

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

79. Jahrgang 2023 Heft 1



Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der Universität Basel

Friedrich Reinhardt Verlag

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 79, Heft 1

2023

Inhalt

GEORG PFLEIDERER: Vorwort	1
DIRK KEMPER: Die Achillesferse der Aufklärung. Überlegungen zur Korrespondenzproblematik	4
CHRISTOPH GELLNER: Schuld(verstrickungen) bei Frisch und Dürrenmatt	19
ANDREAS MAUZ: Mauer- und Sündenfall, mythische Wiederholung. Ingo Schulzes <i>Adam und Evelyn</i> (2008)	39
ANNE LOUISE NIELSEN: Die Abgründigkeit der Schuld in der Depressions-Trilogie von Lars von Trier	67
MAIKE SCHULT: «Schuld und Sühne» für Verbrechen ohne Strafe? Verdeckte Motive in der theologischen Dostoevskij-Rezeption nach 1945	89
NATALIA BAKSHI: «Sowjetparadies» vs. «Verlorenes Paradies». Zur Aktualisierung der biblischen Urgeschichte in der sowjetischen und russischen Literatur der 1920er Jahre	104
REZENSIONEN	123
<i>Stephen B. Tipton, The Ground, Method, and Goal of Amandus Polanus' (1561–1610) Doctrine of God. A Historical and Contextual Analysis (Zachary Seals). Klaas Huizing, Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert (Karl Tetzlaff). Klaus-Michael Kodalle, 1933 – Die Versuchung der Theologie (Udo Kern).</i>	

Abstracts

Sofern sich unser ratiozentrisches Weltbild auf die Aufklärung beruft, versteht es sich als Projekt der Selbsterkundung und Selbstbeschreibung der Vernunft «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Eine solche Philosophie beschreibt die Ordnung des Denkens, nicht aber mehr die Ordnung des Seins; das Ding an sich bleibt erkenntnistheoretisch unerreichbar. Doch Kant muss die Grenzen dieses Versuchs selbst überschreiten, wenn er für philosophische Aussagen nicht nur Stimmigkeit, sondern auch Wahrheit beanspruchen will (1.). Auch muss er auf Instanzen «außerhalb» zurückgreifen, wenn er die grundsätzliche Relevanz der Philosophie für unsere Welterkenntnis begründen, das heißt, eine Korrespondenz zwischen der Ordnung unseres Denkens und der Ordnung des Seins behaupten will (2.). Was er deshalb überhaupt nicht zulassen kann, ist das biblische Narrativ um Sündenfall und Vertreibung, das zumindest den moralischen Gebrauch der Vernunft als nichtgottgewollt ausweist (3.).

Insofar as our ratio-centric worldview refers to the Enlightenment, it sees itself as a project of self-exploration and self-description of reason «within the limits of reason alone». Such a philosophy describes the order of thinking, but no longer the order of being; the thing-in-itself remains epistemologically unattainable. But Kant must transcend the limits of this attempt himself if he wants to claim not only coherence but also truth for philosophical statements (1.). He must also resort to instances «outside» if he wants to justify the fundamental relevance of philosophy for our knowledge of the world, that is, to assert a correspondence between the order of our thinking and the order of being (2.). What he therefore cannot admit at all is the biblical narrative around the Fall and the Expulsion, which at least identifies the moral use of reason as not willed by God (3.).

Dirk Kemper, Freiburg i. B.

Abstracts

Im Interesse aufklärerischer Zeitkritik sind Erfahrungen der Verstrickung in Schuld zentrale Themen des literarischen Oeuvres von Max Frisch und Friedrich Dürrenmatt. So wie sich die beiden Deutschschweizer Autoren von christlich-kirchlichem (Erb-)Sündenpessimismus und Moralismus absetzen, leisten sie Widerstand gegenüber säkularer Schuldabschiebung und -verleugnung. Während Frisch die beengende Macht der Bilder fokussiert, die wir von uns selbst und anderen entwerfen, prangert Dürrenmatt die Aushöhlung humanistischer Werte durch ungehemmte Geldgier an. Für *Stiller* ist die Bildnisthematik ebenso zentral wie für *Homo faber*. Macht sich dort die Mitwelt ein Bild von einem Mann, aus dem sie ihn nicht mehr entlässt, so macht sich hier ein Machbarkeitsmensch ein Bild von der Welt, an dem er starrsinnig so lange festhält, bis ihm sein Glaube an die Berechenbarkeit alles Lebens abhandenkommt. Stellt Frisch in Bezug auf den Antisemitismus mit *Andorra* ein Modell dafür auf, wie durch soziale Zuschreibung Ausgrenzung erzeugt wird, macht Dürrenmatt im *Besuch der alten Dame* die Abgründe der kapitalistischen Kultur durchschaubar. Angesichts der monströsen-atomaren Zerstörungskraft warnen die *Physiker*, die «schlimmstmögliche Verwendung» der Wissenschaft für eine grössenwahnsinnige Weltherrschaft zu verhindern.

In the interest of enlightened contemporary criticism, experiences of entanglement in guilt are central themes of the literary oeuvre of Max Frisch and Friedrich Dürrenmatt. Just as the two Swiss-German authors set themselves apart from Christian ecclesiastical (hereditary) pessimism about sin and moralism, they offer resistance to secular deportation and denial of guilt. While Frisch focuses on the constricting power of the images we create of ourselves and others, Dürrenmatt denounces the erosion of humanistic values through unrestrained greed for money. The theme of the image is just as central to *Stiller* as it is to *Homo faber*. Whereas in *Homo faber* the world forms an image of a man from which it no longer releases him, here a man of feasibility forms an image of the world to which he stubbornly clings until he loses his belief in the predictability of all life. If Frisch's *Andorra* is a model of how exclusion is created through social attribution in relation to anti-Semitism, Dürrenmatt makes the abysses of capitalist culture transparent in *Besuch der alten Dame*. In the face of monstrous atomic destructive power, the physicists warn to prevent the «worst possible use» of science for megalomaniac world domination.

Christoph Gellner, Zürich

Abstracts

Ingo Schulzes «Wenderoman» *Adam und Evelyn* verweist bereits in seinem Titel auf einen biblischen Prätext. Der Beitrag möchte zeigen, dass und inwiefern der intertextuelle Bezug zu Gen 2/3 für die erzählte Welt des Romans konstitutiv ist und – so die SchlussThese – unter dem Stichwort der «mythischen Wiederholung» gebündelt werden kann. Im Rekurs auf einschlägige literaturtheoretische Positionen wird deutlich: Schulze lässt den Adam und Eva-Mythos in dem Sinn «gewinnen», dass er sich selbst aktualisiert. Die Figuren agieren ihn insofern nur aus, als sie für ihre Rolle im Rahmen der mythischen Wiederholung kaum ein Bewusstsein haben. Diese These lässt sich durch das subtile Namenskalkül ebenso belegen wie durch eine der zentralen Episoden: Selbst bei der gemeinsamen Lektüre des Genesis-Textes erkennen sich Adam und Evelyn im Text nicht wieder. Ihre Auslegung wird gerade durch das Nichthematisierte auch zur Selbstauslegung. Die textnahe Rekonstruktion dieser Zusammenhänge gibt zur gewichtigen Folgefragen Anlass, namentlich zur Alternative einer starken anthropologischen oder einer schwachen ästhetischen Lesart dieser mythischen Selbsttätigkeit.

Ingo Schulze's «Wenderoman» *Adam and Evelyn* already refers to a biblical pre-text in its title. The article aims to show that and to what extent the intertextual reference to Gen 2/3 is constitutive for the narrated world of the novel and – according to the final thesis – can be bundled under the keyword of «mythical repetition». In recourse to relevant literary theoretical positions, it becomes clear that Schulze allows the Adam and Eve myth to «win» in the sense that it updates itself. The characters only act it out insofar as they have little awareness of their role within the framework of mythical repetition. This thesis can be substantiated by the subtle calculation of names as well as by one of the central episodes: even when reading the Genesis text together, Adam and Evelyn do not recognise themselves in the text. Their interpretation becomes a self-interpretation precisely because it is not thematised. The reconstruction of these connections close to the text gives rise to weighty follow-up questions, namely the alternative of a strong anthropological or a weak aesthetic reading of this mythical self-activity.

Andreas Mauz, Basel

Abstracts

Neue Interpretationen der sogenannten «Depressionstrilogie», die der zeitgenössischen avantgardistische Regisseur Lars von Trier zwischen 2009 und 2013 drehte, fassen sein dunkel-mythologische Universum als einen kritischen Kommentar an einer wachsenden westlichen Therapie-Kultur auf. Auf derselben Linie fokussiert dieser Artikel durch Analysen der drei Filme und deren ästhetische Konstruktionen auf die philosophische Frage von Schuld und Sünde, zunächst mit Inspiration vom Philosophen des 19. Jh., Søren Kierkegaard, und seiner tiefgehenden Analyse von menschlicher Freiheit und Unfreiheit. Der Artikel untersucht wie von Trier sowohl aktuelle Schulden in den westlichen Gesellschaften als auch individuelle Schulden benennt und visualisiert. Er diskutiert ferner, wie das komplexe Verhältnis zwischen Schuld und Sünde näher beschrieben werden kann.

New interpretations of the so called «Depression trilogy», directed and produced between 2009 and 2013 by the contemporary avantgarde film director Lars von Trier, tend to view his dark-mythological universe as a critical commentary to a growing Western therapy culture. Following this, the present article analyses the three films and their specific aesthetic constructions, concentrating on the philosophical question of guilt and sin, first and foremost with an inspiration from the 19. c. philosopher Søren Kierkegaard, and his deep analysis of human freedom and unfreedom. The article explores how von Trier points out contemporary «guilts» in the Western societies as well as individual guilts and puts these into visual narratives. It moreover discusses the complex relationship between guilt and sin.

Anne Louise Nielsen, Kopenhagen

Abstracts

Das Phänomen der Schuldabwehr ist seit dem Paradies bekannt. Auch Dostoevskijs Roman *Schuld und Sühne* thematisiert nicht nur das Verbrechen, sondern vor allem die Abwehr von Schuld aus der Perspektive des Täters und hatte damit starke Effekte schon auf die zeitgenössische Leserschaft. In der deutschen Theologie wurde der Romantitel nach 1945 vielfach verwendet, um das Schuldthema einzuspielen, ohne zeitgeschichtlich konkret werden zu müssen.

The phenomenon of the defence against guilt has been known since Paradise. Dostoevsky's novel *Crime and Punishment* addresses not only the crime, but above all the defence against guilt from the perspective of the perpetrator, and thus had already a strong effect on contemporary readers. In German theology, the title of the novel as *Schuld und Sühne* was often used after 1945 to introduce the theme of guilt without having to be specific about contemporary history.

Maike Schult, Marburg

Abstracts

Nach den Umwälzungen der Russischen Revolution wurden die biblischen Diskurse des Neuen Menschen und des Paradieses sowohl von den Sowjets als auch von den Exilanten aktualisiert. Während die Sowjetpropaganda eine bewusste und auch gewollte polemische Überbietung des christlichen Sprachgebrauchs vornahm, versuchten Schriftsteller wie Jevgenij Zamjatin und Michail Bulgakov die Nähe eines sowjetischen «Paradieses» zur Hölle zu thematisieren und die sozialistische Utopie vom «neuen Menschen» als Dystopie zu entlarven. In der Exillyrik z.B. bei Ivan Bunin oder Vladimir Nabokov ist der Gebrauch christlicher Symbole dagegen ein metaphorischer, der Sehnsüchte oder Verlust- und Trauergefühle zu artikulieren hilft. Die vorgestellten Rezeptionsdiskurse sind als eine Art realdialektischer Streit um die adäquate Aktualisierung traditioneller christlicher Disruptionismetaphorik zu verstehen.

After the upheavals of the Russian Revolution, the biblical discourses of the New Man and Paradise were updated by both the Soviets and the exiles. While Soviet propaganda made a conscious and also deliberate polemical exaggeration of Christian usage, writers like Jevgenij Zamjatin and Michail Bulgakov tried to address the proximity of a Soviet «paradise» to hell and to expose the socialist utopia of the «new man» as a dystopia. In the exile poetry of Ivan Bunin or Vladimir Nabokov, for example, the use of Christian symbols, on the other hand, is a metaphorical one that helps to articulate longings or feelings of loss and grief. The presented discourses of reception are to be understood as a kind of real-dialectical dispute about the adequate actualisation of traditional Christian metaphors of disruption.

Natalia Bakshi, Freiburg i. B.

Rezensionen

Stephen B. Tipton, **The Ground, Method, and Goal of Amandus Polanus' (1561–1610) Doctrine of God. A Historical and Contextual Analysis.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022. ISBN 978-3-525-50187-0, € 150.00.

Historians of doctrine interested in early Reformed scholasticism should be pleased to find this contribution to the growing scholarly interest in the medieval background to Reformed orthodoxy. Though somewhat ignored by historians since the nineteenth century, Amandus Polanus remains one of the most influential Swiss theologians in the Reformed tradition and this study builds upon recent work in the field in order to further contextualize his contribution to the Reformed tradition. Tipton's stated aim is clear throughout the work: to understand not only what Polanus taught about God, but why and how he developed his doctrine of God. To accomplish this task, Tipton engages with the limited available secondary literature on Polanus both thoroughly and critically, specifically focusing on the role of Scripture and reason as these elements have been highlighted by those seeking to emphasize a rationalist interpretation of Polanus' work. For Tipton, however, this is a misinterpretation of Polanus' methodology, and it is only possible when the fundamental purpose of his writing is ignored, that is, «the goal of Polanus' theology is doxology and the worship of the Triune God; and the method that Polanus employs to move from a foundation of Scripture at the end goal of doxology is a rational (but not rationalistic) exposition of Scripture.» (35) With lucid and detailed analysis Tipton is successful in this central goal of presenting Polanus' ideas not merely as the product of a scholastic thinker writing for the academy, but more fundamentally, as a Christian theologian for the church.

To accomplish this task, Tipton begins with an introductory chapter summarizing the state of the secondary literature as well as his primary interlocutors, Faulenbach and Deal. Here he states his methodological assumptions plainly which align quite directly with the Dutch school of Reformation studies. Put briefly, there is an emphasis both on a broad continuity between the initial Reformers and following Reformed scholastics as well as an emphasis in discovering the influence of John Duns Scotus on the Reformed tradition. To be clear, Tipton wisely notes Polanus can quote medieval thinkers without endorsing their entire system (38), which is reflected in his documentation of Polanus' apparent eclectic appropriation of Aquinas and Scotus. The second chapter examines Polanus' educational context, philosophical influences (Aristotelianism and Ramism), and introduces the seven contemporary Reformed theologians which form the bedrock of Tipton's comparison between Polanus and the developing Reformed tradition. The following nine chapters unpack the relevant distinctions between God's essence, properties,

and will along with two *excursus* on the Trinity and human freedom in relation to the divine decree respectively. Rather than summarizing each chapter in particular here I will engage with Tipton's work through a lens of appreciation, offer up some ways his arguments could be supplemented, and finally suggest some questions which may have pushed his research further.

By way of appreciation, Tipton's work is balanced in its assessment of Polanus and offers likely historical explanations for why Polanus formulated certain doctrinal points. For example, through comparison with seven other contemporary Reformed theologians Tipton offers five categories which are typically addressed in the beginning of the doctrine of God (treatment of the divine names, existence, essence, nature of the distinctions between the attributes, and how to order the attributes). He then notes only Polanus and Zanchi address all five which points to their more robust engagement with theology proper in contrast to their contemporaries. To explain this expansion Tipton appeals to Polanus' historical context which dealt with the increasing polemical disputes with Lutherans and Roman Catholics as well as Polanus' educational background in Hebrew exegesis which accounts for his lengthier examination of the divine names in the Old Testament (104). Tipton also persuasively argues the reason why Polanus uniquely groups the attributes of God's life, immortality, blessedness, and glory in this particular structure, was to demonstrate his central doxological concern that theology result in praise which undermines the rationalist interpretation of Polanus (180). Importantly, Tipton is not hesitant to observe where Polanus' reasoning appears weak or unjustified, as he notes Polanus' distinction between the divine life and immortality has little support (184), and a minor theme in the study is Polanus' inability to adequately address the practical significance of the doctrines explained (92, 107). Additionally, Tipton is willing to admit when he does not know why Polanus orders the attributes in the particular way they are arranged and is comfortable concluding the answer may be ultimately elusive (223).

With these laudable features of the work noted, I'd like to consider some ways the argument in the work could have been supplemented. As was noted, while Tipton is keen to highlight Scotus' influence on Polanus (e.g. 84, 292) there is also a careful concern to observe where Aquinas is more closely followed by Polanus (203, 213). Significantly, when Polanus makes the distinction between archetypal and ectypal theology Tipton appears to take for granted the conceptual similarity aligns more closely with the Scotist *in se/pro nobis* distinction than the passages from Aquinas which Polanus cites. While one may be inclined to agree with Tipton regarding Scotus as the more formally similar to Polanus' position it should be remembered that at no point in the relevant passage does Polanus use Scotist terminology. This difficulty surfaces again when discussing the various relevant distinctions regarding the relationship between the divine attributes and the divine essence (133ff). When Polanus considers the variety of distinctions available the Scotist formal distinction is not mentioned at all. Rather Polanus endorses, with citation of Aquinas, the *distinctio rationis*. Notably, Tipton has already observed, in a prior *excursus* on the Trinity, that Polanus specifically refers to the personal relations as differing from the essence «by mode and form» (127) which he takes to be a formal distinction. Tipton

also notes a passage from Te Velde where the formal distinction appears to be alluded to though without explicit formulation (135, fn 205). Insofar as one is inclined to agree with Tipton that the distinctive concept from a prior medieval thinker can be alluded to without the terminology, Tipton's work will be convincing, but greater textual evidence would have solidified his conclusions in this regard.

Another example is the ostensibly Scotist background in Polanus is particularly stressed with regards to the absolute/ordained power distinction. While Tipton claims that Polanus reflects Scotist voluntarism due to tying omnipotence fundamentally to the divine will, the point is undermined by his own prior observation that for Polanus the power of God can never oppose or be separated from his wisdom (287). The way to demonstrate that Polanus is following Scotus is by noting Polanus follows the operationalized conception of absolute power which shifted from the earlier formulation in the late middle ages. Tipton notes that Aquinas and Lombard, among others, observed the difference between what God can do and what God wills to do, but he does not emphasize the key difference is not whether power is tied to will or wisdom, rather it is whether the absolute power can be used to enact miracles in the actual ordained reality. Though Tipton cites the work of Veldhuis which likely indicates he resists the idea Scotus operationalized the absolute power of God, considering other scholars such as Oakley, Courtenay, and Gester have followed such a reading, it would strengthen his claim that Polanus follows Scotus if he provided an account for this alternative, more widely accepted, view. For example, Polanus defines the absolute power of God as an «extraordinary» power whereby God can produce secondary effects in the current world apart from creaturely causation (Syntagma, 1192D). Importantly, this is not the same way the absolute power is conceived by Perkins, a figure Tipton compares with Polanus throughout the work, but not on this point.

Finally, there are a few areas where the reader may be left with questions which would further develop Tipton's work. For example, it is not entirely clear Tipton's decision to focus on the particular seven Reformed theologians he compares Polanus with is sufficiently justified by temporal proximity and confessional similarity. Tipton states his goal is to emphasize «the joint effort of academic (i.e. scholastic) theology in Europe» as well as «indicate potential influences upon Polanus' doctrine of God» (69), but he does not cite evidence Polanus was specifically reading or engaging with the systematic works being compared. Conversely, one may legitimately wonder if it would have been equally fruitful to compare Polanus with Lutheran contemporaries or even Roman Catholic theologians which he regularly cites in the Syntagma. For example, Polanus engages with Bellarmine, Suarez, and Cajetan, all of which represent reception and development of the Thomist and Scotist tradition. By comparing Polanus' doctrine of God's omnipresence for example with Cajetan the careful reader will notice Polanus appears to give two contradictory explanations for why God is present: the first, is because God's essence is infinite and immense while the second is due to the fact that God is the universal cause of whatever he makes. This confusion is addressed directly by Roman Catholic theologians in Polanus' time and seems to undermine Tipton's stress that the most important

differences on the doctrine of God between the Reformed and Catholic were on soteriological matters (292).

Another research question which could have added to Tipton's study is the extent to which Platonic themes are present in Polanus' doctrine of God. The stated relevant philosophical background to understanding Polanus is Aristotelianism and Ramism, both of which undoubtedly are important, yet within the work Tipton also notes Barth charged Polanus' view of simplicity with succumbing to Neoplatonism (157). Though Tipton aptly refutes this claim, he does concede Polanus' account of the divine ideas as eternal immaterial universals resting in the mind of God better resembles a Platonist formulation than an Aristotelian account (206). With these remarks at hand it is curious Tipton does not explore more the participationist emphasis which is distinctive of Platonism and highlighted particularly in Polanus' teaching on the *visio Dei*, a doctrine which features in Polanus' discussion of God's blessedness. As some specialists have argued (John Dillon, Lloyd Gerson) Aristotelianism itself is but a species of Platonism and while it is understandable from an institutional perspective there was not a «school of Platonism» of comparable influence to Aristotelianism in the academic world with which Polanus would have been familiar in the late sixteenth century, nonetheless as a historian of ideas Tipton was keen to observe conceptual similarities between Aristotelian categories and Polanus' own conceptualizations. Insofar as Polanus shares similar Platonic influences (e.g. 332) a greater investigation into this field would yield fruitful results.

Overall, Tipton's work is a helpful and thorough examination of the method, motive, and aim of Polanus' doctrine of God. It stands as an excellent introduction to the heart of Polanus' theology and will interest students and scholars alike who want to know more about the Reformed Orthodox engagement with medieval theology. Tipton thoroughly undermines the claim Polanus was a rationalist who neglected the role of scripture in doctrinal formulation as well as the implication the scholastic method leaves the churchman without a doxological posture. Though the critical comments in this review are meant to spur further scholarly investigation based off Tipton's work, there is no doubt Tipton has accomplished his task to present Polanus' doctrine of «the Triune God in all his revealed glory» (332).

Zachary Seals, Geneva

Klaas Huizing, Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. 775 S., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2022. ISBN 9783579074672, € 38.00.

«Friede, Freude, Eierkuchen» lautet die finale «Lebensregel», die Klaas Huizing den Leserinnen und Lesern seiner Lebenslehre auf der letzten Seite noch «für den Alltag» mitgibt (568). Kaum zufällig bildet so eine triadische Formel den Schlussstein dieses ansonsten «in Fragen der Trinität zurückhaltend[en]» (33) dogmatischen Entwurfs. Sie ist allerdings nicht auf einem heiligen Konzil entstanden, sondern hat als Motto der ersten Berliner Love-Parade Geschichte gemacht. Die «Wege und Realisationsformen des

Heiligen» sind eben «[b]unt und divers» (31), wie eine der Grundüberzeugungen von Huizings selbst an Buntheit unüberbietbarer Theologie für das 21. Jahrhundert lautet.

Passend zur an Dr. Motte gemahnenden Schlusspassage lässt Huizing das Christologie-Kapitel seiner Dogmatik mit dem Auftritt eines «Techno-Messias» (325) beginnen, der seine Jüngerschar auf ländlichen Rave-Partys in Ekstase versetzt. An Vernon Subutex, wie die Jesusartige Hauptfigur im gleichnamigen Erfolgsroman von Virginie Despentes heißt, kann das faszinierende Eigenleben christlicher Traditionsbestände in der Gegenwartskultur exemplarisch abgelesen werden. Huizing stellt ihm wenig später noch «einen tanzenden Jesus» (361) zur Seite, von dem die Jesus-Trilogie des Schriftstellers J. M. Coetzee erzählt. Insbesondere diese über das gesamte Buch verteilten Abschnitte, in denen der «privattheologische [...] Blick» (31) vieler Gegenwartskünstlerinnen und -künstler, neben den Genannten z.B. Sybille Lewitscharoff, Michael Triegel und Judith Schalansky, gewürdigt wird, machen die Lektüre der Lebenslehre zu einer höchst inspirierenden Angelegenheit. Gleiches gilt für die ausführliche Behandlung der biblischen «Dichtertheologie[n]» (285) insbesondere weisheitlicher Provenienz, deren literarische Machart sich Huizing durch für einen Systematiker ungewöhnlich häufige «Werkstattbesuche bei den Exegeten» (243) erschließt.

Doch auch Huizings «Dogmatik ist keine Wundertüte» (28) – jedenfalls auf den ersten Blick nicht. Sie setzt nach einem «Basics» überschriebenen Prolegomenateil (15ff) bei der Gottes- und Schöpfungslehre ein (132ff) und mündet schließlich, mit christologischen (323ff) und pneumatologischen (413ff) Zwischenetappen, in der Eschatologie (481ff). So weit, so bekannt. Auf den «Content» des materialen Hauptteils folgen allerdings noch die «Results» (559ff), die mehr als nur ein zusammenfassendes Fazit bieten. Sie enthalten eine Reihe konkreter Lebensregeln, in denen der praktische Ertrag des zuvor theoretisch Ausgeführten konkretisiert wird. Huizing reagiert damit auch auf die «in der akademischen Lehre immer wieder» gemachte Erfahrung, «wie riesig und nachhaltig das Interesse der Studierenden an Fragen der Lebensführung» (26) ist. Eine Theologie, deren Gedanken diesbezüglich Orientierung zu stiften vermögen, hat heutigen Menschen auch über den akademischen Bereich hinaus «ein offenbar bis auf weiteres hoch attraktives Angebot» (26) zu machen – so lautet Huizings dick zu unterstreichende These.

Neben einer ethischen und lebensweltbezogenen Grundausrichtung, die ihm «als Gewächs Münchner Theologie» (22) ohnehin selbstverständlich ist, hält Huizing vor diesem Hintergrund aber zugleich eine radikale Durchmusterung des dogmatischen Materialbestands für unabdingbar. Schon auf den ersten Seiten des Buches bringt er demgemäß den «Sündenräumdienst» (17) zum Einsatz. Dort wo landläufig die Hamartiologie traktiert wird, steht bei ihm die Theodizeefrage zur Verhandlung, der er mit einem «[v]erstauchte[n] Optimismus» (280) begegnet. Anlass zu solchem Optimismus sollen alle «Erfahrungen [...] von Kreativität, Lebendigkeit und Entwicklungskraft in der Lebenswelt» (25) bieten, die Huizing als Niederschlag göttlicher Vorsehung deutet. An ihnen lässt sich gleichsam ablesen, was durch die Figur der Frau Weisheit, die laut Prov 8 – «Gen 1, Vers Null» (178) – Gott tanzend zur Schöpfung inspiriert, bildhaft verkörpert wird: dass nichts so bleiben muss, wie es ist, sondern alles neu, anders, gut und besser

werden kann. Anstatt das Üble ursprungsmythisch festzuschreiben, lässt sich in diesem Sinne stets kreativ und «präventiv auf Krisen des Leidens, der Moral und der Endlichkeit [...] reagieren» (561). Dazu jedenfalls wollen die biblischen Weisheitstexte, wie eigentlich jedwede «[s]tarke Literatur» (32), nach Huizings Überzeugung verhelfen, indem sie ihren Leserinnen und Lesern eine «spielerische Identifizierung» (236ff.) mit fremden, den status quo transzendierenden Lebensperspektiven ermöglichen.

Seitens der Evangelien wird man demnach eingeladen, sich mit der durch den «Weisheitslehrer» (324) Jesus besonders prägnant dargestellten Liebe spielerisch zu identifizieren, um dadurch gelingendensfalls selbst liebevoller, d.h. «leiblich resonanzoffen und lernend [...] agieren» (351) zu können. Im Hintergrund dieser Formulierungen steht Hermann Schmitz, dessen zehnbändige Leibphänomenologie für Huizings Entwurf von grundlegender Bedeutung ist. Von ihm lässt er sich auch zu einer wohltuenden Gegenrede gegen die gegenwärtig wirkmächtigen «Anwälte der Domestizierung des Geistes» (449) inspirieren: Huizings Geist weht jenseits christologischer Engführungen überall dort, wo mich Erfahrungen des Neuen affizieren und ich freudig in ihr Identifikationsangebot einstimmen kann. Idealerweise werden solche ubiquitären Erfahrungen auch im Gottesdienst gemacht, den Huizing trotz manch feiertäglichem «Exerzium in protestantischer Leidensfähigkeit» (466) als potenziellen «Lernort spielerischer Identifizierung» (474) zu würdigen weiß.

In den innerhalb wie außerhalb der Kirche sich ereignenden Begegnungen mit neuen Identifikationsmöglichkeiten zeigt sich mithin immer schon ein Vorschein eschatologisch vollendeten Heils, das nach Huizing endgültige «Erlösung von der Eingebundenheit in die Geschichte» (353, 507) mit ihren definitiven Festschreibungen beinhaltet. Zur lebenspraktischen Bewahrung und Bewährung dieses Heils schon im Diesseits der Welt soll seine christlich-religiöse Lebenslehre letztendlich befähigen.

«Vollständig lässt sich die Wunde des Leids dann doch nicht schließen» (302), räumt Huizing an einer Stelle das menschliche Vermögen zur präventiven Vermeidung des Negativen begrenzend dennoch ein. Diese Einsicht legte Reflexionen zum Thema Erlösungsbedürftigkeit oder -sehnsucht nahe. Bei allem sympathischen Optimismus, der Freude, Genuss, Fortschritt und Verbesserung ins Zentrum stellt, fände so die bleibende Ambivalenzbestimmtheit endlichen Lebens ihren Platz, die Huizing mit der Sündenlehre jedoch hinter sich zu lassen scheint. Mag sich aus melancholischen Gefühlen auch kein passendes Motto für Rave-Partys ableiten lassen – eine Theologie für das 21. Jahrhundert könnte dem «romantischen Unwohlsein an der Alltagswelt» und seiner unstillbaren «Sehnsucht nach einem Erlöser» (466) deutlich mehr Raum geben.

Diese Fehlanzeige aber trübt den Gesamteindruck nicht ein: Huizing hat hier wahrhaft eine «ziemlich gute Theologie» (37) geschaffen, die im Blick auf die Zukunftsfähigkeit des protestantischen Christentums hoffnungsfroh stimmt. Möge sie Schule machen!

Karl Tetzlaff, Halle

Klaus-Michael Kodalle, 1933 – Die Versuchung der Theologie. Zeitgeschichtliche Forschungen Band 62, Duncker & Humblot, Berlin 2022, 150 Seiten. ISBN 978-3-428-18370-8. € 69,90

Klaus-Michael Kodalle zitiert in seinem Buch mit Recht die beiden folgenden Feststellungen:

1. Talmud (Mischna, Traktat Sanhedrin IV, 5) sagt: «Jeder, der ein Menschenleben rettet, wird betrachtet, als hätte er die ganze Welt gerettet.» (11)

2. Jürgen Habermas: «Der Holocaust ist bis zum Augenblick seines Eintretens unvorstellbar gewesen, also hat auch das radikale Böse einen historischen Index.» (12)

Kodalle hat also damit Recht, wenn er so und darüber hinaus feststellt, dass der Nationalsozialismus als *System der gigantischen Verbrechen* gesehen werden muss.

Es gab im Nationalsozialismus bei den Protestanten einige Denker, die die Führervollmacht mit der Person Adolf Hitlers verbanden. Das zu rezensierende Buch Kodalles zeigt hier entsprechende Beispiele und Tendenzen.

Zunächst wird Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus behandelt. Es handle sich bei ihm um «*Macht-orientierte Daseinsanalytik. Tillichs begründungsschwache Option für den Vorrang kollektiven Einheitsdranges*». (24)

Kodalle zieht daraus folgendes Ergebnis: «Christus ist uns *erkennbare* <unverzerrte Manifestation> und damit eigentlich das Ende der Existenz. In diesem historischen Punkt ist die existentielle Entfremdung demnach überwunden.» (41) Es gilt das «Fazit: Mit Tillich für die Schaffung einer Symbolwelt zu plädieren, welche <die unbedingte Sicherheit des Sinnes> darstellt, bedeutet, dem *radikal* existentialistischen Denken den Abschied zu geben.» (45)

Emmanuel Hirsch vertrete eine *Nationalsozialistische Existenztheologie*, wobei er sich mit Recht und Unrecht auf Kierkegaard beruft. «Die Beschränktheit der Perspektive Kierkegaards zeigt sich Hirsch in dessen Unfähigkeit, <das Christentum [...] mit den Augen des echten unbefangenen Zweiflers zu sehen>» (59).

Carl Heim generiert den Wunsch nach Identifizierbarkeit des göttlichen Willens. Wenn Gottes Wort uns, also den Menschen trifft, ist zugleich «die <Frage nach dem <Wert> nach den <Sinn> des Daseins, als [...] Warum-Frage> zertrümmert.» (82) Entscheidend ist für Carl Heim, dass sich bei uns Menschen das göttliche Wort ereignet.

Hans Michael Müller vertrete eine nationalsozialistische nachmetaphysische Theologie. «Si vis pacem, para bellum. Den Frieden lieben, heisst zum Krieg rüsten. Daraus folgt philosophisch, politisch, religiös: Bete und vernichte» (87). Müller sieht Adolf Hitler als Instrument der göttlichen Schöpfung. Er schreibt: «Er, Adolf Hitler, war schöpferisch und für uns Deutsche Werkzeug der Schöpfung wie niemand und nichts sonst» (118). Ja für Müller gilt: «Die erregende Betroffenheit durch Adolf Hitler wird zum Zeichen der Vorsehung, seine <Befehlsgewalt> zum <Gnadenerweis>. «Weil

Gott diese Menschen gebraucht, werden sie zu den Erfolgen geführt, die Gott durch sie erreichen will» (118).

Exzentrische Orientierung zeichnet gemäß dem thüringischen Theologen Gerhard Kuhlmann den Menschen aus. «Der Mensch dieser exzentrischen Orientierung «will im Grund nichts [...]. Er verschwendet sich in seinen Gesichten und gibt sich preis in seinen Taten. Er kennt sich selber nicht und denkt, daß ihn so [...] der Urgrund des Seins an sich gezogen habe» (126).

Erik Peterson, der später zum Katholizismus konvertierte, verabschiedet sich vom Protestantismus. Peterson schreibt: «In der Weltzeit ist und bleibt Israel allein das auserwählte Volk, und keines der Heidenvölker kann je in das Volk Gottes aufgenommen werden» [...]. So unangenehm zwielichtig der theologisch zwielichtig der theologisch-politische Jargon Petersons ist, so lässt doch diese Aussage an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die nationalsozialistische Ideologie eines an die Stelle des Judentums tretenden arischen Volkes ist hier eindeutig zurückgewiesen. Aber die geistige Haltung einer theologisch begründeten disqualifizierenden Überlegenheit der christlichen Kirche wird in einer Semantik vorgebracht, die uns heute vorkommt wie von einem anderen Stern» (143). Das heißt also: «Der Geist dieser Disqualifizierung durchweht Petersons Ausführungen [...]. Dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat, wird an dem «Rest» deutlich gemacht, der aufgrund in der Kirche da ist. Die *bekehrten* Juden *innerhalb* der Kirche sind der von Gott verheißene Rest! In dem Begriff «Rest» kommt wieder nur zum Ausdruck, «daß die Auswahl Gottes immer Gnadenauswahl ist». Die ungläubigen, Christus nicht als Messias anerkennenden Juden sind «versteinert, verachtet, verstockt» (143). Für Erik Peterson sind nur die bekehrten Juden in der katholischen Kirche der durch Gottes Gnadenwirken bekehrt «Rest».

Man profitiert von dieser interessanten Studie Klaus Michael Kodalles. Diese zu lesen, lohnt sich, um den eindringenden deutsch-nationalistischen Massenwahn bei den entsprechenden Theologen zu erkennen und weiterzusagen.

Udo Kern, Rostock

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Dr. habil., Lic. theol. **Nataliya Bakshi**, Chlodwigstrasse 4, DE-79189 Bad Krozingen –
Dr. **Christoph Gellner**, Theologisch-pastorales Bildungsinstitut TBI, Pfingstweidstrasse 28,
CH-8005 Zürich – Prof. Dr. **Dirk Kemper**, Chlodwigstraße 4, DE-79189 Bad Krozingen –
Dr. theol., lic. phil. **Andreas Mauz**, Elsässerstrasse 260, CH-4056 Basel – Prof. Dr. **Maike Schult**,
Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Lehrstuhl für Praktische Theo-
logie, Lahntor 3, DE-35032 Marburg – **Anne Louise Nielsen**, Aalandsgade 28, 2. th., DK-2300
Kopenhagen S

Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427,
CH-4001 Basel, Tel. 061 264 64 64, verlag@reinhardt.ch.
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–);
CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, www.sagw.ch).
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2023.
ISSN 0040-570 1.
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2023 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der
Universität Basel

Redaktoren:

Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Georg Pfeiderer

Redaktionsassistent:

Oskar Kaelin

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:

Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Reinhold Bernhardt (Dogmatik), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeiderer (Ethik), ausserdem: Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemaliger Redaktor.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, thz-theol@unibas.ch.

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: thz-theol@unibas.ch.

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

Homepage: theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/

Online-Archiv: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>