte Übersicht über die einschlägigen Texte des Hiobbuches, die er nach syntaktischen, formgeschichtlichen und inhaltlichen Aspekten klassifiziert und im Blick auf ihre kompositionelle und theologische Funktion analysiert. Vor allem seine Zuspitzung auf Konsequenzen, die sich in der Thematisierung von religiös gedeuteten Leiderfahrungen durch den jüdischen Monotheismus ergeben, lädt zu einer intensiven Auseinandersetzung ein. Der neben dem Übersichtsartikel von Sedlmeier umfangreichste Beitrag von Matthias Grenzer (Sao Paulo) ist dem text- und literargeschichtlich schwierigen Abschnitt Hi 24 gewidmet (229–278). Gegenüber Versuchen, Teile von Hi 24 aufgrund ihres inhaltlichen Widerspruchs zu vorangehenden Hiobreden einem anderen Redner zuzuweisen oder als sekundäre Fortschreibungen der Hiobrede in Kap. 23 zu betrachten, plädiert Grenzer für die

Ursprünglichkeit dieser Rede im Munde Hiobs, der hier das Schicksal der Armen (in V. 1–12 und in V. 18–24[!]) und das Verhalten von Gewalttätern (V. 13–17) beschreibe. Unter dem Eindruck seiner Erfahrungen in Brasilien spricht Grenzer von Hi 24 als einer die Sozialgesetze des Pentateuchs voraussetzenden «poetischen Gesellschaftsanalyse», ohne diese aber genauer in der Sozialgeschichte des antiken Israel zu verorten. Beschlossen wird der Band mit einem Ausblick auf die Rezeption Hiobs in der Dichtung der Gegenwart aus der Feder von Georg Langenhorst (Nürnberg), der mit der Behandlung von Hiobgedichten von Eva Zeller (1971), Johannes R. Becher (1949), Nelly Sachs (vor 1949), Paul Celan (1963) und Annemarie Königsberger (2005) sowie dem Hiobroman von Joseph Roth (1930) einen aktualisierenden Ausschnitt aus seiner inzwischen zu einem Standardwerk aufgestiegenen Monographie: *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz ²1995, darstellt und zusammen mit den oben vorgestellten Arbeiten von Oberhänsli-Widmer, Andereg, Seow und Bodenheimer eine schöne Palette zur reichen Wirkungsgeschichte des Hiobbuches liefert (274–306).

Beigegeben ist dem AGAT-Band ein Autoren-, aber leider kein Stellenregister.

Markus Witte, Frankfurt a.M.

Eckart Otto: *Das Gesetz des Mose*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2007. 224 S., EUR 24,90, ISBN 978-3-534-20271-3.

Der bekannte Münchner Ordinarius legt im Blick auf eine breitere Leserschaft eine anspruchsvolle Synthese seiner Forschungen vor. Dabei will er einen methodischen Paradigmenwechsel befördern, insofern als eine synchrone Lektüre (anstatt einer literarkritischen Zergliederung) die Entdeckung einer antiken Literaturtheorie und Rechtshermeneutik ermöglicht.

In einer knappen Einleitung (I.) betont Otto unsere Verantwortung gegenüber den Pentateuchtexten, die zum kulturellen Gedächtnis der Menschheit gehören. Es folgt (II.) ein ausführlicher synchroner Durchgang, welcher mehr als einen Drittel der ganzen Monographie ausmacht und auf eine Fülle von Querbezügen innerhalb des Pentateuch achtet. Unter dem Titel «Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen – die Entstehung einer göttlichen Rechtsordnung für das Volk Israel in der Völkerwelt» zeigt Otto die grossen thematischen Bögen auf. Zuweilen wirkt die «Bändigung» des disparat erscheinenden Stoffs eher harmonisierend, wodurch zumindest der heutige Leser seine logischen oder moralischen Bedürfnisse befriedigen kann. Dazu führt Otto auch systematisierende Kategorien ein, die im Pentateuch nicht formuliert werden (z.B. «Entscheidungsfreiheit» für Gen 3 und für die Gebote in Ex–Dt).

Das Ergebnis dieser synchronen Lektüre, welche auch auf den Ort der konkreten Verschriftungsnotizen im Pentateuch achtet, ist eine «komplexe antike Literaturtheorie» mit einer eigenen Hermeneutik. Die in Moab ergehende Tora im Dt ist zu verstehen als Moses Auslegung der Sinai-Tora zum Zweck einer Aktualisierung für die zweite Generation. Mose ist also Vermittler sowie Ausleger der Gesetze. Hingegen wird die Verschriftung der Erzählungen nicht auf Mose zurückgeführt; stattdessen finden sich viele Hinweise, dass die Autoren zwischen der erzählten und ihrer eigenen Zeit unterscheiden (z.B. «Damals lebten die Kanaanäer im Land»). Insofern zeigt dieses differenzierte Selbstverständnis des Pentateuch ein Wissen um das Gewachsene der Überlieferung. Dies ändert sich erst durch die «postkanonische Weiterentwicklung» seit dem 1. Jh. v.Chr., als Mose zum Verfasser des gesamten Pentateuch mutiert – was dann von der Aufklärung an zum Irrweg der zahlrei-

chen Quellenscheidungshypothesen (hier in einem ausführlichen Forschungsrückblick reflektiert) geführt hat (III.).

Anschliessend entfaltet Otto diachron eine Literaturgeschichte des Pentateuch vom 8.–2. Jh. (118–209). Dabei setzt er Deuteronomium und Priesterschrift als durch die Forschung gesicherte Grössen voraus und skizziert deren Vor- und Nachgeschichte. Das spätvorexilische Deuteronomium (IV.) interpretiert die im «Bundesbuch» vereinigten Gesetzessammlungen des 8. Jh.s neu bzw. gibt einen hermeneutischen Schlüssel, wie Ex 20–23 unter den im 7. Jh. gewandelten Verhältnissen zu verstehen sei. Im 6. Jh. führen Verlust von Tempel und Nationalstaatlichkeit zu neuen Herausforderungen. Eine exilische Horebredaktion führt Israels Identität auf den Gottesbund am Horeb zurück (Dt 5*.9f.*.26–28*) und schafft mit dieser Rahmung eine neue Ursprungserzählung, die neben den Ursprungstraditionen (Erzeltern- und Exodus-Erzählung) in der zeitgleichen Priesterschrift steht; dabei tritt die Autorität des Mose an die Stelle der des früheren Königs. Eine weitere Rahmung durch die spätexilische Moabredaktion (Dt 1–3*.29f.*) spricht aktualisierend zur zweiten Exilgeneration, die sich durch die Schuld der früheren Generationen bestraft wähnt: Die ganze Horebgeneration war verstockt (29,4 zitiert Jes 6,9f.) und starb in der Wüste, doch jetzt wird eine neue Generation angesprochen, ins verheissene Land ziehen und dort nach der Tora Moses leben.

Nach einem (eher abrupt eingeschobenen) Kapitel über die komplexe Rechtsgeschichte Israels (V.) folgt die Literaturgeschichte der Priesterschrift (VI.). Hier wird Aaron zum priesterlichen Ahnherrn, nachdem der mit den Davididen verbundene Ahnherr Zadok mit dem Ende des Königtums obsolet geworden ist. Die Priesterschrift nimmt die vorexilischen Ursprungstraditionen auf: Die Exoduserzählung zeigt die Prägung durch eine theologische Opposition, die während der neuassyrischen Bedrückung Wertvorstellungen auf JHWH übertrug, die ursprünglich der Legitimation des neuassyrischen Königs galten. Die Erzeltern- und Exodus-Erzählungen aus dem Norden (Jakob, Josef) und dem Süden (Isaak, Abraham) erhalten in der Exilszeit neue Bedeutung und werden darum weiter ausgebaut. Als Gegenkonzeption zum zadokidischen deuteronomistischen Deuteronomium mit dessen Fluchandrohungen (Dt 28) zeigt die Priesterschrift unkündbare («ewige») Gnadenbünde (Gen 9,8ff.; 17), setzt sich mit dem babylonischen Kulturdruck auseinander und verzichtet in «theologischer Weisheit» auf eine Ortung des Bösen in der Welt. An Stelle eines möglichen zukünftigen Strafgerichts tritt die Verheissung von Gottes Einwohnung inmitten seines Volks, und zwar im Bild des Heiligtums in der Wüste, wobei die Texte erst nach dem Exil stärker im Blick auf Jerusalem hin ausgebaut werden.

In nachexilischer Zeit (VII.) wird eine schriftgelehrte Vereinigung der beiden Exilswerke eine «theologische Notwendigkeit» im Sinne des ersten Dekalog-Gebots und infolge der Integration der levitischen Aaroniden in die zadokidische Priesterschaft. Unter weiterem Textwachstum und in Auseinandersetzung mit persischer Nötigung entsteht Gen 1–Jos 24* (um 450), wobei die Verankerung des Landbesitzes eine Diskussion zwischen Diaspora und Heimat voraussetzt. Als sich dann im 4. Jh. die Tora-zentrierten Diasporatheologen in Jerusalem durchsetzen, werden die Sinaiperikope bis Num 10 stark ausgebaut und das Jos-Buch abgetrennt. Weitere Fortschreibungen divergierender Theologien folgen, u.a. in Auseinandersetzung mit den prophetischen Traditionen (VIII.). Um 300 ist eine intensive Überarbeitung der Urgeschichte anzunehmen, und im 2. Jh. wird ein chronologisches System übergestülpt, dessen Zielpunkt in der Tempelweihe 164 liegt.

Der unterschiedlich dicht argumentierende und hypothesenfreudige diachrone Teil bleibt mit seiner recht konventionellen Kombination von Urkunden- und Fortschreibungsmodell methodisch nahe bei der deutschen Forschung. Dies überrascht nach der deutlichen Kritik, die Otto zuvor im synchronen Teil äusserte. Zudem ist die Verbindung

zwischen synchronem und diachronem Arbeitsgang auffallend schwach. Register sowie eine nach Kapiteln strukturierte Auswahlbibliographie beschliessen das anregende Buch Ottos, das allerdings sein Versprechen eines Paradigmenwechsels keineswegs einlöst.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Jean-Marc Prieur: *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike* (Traditio Christiana XIV), Peter Lang: Bern 2006. 234 S., CHF 103.–, ISBN 3-03910-488-8.

Warum eine Quellensammlung zur altkirchlichen Theologie? So mag man fragen, sind doch die Texte, die Jean-Marc Prieur im vorliegenden Band zusammengestellt hat, allesamt längst ediert, also bekannt. Nun, es ist die thematische Fokussierung, die das Buch interessant macht: die speziell auf das Kreuz. Denn: «Die Tatsache, dass der Messias, Sohn Gottes, an einem Kreuz gestorben ist, hat ein wichtiges Nachdenken entstehen lassen. Und das Kreuz hat ebenfalls theologische und symbolische Darstellungen hervorgerufen, die von dem Objekt selbst handeln und die darauf abzielen, es von dem selbständig zu machen, der laut christlicher Tradition dort starb.» (XI) Diesem Nachdenken, den Ausformungen dieser Tendenz zur Symbolisierung spürt der Verfasser, Professor für die Geschichte des Urchristentums in Strassburg und seit einem Jahrzehnt durch Aufsätze und Artikel zum Thema ausgewiesen, nach.

Er beginnt bei der Kreuzestheologie des Paulus und verfolgt die Interpretation des Kreuzes dann über die Apostolischen Väter und die Gnosis, die Apologeten und die älteren Kirchenväter bis in die Konstantinische Ära. Von den Autoren der insgesamt 238 Quellentexte seien beispielhaft herausgegriffen: Ignatius, Polykarp und die Oracula Sibyllina; das Philippusevangelium; Melito von Sardes und Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alexandrinus, Cyprian von Karthago und Laktanz. Es ist eine spannende Geschichte, der man in der zusammenfassenden Einleitung und anhand der Texte nachgehen kann: Da sind immer wieder die biblischen Bezüge wie Dt 21,22f. (das Fluchholz) oder Num 21,8 (die eherne Schlange), die Himmelsleiter oder der Stab Mosis. Da ist durchgehend die Rede vom Skandalon des Kreuzes, vor allem bei Tertullian und Origenes, wobei die Radikalität der paulinischen Kreuzestheologie von vielen Autoren nicht durchgehalten wird: «Sie berücksichtigen natürlich den Skandal des Kreuzes, aber sie nehmen ihn nicht gänzlich in ihre Überlegung auf. Man hat eher den Eindruck, dass sie versuchen, ihn aufzuheben oder über ihn hinauszugehen.» (XL) In der Begründung dieser Wertung bleibt Prieur freilich etwas blass; statt des Hinweises auf einen der Aufsätze aus seinem Sammelband *«La croix. Représentations théologiques et symboliques»* von 2004 hätte man sich hier etwas längere Ausführungen gewünscht.

Einleuchtend und durchgängig ist die Verbindung von Kreuzigung und Inkarnation; daneben steht die Interpretation des Kreuzes als Zeichen des Heils und des Sieges über die feindlichen Mächte oder als Attribut des Reiches Christi. Hinter der Tendenz mancher Theologen, «das Kreuz ... für sich selbst zu betrachten, nicht als Hinrichtungsinstrument, sondern indem sie versuchen, das tiefe Mysterium darin zu erkennen und seine symbolischen Dimensionen und seine Offenbarungsbedeutung herauszuarbeiten» (XXXIXf.), sieht Prieur allerdings einen Verlust der paradoxalen Rede vom Kreuzesgeschehen. Dabei sind besonders die Texte interessant, die mit ihrer radikal doketischen Christologie abseits der theologischen Hauptlinien liegen: die der Valentinianischen Gnosis und der Nag-Hammadi-Codices. So heisst es etwa im Zweiten Logos des Grossen Seth immer wieder «es war ein anderer»: «Denn dieser Tod, der meiner ist, von welchem sie glauben, dass er geschehen sei, ereignete sich» ihnen in ihrem Irrtum und in ihrer Blindheit; sie haben ihren

Mann zu ihrem eigenen Tod angenagelt. Denn ihre Gedanken sahen mich nicht.» (45 und 47) In der Petrusoffenbarung begegnet der Erlöser gar in drei Gestalten, von denen sich nur eine zeitweise inkarniert hat: «Der Erlöser sagte zu mir: «Der, den du oberhalb des Gekreuzigten fröhlich und sich lustig machend siehst, ist der lebendige Jesus. Aber der, dessen Hand und Fuß man mit Nägeln verletzt, ist sein leiblicher Teil, welcher seine Nachahmung ist.»» (49)

Urtexte und Übersetzungen stehen einander jeweils gegenüber; Literaturverzeichnis, Quellenangaben und Register sind solide erstellt. In der Einleitung scheint hinter der Übersetzung in einigen Wendungen etwas stark der französische Originaltext durch. Doch das nimmt nichts von der Spannung weg, mit der man dieses philologisch exzellente Buch liest, und dem enormen Gewinn an Wissen, den man aus dieser Lektüre zieht.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Franz Overbeck: *Werke und Nachlaß*, Bd. 8: Briefe, unter Mitarbeit von Andreas Urs Sommer hg. von Niklaus Peter und Frank Bestebreurtje, Verlag J.B. Metzler: Stuttgart/Weimar 2008. XLVIII+558 S., 11 Abb., EUR 84.95, CHF 131.–, ISBN 978-3-476-00970-8.

Die erhaltene Korrespondenz Franz Overbecks umfasst 3536 Briefe; davon stammen 923 Briefe aus der Feder des Basler Gelehrten selbst, der Rest sind Briefe an ihn. Ediert sind als selbständige Publikationen davon bisher die Briefwechsel mit Friedrich Nietzsche (zuerst 1916, zuletzt 2002), mit dem Philologen Erwin Rohde (1990 in den *Supplementa Nietzscheana*, Bd. 1) und mit Nietzsches Freund Heinrich Köselitz [Peter Gast] (dort Bd. 2, 1998). Die Briefwechsel mit Adolf Jülicher und Paul de Lagarde sind in Zeitschriften 1965 bzw. 1996 erschienen. Daneben stehen Briefe von und an Overbeck, die an verschiedenen, heute zum Teil schwer zugänglichen Orten – in Sammelbänden, Werkausgaben oder Zeitschriften – erschienen sind, davon etliche bereits in Carl Albrecht Bernoullis zweibändigem Werk zur Freundschaft von Overbeck und Nietzsche 1908. Den bislang besten Überblick über Overbecks Korrespondenz bot Bd. I der *Overbeckiana*, der Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel von 1962.

Der vorliegende Band nun präsentiert in chronologischer Reihenfolge 189 Briefe von Overbecks Hand. Ausgewählt wurden Briefe, in denen wichtige Stationen von Leben und Werk angesprochen werden, in denen eine Auseinandersetzung mit Fachkollegen stattfindet oder die für die Freundschaft mit Nietzsche und dessen Wirkungsgeschichte von Bedeutung sind. «Ausschlaggebendes Kriterium bei der Auswahl eines Briefes war ..., ob Overbecks menschliches und wissenschaftliches Profil sichtbar wird.» (XIV) Daher werden auch bereits publizierte Briefe noch einmal abgedruckt – wobei bislang unedierte bei inhaltlicher Überschneidung der Vorzug gegeben wird. So bietet der Band keine Ergänzung der bisher herausgegebenen Texte in Richtung auf eine vollständige Publikation von Overbecks Briefnachlass, sondern einen gelungenen Querschnitt – einen, der Lust macht auf mehr.

Eine vollständige Edition des Briefwechsels mit Overbecks Jugendfreund Heinrich von Treitschke bleibt auch für die Herausgeber unseres Bandes ein ernstliches Desiderat, zumal die bisherigen Teileditionen durch Bernoulli 1907 und 1908 sowie Cornicelius 1912 bis 1920 völlig unzureichend sind. Immerhin sind 25 Briefe an Treitschke hier aufgenommen, die das zunehmend problematisch werdende Verhältnis des skeptischen Theologen zu dem zuerst liberalen, später immer nationalistischer und antisemitischer agitierenden preussischen Staats-Historiographen beleuchten. Für die fehlende (und im Rahmen dieser Ausgabe nicht mögliche) Vollständigkeit entschädigt ein Gesamtverzeichnis von Overbecks Kor-

respondenz (478–510), in dem jeder Brief mit Datum nachgewiesen wird und durch das Overbeckiana I nun endgültig überholt ist. Dass der Band philologisch mustergültig gemacht ist, bedarf bei der Basler Overbeck-Edition keiner besonderen Erwähnung.

Wissenschaftshistorisch von besonderem Interesse sind Overbecks Briefe an Fachkollegen. Als Beispiel sei der Brief an Adolf Hausrath vom 13. November 1874 herausgegriffen, wohl der polemischste aus Overbecks Feder überhaupt, in dem er mit unnötigem Sarkasmus auf ein eher harmloses Missverständnis des Heidelberger Kirchenhistorikers reagiert: «Nicht ohne Interesse habe ich die stolzen Geständnisse Ihres Ehrgeizes gelesen, selbst der Volksschule gedenken Sie ein Erlöser zu werden, indem an die Stelle eines falschen Bildes, das ihr noch immer aufgezwungen wird, Sie ein richtiges setzen wollen! Wenn dieses nur richtiger wäre und nicht vielmehr ganz falsch, und wenn es nur im geringsten die Kraft besäße, jenes alte Bild zu verdrängen?» (117) Ähnlich scharf formuliert Overbeck am 30. September 1897 seine Antwort an Hans von Schubert (damals noch in Kiel); er setzt sich in ihr mit dessen Neubearbeitung von Möllers «Lehrbuch der Kirchengeschichte» auseinander. Durchgängig, über beinahe ein Vierteljahrhundert hinweg, zeigt sich bei Overbeck eine Distanz, wenn nicht gar Feindseligkeit gegenüber den Diskursen der eigenen akademischen Disziplin, die nur aus der Verfestigung der eigenen, spätestens seit der «Christlichkeit unserer heutigen Theologie» von 1873 literarisch fassbaren Ablehnung jeglicher Form von Theologie erklärbar ist.

In dieser Perspektive lesen sich auch die Briefe an Adolf von Harnack. Sechs von 32 aus der Feder Overbecks (von Harnack sind 61 Briefe erhalten) aus den Jahren 1877 bis 1897 haben die Herausgeber ausgewählt; sie dokumentieren die Wertschätzung, die die beiden Gelehrten zunächst füreinander empfanden, die Rezeption des literaturgeschichtlichen Ansatzes Overbecks durch den um eine akademische Generation jüngeren Harnack, wechselseitige Sachkritik und am Schluss die beissende Polemik des Baslers gegenüber dem aufgehenden Stern am Himmel des deutschen Wissenschaftsbetriebes: nur «unter dem Banne des Entsetzens» (358) kann der alte Overbeck den zweiten Band von Harnacks «Geschichte der altchristlichen Literatur» noch in Empfang nehmen.

So bildet dieser Briefband – ein Zeugnis immerhin von Kommunikation – vielleicht eines am eindringlichsten ab: die tiefe Vereinsamung dessen, der hier schreibt.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

David Albert Jones: *Approaching the End. A Theological Exploration of Death and Dying*, Oxford Studies in Theological Ethics, Oxford University Press: Oxford 2007. VII + 242 S., £ 55.–, ISBN 978-0-19-928715-4.

Wie Titel und Untertitel von Jones' Werk angeben, handelt es sich bei *Approaching* um einen ausführlichen theologischen Essay, in dem der Autor versucht, dem Problemkreis von Sterben und Tod näher zu kommen und sich mit den Ansätzen von vier bedeutenden Theologen auseinanderzusetzen. Anlass zu Jones' Essay ist das Bedürfnis nach einer spezifisch theologischen Auseinandersetzung mit Tod und Sterben als Ergänzung zu geläufigen psychologischen und philosophischen Modellen, und dies besonders angesichts heutiger Herausforderungen wie der legalisierten Euthanasie (9–22). Jones bespricht nacheinander die Beiträge von Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo, Thomas Aquinas und Karl Rahner.

Jones fasst Ambrosius' Position zusammen als «omnifarium (...) mors bonum est» (*De Bono Mortis* 4,15) und zeigt, wie Ambrosius, der drei verschiedene Arten von Tod unterscheidet, eine Synthese von christlicher Spiritualität und (neo)platonischer Philosophie

entwickelt, was allerdings auf Kosten einer positiven Wertung des Körpers geht (24–36). Augustins Sicht bespricht Jones in Kontrast zu seinen Ausführungen über Ambrosius (37–55). Grundlegend ist, dass für Augustinus, der sich hier von zeitgenössischen (Neo)Platonisten unterscheidet, der Tod in jeder Hinsicht (auch er kennt drei Arten von Tod: den Tod der Seele durch die Sünde, den körperlichen Tod und die endgültige Vernichtung der Seele im Gericht) ein Übel ist. D.h.: Augustinus wertet im Vergleich zu seinen Zeitgenossen den Körper und die Erschaffenheit des Menschen (sehr) positiv. Deswegen bedeutet für ihn der Tod auch nicht eine positive Befreiung der Seele vom Körper, sondern immer etwas Böses ([*mors*] nulli bona est [*De Civitate Dei* 13,6]). Da diese Position sich deutlich von der des Ambrosius unterscheidet, vergleicht Jones die beiden Kirchenväter in einem folgenden Kapitel ausführlicher miteinander (56–89). Im fünften Kapitel befasst Jones sich mit Thomas Aquinas (90–143). Von zentraler Bedeutung ist seine Auffassung, dass die Seele die «Form» des Körpers ist («*anima forma corporis*»), weshalb der Tod, der zum einen – als das Ende eines zeitlichen Körpers – natürlich ist, auch unnatürlich ist im Sinne der Trennung von Seele und Körper, die natürlicherweise miteinander verbunden sind. Der Zustand der Seele nach dem Tod ist für den Aquinaten denn auch ein unnatürlicher Zwischenzustand. Von Thomas Aquinas geht Jones zu Rahner (144–186) über, nach dem der Tod sowohl ein menschlicher Akt ist, worin der Mensch sich für den Tod oder Gott, bzw. seine Freiheit und (entkörperlichte) Vereinigung mit dem Kosmos entscheidet, wie auch etwas, das er als Mensch erleidet (178–179). Gewisse Ähnlichkeiten mit Ambrosius werden von Jones zu Recht vermerkt (173–177). Zum Schluss versucht dieser, aufgrund der Einsichten der vier ausgewählten Theologen zu einer für heute kohärenten Sicht des Todes zu kommen (187–221). Allerdings beschränkt er sich auf Anmerkungen zu verschiedenen Themenkreisen (Trauer, Hoffnung, Tötung, Suizid/Martyrium, Suizidhilfe und Euthanasie und deren rechtlichen Aspekten und ähnlichem). Dabei wird für Jones das Thema der christlichen Hoffnung von grosser Bedeutung; mit ihr beschreibt er die christliche Haltung dem Tod gegenüber, obwohl sie vorher weniger wichtig war (bes. 195–198). Unter dem Titel «*Making a Good Death*» legt Jones dar, was er unter einem guten Tod versteht: Es heisst so zu sterben, dass man frei ist, sich Gott hinzugeben, auch wenn der Tod selber ein Schrecken ist; ob der Tod nun etwas Gutes ist (Ambrosius, weitgehend auch Rahner) oder nicht (Augustinus, Thomas), bleibt aber unklar.

Die Bedeutung von Jones' Essay ist eine doppelte. Erstens ist es wichtig, dass er die Frage nach einem theologischen Verständnis von Tod und Sterben aus systematischer Sicht neu aufnimmt. Davon kann die Theologie (inkl. Pastoraltheologie) nur profitieren. Zweitens leistet Jones seiner Leserschaft einen Dienst, indem er die Ansichten von vier wichtigen Theologen darstellt und mit heutigen Fragen in Beziehung setzt. Bei diesem Punkt kann aber auch Kritik am Werk ansetzen: Eine Frage, die bei der Auswahl der theologischen Gesprächspartner nicht erörtert wird (22f.), ist, weswegen genau vier ausgewählt worden sind, die alle zur lateinisch-westlichen Tradition gehören, wobei diese Tradition bei Jones über Thomas Aquinas und vor allem Rahner in die Tradition der römisch-katholischen Theologie mündet. (Es ist natürlich wahr, dass sie alle vier zu einer intellektuellen Tradition gehören; das Problem ist aber, dass sie nur zu *einer* gehören und dass christliche Theologie nicht auf diese Tradition reduziert werden kann, vgl. 22f.). Theologische Einsichten aus der östlichen Tradition (wie verhalten sich z.B. Theosis und der Tod?) oder aus reformatorischen Traditionen (gibt es z.B. spezifisch kreuzestheologische Einsichten, die zu bedenken wären?) werden nicht berücksichtigt, was den Essay nicht nur ärmer macht, als er hätte sein können, sondern auch die Zahl seiner Leser eingrenzt.

Peter-Ben Smit, Bern

Eugen Biser: *Gotteskindschaft*. Die Erhebung zu Gott, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2007. 298 S., CHF 66.70, EUR 39.90, ISBN 3-534-19689-9.

Der katholische Theologe Eugen Biser (geb. 1918) war Professor für Fundamentaltheologie in Passau (1965–1969) und Würzburg (1969–1974) und hatte anschliessend von 1974 bis 1989 den Romano-Guardini-Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität von München inne. Von 1979 bis 2007 wirkte er auch als Universitätsprediger in München. Der «homo universalis» Biser ist der Verfasser von etwa 100 Büchern. Bis heute hat er mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten, auch in Gesellschaft und Politik, z.B. mit Helmut Kohl, Kontakt. An der Feier anlässlich seines 90. Geburtstags hat ihn der Bayerische Ministerpräsident Günter Beckstein in seiner laudatio als Universalgelehrten gewürdigt. Die Stiftung, die sich die Erschliessung und das Fruchtbarmachen seines Werkes zum Ziel setzt, widmet sich gegenwärtig speziell auch dem Dialog mit dem Islam.

Es trifft sicher zu, dass Biser in vielem Guardini gleicht. Wie er suchte Biser immer die tragenden Motive des christlichen Glaubens in geduldigem und offenem Gespräch mit der Kultur zu entfalten und auf diese Weise deren Relevanz für das menschliche Leben im ganzen Umfang darzulegen. Er lässt sich herausfordern, befragen und inspirieren durch Denker und Dichter. Kierkegaard und Nietzsche, Rosenzweig und Buber gehören zu seinen ständigen Gesprächspartnern. Auch bildende Kunst und Musik bedeuten ihm viel. In alledem zeigt er eine verblüffende Bildung. Dass er in den verschiedenen Disziplinen der Theologie ausgezeichnet zu Hause ist, braucht kaum gesagt zu werden. Bemerkenswert ist, dass der Schriftsteller Biser am Phänomen der Sprache sehr interessiert ist.

Im Rahmen seiner Solidarität mit Rom weiss er sich der Ökumene verpflichtet. Der Wunsch seines direkten Vorgängers auf dem Guardini-Lehrstuhl, Karl Rahner, dass sich die Kirche und das Christentum überhaupt für die Mystik öffnen würden, beseelt auch Biser. Er weist eine deutliche Affinität zur Generation katholischer Theologen auf, welche die scholastische Theologie durch ein erneutes Schöpfen aus den Quellen der Patres und der Bibel selbst dynamisieren wollte.

Die ziemlich ausführliche Vorstellung von Bisers Person und Werk ist dadurch gerechtfertigt, dass das vorliegende Buch genau die vorher genannten Eigenschaften und Tugenden widerspiegelt. Vielseitigkeit und Tiefsinn sind in ihm verbunden. Trotz der Fülle der Gesichtspunkte, die Biser einbringt, dominieren in seinem Buch einige Themen, die dem Verfasser am Herz liegen. Vieles aus früheren Veröffentlichungen ist hier neu verarbeitet. Das Buch wird vom Verfasser im Vorwort als erster Band einer Trilogie präsentiert, in der er die Zukunftsperspektive seines theologischen Konzepts erschliessen will. Biser konstatiert den gegenwärtigen Glaubensverlust, der s.E. zwei Gründe hat: erstens die Selbstvergessenheit einer an ihrer Identität irre gewordenen Christenheit und zweitens die Selbstvergessenheit des heutigen Menschen, der mit dem Wissen um seine Identität auch das um seine Aufgabe einbüsst. In der Trilogie möchte er vor dem Hintergrund dieser doppelten Selbstvergessenheit die christliche Botschaft als die grosse Liebeserklärung Gottes an die Welt glaubhaft machen. Im vorliegenden ersten Band bespricht er die Gotteskindschaft als die Grundlage der menschlichen Selbstfindung. Auf dieser Basis werden die zwei weiteren geplanten Teile in Anlehnung an die Christologie bzw. die Pneumatologie weiter aufbauen.

Das zentrale Thema, die Gotteskindschaft, wird gründlich und feinsinnig aus verschiedenen Gesichtswinkeln besprochen, wobei die biblisch-exegetischen Erkenntnisse einen zentralen Platz einnehmen. Es ist natürlich unmöglich, hier von Bisers Gedankenfülle einen adäquaten Eindruck zu vermitteln. Ich möchte nur auf das für ihn sicherlich wichtigste

Motiv hinweisen. Programmatische Bedeutung hat für ihn das Diktum von Irenäus: Christus ist des Menschen Sohn geworden, damit der Mensch Gottes Sohn werde (81). Jesus ist die «Quelle» der Gotteskindschaft. Im Vergleich dazu ist jede andere Konzeption der Gotteskindschaft, auch die alttestamentliche, als sekundär zu betrachten. «Zwar bleibt der Vatergott der Ursprung der Kindschaft; doch ist diese zunächst und entscheidend die mitgeteilte Gottessohnschaft Jesu» (82). Jesus hat uns offenbart, dass Gott Liebe ist. Die Aussage von I Joh 4, 8 wirkt «wie ein Sonnenaufgang» (110). Schön ist die im Anschluss an R. Sorge gegebene Umschreibung: Jesus nahm die (nach Röm 8,12) hinfällige Welt auf seine Schulter, um sie der Sonne des liebenden Gottes entgegenzutragen (113). Das Verdienst des Zweiten Vatikanums mit dem Konzilspapst Johannes XXIII ist s.E., dass es im Sinne dieser Liebe mit der jahrhundertelangen Gewaltpraxis der Kirche brach und mit dem von ihm proklamierten Dialogprinzip einer friedlichen und auf Verständigung abzielenden Konfliktlösung das Wort redete. Auffällig ist Bisers scharfe Kritik an heutigen Theologen wie Miggelbrink, die «die Dunkelseite Gottes» und den göttlichen Zorn hervorheben. Dem stellt er «die revolutionäre Grosstat Jesu» gegenüber, dessen Botschaft und Leben ganz von der Liebe Gottes geprägt waren. Diese immer noch nicht gebührend gewürdigte religionsgeschichtliche Grosstat Jesu, welche dem Evangelium sein Profil gibt, bestand in seinem revolutionären Bruch mit dem ambivalenten, zwischen Güte und Grausamkeit oszillierenden Gottesbild aller Religionen, selbst der jüdischen (Buber) (213f.). Von hier aus befürwortet Biser einen kritischen Umgang auch mit Elementen in den Evangelien selbst. Der Gott des Gerichts muss in den religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Herkunft zurücktreten, wie auch die Praxis seiner Strafen und die Hölle. Dann können sie den Ernst akzentuieren, der mit der Liebe einhergeht (113). Dieser Liebe Jesu steht nichts so sehr entgegen wie Gewalt. Denunzierung der Gewalt in ihren harten und auch subtilen Erscheinungsformen ist darum gerade in einer von Krieg und Terrorismus bedrohten Zeit das Gebot der Stunde. Und diese Denunzierung muss die Denk- und Urteilsformen ebenso wie die Verhaltens- und Umgangsformen in ihren Aktionsradius einbeziehen (214).

Diese eindrückliche Studie hat auch Grenzen. Es fällt auf, dass aus dem Bereich der neueren evangelischen Theologie wiederholt namhafte Exegeten erwähnt werden, Systematiker kaum. Moltmann wird genannt, aber Barth, Tillich und Bonhoeffer z.B. nicht. Die Diagnose der heutigen Situation der Christenheit ist vorwiegend auf West- und Mittel-Europa fokussiert. Bei einer stärker globalen Betrachtung müsste man das Bild modifizieren.

Das schöne Buch von Biser kann die eigene Besinnung wie auch Diskussionen und Dialoge fördern und vertiefen. Es verdient viele aufmerksame Leser.

Jan Veenhof, Gunten

Andreas Renz, Hansjörg Schmid, Jutta Sperber, Abdullah Takim (Hg.): *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 2008. 276 S., EUR 19.90, ISBN 978-3-7917-2113-2.

Der vorliegende dritte Tagungsband des Theologischen Forums Christentum-Islam dokumentiert die gleichnamige Tagung des Forums von März 2007. Er enthält neben einer einführenden Übersicht (11–18) und einer profunden Gesamtauswertung der Tagung vor dem Hintergrund der aktuellen Theodizee-debatte (255–273) eine ganze Reihe von meist inspirierenden Beiträgen muslimischer und christlicher Theologen und Religionswissenschaftler zum theologischen Umgang mit dem Leiden in den beiden Religionen.

Im theologischen Grundlegungsteil bietet zunächst der christliche Religionswissenschaftler *Peter Antes* den Versuch einer Übersicht zur Debatte, der freilich in der etwas ir-

ritierenden These endet, dass die Frage der Theodizee aus einem philosophischen Gottesbild resultiere, das die monotheistischen Religionen gar nicht treffe (21–30) – eine These, die sich die Herausgeber glücklicherweise nicht zu eigen machen (264), die aber gut die grosse Spannweite der im Band versammelten Positionen verdeutlicht. Der muslimische Theologe *Tahsin Görgün* jedenfalls freut sich über diese Vorlage, meint er doch ebenfalls, die Theodizeeproblematik aus muslimischer Sicht als obsolet entlarven zu können. Er konzentriert sich auf eher begriffliche Analysen (31–48). Bereits die lesenswerte Replik des Tübinger Religionswissenschaftlers *Stefan Schreiner* macht jedoch deutlich, wie stark auch in der muslimischen Tradition um die Theodizeeproblematik gerungen wurde und wird (49–63). Der evangelische Theologe *Arnulf von Scheliha* ergänzt Schreiners Einsichten durch eine Übersicht über verschiedene christliche Positionen (64–79), auf die der neu nach Osnabrück berufene muslimische Theologe *Bülent Ucar* mit stellenweise hart an Zynismus grenzenden Überlegungen zur muslimischen Haltung dem Leiden gegenüber antwortet (80–84).

Ganz auf der Linie Ucars, der offenkundig der Auffassung ist, dass man sich als Muslim angesichts des Leidens immer zwischen Erduldung und Ergebung zu bewegen hat, sind auch die anderen im zweiten Hauptteil zu Wort kommenden muslimischen Theologen. Sie machen deutlich, dass sie wenig mit den Haltungen des Protestes, Haderns und Anklagens im Leiden anfangen können und neben der Ergebung in unabwendbares Leiden auch die tatkräftige Überwindung des milderbaren Leidens kennen. Diese Diagnose lässt die auch von Schreiner erwähnten neueren Untersuchungen Navid Kermanis zur muslimischen Traditionslinie des Protests im Leiden und des Rechtens mit Gott (bewusst?) aussen vor.

Innerhalb des dritten Hauptteils «Durch Leiden zum Heil?» ist bemerkenswert, dass nach Ansicht von *Nader Pumaqcheband* die normalerweise mit dem christlichen stellvertretenden Sühneleiden in Verbindung gebrachte schiitische Theologie keine entsprechende Analogie zulässt und entsprechende Behauptungen pure Projektion westlicher Islamwissenschaftler seien (140–154) – eine Form von Abgrenzung, die durch die kommentierenden Bemerkungen *Hans Zirker*s freilich etwas relativiert wird (155–160).

Im der Mystik gewidmeten vierten Hauptteil «Leiden als Ausdruck der Liebe Gottes?» wird durch *Nimetullah Akin* das Leiden als Mittel der Prüfung und als Zeichen der Gottesliebe profiliert: Dabei müsse immer im Blick bleiben, dass die mystischen Antworten stärker handlungsorientiert und weniger auf Reflexion ausgerichtet sind (163–178).

Besonders interessant ist der «Glauben an Gott angesichts des Leids?» überschriebene fünfte Hauptteil. Der bekannte, jetzt in Frankfurt lehrende Vertreter der Ankaraner Schule *Ömer Özsoy* bietet dabei im Rückgriff auf eine Geschichte aus dem Koran eine recht deutliche Funktionalisierung des Leidens, die darauf hinausläuft, einen tieferen, gegenwärtig noch verborgenen Sinn des Leidens zu behaupten; sie nimmt explizit in Anspruch, dadurch eine befriedigende Antwort auf die Theodizeefrage zu geben (199–211). *Anja Middelbeck-Varwick* benennt Anknüpfungspunkte zwischen christlicher und vorwiegend mu'tazilitisch geprägter Theodizee (212–227). *Zekirija Sejdini* bekennt sich – im Gegensatz zu den oben genannten Autoren – eindeutig zur Notwendigkeit der Behandlung des Theodizeeproblems auch aus muslimischer Sicht (228–231).

Der vorliegende Band stellt den (zumindest im deutschen Sprachraum) ersten Versuch dar, muslimische und christliche theologisch-wissenschaftliche Deutungen des Leidens in dialogischer Form aufzubereiten und einander zu konfrontieren. Insgesamt ist dieses Unternehmen hervorragend gelungen, da durch Repliken und Beobachterberichte immer wieder (aber leider nicht durchgehend) hilfreiche direkte gegenseitige Bezugnahmen erreicht werden. Die Rationalisierungsstrategie, Leiden als Prüfung oder Preis der Freiheit

zu fassen, kommt dabei immer wieder zu Wort, wobei es angesichts des gegenwärtigen christlich-theologischen Diskussionsstandes überraschend ist, wieviel Raum als zynisch diskreditierte Bonisierungs- und Depotenzierungsstrategien in den muslimischen Beiträgen einnehmen. Vielleicht hat diese weniger gebrochene Aufnahme der traditionellen Bestände der eigenen Tradition damit zu tun, dass im muslimischen Denken die Schoa weniger radikal als Bruch und Notwendigkeit zum Neuanfang wahrgenommen wird. Allerdings kommen auch Autoren beider Religionen zu Wort, die die Begrenztheit theologischer Rationalisierungsmöglichkeiten betonen und von daher eine vorschnelle Lösung des Theodizeeproblems abwehren. Problematisch daran ist die gerade bei muslimischen Autoren zu beobachtende Tendenz, das Theodizeeproblem stilllegen zu wollen, statt es argumentativ offenzuhalten. Die grosse Bandbreite muslimischer Stimmen allein im vorliegenden Band, die mit Blick auf die neueren Beiträge Navid Kermanis noch an Profil gewinnt, macht aber deutlich, dass es wichtig ist, aus dieser Beobachtung keine generellen Urteile über Grenzen und Möglichkeiten muslimischer Theologie überhaupt zu ziehen. Der Band stellt jedenfalls einen ersten gelungenen Versuch dar, an der Etablierung gemeinsamer Rationalitätsstandards in muslimischer und christlicher Glaubensreflexion zu arbeiten.

Klaus von Stosch, Paderborn