

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 68 (2012)
Heft: 2

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: 24.04.2026

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

Rezensionen

BibleWorks 8 (8.0.001a).

Software for Biblical Exegesis and Research. DVD version 1.0. BibleWorks LLC, Norfolk 2008.

349,95 \$.

Computerprogramme mit Bibeltexten unterscheiden sich zuerst in solche, die entweder unter der Betriebssystemarchitektur von *Microsoft (Windows)* oder der von *Apple* laufen. Des Weiteren unterscheiden sie sich in kleine Programme, die das Lesen, Durchsuchen sowie Kopieren von einem oder von einigen wenigen Bibeltexten erlauben, und in umfangreiche Programme, die mehrere dutzend Bibeltexte – auch antike Bibelübersetzungen – sowie weitere antike Texte und moderne Wörterbücher, Enzyklopädien, Bibelkommentare und weitere elektronische Ressourcen enthalten. Letztere erlauben lexikalische und morphologische Suche in Texten in biblischen Sprachen, gleichzeitige Suche in mehreren Versionen, Vergleiche zwischen verschiedenen Texten und weitere Anwendungen. *BibleWorks* gehört zu dieser zweiten Kategorie von Bibelprogrammen. Da *BibleWorks*, das nun in achter Version vorliegt, zu den leistungsstärksten Programmen gehört und eine kaum überblickbare Vielzahl von Anwendungen bietet, werden hier nur die wichtigsten Funktionen beschrieben.

Das Programm läuft unter *Windows*. Wie in früheren Versionen besteht das Programmfenster aus drei Bereichen: Such-, Navigations- und Analysefenster (*search, browse, analysis window*; die Programmensprache ist Englisch).

Im Navigationsfenster, das in der Mitte des Programmfensters liegt, werden die zu studierenden Texte angezeigt. Die Anzeige geschieht in zwei Modi, zwischen denen gewechselt werden kann: im Einzeltextmodus, bei dem der fortlaufende Text einer Bibelversion angezeigt wird, und im Versionenmodus, bei dem ein Bibelvers in beliebig vielen Übersetzungen angezeigt wird, deren Anzahl und Reihenfolge angepasst werden kann.

Die verfügbaren Bibelversionen sind 1) Originaltexte und 2) ihre antiken sowie modernen Übersetzungen. *BibleWorks 8* bietet moderne Bibelübersetzungen in 37 Sprachen, und für viele Sprachen sind mehrere Übersetzungen vorhanden. Für deutschsprachige Benutzer kann die Auflistung der vorhandenen deutschen Bibelübersetzungen interessant sein: Luther 1545 in moderner Orthographie, Luther 1912, unrevidierte Elberfelder (1905), Schlachter (1951 und 2000), Einheitsübersetzung (1980), revidierte Elberfelder (1993), Münchner NT (1998), Bibelübersetzung aus dem Herder Bibelkommentar (2005), Zürcher Bibel (2007/2008). Die Lutherbibel in der Revision des Jahres 1984 ist gegenüber der Programmversion 7 in *BibleWorks 8* nicht mehr enthalten, offensichtlich wegen Problemen mit Lizenzrechten.

Die Erwähnung der vorhandenen antiken Bibeltexte erscheint hier angebracht, denn ihre digitale Erschließung ist das, wodurch ein Bibelprogramm für den akade-

mischen Gebrauch erst interessant wird. Der Text der Hebräischen Bibel wird nach einer elektronischen Version des Textes des Kodex Leningradensis dargeboten (*The Westminster Leningrad Codex*, s. weiter unten). Er lässt sich als reiner Konsonantentext, als Konsonantentext mit Vokalen und als Text mit Vokalen und Akzenten anzeigen.

Der Text der Septuaginta liegt in der Ausgabe von A. Rahlfs vor. Der griechische Text des Neuen Testaments ist in acht Versionen vorhanden: nach E. Nestle & K. Aland (27. Auflage, 1993) bzw. nach dem identischen Text der Ausgabe der *United Bible Societies*; nach Robert Estienne («Stephanus», 1550), nach F.H.A. Scrivener (1894), nach K. Tischendorf (8. Auflage, 1869-1872), nach B.F. Westcott & F.J.A. Hort (1881), nach H. von Soden (1902-1910, 1913), nach der Textform der Griechischen Orthodoxen Kirche sowie in der byzantinischen Textform nach der Ausgabe von M.A. Robinson & W.G. Pierpont (2005). Die Vulgata liegt in der unter der Herausgeberschaft von R. Fischer bei der Deutschen Bibelgesellschaft erschienenen Version (1983) vor. Targume liegen in mehreren Versionen vor: Targum Onkelos und Prophetentargum, Targum Pseudo-Jonathan, Targum Neofiti (mit den Marginalia der einzigen Handschrift dieses Targumes) sowie Targumfragmente aus der Kairoer Geniza. Die syrische Übersetzung des NT wird in folgenden Versionen aufgenommen: Kodex Sinaiticus der Evangelien, «Curetonian Gospels», Peschitta in der Ausgabe der *British and Foreign Bible Society* (1905), sowie dieselbe Ausgabe gesetzt in hebräischen Buchstaben mit und ohne Vokalzeichen. Für Septuaginta, Targum und Peschitta gibt es englische Übersetzungen.

Neben den Bibelversionen lassen sich im Navigationsfenster morphologische Analysen hebräischer, aramäischer (Targum) und griechischer Texte anzeigen. Die morphologische Analyse und lexikalische Bedeutung eines Wortes wird ausserdem in einem *pop-up* dann angezeigt, wenn der Cursor über ihm stehen bleibt.

Ausser den Bibelversionen enthält das Programm folgende antike Texte: griechische Apokryphen zum AT (mit morphologischer Analyse) und in englischer Übersetzung; apostolische Väter auf Griechisch (mit morphologischer Analyse), auf Latein und in englischer Übersetzung; Werke von Philo und Josephus auf Griechisch und in englischer Übersetzung.

Alle in diesem Fenster angezeigten Texte lassen sich kopieren und für weitere Bearbeitung in ein Textprogramm übertragen. *BibleWorks 8* erlaubt, gleichzeitig in zwölf Navigationsfenstern mit jeweils unterschiedlichen Kombinationen von Bibelversionen zu arbeiten. Es ist auch möglich, das ganze Programmfenster zu duplizieren, bzw. gleichzeitig in mehreren Programmfenstern zu arbeiten.

Das links vom Navigationsfenster liegende Suchfenster enthält eine Suchzeile (*command line*) für die Angabe eines gesuchten Wortes bzw. einer Buchstaben- oder Wortgruppe. Mit Hilfe von Platzhaltern (*wildcards*) zur Festlegung der Suchparameter kann eine Suche nichtspezifizierte Zeichen berücksichtigen. Es kann auch eingestellt werden, ob die Suche im vokalisiertem oder nicht hebräischen Text sowie im akzentuierten oder nicht hebräischen bzw. griechischen Text durchgeführt werden soll. In dieser Zeile geschieht auch die morphologische Suche in den Texten, die morphologisch aufgeschlüsselt sind (Biblisch-Hebräisch, [Jüdisch-]Aramäisch, Griechisch). Der Umfang des

abgesuchten Textes kann bestimmt werden (gesamtes AT/NT oder einzelne Bücher); auch das Einbeziehen der Ketib/Qere-Varianten des hebräischen Textes in die Suche kann angepasst werden.

Das Analysefenster liegt rechts vom Navigationsfenster. Es enthält folgende zehn Unterbereiche: lexikalische Analyse der Wörter der im Navigationsfenster aktivierten Bibelversion; Ressourcenbereich mit Wörterbüchern (3 hebräischen und 6 griechischen), Grammatiken (3 hebräischen und 6 griechischen), Kommentaren und weiteren Nachschlagewerken; Anmerkungs- und Texteditor; Parallelstellenbereich mit Stellenangaben aus verschiedenen Bibelübersetzungen; Statistik zur Distribution eines gesuchten Wortes in biblischen Büchern; Wortbereich mit alphabetischer Auflistung aller belegten graphischen Formen in einer durchsuchten Bibelversion; Kontextbereich mit der Auflistung der Wörter der Perikope, des Kapitels und des Buches zum im Navigationsfenster angezeigten Vers; bibliographische Information zur angezeigten Bibelversion; *browse*-Bereich, in dem der Inhalt des Navigationsfensters dupliziert wird, und das zur Orientierung im Text dient, ohne dass man im Text des Navigationsfensters «blättern» muss.

Das Erforschen der Möglichkeiten von *BibleWorks 8* – wie von jedem grossen Computerprogramm – sowie das Erlernen seiner Bedienung erfordert Zeit; wenn man aber über eine längere Zeit damit arbeitet, wird man es schätzen lernen aufgrund des Umfangs der zugänglichen Texte, aufgrund der Vielfalt der Suchmöglichkeiten und Schnelligkeit der Suchvorgänge, sowie aufgrund der Vielzahl zusätzlicher Funktionen wie etwa dem Modul zur parallelen Präsentation von Texten aus der Hebräischen Bibel und aus der Septuaginta, dem Landkartenmodul, dem Diagrammmodul für die syntaktische Analyse von biblischen Texten sowie dem Wortlernkartenmodul. Die Tatsache, dass viele Originaltexte, Bibelübersetzungen, Wörterbücher, Grammatiken, Nachschlagewerke und weitere Textressourcen schon in der Grundversion des Programms enthalten sind und nicht dazugekauft werden müssen, macht *BibleWorks* zum leistungsstärksten und gleichzeitig günstigsten Bibelprogramm für den akademischen Gebrauch. Weitere Module und Texte können dazugekauft oder vom Benutzer erstellt werden.

Der Rezensent schlägt Verbesserungen bei folgenden Programmfunktionen vor. Im Textdarstellungsmenü werden die aramäischen – auch die syrischen – Texte unter der Überschrift *Hebrew* angeführt, während die russische und die ukrainische Bibelübersetzung unter *Cyrillic* zu finden sind. Die Herausgeber haben hier bei der Anordnung der Textversionen graphemisch gedacht (so auch in früheren Versionen des Programms); allerdings bräuchte eine stringente Auflistung der Texte nach Sprachen mehr Übersichtlichkeit in die Fülle der im Programm vorhandenen Texte.

Unpraktisch ist, dass das Zeichen *Sof pasuq* verschwindet, wenn man den hebräischen Text in den akzentlosen Anzeigemodus umschaltet. Wenn der Text dann kopiert und in ein Schreibprogramm übertragen wird, muss das Zeichen von Hand gesetzt werden, damit das Versende kenntlich wird. Es wäre besser, wenn *Sof pasuq* auch beim vokalisiertem akzentlosen Text angezeigt werden könnte – und nicht nur beim vokalisiertem akzentlosen bzw. akzentuierten Text.

Die pausale Form des hebräischen suffigierten Pronomens der zweiten Person Maskulin *lāḳ* wird in den morphologischen Analysen mechanisch als (nichtpausale) feminine Form gedeutet wegen der morphologischen Identität der beiden Formen. Um diese maskuline Form als solche anzuzeigen, müsste im Lexikon für jedes Vorkommen des Pronomens das Geschlecht des Bezugswortes angegeben werden, was wohl unmöglich ist. Offensichtlich gibt es Grenzen, innerhalb derer ein Programm gedruckte Texte aufbereiten kann.

Der Umstand, dass heute viele Computerprogramme mit elektronisch erschlossenen geisteswissenschaftlichen Ressourcen vorliegen, lädt zum Nachdenken über die Art und Weise der Produktion von elektronischen Texten und den Umgang mit ihnen sowie über die inhaltliche Verlässlichkeit dieser Texte ein. Der Vorteil elektronischer Texte ist ihr kleines physisches Volumen und ihre Durchsuchbarkeit, was leichten Transport und schnelle Erschließung des Inhaltes von riesigen Textmengen mit sich bringt. Gleichzeitig sind die Inhalte elektronischer Texte erst dann richtig durchsuchbar, wenn eine gezielte, also die Inhalte schon teilweise vorwegnehmende Suche durchgeführt wird. Der Text als Ganzes – im Gegensatz zu einem analog vorliegenden Text – ist dabei nicht vor Augen, so dass bestimmte Informationen wie Textumfang und -gliederung, Positionierung und Ausrichtung des Textes auf dem Schriftträger, Abstand zwischen den Textelementen, Glossen etc. unzureichend oder gar nicht wahrgenommen werden können. Es erübrigt sich zu sagen, dass eine elektronische Suche nach solchen Inhalten nicht möglich ist (es sei denn, die Glossen eines Textes, wie z.B. die Marginalien des Targum Neofiti in *BibleWorks*, wurden in den elektronischen Text eingearbeitet).

Gleichzeitig muss – da Texte in Computerprogrammen Digitalisierungen von handgeschriebenen bzw. gedruckten Texten darstellen – immer bedacht werden, dass bei der Vorbereitung elektronischer Versionen die Ausgangstexte insoweit verändert werden (können), als ihre Fehler korrigiert werden oder neue Fehler hinzukommen. Da es sich bei *BibleWorks 8* um eine riesige Textmenge handelt, haben sich in die Texte einige Fehler eingeschlichen.

Im Text der russischen Bibelübersetzung werden die durch Übersetzer der Verständlichkeit wegen ergänzten Wörter nicht richtig dargestellt. Diese Wörter, die im gedruckten Text kursiv gesetzt sind, werden in *BibleWorks 8* auf zweierlei Weise behandelt: Entweder erscheinen sie in einfacher Schrift oder sie fehlen gänzlich. In beiden Fällen wird dem Benutzer ein Text präsentiert, den keine russische Bibel aufweist. Im ersten Fall ist das Problem noch nicht gross, da der Text inhaltlich intakt bleibt. Im zweiten Fall aber wird der Text u.U. bis zur Unverständlichkeit entstellt, wenn z.B. wie am Anfang des letzten Satzes in Jos 9,21 vier Wörter fehlen. Ausserdem ist aus den bibliographischen Angaben nicht ersichtlich, welche Ausgabe der sogenannten «Synodalen» russischen Bibel in *BibleWorks 8* verwendet wird. Der Rez. kennt vier inhaltlich verschiedene moderne Auflagen dieser Übersetzung, und keine stimmt mit dem Text in *BibleWorks 8* überein.

Neben den zu studierenden Texten enthält das Programm eigene Texte wie z.B. die Programmhilfe. Auch dort können Textfehler vorkommen, z.B. im Hilfeab-

schnitt 11, *The Browse Window* > *The Browse Window Options Button* > *Toggle Version Notes* (= Hilfeabschnitt 22, *Analysis Window: The Browse Tab* > *The Browse Tab Options Button* > *Toggle Version Note*); für «portion of these notes» lies «portion of these notes».

Ein besonderes Problem stellt die elektronische Aufbereitung des hebräischen Bibeltextes dar. Der Text der Hebräischen Bibel in *BibleWorks* ist – wie schon erwähnt – eine elektronische Version des Textes des Kodex Leningradensis, die von Richard Whitaker, H. van Parunak, Robert Kraft und Alan Groves am *Westminster Theological Seminary*, Philadelphia, erstellt wurde (*The Westminster Leningrad Codex* [4.14], weiter *WLC*, zu finden unter <http://tanach.us/Tanach.xml#Home>). Zuerst wurde der hebräische Text digitalisiert, wie er in der Ausgabe *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1983) vorliegt. In der Beschreibung des Projektes unter <http://www.wts.edu/resources/alangroves/grovesprojects.html> wird ausgeführt: «the text has been modified in many hundreds of places to conform to the photo-facsimile of the Leningrad Codex, Firkovich B19A.» Offensichtlich ist gemeint, dass dieser elektronische Text dem Text der Faksimile-Ausgabe von D.N. Freedman (ed.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition* (Grand Rapids/Leiden 1998) angepasst wurde.

Allerdings entspricht der elektronische Text an einigen Stellen nicht dem Text der Handschrift, was zur Folge hat, dass auch der hebräische Bibeltext von *BibleWorks 8* nicht mit dem Text des Kodex Leningradensis identisch ist. Dem Rezensenten ist eine Anzahl von Stellen aufgefallen, an denen der *WLC*-Text Dagesch-Zeichen enthält, die in der Handschrift fehlen. Dieses Phänomen wird beschrieben von A. Dotan im Aufsatz «Deviation in Geminatio in the Tiberian Vocalization.» *Estudios masoréticos (V congreso de la IOMS). Dedicados a Harry M. Orlinsky*, ed. E. Fernández Tejero (Madrid 1983), 63-77 (nachgedruckt mit Angabe von weiteren Stellen in Dotan, *Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex* [Peabody, MA: 2001], 1243-1251). Im Folgenden stelle ich einer Lesart von *WLC/BibleWorks 8* die Lesart der Handschrift gegenüber und verweise auf diese Publikationen.

Dotan zeigt, dass bei den Buchstaben ז, ט, י, ל, מ, נ, ס, צ, ק, ש, ו und וּ in folgenden grammatikalischen Kategorien eine zu erwartende Konsonantenlängung unterbleiben kann bzw. kein *Dagesch conjunctivum/Dechiq* gesetzt wird: 1. nach der Fragepartikel *mā*; 2. nach der Präposition *mi(n)*-; 3. nach dem Artikel; 4. im *Yod* des *Waw*-Imperfekts 3. M. Sg.; 5. an einigen Stellen vor oder nach einer Konsonantenlängung.

Kein *Dechiq/Dagesch conjunctivum*: מֵה־קִוִּיתִי // die Handschrift hat מְה־קִוִּיתִי Ps 39,8; מֵה־שִׁיְהִיָּה // מְה־שִׁיְהִיָּה Qoh 8,7; 10,14 (vgl. Dotan 1983:67; 2001:1245f.).

Kein Dagesch nach der Präposition *mi(n)*- in *Lamed*: מִלְבִּי // die Handschrift hat מְלִבִּי Num 24,13; מִלְבוּ // מְלִבוּ Thr 3,33; מִלְבֶּהוּ // מְלִבֶּהוּ Ez 13,17; in *Mem* וּמִמְעוֹן // מְמִמְעוֹן Jer 25,30; in *Samech* מִסְבְּכוֹ // מְסִבְכוֹ Jer 4,7; in *Tzade*: מִצְנִיִּים // מְצִנִּיִּים Hi 5,5; מִצְיִוֶּן // מְצִיִּוֶּן Jer 2,3; Jer 9,18; Am 1,2; Mi 4,2; Ps 14,7; 20,3; 50,2; 53,7; 110,2; 128,5; 134,3; 135,21; in *Schin*: מִשְׁדֵּי // מְשִׁדֵּי Jes 13,6; Hi 24,1; 27,13; וּמִשְׁנֵי // מְשִׁנֵּי Hi 29,17; מִשְׁתְּדוֹר // מְשִׁתְּדוֹר Qoh 5,4 (vgl. Dotan 1983:69; 2001:1247).

Kein Dagesch nach dem Artikel in *Mem*: הַמְטָהּ // die Handschrift hat מְטָהּ Lev 14,25; וְהַמְסָכָה // מְהַמְסָכָה Jes 28,20; in *Nun*: וְהַנְדָּחִים // מְהַנְדָּחִים Jes 27,13; הַנְּבֵאָה // מְהַנְּבֵאָה I Chr 25,2 (vielleicht auch in V. 3); הַנְּבֵאִים // מְהַנְּבֵאִים Jer 23,16; 27,15.16;

29,21; Ez 38,17; I Chr 25,1; הנצבים // הנצבים I Kön 5,30 und 9,23; in *Tzade*: הצפר // הצפר Lev 14,53; הציון // הציון II Kön 23,17; כצדיק // כצדיק Gen 18,25; הצדיקים // הצדיקים Ps 125,3b und Qoh 8,14; in *Schin*: השבת // השבת Ex 16,29; 20,8.11; 31,15; 35,3; Dt 5,12.15; II Chr 23,4.8bis; Neh 13,17.19(1+3).22; בשבת // בשבת Neh 13,21; השבליים // השבליים Gen 41,7(2); בשבליים // בשבליים Ru 2,2; הששה // הששה Ex 28,10; מהשטים // מהשטים Jos 3,1; בשלום // בשלום Mi 7,3 (Dotan 1983:71; 2001:1248).

Kein Dagesch in *Yod* des *Waw*-Imperfekts vor einer Konsonantenlängung: וילחם // die Handschrift hat וילחם Ri 11,20; וילחם // וילחם I Sam 14,47;¹ I Kön 20,1; וילחמו // וילחמו Ri 1,5; II Sam 21,15; וימלא // וימלא Ez 10,4; וישארו // וישארו Num 11,26; ויולד // ויולד Num 26,60; ויתן // ויתן Gen 24,53; Ex 18,25; Lev 8,24; ויתנו // ויתנו Lev 10,1; ויפל // ויפל Gen 50,1; ויכנה // ויכנה Jos 10,35; ויכום // ויכום Ri 20,47; ויקראו // ויקראו Ps 106,26; ויקח // ויקח Lev 8,29; Jos 11,16; Est 6,11; ויקראו // ויקראו Est 8,9; ויבהל // ויבהל Ri 20,41; וישארו // וישארו II Sam 6,4 (Dotan 1983:71; 2001:1249).

Kein Dagesch im ersten Radikal des Imperfekts *Nif'ak*: וימסו // die Handschrift hat וימסו Ri 15,14; bei *Primae-Nun*-Verben im Imperfekt *Pa'ak*: וישיגו // וישיגו Ex 14,9 und im Perfekt *Hitpa'ek*: הנבאו // הנבאו Jer 23,13 (Dotan 1983:71f.; 2001:1249).

Weitere Fälle, wo ein Nebeneinander von zwei Konsonantenlängungen vermieden wird: עזיהו // die Handschrift hat עזיהו I Chr 27,25; עזיהו // עזיהו II Chr 26,21 (ohne zweites Dagesch-Zeichen); einmal ohne beide Dagesch-Zeichen in עזיהו // עזיהו II Chr 26,3; הבטחון // הבטחון Jes 36,4; (Dotan 1983:71f.; 2001:1249); המזבח // המזבח Ez 43,22;² משלנו // משלנו II Kön 6,11 (Dotan 1983:69, 76 Anm. 5; 2001:1245 Anm. 4, 1249). Zwei besondere Fälle sind וחתו // וחתו Jes 40,16 und פוצי // פוצי Zeph 3,10 (Dotan, a.a.O.).

Da die Fälle, in denen ein zu erwartender Dagesch nicht markiert wird, eine klare morphophonologische Distribution aufweisen (cf. Dotan 1983:72-75; 2001:1250f.), kann hier nicht von Fehlern in der Handschrift gesprochen werden. Vielmehr liegt hier eine Vokalisierungsweise des Hebräischen vor, die sich von der herkömmlichen tiberiensischen in einigen Aspekten unterscheidet (s. Dotan, a.a.O.), was sie für die Geschichte der hebräischen Sprache interessant macht. Diese Vokalisierungsnuancen sollten in einer Textausgabe nicht unterschlagen werden. Es ist schade, dass so viele Jahre nach dem Erscheinen der ersten Studie von Dotan die von ihm präsentierten Erkenntnisse noch immer keine Beachtung finden. All diese Fehler in der Darstellung des Textbestandes des Kodex Leningradensis liegen auch in den aktuellen gedruckten Auflagen der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* vor (ausser Qoh 10,14 מה-שִׁיהִיה).

Zu den von Dotan angezeigten Formen kommt noch עזיה Am 1,1, wo die Handschrift עזיה hat, und השבת // השבת Ps 92,1.

¹ Sic, ohne die beiden Dagesch-Punkte!

² Dotan 2001:1245 listet die Form ohne Dagesch in *Mem* und in *Bet*. Die Handschrift hat Dagesch in *Mem*.

Neben diesen Fällen gibt es noch folgende weitere, in denen es im Kodex Leningradensis anders als im *WLC/BibleWorks 8*-Text und in der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* kein Dagesch gibt: in *Mem* von אֲבִינֶלֶךְ Gen 26,1, in *Heb* von הַמְרִיָּהֶם Gen 34,28 und in *Tzade* von וְקָצִיר Gen 45,6. Der Rez. prüfte diese Stellen am Original in der Russischen Nationalbibliothek in Sankt-Petersburg am 4. Februar 2011. Es handelt sich an diesen Stellen um braune Flecken, die zwar in der Mitte eines Buchstabens erscheinen, die aber zur Beschaffenheit der Pergamentoberfläche gehören und anders aussehen als die mit schwarzer Tinte geschriebenen Textzeichen. Auf einem schwarz-weißen Fotobild ist der Unterschied zwischen den beiden Arten von Punkten nicht sichtbar. Des Weiteren wurde im *WLC*-Text und in *BibleWorks 8* in Prov 6,13 die Lesart בְּעֵינָיו aufgenommen, während im Kodex Leningradensis dieses Wort ohne das zweite *Yod* geschrieben ist.

Die Entwickler von Bibelprogrammen müssen zwar die Nuancen hebräischer Vokalisierung und Orthographie in den Handschriften nicht kennen, und sie geben eine von den Bibelwissenschaftlern edierte Textform wieder. Da aber der elektronische Text leichter kopiert, weitergegeben und vervielfältigt werden kann als der gedruckte, wodurch eine Textform in Umlauf kommt und vervielfältigt wird, die mit dem Text der handschriftlichen Quelle nicht identisch ist, ist beim Erstellen von digitalen Texten besondere Sorgfalt geboten. Fehler im digitalen Text sind schwer zu entdecken, weil die Wahrnehmung eines digital aufbereiteten Textes anders funktioniert als die eines gedruckten.

Viktor Golinets, Basel

Manfred Oeming und Walter Boës (Hg.), Alttestamentliche Wissenschaft und kirchliche Praxis. Festschrift Jürgen Kegler, Beiträge zum Verstehen der Bibel 18, LIT-Verlag, Münster/Berlin 2009.

386 S., ISBN 978-3-643-10336-9, € 39.90.

28 Beiträge ehren den 65. Geburtstag von Jürgen Kegler, der sich gleichermaßen um die alttestamentliche Wissenschaft, die Kirchenleitung und die Pfarrerausbildung verdient gemacht hat. Dem entsprechend decken die Aufsätze ein weites Feld unterschiedlicher Gebiete ab: Hermeneutik, Homiletik, Liturgik, Seelsorge, Religionspädagogik, (politische) Ethik und schliesslich praktische Beispiele von Predigten und Meditationen.

Im begrenzten Rahmen dieser Besprechung kann nur eine Auswahl von Beiträgen vorgestellt werden. Reizvoll ist, wie einerseits der Neutestamentler Gerd Theissen den «Eigenwert des Alten Testaments» beschreibt, und andererseits der Alttestamentler Christof Hardmeier die neutestamentliche Verklärungserzählung in einer Predigt auslegt und von ihren alttestamentlichen Wurzeln her versteht. Die Praktologin Ingrid Schoberth zeigt in eindrucklicher Weise, wie das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13-53,12) in der Schul-Katechese fruchtbar für das Verständnis des Passionsgeschehens

(vgl. Apg 8 und Lk 24) gemacht werden kann: Sie arbeitet befreiungstheologisch an den spezifischen Sprachformen, welche sowohl das stellvertretende Handeln Christi als auch die Stellvertretungsbedürftigkeit des Menschen erschliessen helfen. Mit der Sprache des Schmerzes eröffnet der Text einen Sprachgewinn, der junge Menschen schlussendlich auch für Ostern sprachfähig machen kann. Auf andere Weise eindrücklich sind die Ausführungen der Seelsorge-Dozentin Dagmar Zobel über «Scham in der Seelsorge» im Zusammenhang mit Schuld und Vergebung. Im aaronitischen Segen (Num 6) findet sie einen offenen Raum für den Selbstwert des Menschen, dem Gottes Zuwendung zugesprochen wird.

Für die übrigen Beiträge ist hier nur eine Erwähnung im Telegramm-Stil möglich: Biographische Reminiszenzen (G. Rau); apokalyptischer Paulus (E. Stegemann); Theorie kirchlicher Praxis anhand von Gen 18 (M. Mühling); Wirkungsgeschichte der Josef-erzählung (M. Nüchtern); zur Predigt des Alten Testaments (M. Oeming, F. Lienhard, Walter Boës, H. Schwier); die grosse Zeit der Heidelberger Fakultät (C. Möller); Wiedergewinnung des verstummten Psalters (G. Lämmlein); Psalmen im Hauptgottesdienst (J. Vette); der alttestamentliche Gnadenzuspruch im Gottesdienst (M. Treiber); Schriftauslegung und Seelsorge (W. Drechsel); Schöpfungstexte im Unterricht (H. Rupp); biblische Geschichten erzählen (G. Viktor); Ethos der Arbeit (J.C. Gertz); Pinehas und Terrorismus (M. Augustin); Lust und Gewinn des Bibellesens (U. Fischer, G. Liedke); Predigten und Meditationen (R. Albertz, F. Crüsemann, C. Schneider-Harpprecht, J. Stockmeier, R. Landau).

Zu fragen ist, was der Sammelband eigentlich unter «kirchlicher Praxis» versteht. Es fällt auf, dass unter den 26 Männern und zwei Frauen einzig Rudolf Landau lebenslang Gemeindepfarrer geblieben ist. Für manche andere war dies ein Durchgangsstadium zu einem universitären oder übergemeindlichen Amt; viele Autoren kamen jedoch ohne diese Erfahrung zu ihrer jetzigen Aufgabe. Ohne die Beiträge des Sammelbandes abwerten zu wollen, ist doch daran zu erinnern, dass kirchliche Praxis kaum ohne die konkreten Erfahrungen innerhalb der Kirchgemeinden bedacht werden kann.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Walter Dietrich, Samuel. Teilband 1: 1Sam 1-12. Biblischer Kommentar Altes Testament VIII/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2011.

74* und 567 S., ISBN 978-3-7887-2500-6.

Der emeritierte Berner Ordinarius legt hier den ersten Teilband seiner ausführlichen Kommentierung der Samuelbücher vor, nachdem Teillieferungen kontinuierlich seit 2003 erschienen sind. Den Einleitungsfragen und der allgemeinen Bibliographie sind 74 Seiten gewidmet. Noch breiter ist die eigentliche Kommentierung der zwölf Kapitel auf 559 Seiten. Gegenüber dem bislang jüngsten grossen deutschen Kommentar von H.J. Stoebe (1973) fällt auf, wie breit die Methodik der Exegese – über den klassischen

historisch-kritischen Zugang hinaus – geworden ist. Dietrich kombiniert bewusst und mit Geschick die diachrone mit der synchronen Sichtweise, und er gibt zudem der über zweitausendjährigen Wirkungsgeschichte ein besonderes Gewicht.

Bei der diachronen Betrachtung fällt eine selbstkritische Zurückhaltung gegenüber literarhistorischen Festlegungen auf. Häufig begnügt sich Dietrich mit der Scheidung zwischen einer früheren und einer späteren Stimme. Mit Vorsicht verortet werden die dem deuteronomistischen Milieu zugewiesenen Passagen, ebenso der vor-dtr «Höfische Erzähler», den Dietrich bereits in seinen früheren Arbeiten für die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs postuliert hat. Bei noch älteren Traditionen steigt die Vorsicht entsprechend stärker. Er nimmt u.a. einen «Samuel-Saul-Erzähler» an (irgendwann zwischen 926 und 722), der das Königtum durch den Königsmacher Samuel legitimiert, wogegen in I Sam 9,1-10,16 ein ursprünglich namenloser Prophet auftritt. Königskritischer stellt der Höfische Erzähler Samuel in I Sam 13f. dar. Noch der wohl exilische DtrH zeigt eine ambivalente Haltung zum Königtum (S. 331 zu I Sam 7: Samuels Regime kann den Staat entweder überflüssig machen oder vorbereiten). Im Unterschied zu DtrH (siehe auch 8,1-6.9b.19-22) lehnt der frühnachexilische DtrN alle religiösen Fremdeinflüsse rigide ab (z.B. 8,7-9a.18; 10,18-19a; 12). Widersprüchliche Wertungen des Königtums werden häufig, aber nicht immer literar- oder traditionsgeschichtlich aufgelöst; «dass die Charaktere nicht schwarz oder weiss gezeichnet werden, macht die Samuelbücher zur spannenden Lektüre» (S. 459). In der Beurteilung der Historizität des Berichteten bleibt der Verfasser auf alle Seiten hin vorsichtig offen.

Dietrichs synchrone Betrachtungsweise achtet vermehrt auf Chiasmen, Leitwörter und -motive, Wortspiele, Gestaltung von Szenen und Charakterschilderungen. Sorgfältig bedacht werden die Gewichte von direkter Rede und Erzähler-Referat, Kontraste zwischen Erzählzeit und erzählter Zeit, ebenso die feinen Unterschiede bei narrativen Wiederholungen. Es ist verdienstvoll, wie hier Formales auf inhaltliche Relevanz hin befragt wird. Mit einem Reichtum von subtilen Beobachtungen am Text erweist Dietrich sich als nachdenklicher und menschlich sensibler Exeget, der sich auch von der geistlichen Dimension dieser Literatur berühren lässt. Trotz seines kritischen Bemühens, den Text nicht zu überlasten, füllt er narrative Leerstellen öfters auf mit Psychologisierungen, deren Berechtigung zumindest auf der historischen Ebene fraglich bleibt.

Bei der Darstellung der jüdischen und christlichen Wirkungsgeschichte trägt Dietrich exemplarische und eindruckliche Textzitate sowie bildnerische Darstellungen aus verschiedensten Jahrhunderten zusammen und kommentiert sie. Die hier häufig zu beobachtenden moralisierenden Züge bringen neue Aspekte, die den biblischen Texten wohl ferner liegen als dem Kommentator, der sich einem europäischen Humanismus verpflichtet fühlt. Während er sich in I Sam an irritierenden Aussagen über einen willkürlich (oder vielleicht gar ohnmächtig) erscheinenden JHWH persönlich wund reiben kann, bleibt solches in der Darstellung der Wirkungsgeschichte ihm und uns weitgehend erspart.

Ein Kommentarschreiber mit einer so breitgefächerten Fragestellung kann verständlicherweise nicht über alles den Überblick haben; ausserhalb seines eigentlichen Fachgebiets ist er darum vielfach auf eher zufällige Lesefrüchte angewiesen. Dies führt unvermeidlicherweise zu Defiziten: Bei der sonst eindrucklichen Erklärung von I Sam 2,4-8 sähe man die apodiktische Bemerkung, dass die bewusste Gegenüberstellung von negativem und positivem Gotteshandeln nur alttestamentlich belegt sei, gerne konfrontiert mit der Diskussion entsprechender Marduk-Hymnen (Ugarit; ferner die Eröffnung der berühmten Dichtung «Ludlul bēl nēmeqi»). Oder zu I Sam 1: Dietrich (S. 57) ist sich offenbar nicht bewusst, in welchem grossem Ausmass Familienmitglieder aus den unterschiedlichsten Motiven an die altorientalischen Heiligtümer übergeben bzw. geschenkt wurden (vgl. etwa die Wörterbücher zu *širku* und *šēlūtu*). Und in der Wirkungsgeschichte scheint er die *oblatio* von Kindern (so z.B. von Thomas v. Aquin) an ein Kloster nicht zu kennen. Diese durchs ganze Mittelalter verbreitete Institution berief sich auf I Sam 1-3 und galt lebenslang; sie ermöglichte das Heranziehen von Klosternachwuchs und damit die Heranbildung einer geistigen Elite. Soweit einige (ebenfalls zufällig gefundene) Ergänzungen des Rezensenten.

Der Kommentar erweist sich als eine reichhaltige Fundgrube für unterschiedlichst interessierte Benutzer; die zahlreichen Wiederholungen erleichtern die Lesbarkeit einzelner Abschnitte und wirken darum kaum störend. Zudem macht Dietrichs feiner und kritischer Humor die Lektüre häufig zu einem besonderen Vergnügen.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Peter-Ben Smit, Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament. WUNT 2. Reihe 234, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

496 S., ISBN 978-3-16-149271-6, € 79.

Diese Studie ist die revidierte Version der Dissertation, die Peter-Ben Smit im Winter 2005 an der Christ-Katholischen und Evangelisch-Reformierten Fakultät Bern verteidigte, um den Doktorgrad zu erwerben. Der Weg des Verfassers (geb. 1979) führte ihn an verschiedene Orte: Amsterdam, Sheffield, Utrecht, Bern, New York, und ermöglichte ihm eine internationale Orientierung in der wissenschaftlichen Theologie und in der Vorbereitung auf das Priesteramt in der Christ-Katholischen Kirche.

Die Studie von Smit verdient sowohl wegen der äusseren (vgl. den Umfang!) wie wegen der inneren Proportionen Respekt. Die Bedeutung des Themas ist klar. Häufig wird im NT über Mahlzeiten gesprochen, in historischem und symbolischem Sinn. Die Vorstellungen bilden ein buntes Mosaik, einen farbigen Teppich, in dem viele Fäden zusammengeknüpft sind: Metaphern, die in verschiedener Weise miteinander kombiniert werden. Es gilt diese Fäden einzeln und dann in ihren wechselnden Verbindungen zu betrachten. Allerlei Aspekte wollen beleuchtet werden: der Anlass (Hochzeit oder

etwas anderes) und der Charakter der Mahlzeit (Gemeinschaft), die einladende Person (König, Messias, Bräutigam), die Personen der Eingeladenen (Jünger, Leiter und Mitglieder des Volkes, Reiche, Arme und Marginalisierte) und ihre Reaktionen, einschliesslich der Frage, ob das, was die Mahlzeit an Gutem bringt, für die Gegenwart oder für die Zukunft, für die Zeit oder für die Ewigkeit oder für beide bestimmt ist. Das zweite Bild, das oft mit dem der Mahlzeit einhergeht, aber auch einen selbständigen «Status» hat, ist das der «Speisung in Fülle», das Erinnerungen an die wunderbare Speisung des Volkes Israel in der Wüste und weiter zurück an die paradiesische Fruchtbarkeit und Fülle im Garten von Eden, an den Reichtum der Schöpfung in sich aufgenommen hat. Beide Bilder verweisen auf das Heil des Reiches Gottes, auf den umfassenden Schalom, in dem alles, was das Leben bedroht, Hunger, Armut, Ungerechtigkeit, Unfreiheit, besiegt und beseitigt wird. Diese frohmachende Perspektive dominiert. Nicht von ungefähr ist im ganzen NT nur von einem destruktiven eschatologischen Mahl die Rede (Apk 19,17f.).

Die Freude ist freilich nicht ohne Ernst. Die Verheissung sucht Antwort und Verantwortung. Die Berichte, Erzählungen, Gleichnisse über Feste und Einladungen sind selbst eine Einladung, sich zu öffnen. Aber deren Skopus und die eigentliche Kraft der Erwartung ist doch jeweils die (Vor)freude.

Es ist nicht erstaunlich, dass die Forschung sich extensiv wie intensiv stark mit der Thematik befasst hat. Die ausführliche Bibliographie in diesem Buch vermittelt davon ein eindrückliches Bild. Mit Recht erwähnt Smit Albert Schweitzer als denjenigen, der dieser Forschung wichtige Impulse gegeben hat, indem er die Bedeutung des eschatologischen Mahls in der Verkündigung Jesu hervorhob. Die Breite der Thematik macht natürlich eine sorgfältige Klassifikation notwendig. Smit schlägt eine Typologie vor, die grundsätzlich mit der übereinstimmt, welche Billerbeck seinerzeit bot. Dieser verteilt die Texte, die das Bild der eschatologischen Mahlzeit benutzen, auf eine Kategorie, die eine reiche Fülle andeutet, und eine zweite, welche die eschatologische Gemeinschaft der Gerechten mit einander und mit Gott zum Ausdruck bringt (5). Ausgehend von dieser Zweiteilung nimmt Smit einleuchtende und hilfreiche Unterteilungen vor, wobei die Begriffe, die im Untertitel vorkommen, genau umschrieben werden.

In seiner Untersuchung konzentriert sich Smit auf die neutestamentlichen Texte; ihr Schwerpunkt liegt dabei auf den Texten, die von eschatologischen Mahlzeiten – im Sinne von: Mahlzeiten, die *im* Eschaton stattfinden – sprechen; dabei werden freilich auch Gesichtspunkte in den Beschreibungen von anderen Mahlzeiten berücksichtigt. Inhaltlich haben viele von ihnen ja auch eine zumindest indirekte eschatologische Ausrichtung. Ich habe den Eindruck, dass auch Smit im Grunde keine scharfe Trennung vertritt.

Die Behandlung der Texte in den kanonischen Evangelien und in der Johannesapokalypse ist systematisch aufgebaut. Smit beleuchtet jeweils die sozio-kulturellen, die traditionsgeschichtlichen und motifgeschichtlichen Aspekte. In diesem Rahmen verarbeitet er auch Texte aus dem AT, dem frühen Judentum, sowie griechische, römische und hellenistische Texte; so beleuchtet er etwa die Motive der Hochzeitsfeier und der Speise von Eden (Baum des Lebens, Wasser des Lebens und Manna, vgl. 19ff.). Auf

dieser Basis gibt er dann jeweils eine ebenso gründliche wie klare Interpretation. Die Behandlung der einschlägigen Texte umfasst die Teile II bis VI. Im Schlussteil VII finden sich die Schlussfolgerungen («Conclusions») und die sehr ausführliche Bibliographie mit den Indizes.

In den «Conclusions» werden die zentralen Facetten zusammengefasst. Wichtig ist die Bedeutung einer Mahlzeit für die Gemeinschaft. Die Mahlzeit, die Gemeinschaft stiftet (vgl. 14), markiert zugleich die Grenzen einer solchen Gemeinschaft. Sie beinhaltet «inclusion» und «exclusion». Darum ist es möglich, das Motiv der Mahlzeit in ganz verschiedenen Kontexten zu verwenden, wie die Evangelien zeigen, wobei der jeweilige Skopus mit der Situation und Reaktion zusammenhängt: Es geht um Einladung, Trost, auch um Ermahnung und Warnung (384).

Der Verfasser legt dar, dass der Unterschied zwischen primär sozial-orientierten Texten und ernährung-orientierten Texten, also zwischen Gemeinschaft und wunderbarer Speisung (15), keine Trennung beinhaltet. Sie bilden die beiden Seiten einer Münze, reflektieren zwei komplementäre Bilder einer gerechte(re)n Welt! Es gibt, wie Smit darlegt, eine enge Verbindung zwischen der idealen Tischgemeinschaft als einem Mikrokosmos und dem Gedanken einer idealen, gerechten Gesellschaft. Mikrokosmos und Makrokosmos sind auch in der eschatologischen Perspektive miteinander verbunden! Im Zusammenhang damit ist zu berücksichtigen, dass in der damaligen Welt die Nahrungsbeschaffung als Aufgabe des Königs betrachtet wurde (394f.).

Der Verfasser hat im Gespräch mit der umfangreichen Literatur einen eigenen Weg gesucht und gefunden. Er versteht die Kunst, sorgfältig zu interpretieren und zu argumentieren. Seine Urteile und Entscheidungen in oft schweren Fragen sind ausgewogen und besonnen. Das zeigt sich z.B. in seinen Bemerkungen über die Beziehung der einschlägigen Traditionen zum historischem Jesus wie auch über deren Beziehung zum Abendmahlfeiern in der christlichen Gemeinde. Was letzteres betrifft, stellt er fest, dass durch die Jahrhunderte hindurch die Eucharistie einen eschatologischen «outlook» bewahrt hat, aber im allgemeinen nicht mit dem Mahl im Reich Gottes identifiziert worden ist (252).

Die Ziele, die Smit verfolgt, umschreibt er am Anfang. Es geht ihm um eine sachgemässe Klassifikation der einschlägigen Texte, um die Beziehungen zwischen ihnen, um ihre literarische Funktion und ihren Sitz im Leben, auch um die Einordnung dieser Traditionen in die Religionsgeschichte (12). Am Ende kommt er darauf zurück (379).

Wer das Buch studiert, wird nach der Lektüre bezeugen, dass sein Verfasser dieses Ziel tatsächlich erreicht hat!

Die Untersuchung Smits hilft auch dabei, die Eigenart der verschiedenen Evangelien schärfer zu profilieren. So bietet er im Kapitel, das dem Johannesevangelium gewidmet ist, etwa in den Ausführungen über die Hochzeit in Kana, das lebendige Wasser und die Wirkung des Geistes diesbezüglich wertvolle Erläuterungen und Hinweise. Mehrmals stösst man auf überraschende Details. So weist Smit darauf hin, dass in dem Bericht von Joh 6,1-15 das erste Gebot, das die Jünger empfangen, anders als in Mk 6,37parr. nicht ist, die Menge zu ernähren, sondern die übrig gebliebenen Brocken zu

sammeln. Es darf nichts «verloren gehen» (ἀπόληται) (6,12). Dazu schreibt Smit: Dieses Wort suggeriert nicht nur das Sammeln des Brotes, sondern auch des Volkes. «This is relevant for Jn.'s theology of ministry» (304).

Es wäre sonst noch allerlei zu nennen. Ich verweise nur noch auf die Bemerkungen zu Lk 16,19-31. Interessant ist, dass Smit eine Parallele zwischen diesem Abschnitt und Lk 15,11-32 zieht. Die missliche Lage von Lazarus erinnert an die Situation des verlorenen Sohnes, ebenso wie das Leben in Luxus des reichen Mannes an den Lebensstil dieses Sohnes erinnert, bevor er verkam. Sowie der Vater in Lk 15,11-32, so ist es hier Abraham, der souverän die Szene beherrscht. Auffällig ist, dass beim reichen Mann nicht über Sünde, bei Lazarus nicht über Frömmigkeit gesprochen wird. Es geht darum, dass der früher reiche Mann von der Seligkeit ausgeschlossen wird, die der früher arme Lazarus genießt. Zugleich muss in dem, was folgt, der Hinweis auf das Gesetz und die Propheten beachtet werden. Er ist, so Smit, kein Moralismus, der in die Erzählung durch die Hintertür hineinschleicht – es wird immer noch nichts über die Frömmigkeit von Lazarus gesagt! –, vielmehr erklingt hier ein kräftiger Appell, auf die fundamentale Ungerechtigkeit aufzumerken, welche in der Armut liegt, und zu erkennen, dass die Reichen sich bekehren müssen; ihnen wird keine andere «pastorale Behandlung» als den Armen zuteil: Das Gesetz und die Propheten sollen genügen (vgl. 173-177).

Auf eine Frage, vor die dieser Abschnitt stellt, habe ich auch bei Smit keine Antwort gefunden: Mit welchem Grund wird er als Gleichnis angesehen? Die für die Gattung der Gleichnisse charakteristischen Einleitungsworte fehlen, und die namentliche Erwähnung einer Person, die in Gleichnissen nie vorkommt, spricht m.E. gegen diese Einordnung.

Wie schon bemerkt, hat Smit eine erstaunlich grosse Zahl an exegetischen und religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen nicht nur genannt, sondern auch verarbeitet. Bei mir kam die Frage auf, die nicht speziell Smit gilt, aber allgemein gemeint ist: Kann es nicht fruchtbar sein, in solchen Publikationen auch auf Beiträge aus anderen theologischen Fachbereichen und sonstigen Disziplinen Bezug zu nehmen? Im konkreten Fall ist z.B. etwa an E.Schillebeeckx und E.Drewermann zu denken.

Jan Veenhof, Gunten

*Matthias Konrad, Rainer Christoph Schwinges (Hg.), **Juden in ihrer Umwelt.** Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter, Schwabe Verlag, Basel 2009.*

283 S., ISBN 978-3-7965-2424-0, SFr. 52.00.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen zurück auf die Ringvorlesung «Juden in ihrer Umwelt», die im Wintersemester 2005/06 von der neu eingerichteten *Interfakultären Forschungsstelle für Judaistik (Antike und Mittelalter)* der Universität Bern ausgerichtet wurde. «Getragen von der Theologischen Fakultät sowie der Philosophi-

schen-historischen Fakultät der Universität Bern bemüht sich die Forschungsstelle, jüdische Forschung und Lehre im weitesten Sinne vor allem in den Epochen Antike und Mittelalter zu pflegen» (ix; vgl. http://www.theol.unibe.ch/judaistik/interfakultare_forschungsstelle.html). Die Beiträge gehen der Frage nach, welchen Weg Juden in der Antike und im Mittelalter – umgeben von einer nichtjüdischen Mehrheit – gegangen sind und welche Wege ihnen überhaupt offenstanden. In diesen Epochen haben die Juden einerseits in vielerlei Hinsicht Leid und Elend erlebt, andererseits gilt auch: «Aber Antike und Mittelalter stehen in der Geschichte auch für eine bemerkenswerte jüdische Kreativität, die oft im Austausch mit der nichtjüdischen Umwelt eine grosse Zahl von Beiträgen in Wissenschaft, Literatur, Kunst und Handel ermöglichte. Nicht selten haben Juden, in der Diaspora immer eine Minderheit, die nichtjüdische Umwelt auf fruchtbare Weise mitprägen können» (vii).

In der «Einführung» (1-5) skizzieren die Herausgeber Matthias Konradt und Rainer Christoph Schwinges (beide Universität Bern) auf einer Seite knapp die Fragestellung und führen in die Anordnung des Bandes sowie die einzelnen Beiträge ein. Als eine Gruppe mit auffallend andersartiger Kultur von oft überlegenem Niveau waren Juden in der Antike und im Mittelalter als Sondergruppe ausgegrenzt und eingebunden zugleich. Dies sicherte ihre Identität, wurde aber auch als befremdend wahrgenommen. Neben den Formen der Sonderkultur «standen jene des Eingebundenseins, Gemein- und Mischformen, die die Juden klar als Teil der orientalisches, hellenistisch-römisch oder christlich geprägten Kultur auswiesen» (1). Akkulturation schien Normalität zu sein. (Eine ausführlichere methodische Diskussion der Bedeutung von Akkulturation in Theologie und Humanwissenschaften fehlt). «Gleichwohl lässt sich eine kulturelle Abgleichung von Juden und Nichtjuden nur als Prozess in grösster Bandbreite begreifen. Die ständige Gegensätzlichkeit der eingebundenen Sonder- oder gar Randexistenz liess nichts anderes zu und hatte auch gefährliche und verhängnisvolle Seiten, die den Prozess immer wieder zum Anhalten zwangen» (1).

Der jüdische Akkulturationsprozess kann an verschiedenen Positionen unter vier verschiedenen Aspekten wahrgenommen werden:

– *Teil eins* beleuchtet den Aspekt der Selbstvergewisserung und beinhaltet W. Dietrich, «Israel und die Völker in der Hebräischen Bibel» (7-27); G. Oberhänsli-Widmer, «Wie sich die Rabbinen Gott dachten: Spekulationen über die Gründe sich wandelnder Gottesvorstellungen» (29-48) und C. Thoma, «Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt» (49-55).

– *Teil zwei* behandelt Aspekte bestimmter Formen kultureller und interkultureller Existenz in der Antike: R. Bloch, «Von Szene zu Szene: Das jüdische Theater in der Antike» (57-86); M. Konradt, «Tora und Naturgesetz: *Interpretatio graeca* und universaler Geltungsanspruch der Mosestora bei Philo von Alexandrien» (87-112) und C. Gerber, «Von Jerusalem nach Rom: Flavius Josephus als Mittler zwischen den Kulturen» (113-36). Spannend wäre in diesem Teil auch ein Aufsatz zur Frage gewesen, wie interkulturelle Existenz und Interaktion von den judenchristlichen Autoren des Neuen Testaments selbst beschrieben werden.

– *Teil drei* widmet sich Formen kultureller und interkultureller Existenz im Mittelalter in Gemeinde, Stadt und Universität: M. Toch, «Macht und Machtausübung in der jüdischen Gemeinde des Mittelalters» (137-55); H.-J. Gilomen, «Kooperation und Konfrontation: Juden und Christen in den spätmittelalterlichen Städten im Gebiet der heutigen Schweiz» (157-227) und R.C. Schwinges, «Zugang für alle? Jüdische Studenten und die mittelalterliche Universität» (229-53).

– Der *vierte Teil* gilt der Bedeutung des erinnerten Platzes des «Alten» (5). Der Aspekt wird von J. Picard in «Skepsis und Numinosität. Imaginationen des «Alten» in der amerikanisch-jüdischen Gegenwart» (255-74) behandelt.

Anschriften der Autorinnen und Autoren (275), Orts- und Personenregister (277-83) und Abbildungsverzeichnis schliessen den anregenden Band ab.

Christoph Stenschke, Bergneustadt

Michael Tait, Peter Oaks (ed.), Torah in the New Testament. Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008. London, UK: T & T Clark, 2009.

Pp. xvii+278, ISBN 978-0-567-00673-8, \$ 130.00.

A volume of the LNTS series (formerly the JSNTS), and a volume of the 2008 Manchester-Lausanne Colloquium on the Torah in the New Testament, the book consists of fifteen articles. These articles, no matter in which genre divisions (I. Gospels, pp.8-95; II. Acts, pp.98-140; III. Letters, pp.143-193; IV. other texts, pp.196-238), discuss the Torah in its broadest sense and in its literary, theological and social/cultural contexts.

Torah in its semantic range and literary context is above all noticed and discussed by several contributors: Torah in relation to customs/decrees/codes (D. Marguerat), the parabiblical/rewritten Torah (G.J. Brooke), the Messianic Torah or the eschatological Torah (M. Tait), and the tabernacle and the Temple as key elements of the Torah (A. Conway-Jones).

Four articles contribute to Jesus' understanding of the Torah. Markan Jesus is described as Law observant. Mk 7,19 in its broader literary context should be understood as «all foods permitted in the Law are clean.» (J. Crossley) Mk 10 and 12 reflect that the Torah has a salvific significance for the Markan Jesus (A. Ermakov). In John, Christ and the law are presented as «two potentially incompatible elements,» (88) and by the «dissociative rhetorical strategies» (S.F. Winter) the Torah is preserved but re-construed (88). The silence of the Q source on the issue of Torah reflects the validity of the law in Jewish Christianity (A. Dettwiler).

Paul's understanding of Torah and his further development of the idea is not only reflected in his Epistles, the Markan version of the Apostolic council also gives a version of it. Recent scholarship on the law in Galatians is reevaluated by two contributors. The law is discussed in relation to God, Christ and the Spirit, the universe and its inhabitants, and salvation and time (P. Oaks). The «unfulfillability» reading of Gal 3,10-14

proposed by many scholars is reevaluated and harmonized by the emphasis on human inability (R.B. Matlock). Pauline soteriology based upon the observance of the decree is also reflected in Acts. The four abstinences of Acts 15 are considered as «identity markers and ontological features» (118) of the people of God (S. Butticaz), and the decree that governs the behavior of the Pagano-Christians or specific ritual practice (E. Steffek).

The other three articles compare the NT teaching of the Torah or the concept of Messiah with those of Philo, Josephus, the wider 1st century world, and Judaism in the Hellenistic and Roman periods. In a broader literary context, these articles expose how the Jewish tradition shaped Christianity. «Jewish law in shaping Christian practice» (215) calls for new laws and a new approach to law, and the law has been embodied in a particular culture (R. Tomes). The law is also considered as community building practices, or legislation proposed as social engineering (F.G. Downing). The triple sonship of Jesus and the two Messiahs in Judaism are discussed in the construction of the Messiahship of Jesus (T. Römer & J. Rückl).

The volume contributes considerably to the construction of the concept of Torah in its different time dispensations. The recent scholarship on traditional understanding of the Torah exposed and developed by Jesus and the Apostle Paul is analyzed from several original approaches by these contributors. The scholarly constructs presented in these papers definitely broaden the comprehension of this particular research field, however, the social/cultural dimensions of torah can be better explained within the framework of the development of Judaism in its historical context. Moreover, it is inappropriate that the «internalisation of law» in society (220) articulated by Aristotle is discussed among Philo and Josephus. The same is true for the use of the reference from Talmud (66) for the source of the two messiahs (a certain rabbi Dosa in the 2nd century AD) among other pseudepigrapha and church fathers, even though this perhaps is the only reference for the origin of the concept.

The book is recommendable to the academic audience in general.

Mary Y. Wang, Orleans ON

Sönke Finne, **Narratologie und biblische Exegese**. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, WUNT 2. Reihe 285, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

624 S., ISBN 978-3-16-150381-8, € 99.00.

Bei diesem Band der zweiten Reihe von WUNT handelt es sich um die gekürzte Fassung der Tübinger Dissertation von Sönke Finne, die das ambitionierte Ziel verfolgt, «ein neues, umfassendes Konzept für eine Analyse von Erzählungen vor[zustellen], das sich am heutigen interdisziplinären Stand der Forschung orientiert, und (...) es am Beispiel des letzten Kapitels des Matthäusevangeliums [erprobt].» (1).

Der Verfasser legt in der von Jörg Frey betreuten Arbeit ein ausgearbeitetes narratologisches Konzept vor und versucht dieses auch in den bisherigen Methodenkanon der biblischen Exegese zu integrieren. Die Monographie besteht – neben einem Vorwort, einem Verzeichnis von Tabellen und Abbildungen sowie den üblichen Literatur-, Stellen-, Namen- und Sachregistern – aus vier Hauptteilen: einer Einführung zu «Erzählungen im Methodenstreit», einem Kapitel zu «Theorie und Methode in der Erzählanalyse», einem Kapitel zu «Praxis der Erzählanalyse: Matthäus 28,1-20» und einer Auswertung.

Die Einführung (1-22) gibt einen Überblick über den heutigen Stand der exegetischen Forschung bezüglich des Zusammenhangs verschiedener exegetischer Perspektiven, besonders von sgn. «synchronen» und «diachronen» Ansätzen; der Autor gelangt in ihr zur Einsicht, dass für eine wirkliche Integration sämtlicher Ansätze eine übergreifende Verstehenstheorie eine Voraussetzung ist. Eine solche Theorie soll nun in der Verstehenstheorie, so wie sie sich im Rahmen des «cognitive turn» in der Literaturwissenschaft entwickelt hat, gefunden werden (22). Im zweiten Kapitel (23-246) gibt Finnern zunächst einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Narratologie, wobei er die «kognitive Wende» in der Narratologie (das Miteinbeziehen des Verstehensprozesses und dessen Bedingungen und Voraussetzungen bei der Erzählanalyse) sowie die «kulturelle Wende», die er als eine «logische Folge» des «cognitive turn» versteht (45), besonders berücksichtigt. Beiden «Wenden» schliesst er sich dann auch an. Anschliessend wendet sich der Verfasser den Aspekten der «Kommunikation durch Erzählungen» zu und diskutiert Fragen der Erzählebenen und der Fiktionalität sowie verschiedene methodologische Aspekte der Erzählanalyse. Diese Überlegungen münden in eine theoretische Ausarbeitung verschiedener Elemente der Erzählanalyse: die «Umweltanalyse» (das heisst, dass «man untersucht, in welcher Weise sich die Rezipienten die Erzählung gemäß der Autorintention inhaltlich vorzustellen und ausmalen können» [273, Kursivierung im Original], die «Handlungsanalyse», die «Figurenanalyse», die «Perspektivenanalyse» und die «Rezeptionsanalyse».

Die theoretische Ausarbeitung stellt das Instrumenarium für die Analyse des gewählten Beispieltextes dar, die im dritten Hauptteil erfolgt. In der gleichen Reihenfolge wird das Konzept der Erzählanalyse am 28. Kapitel des Matthäusevangeliums (in den soeben erwähnten Schritten) erprobt. In einem letzten Schritt wertet Finnern seinen eigenen narratologischen Ansatz aus und vergleicht ihn mit der «althergebrachten» historisch-kritischen Exegese von Mt 28 (439-488).

Durch die Zusammenstellung bisheriger narratologischer Ansätze (bzw. deren Rezeption in der Exegese) und den Entwurf eines eigenen Ansatzes hat der Autor mit seiner Systematisierung der verschiedenen Aspekte der Erzählanalyse – wie auch aus der Würdigung durch Rezensionen in den einschlägigen Fachorganen hervorgeht – Beachtliches geleistet. Dass literaturwissenschaftliche Einsichten in der Exegese rezipiert werden, ist ja weiterhin in manchen Kontexten entweder ein Desiderat oder geschieht eher oberflächlich, und die Arbeit Finnerns leistet einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieses Problems.

Dennoch seien zur vorliegenden Arbeit auch einige kritische Anmerkungen gestattet, die mit dem von Finnern so stark betonten «cognitive turn» und «cultural turn» zu tun haben. Für den Verfasser ist der Rezipient (d.h. der intendierte, reale [Erst]Rezipient in seinem kulturellen Kontext) von grosser Bedeutung (s. z.B. S. 393ff.). Ein Problem, das dabei m.E. immer wieder auftaucht, ist, dass der Vf. sehr genau zu wissen scheint, wer der intendierte [Erst]Rezipient ist und was dieser fühlt und was er denkt, ohne dass dies wirklich abgesichert ist. So heisst es beispielsweise: «Wichtig ist für den Rezipienten auch der Inhalt des Auftrags Jesu (V. 18-20), über den er ausführlich nachdenkt.» (S. 333) Solche Einblicke in die Innenwelt des Rezipienten überzeugen nicht immer, da unklar bleibt, wie Finnern zu diesem Wissen kommt. Zudem lässt sich bei der Analyse der Rolle der Frauen fragen, ob der Vf. gender-sensitive Ansätze in der Exegese ausreichend rezipiert (die auf S. 278 gestellte Frage: «Warum kommen gerade die Frauen zum Grab und nicht die [männlichen] Jünger?» bleibt m.E. weitgehend unbeantwortet); es lässt sich auch fragen, ob ein Seitenhieb wie «Der Rezipient ist wahrscheinlich – so ärgerlich das heute sein mag – nicht primär an ihnen (sc. den Frauen) interessiert, sondern mehr an Jesus und den Jüngern [...]» (S. 353) nötig ist. Solche Bemerkungen lassen auch nach der Nähe zwischen dem intendierten Rezipienten und dem Vf. fragen, da es durchaus sein könnte, dass der Exeget, in diesem Falle Finnern, sich den (Erst)Rezipienten doch stark nach dem eigenen Bild und Gleichnis ausmalt (sgn. «autobiographische» Bibelforschung reflektiert diese Problematik eingehend). Zum Versuch, «herkömmliche» (sprich: historisch-kritische) und narratologische Exegese am Schluss der Arbeit zu integrieren, lassen sich auch Fragen stellen, z.B. inwiefern die auf S. 482 vorgestellte Liste von exegetischen Schritten auch tatsächlich eine methodische Abfolge ist (es liesse sich dann z.B. fragen, warum die Textkritik erst an zweiter Stelle kommt, nach der historischen Frage «was ist geschehen?»). Solche Fragen sollen aber dazu dienen, einen vielversprechenden Ansatz weiter im Gespräch zu behalten, denn dass der Vf. Wichtiges geleistet hat, kann kaum bestritten werden.

Peter-Ben Smit, Amsterdam

Volker Hampel, Rudolph Weth (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2010.

262 S., ISBN 978-3-7887-2436-8, € 19.90.

Dieser Aufsatzband bietet eine der umfassendsten Auseinandersetzungen mit Klaus-Peter Jörns' Kritik an der Sühnopfertheologie des Neuen Testaments und der Dogmen- und Liturgiegeschichte in «Notwendige Abschiede». Dabei geht es den Autoren nicht um eine bloss apologetische Frontstellung gegen Jörns' religionswissenschaftlichen Ansatz, sondern um eine begründete Neuformulierung des Sühnetodgedankens als eines wesentlichen Interpretaments des Kreuzestodes Jesu. Weil Klärung und Er-

klärung durch Jörns' radikale Kritik angestossen und notwendig wurde, ist natürlich im «Begleitton» das Gespräch mit Jörns nicht zu verkennen. Zu Wort kommen Exegeten (Michael Wolter; Ulrich Wilckens, Walter Klaiber, Klaus Haacker, Bernd Janowski, Volker Hampel, Gisela Kittel, Thomas Knöppler), Systematiker (Ulrich Eibach, Karl-Heinz Menke), Theologen mit prakt.-theol. bzw. liturgischer Ausrichtung (Rainer Stuhlmann, Rudolf Weth, Peter Bukowski). Eine Orientierung versucht am Schluss die EKHN (Evangelische Kirche in Hessen und Nassau) ihren Pfarrerinnen und Pfarrern zu geben.

Im exegetischen Teil (1-154) wird betont, dass das Kreuz Teil des hingebenden Lebens Jesu sei und von daher auch als *Hingabe* «für uns» zu verstehen sei (Wolter, Klaiber, Janowski). Darüber hinaus wird das Kreuz als Kristallisationspunkt der Liebe Gottes auf dem Weg seiner *Heilsgeschichte* gesehen (Wilckens, Klaiber).

Dass Jesus selbst im Laufe seines Wirkens seinen bevorstehenden Tod im Sinne eines «*Offenbarungsfortschritts*» als Sühnetod verstanden habe, erwägt interessanterweise Hampel unter Zugrundelegung von Mk 10,45 und der Hoheitstitel «Messias» und «Menschensohn» als ipsissima vox.

Es wird aber auch auf andere biblische Deutungen des Todes Jesu aufmerksam gemacht. Die Sühnevorstellung sei zwar zentral, aber nicht «der einzig legitime Verständigungszugang zum Tod Jesu» (Janowski). Auch die *Lösegeldmetaphorik* stehe als Deutungsmuster zur Verfügung (Haacker). Dass es sich bei den Deutungen des Kreuzes weitgehend um *Kultmetaphorik* handelt, erörtert Janowski unter besonderer Berücksichtigung von kapporet/hilasterion (Röm 3,25).

Immer wieder ist zu lesen, dass die Liebe Gottes darin bestehe, dass er *das Böse schon immer zum Guten gewendet* habe für Opfer und Täter durch das Gericht hindurch (Josephnovelle, Davidsgeschichte, Jes 53) (Kittel), so auch im systematischen Teil (155-222) (Eibach, Menke): Das gelte auch für die Kreuzigung Jesu in besonderem Masse, weil sie als Sühne geschehen zugleich inklusive Stellvertretung beinhalte (Kittel).

Auch Jörns' *Opfertheorie*, Gott fordere ein Menschenopfer, steht auf dem Prüfstand und wird sowohl vom NT (Knöppler) als auch von der systematischen Theologie her (Eibach, Menke) als unangemessen abgelehnt.

Der Transfer in den praktisch-theologischen Bereich (223-250) stellt die *Wandlung vom victim zum sacrifice* durch die Auferweckung als Verstehensgrundlage von Predigt und Abendmahl heraus (Stuhlmann) und lehnt den Ersatz durch ein opferfreies Liebesmahl als Verkürzung und Verfälschung ab (Weth). Eine Bildmeditation von Bukowski über eine Skizze von Picasso (Der Gekreuzigte als Stierkämpfer) rundet den praktisch-theologischen Teil ab.

Aus der abschliessenden Stellungnahme der EKHN «zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer» (251) von 2008 sei hier nur hervorgehoben, dass das Ende der Opferpraxis (Hebr.) nicht den Verzicht auf die Deutung des Todes Jesu als Sühnetod bedeute; im Gegenteil: Darin stecke theologische Wirklichkeitskritik und entsprechendes Handeln: sich trotz der Verlorenheit der Welt dieser in Liebe (als Versöhnte) zuzuwenden.

So hat *die* zentrale Aussage des Neuen Testaments eine Chance bekommen, nach intellektueller Verständigung über ihre Grundlagen existentiell im Heute verortet zu werden.

Günter Scholz, Magdeburg

Hans-Günter Heimbrock, Trygve Wyller (Hg.), **Den anderen wahrnehmen.** Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010. 245 S., ISBN 978-3-525-57008-1, € 39.95.

Zentral für professionelles Hilfehandeln sind die Begegnung, die Wahrnehmung und der Umgang mit anderen Menschen. Welche Menschenbilder werden dabei stillschweigend vorausgesetzt? Welche Normen sind im Spiel, meistens implizit? Inwieweit werden die Anderen als *Andere* wahrgenommen und respektiert? Wie kann eine überzeugende Wahrnehmung der Anderen erreicht werden? Das vorliegende Buch stellt sich in differenzierter und eindrucklicher Weise diesen Fragen. Es nimmt damit auch die Aufgabe wahr, darüber Rechenschaft zu geben, wie professionelles Fürsorgehandeln wissenschaftlich fundiert und praxisrelevant erforscht werden kann.

In einem ersten Kapitel werden Grundlagen der methodologischen Strategie und des methodischen Vorgehens transparent gemacht. Ein sozialphänomenologischer Ansatz wird mit empirischer Forschung kombiniert. Diese kreative Kombination wird verstärkt und gefördert durch eine ethische Option, die sich im professionellen Handeln sozialer Berufe als besonders plausibel erweist. Dieser Option zufolge liegen die Quellen der Ethik nicht in Prinzipien (die dann angewendet werden sollen); vielmehr kann die Quelle des Ethischen und die «ethische Forderung» (K. Løgstrup) im Kontakt und in der Beziehung mit der/m spezifisch Anderen entdeckt und gefunden werden. Die wechselseitige Verbundenheit wird damit als Basis aller sozialen Situationen aufgefasst, wodurch der Beziehungscharakter professionellen Handelns zentrale Bedeutung erhält.

Die kritische Reflexion auf die ethischen Grundentscheidungen macht auch offensichtlich, dass es kein professionelles Handeln gibt, das nicht *immer schon* ein Menschenbild und damit Normen impliziert. Ebenso sind im alltäglichen wie im professionellen Leben und Handeln immer schon bestimmte «Normalitäten» vorausgesetzt, in welchen sich (meist stillschweigend) bestimmte Normen durchsetzen. Unbewusste Interpretationen, selbstverständlich eingeschliffene Verhaltensweisen, «Normalisierungspraktiken» (M. Foucault), Gewohnheiten und ihre impliziten normativen Ausrichtungen können als «soziale Tatsachen» empirisch erforscht werden. Es lässt sich erforschen und entdecken, ob und wie die Subjektivität der Anderen respektiert und der Umgang mit Werten und Machtverhältnissen reflektiert wird. Es wird plausibel, was es bedeutet, dass sich in der Praxis etwas Entscheidendes vollzieht – und dass die Herausforderung sowohl für dort Handelnde wie für Forschende darin besteht, «zu verstehen, was dieses Ausschlaggebende ist» (211).

Die (sozial-)phänomenologischen und ethischen Zugänge zu lebensweltlichen Wirklichkeiten haben Folgen für die entsprechenden empirischen Strategien und methodischen Ansätze. Sie bedingen einen Wandel im Verständnis des zu erforschenden «Gegenstandes» und vor allem auch einen Wandel im Verständnis der Rolle von Forscherinnen und Forschern. Das ethische Interesse, Andersheit wahrzunehmen, ist also nicht ein bloss externer Schritt nachträglicher Reflexion über bessere Praxis. Der Ansatz prägt die empirische Arbeit vielmehr von Anfang an und schärft die Augen der Forschenden dafür, «Spuren der Phänomene von Andersheit im Datenmaterial selber offenzulegen» (33). Die Forschenden gelangen so von einer externen und objektivierenden Wahrnehmung zu einer Haltung, in welcher die eigene Teilnahme an Begegnungen im Feld und die Wahrnehmung der Dynamik solcher Begegnungen konstitutiver Teil der Forschung werden. Sie ermöglichen, wenn sie in einer kritischen Wachheit und Aufmerksamkeit geschehen, Einsichten und Orientierungen, die einer objektivierenden Beobachtung verschlossen bleiben.

Dass das Buch sich nicht als Lehrbuch verstanden wissen will, das pfaffenfertige Handlungsmodelle präsentiert und von Studierenden und Lesenden für beliebige Situationen «kopiert» werden könnte, zeigt sich am grossen Gewicht der dargestellten Fallstudien. Die Lesenden werden dadurch für mögliche Forschungsansätze und Reflexionsweisen sensibilisiert, «deren Gewinn nicht unabhängig von ihrer konkreten Erprobung in konkreten Handlungs- und Praxiszusammenhängen «zu haben» sein wird» (9). Von den überaus instruktiven Fallstudien (vorgestellt im umfangreichsten Teil 2) beziehen sich drei auf norwegische Kontexte, nämlich auf die Lebenswelt in einer Hospizstation (L. Thoresen), auf die Beziehung zwischen Kindern und ihren Müttern im Kontext der Kinder- und Jugendhilfe (S. Botnen Eide) und auf Raum und Räumlichkeiten in einer Stadtmission (I. Lønning). Zwei Fallstudien sind auf deutsche Verhältnisse bezogen: auf die Beziehung einer Lehrerin zu ihrem krebskranken Schüler (S. Leonhard) und auf die Begegnung in der Flüchtlingsunterkunft des Internationalen Flughafens Frankfurt zwischen einer Seelsorgerin (gleichzeitig auch Forscherin und Universitäts-Dozentin) und einer Frau aus Angola, die unmittelbar vor der Ausschaffung steht (K. Söderblom).

Die Fallstudien werden in eigenen Beiträgen auf die Dimensionen Leib (S. Leonhard / L. Thoresen), Sprache (P. Meyer) und Raum (J. Bauer) als elementaren und grundlegenden Phänomenen in der Wahrnehmung der Anderen als Anderen fokussiert.

Die Fallstudien zeigen eindrücklich, wie die Aufmerksamkeit für Bedingungen und Strukturen von Begegnungssituationen geschärft werden: z.B. für «Art und Ausrichtung eigener Wahrnehmung, vorausliegende räumliche Strukturierungen, lebensweltliche Muster und das sprachliche Arrangement» (209), für die Dimensionen der Verletzlichkeit, des «Pathischen», der «responsiven Achtsamkeit», des Unsagbaren. Der Genderproblematik kommt eine besondere Aufmerksamkeit zu.

Im dritten Kapitel (wie das erste verfasst von H.-G. Heimbrock / T. Wyller / P. Meyer) werden Konsequenzen und Perspektiven dargestellt – in Bezug auf das Ver-

hältnis von Ethik und Phänomenologie, von Normativität und Empirie und von Religion und Professionsethik. Schliesslich wird Theologie als ein «Modell der Wahrnehmung des Anderen» skizziert.

Eine besondere Stärke des Buches liegt darin, dass theoretische Voraussetzungen und Optionen klargelegt und transparent gemacht werden – und dass dies in den Fallstudien in sehr unterschiedlichen sozialen Situationen und Herausforderungen in konkreter Weise ebenso forschungspraktisch wie praxisorientierend zum Zuge kommt. Der Gewinn neuer Wahrnehmungsmöglichkeiten wird einsichtig: Praktiker und Praktikerinnen werden angeregt, «sich ihrer eigenen Praxis auf forschende Weise zu nähern» und «mit den theoretischen Perspektiven zu experimentieren» (210). Sie treten damit von der scheinbaren Selbstevidenz täglicher Routine zurück, verlangsamen eingefahrene Reaktions- und Deutungsmuster und richten einen «schrägen Blick» (B. Waldenfels) auf professionelle Handlungsfelder. Habitualisierungsprozesse werden der Reflexion zugänglich und können kommuniziert und diskutiert werden. Die Kompetenz der Sinnerschliessung durch Praktikerinnen und Praktiker wird damit ebenso gefördert wie ihr wissenschaftliches Potential.

Das Buch dokumentiert eine Pionierleistung – und das bedeutet immer auch, dass wichtige Fragen und Problemfelder nur gestreift werden können. Vielleicht werden sie in weiteren Forschungen und Publikationen aufgenommen. Ich nenne hier nur die Frage, wie Widerfahrnisse des Scheiterns und der blinden Flecke, die Erfahrung, sich selbst als unbewusst, unfrei und beziehungsfeindlich zu erleben (auch als Forschende), in Wahrnehmung von Praxis und Forschung integriert werden kann. Welches sind Chancen und Grenzen von Inter- und Supervision, in der solche Erfahrungen und Widerfahrnisse Raum bekommen können? Wodurch werden Organisationen und Institutionen fähig, der Versuchung zu widerstehen, ihr eigenes Versagen ebenso wie ihre Normen, Normalitäten und Normalisierungspraktiken von der Wahrnehmung abzuschotten und gegen Kritik zu immunisieren?

Der Band ist eine Fundgrube für Pfarrer und Theologinnen, denen eine wechselseitige Theorie-Praxis-Vermittlung wichtig ist, wie für alle in der Sozialarbeit professionell Engagierten. Auch wer an Grundlagenfragen und der Anwendungsproblematik der Ethik und an wissenschaftstheoretischen und methodischen Fragen empirischer Forschung interessiert ist, kommt in reichem Masse auf seine Rechnung. Die Untersuchung gibt zudem wertvolle Impulse und Orientierungen für die in vielen Ländern eingerichteten professionsorientierten Studiengänge.

Die Publikation ist Ergebnis längerer Forschungsarbeiten eines binationalen Kooperations- und Austauschprojektes einer Forschungsgruppe aus Frankfurt a.M. (Leitung: Prof. H.-G. Heimbrock) und der Universität Oslo (Leitung: Prof. T. Wyller). Gleichzeitig mit der deutschsprachigen Ausgabe ist das Buch auch in englischer Übersetzung erschienen.

Christoph Müller, Bern

Christoph Müller, **Taufe als Lebensperspektive**. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2010.

300 S., ISBN 978-3-17-020970-1, SFr. 38.50.

Taufen finden an bestimmten Orten, zu bestimmten Zeiten und unter Beteiligung bestimmter Personen statt. Sie werden in der Regel nicht durch kirchliche Angestellte initiiert, sondern durch Mitglieder der Taufgemeinschaft, die für diesen Akt also ihre eigenen Motive haben und ihn auf eigenständige Weise deuten. Zugleich ist der Taufakt eingebettet in eine umfassendere Geschichte von Taufhandlungen, -motiven und -deutungen, in denen er sich gleichsam spiegelt. Einzelpersonen, Familien, deren Erfahrungen, Lebensgeschichten, Deutungshorizonte und kirchliche Sozialisation, theologische Traditionen, kirchliche Institutionen und deren Repräsentanten sowie konkrete Elemente der Liturgie geraten so im Taufakt in ein vielfältiges Netz gegenseitiger Bezüge.

Christoph Müller unternimmt es, den Fäden dieses Geflechts mit Bezug auf die Kindertaufe nachzuspüren. In seinem Buch entfaltet er ein differenziertes Kaleidoskop der Taufe, wie sie in der Wahrnehmung Beteiligter repräsentiert wird. Er geht dabei von Daten aus, die 2003-2007 im Rahmen von Interviews mit Taufbeteiligten – Tauffamilien, Kindern, Pfarrpersonen – erhoben wurden (Forschungsprojekt «Rituale und Ritualisierungen in Familien» als Teilprojekt des Nationalen Forschungsprogramms NFP 52 «Kindheit, Jugend und Generationenbeziehungen im gesellschaftlichen Wandel» des Schweizerischen Nationalfonds). Darauf bezieht sich das «empirisch» im Titel. «Theologisch» ist die Studie in der Perspektive Müllers insofern, als er in den Äußerungen aller Beteiligten theologische Theoriebildungen wahrnimmt, die mit der theologischen Makrotradition interagieren. Dies geschieht an der Schwelle zwischen individueller Erfahrung bzw. Deutung und dem Deutungshorizont der biblisch-kirchlichen Tradition, also dort, wo «eine wechselseitige Beziehung zwischen biblischen Überlieferungen und gegenwärtiger Lebenswirklichkeit» (265) konstituiert wird. Insofern ist der Taufakt eine «Schlüsselszene» (177ff.), in der sich (religiöse) Erfahrung, Lebenswelt und Tauftraditionen wechselseitig erschliessen.

Was das im Einzelnen heisst, analysiert Müller in minutiöser Feinarbeit, indem er sein Datenmaterial mit Hilfe symbol-, ritual- und religionstheoretischer Ansätze (23ff.) aufschlüsselt, mit dem Ziel, Aspekte des Taufaktes a) in ihren *wechselseitigen Bezügen* zu verstehen, b) in Hinsicht auf den liturgischen Rahmen, die Lebenswelt der Beteiligten und den historisch-theologischen Hintergrund zu *kontextualisieren* und c) als Elemente eines komplexen *Prozesses* deutlich zu machen. Dabei zeigt sich, dass es gerade die vielfältigen *Ambivalenzen* (109) des Taufaktes und seines Umfelds sind, die dieses Spektrum an kontextuellen Dimensionen eröffnen. Als Beispiele dafür nennt Müller Ambivalenzen im Erfahrungsbereich der Tauffamilien selber (Geburt, veränderte Paarbeziehung, Kirchenbindung oder -distanz), zwischen familiären und transfamiliären Dimensionen, zwischen den Ansprüchen der Kirchen und den Erwartungen bzw. Erfahrungen der am Taufgeschehen aktuell Beteiligten, zwischen biblisch-dogmatischen Überlieferungen und deren Aktualisierung in der Liturgie, zwischen Sakrament und Kasualie (269).

In theoretischer Hinsicht leistet Müllers Studie so einen anschaulichen Beitrag zur Kontextualisierung theologischer Theoriebildung im Gespräch mit den (empirischen) Human- und Sozialwissenschaften. Die Vielfalt kontextueller Aspekte bietet dem Praktiker darüber hinaus faszinierende Einblicke in die Taufpraxis, z.B. hinsichtlich der vielfältigen Deutungshorizonte von Taufeltern, Paten oder getauften Kindern, des Einflusses von Milieufaktoren (245ff.), der Rolle des Gemeindegottesdienstes als Rahmen (81ff.) oder – last but not least – der eigenen Rolle als liturgischem «Experten».

Müllers zentrale These, wonach der Taufakt im Sinn der biblischen Tradition (224ff.) für alle Beteiligten das Potential einer Wirklichkeit erschliessenden und Lebensperspektiven eröffnenden Rituals hat, sofern «die Kirchen ihre Deutungsmonopole verabschieden [...] und die eigene religiöse Kompetenz der Beteiligten respektieren bzw. fördern» (91), wird am empirischen Material sorgfältig entfaltet und plausibel gemacht. Ob sie tatsächlich auch in Hinsicht auf das behauptete milieutranszendierende Potential der Taufe bzw. die «Umkehrung gesellschaftlicher Realität» (227) gilt, bleibt angesichts des bildungsbürgerlichen Tenors im Datenmaterial allerdings offen – auch für Müller selbst (251). Nicht immer klar ist die terminologische Differenzierung von theologischer (Pfarrpersonen) und religiöser (Tauffamilien) Kompetenz. Bleibt hier nicht doch ein Rest «theologischer» Deutungshoheit? Für eine kontinuierliche Lektüre etwas beschwerlich sind Müllers Vorliebe für feinstufige Dezimalgliederungen («3.2.2.1.5») und damit verknüpfte zahlreiche Querverweise.

Hansueli Hauenstein, Sempach

Lutherisch/Römisch-katholische Kommission für die Einheit, Die Apostolizität der Kirche, Bonifatius/Lembeck, Paderborn/Frankfurt a.M. 2009.

218 S., ISBN 978-3-89710-421-1/978-3-87476-574-9, € 25.60.

Die Apostolizität der Kirche ist, nach *Das Evangelium und die Kirche* (1972), *Das geistliche Amt in der Kirche* (1981) und *Kirche und Rechtfertigung* (1994) die vierte Arbeit der unmittelbar nach dem zweiten vatikanischen Konzil eingesetzten Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, deren Mitglieder von den Auftraggebern der Kommission, dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (vormals Einheitssekretariat) ernannt werden. Die Arbeit schliesst die vierte Phase des Dialogs ab (1995-2006). Es handelt sich dabei um einen Dialog auf weltweiter Ebene, auch wenn der Band die Ergebnisse lokaler und vor allem regionaler Dialoge rezipiert. Von besonderer Bedeutung für das vorliegende Dokument sind das Ergebnis der zehnten Runde des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA *The Church as Koinonia of Salvation. Its Structures and Ministries* (2005), die drei Bände *Verbindliches Zeugnis* des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland (1992-1998), und *Communio Sanctorum* der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lu-

therischen Kirche Deutschlands (2000). Die Existenz der letztgenannten Studie (sowie die der älteren US-amerikanischen Studien *Papal Primacy and the Unity of the Church* und *Teaching Authority and Infallibility in the Church*), die Literatur, welche von der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) ausgelöst wurde, sowie die Entscheidung der Kommission, sich mit der Frage «Frau und apostolisches Amt» nicht zu beschäftigen, setzen der Studie auch Grenzen (12-14): Päpstlicher Primat und Frauenordination werden nicht eigens behandelt. Dies gilt auch für die Themen «Ethik und Morallehre» und «Eucharistieverständnis», die ursprünglich ebenfalls von dieser Kommission hätten bearbeitet werden sollen (11). Dementsprechend besteht der Inhalt des Dokumentes nebst der Einleitung (11-16) aus den vier Teilen «Die Apostolizität der Kirche – Neutestamentliche Grundlagen» (19-44), «Das apostolische Evangelium und die Apostolizität der Kirche» (47-81), «Apostolische Sukzession und ordinationsgebundenes Amt» (85-145), «Kirchliche Lehre, die in der Wahrheit bleibt» (149-213), sowie Anhängen mit den im Dokument verwendeten Abkürzungen und einer Liste von Teilnehmerinnen/Teilnehmern.

Die Arbeit der Kommission folgt nach der neutestamentlichen Grundlegung im ersten Teil, in dem keine unterschiedlichen konfessionellen Ansichten festgehalten werden, faktisch der Methode des differenzierten Konsenses, wenn auch unausgesprochen (zur Methode, vgl. 14f., s. aber 144), sondern der Akzent auf den exegetisch-wissenschaftlichen (und historisch-wissenschaftlichen) Zugang gelegt wird. Letzteres erklärt z.T. auch den Umfang der Studie, da, wenn auch nur überblicksmässig, eine Fülle an exegetischen und historischen Informationen geboten wird. Der Methode des differenzierten Konsenses entspricht aber die praktizierte Vorgehensweise, die jeweils darin besteht, nach der Erarbeitung einer biblischen Orientierung einen Durchgang durch die gemeinsame Geschichte bis zur Reformation zu bieten, anschliessend die jeweiligen konfessionellen Ansichten darzustellen, und aufgrund dieser Informationen gemeinsame (und grundlegende) Überzeugungen festzuhalten und daraufhin Themen zu formulieren, über welche ein Dissens existiert und die der weiteren Erforschung bedürfen. So entsteht – zu Recht – der Eindruck, dass die Gemeinsamkeiten grundlegender sind als die (noch) existierenden Differenzen.

Aus dem Inhalt der Arbeit ist Folgendes besonders zu erwähnen. Erstens: In der neutestamentlichen Grundlegung wird Apostolizität gleich schon als Kontinuität mit und in Treue zu dem nachösterlichen apostolischen Zeugnis über Jesus verstanden und somit in Kontinuität mit der vorösterlichen Nachfolge (und Berufung der Zwölf), in deren Dienst das (unumgängliche) apostolische Amt steht. Diese Erkenntnis, die Teil einer breit rezipierten ökumenischen Tradition bildet, ist grundlegend für die weitere Studie. Es lässt sich aber fragen, inwiefern es sinnvoll gewesen wäre, wie in anderen Dialogen den Begriff der Sendung Jesu (und der Zwölf, bzw. der ganzen Kirche) zu verwenden, um diese Sachverhalte auf den Punkt zu bringen – Sendung wäre nach vorne orientiert, Begriffe wie «Treue» wirken schnell defensiv. Auch weitere exegetische und theologische Einzelfragen wären möglich. Zum Beispiel wird auf S. 49f. (Nummer 73) *Koinonia* aufgrund der Apostelgeschichte als ein Grundvollzug der Kirche gesehen und nicht als Grundform der Kirche (die dann wieder die Grundvollzüge *Martyria*, *Leitourgia* und *Diakonia*

kennt); exegetisch mag dies stimmen, es kann aber zu ökumenischer Sprachverwirrung führen. Zweitens: Im Teil über «Das apostolische Evangelium und die Apostolizität der Kirche» werden weitgehend Ergebnisse früherer Dialogtexte gesammelt und gebündelt dargestellt, was zur Schlussfolgerung führt, dass vor allem die Fragen des Ordinationsverständnisses und der Rolle des Bischofsamtes der weiteren Erörterung bedürfen. Sie erfolgt im dritten Teil der Arbeit. Da, wo es um «Apostolische Sukzession und ordinationsgebundenes Amt» geht, ist besonders der Versuch der Formulierung eines differenzierten Konsenses über das apostolische Amt von Bedeutung. Aufbauend auf der gemeinsamen «Erklärung zur Rechtfertigung», die impliziert, dass in den beiden Kirchen das Amt seine Aufgabe bisher erfüllt hat, was sich darin zeigt, dass der Kern des apostolischen Zeugnisses bewahrt worden ist, und unter Berücksichtigung des Verständnisses der Ämter von Bischof und Priester im ausgehenden Mittelalter, deren Differenz in Anlehnung an Hieronymus und aufgrund historischer Entwicklungen oft nur als ein Unterschied in der Jurisdiktion gesehen wurde, sowie in Anerkennung der Tatsache, dass auch im lutherischen Bereich episkope auf verschiedenen (lokalen und regionalen) Ebenen ausgeübt wird, was wiederum ein ausdifferenziertes Amt impliziert, denkt die Arbeit an, dass das Wagnis möglich wäre, aufgrund eines gemeinsamen Grundverständnisses des apostolischen Amtes und unter Anerkennung dessen tatsächlichen Funktionierens in den beiden Kirchen, den Inhalt des Amtes seiner Form überzuordnen und die Ämter trotz differierender Form gegenseitig anzuerkennen. Aus den Schlussüberlegungen des vierten und letzten Teiles der Schrift («Kirchliche Lehre, die in der Wahrheit bleibt»), geht die gemeinsame Entwicklung eines Verständnisses eines Lehramtes auf der örtlichen und überörtlichen Ebene hervor, welches – im Interesse der Einheit, der fortwährenden Apostolizität und der Verkündigung der Kirche – das Evangelium öffentlich zu bezeugen hat (bes. S. 209-213). Der Dienst am Evangelium und die gesamtkirchliche Vernetzung einer solchen Bezeugungsinstanz werden ebenso stark betont wie deren Notwendigkeit. Daraus ergeben sich offenkundig Fragen an real existierende lutherische und römisch-katholische Kirchenstrukturen und deren Funktionieren, und zwar gerade um der Apostolizität der Kirche willen.

Insgesamt ist *Die Apostolizität der Kirche* eine so informative wie anregende Studie, die Grundlage sein kann für authentische Annäherung der Kirchen – vorausgesetzt, dass sie von den direkt betroffenen Konfessionen positiv aufgenommen wird. Sie besitzt weiter beachtliches Potential für die breitere Ökumene, besonders für weitere bilaterale Dialoge.

Peter-Ben Smit, Amsterdam

Sung Ryul Kim, **Gott in und über den Religionen**. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 9), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2010.

407 S., ISBN 978-3-905351-13-2, SFr. 54.00.

Der südkoreanische evangelische Pfarrer und Dozent Sung Ryul Kim unternimmt in seinem als Dissertation entstandenen Werk den Versuch, das Wirken Gottes mit der Welt der konkreten Religionen zusammenzubringen: «Gott begegnet dem Menschen in seiner Freiheit im Medium menschlicher Religion. [...] Gottes Weg ist synkretistisch geprägt!» Damit sind auch schon zwei wichtige Begriffe bzw. Phänomene – Religion und Synkretismus – benannt, die Kim neu betrachtet haben will. Ohne viel Federlesens beginnt er damit, gegen das im Zug insbesondere von § 17 in Barths KD entstandene negative Image des Religionsbegriffs anzukämpfen – indem er Barth neu liest und entdeckt, dass dieser eben mehr zu Religion sage, als dass sie einfach Unglaube sei. Vielmehr sei sie auch «das menschliche Gesicht der Offenbarung», ein Element der guten Schöpfung, eine «Konstante der göttlichen Weltzuwendung». Religion sei der Nährboden und das Medium für Gottes Offenbarung, und im Bezug auf diese Offenbarung könne sie auch «bewahrheitet» werden: Sie «ist nur wahr, soweit sie in Jesus Christus unterwegs ist, wahr zu werden.»

Nach dieser grundsätzlichen Rehabilitation des Religionsbegriffs untersucht Kim das Verhältnis von Gott und Religion(en) im Denken von drei zeitgenössischen Religions-theologen: John Hick, S. Mark Heim und Jacques Dupuis. Er sieht sie allesamt scheitern in ihrem Bemühen, Religionen als Heilswege und Partner des interreligiösen Dialogs darzustellen. Die Gründe seien unterschiedlich: Hick subsumiere mit seiner abstrakten Theorie alles unter den Begriff des Realen und negiere oder neutralisiere damit vorhandene Unterschiede zwischen den Religionen; zudem ginge bei seinem Fokus auf der Unbekanntheit Gottes der «gnädige» Offenbarungsakt Gottes für den Menschen und seine trinitarische Identität verloren. Heim erreiche in seinem «authentischen Religionspluralismus» zwar eine gewisse Würdigung anderer Religionen, indem er die Vielfalt ihrer Erlösungsvorstellungen als gottgewollt präsentiere; dies geschehe aber auf Kosten des Verständnisses von Jesus Christus als dem Erlöser und Versöhner. Ebenso stehe Dupuis' abstrakte Gotteslehre in der Gefahr, dass Gottes Offenbarung in Jesus Christus entbehrlich werde. Kurz: der Ansatzpunkt müsse ein offenbarungstheologischer bleiben und sich auf das konkrete Handeln Gottes in der Geschichte beziehen.

Damit ist der Boden geebnet für Kims eigenen Entwurf, der die geschichtliche Offenbarung Gottes im Medium des religiösen Synkretismus lokalisieren will. Wenn man voraussetze, dass Gott sich für seine Offenbarung weder eine «wahre» Religion geschaffen noch sich in einem religionsleeren Raum mitgeteilt habe, so könne sich «Gottes Offenbarung nur mittels der religiösen Elemente (entweder durch Identifizierung oder Abgrenzung) ereignen» haben. Entsprechend müsse man von einem synkretistischen Prozess ausgehen: «Meine These lautet, dass man am Phänomen des Synkretismus den Umgang der Offenbarung mit der «Religion» erkennen kann.» Allerdings beeilt sich Kim, zwischen Synkretismus auf der Systemebene (Religionen als Ganzes) und Synkretismus auf der Elementebene (Elemente einer Religion) zu unterscheiden. Als legitim erachtet er lediglich letzteren, was auch seinen materialreichen tour d'horizon durch biblische Belegtexte (etwa die Kontrastierung des El der «Väterreligion» mit dem kanaanäischen El oder die Bezugnahme Paulus' auf Begriffe und Vorstellungen der Mysterienreligionen zur Explikation der Bedeutung von Taufe und Herrenmahl) deutlich machen. Gesteuert würden die synkretistischen Pro-

zesse vom Heiligen Geist, womit Gott der Herr der Geschichte bleibe. Abschliessend will Kim am Beispiel von Korea zeigen, wie ein solcher synkretistischer Prozess heute ablaufen könnte: «Gottes Wort [hat] in Korea seinen Weg selbst bestimmt, indem es initiativ einerseits fremde religiöse Elemente aufnimmt und sich andererseits von ihnen abgrenzt. Der wichtigste Dialogpartner des koreanischen Christentums ist der Schamanismus.» Kim nennt denn auch schamanistische Elemente, die zum christlichen Missionserfolg in Korea beitrugen: die monotheistische Vorstellung eines höchsten Gottes, den unbefangenen Zugang zu einer Geisterwelt, wie sie auch im Neuen Testament beschrieben werde, die Betonung von gesundheitlichem, gesellschaftlichem und finanziellem Wohlergehen (Bok-Gedanke), die Nähe von schamanistischem Reinigungsritual und Taufe sowie das aussergewöhnliche Charisma von Pfarrer wie Schamane: «Koreaner können im Christentum fast alles wiederfinden, was ihnen im Schamanismus wichtig gewesen ist.»

Eine Stärke dieses gut lesbaren Werks liegt zweifellos in der Rehabilitation eines differenzierten Synkretismus-Begriffs, wie er von Kim detailreich und sorgfältig erarbeitet wird. Synkretismus (auf der Element-Ebene) scheint in Bezug auf viele biblische Texte eine Tatsache zu sein, und das muss man nicht negativ sehen. Im Gegenteil, Kims These, dass Gott sich mittels schon vorhandener religiöser Elemente offenbart, erhält dadurch Auftrieb. Ebenfalls gut bedient ist, wer Interesse an den Hintergründen der in der Tat eindrücklichen und für den asiatischen Raum bisher in ihrem Ausmass einzigartigen Ausbreitung des Christentums in Korea hat. Kims Verweis auf die Nährboden-Funktion des Schamanismus ist so aufschlussreich wie einleuchtend. Schliesslich sei Kims gedankenregende Relektüre von Barth positiv erwähnt.

Auf der anderen Seite enthält das Buch auch gewisse Schwachpunkte. Ob die Darstellung von Hicks Position heute noch nötig und die Kritik an Hick, Heim und Dupuis in allen Punkten begründet und ausgewogen ist, muss zumindest dahingestellt bleiben. Der Untertitel «Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie» könnte falsche Erwartungen wecken; im engeren Sinn dürfte diese Charakterisierung nur auf Hick zutreffen, während Heim und Dupuis «Grenzgänger» zwischen Inklusivismus und Pluralismus sind und Barth definitiv nicht in diese Kategorie passt. Das grösste Fragezeichen ergibt sich m.E. jedoch bei der Tragkraft des von Kim propagierten synkretistischen Ansatzes bezüglich der Religionen: So würden die erfolgreichen Kirchen den oben erwähnten Bok-Gedanken betonen, und die Gläubigen kämen vor allem in den Gottesdienst, um ihr diesseitiges Wohl «effektiv» zu bewirken. Gleichzeitig moniert Kim, dass diese Motivation nicht zentral werden und die damit einhergehende Individualisierung des Evangeliums nicht überhand nehmen dürfe. Wäre es, von einem imaginären Gottesstandpunkt aus gedacht, wirklich sinnvoll, in synkretistischer Manier an diese schamanistische Mentalität quasi «anzudocken»? Oder handelt es sich hier nicht vielmehr um einen Fall, in dem man die Geister, die man rief, nicht mehr los wird? So originell Kims Ansatz ist, er scheint noch weiterer Diskussion zu bedürfen.

Andreas Allemann, Stans

Gregor Etzelmüller, Anette Weissenrieder (Hg.), Religion und Krankheit. WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010.

334 S., ISBN 978-3534222445, € 39.90.

Die Medizin kann heute vieles erklären. Aber wie so oft in der Wissenschaft ist es so, dass mit jeder Erklärung neue Fragen auftauchen. Je mehr wir über den menschlichen Körper zu wissen glauben, desto mehr wird uns klar, was wir alles nicht wissen. Die Erkenntnis und auch die weit verbreitete Anerkennung der Tatsache, dass die Wissenschaft und in diesem speziellen Fall die Medizin auch heute nicht alle Vorgänge im Körper zweifelsfrei erklären kann, öffnet alternativen Deutungsmustern den Zugang zum Thema Krankheit. Die diesbezügliche Deutungshoheit war gerade in der neueren Zeit hauptsächlich von der sich rasant entwickelnden biomedizinischen Wissenschaft besetzt. An diesem Punkt setzt auch das Buch «Religion und Krankheit» an, welches aus Beiträgen eines Symposiums im Jahr 2008 entstanden ist.

Das erste Ziel des Buches ist eine Verhältnisbestimmung von religiöser und medizinischer Krankheitsdeutung in verschiedenen Kulturen. Dieses Ziel hat das Buch sicherlich erreicht. Etwas einseitig ist allerdings die starke Fokussierung auf monotheistische Religionen bzw. auf von diesen Religionen geprägte Kulturräume. Insbesondere asiatische Religionen bzw. asiatische Medizinsysteme werden knapp und unvollständig behandelt, wobei gerade diese heutzutage auch in Europa immer populärer werden. Dass beispielsweise der ayurvedischen Medizin kein Beitrag gewidmet wird, ist erstaunlich. Denn gerade dieses Medizinsystem, das in Indien einen ähnlichen Stellenwert inne hat wie die Biomedizin, würde aufzeigen, wie auch heute Religion und Medizin eng verbunden funktionieren können. Dass dem Christentum mehr Platz als allen anderen Religionen/Traditionen eingeräumt wird, könnte sinnvoll erscheinen, wenn man sich das zweite Ziel des Buches anschaut. Es sollen Kriterien für eine «nachhaltig förderliche, Heilungsprozesse fördernde Koppelung von Religion und Krankenbehandlung» erarbeitet werden. Wenn es das Ziel ist, diese Kriterien mit der Praxis in Verbindung zu bringen, scheint der Fokus auf jene Religion, welche im europäischen Kulturraum am meisten verbreitet ist, angebracht. Allerdings erreicht das Buch dieses zweite Ziel nur teilweise. Zu dominant ist die historische Perspektive und zu selten oder zu zaghaft wagen die Autoren den Sprung von der Vergangenheit in die Gegenwart. Ausnahmen sind hier sicherlich die Beiträge des Herausgeberteams, von Kahl, Thomas et al., Dannecker, Bieler und Kruse, die den Gegenwartsbezug klar herstellen und den möglichen Beitrag für die aktuelle Krankenbehandlung aufzeigen. So besehen ist der Band ein lehrhaftes Beispiel für den Widerstreit zwischen der grundsätzlichen Konsistenzherstellung von Anthologien und dem verlagsseitigen Erfordernis einer Marktgängigkeit in der Titelfindung.

Mit dem Titel «Religion und Krankheit» öffnen die beiden Herausgeber einen grossen und vielfältigen Themenbereich. Der interdisziplinäre Charakter des Autorenteam verspricht zusätzlich eine breite und facettenreiche Auseinandersetzung mit dem Thema. Eine solch offene und vielfältige Herangehensweise kann einerseits sehr befrucht-

tend sein. Andererseits bringt ein solcher Aufbau aber auch Schwierigkeiten mit sich, die im Buch nicht immer optimal gelöst sind. Die mögliche Befürchtung, dass sich die einzelnen Beiträge zu stark voneinander entfernen und sich nicht mehr ergänzen, sondern nur noch nebeneinander stehen, weil ein leitender roter Faden fehlt, wird hier genährt. Zeitweise fühlt sich der Leser etwas verloren zwischen der Auslegung barocker Dichtung (Kruse), einer empirischen Studie in einer gerontopsychiatrischen Klinik (Thomas et. al.) und der Exegese von Psalmen und Evangelien. Hier wäre es für den Leser, aber auch das Buch ein grosser Gewinn, wenn ein einleitendes Kapitel die einzelnen Beiträge eingeordnet und auf einer Metaebene miteinander verbunden hätte. Die als Annäherungsbeiträge deklarierten ersten drei Kapitel sind in ihrer Thematik zu spezifisch, als dass sie eine verbindende Metaebene herstellen könnten.

Nichtsdestotrotz sind die Beiträge einzeln betrachtet fast durchwegs qualitativ sehr hochstehend und informativ. So bietet beispielsweise der Beitrag von Jens Schlieter zur buddhistischen Medizin dem Leser einen hervorragenden Einblick. Und der Beitrag von Andrea Bieler über liturgische Traditionen, die im Umgang mit Krankheit bzw. Krankheitsbewältigung in protestantischen Kirchen Amerikas entstanden sind, bietet ein interessantes Stück aktueller Religionsgeschichte. Klaus Hödl liefert Erklärungen und Hintergrundinformationen zur Medikalisierung jüdischer religiöser Riten und greift dabei auch die zeitgenössische Debatte ums Schächten auf. Und die zahlreichen Beiträge, die sich mit der christlichen Religion, sei es aus alt- oder neutestamentlicher Sicht, befassen und Begriffe wie Heil, Leid, Schmerz oder Endlichkeit ausführlich diskutieren und auf die komplexe Thematik der Wunderheilungen oder des Verständnisses von Krankheit als Strafe Gottes eingehen, sind ein wertvoller Beitrag – einerseits und vor allem für innertheologische Debatten, andererseits aber auch im Sinne von Anknüpfungspunkten für andere Wissenschaften, insbesondere die Medizinethik oder die Religionspsychologie.

Das Buch vermittelt insgesamt interessante Einblicke in die weite Thematik von Religion und Krankheit, und auch wenn die gesetzten Ziele nicht gänzlich erreicht wurden (roter Faden, Hinduismus, Ayurveda), ist der Band ein wertvoller erster Schritt in die Richtung weiterer interessanter interdisziplinärer Auseinandersetzungen.

*Peter Seele, Lugano
Patrizia Kamm, Basel*