

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

77. Jahrgang 2021 Heft 4



Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der Universität Basel

Friedrich Reinhardt Verlag

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 77, Heft 4

2021

Inhalt

- JUDITH E. FILITZ: Die Wege des Herrn. Vorstellungen zur *praesentia dei* in der exilisch-frühnachexilischen Prophetie am Beispiel von Habakuk, Ezechiel und Deuterojesaja 261
- WALTER BÜHRER: La famille de Job dans les différents livres de Job. Le texte hébreu, la Septante et le Testament de Job en comparaison 290
- REINHOLD BERNHARDT: Der Geist Gottes als das Stiefkind oder als Königskind der Theologie? Biblische, theologiegeschichtliche und philosophische Perspektiven 308
- GUNTHER WENZ: Vom Sinn des Ganzen – Die Bildung des Menschengeschlechts. Zu Herders Bückeburger Geschichtsphilosophie 336
- ALFRED BODENHEIMER: «Voll Keckheit, Anmaßung, Witz, Humor, Schlaueit, Verstellung». Schnorrer als Opfer und Regulativ in Texten der jüdischen Moderne 357
- REZENSIONEN 370
- Walter Dietrich*, **Samuel. Teilband 4: 2 Samuel 9–14**, Biblischer Kommentar Altes Testament Band VIII/4 (Edgar Kellenberger); *Uwe Gerber/Lukas Obly (Hrsg.)*, **Anerkennung. Personal – Sozial – Transsozial** (Karl Tetzlaff); *Matthias Haudel*, **Theologie und Naturwissenschaft** (Michael Plathow); *Rainer Kessler*, **Amos**. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (Edgar Kellenberger); *Martin Luther*, **Geistliche Lieder. Nach dem Babstschen Gesangbuch 1545** (Vera Gretges); *Silvie Thonak/Gerd Theissen*, **Militärseelsorge. Das ungeliebte Kind protestantischer Friedensethik?** (Frank Lorenz)
- REGISTER 2021 383

Abstract

Im Zentrum steht der älteste Kern des Habakukliedes, der aus exilisch-frühhalexilischer Zeit stammt und Elemente des Motivkomplexes Theophanie mit Erfahrungen einer babylonischen *akītu*-Prozession kombiniert. Hieran zeigt sich der Versuch, im Exil weiterhin an der Vorstellung der göttlichen Gegenwart festzuhalten. Auch Textbeispiele aus Ezechiel und Deuterojesaja kreisen um die Frage, wie Jhwhs Gegenwart weiterhin gedacht und erfahren werden kann. In ihrem Versuch, Jhwh weiterhin gegenwärtig zu denken, ist den Texten nicht nur die Modifizierung bekannter Traditionen und die Verbindung mit altorientalischen Vorstellungen gemeinsam, sondern auch die Idee der Mobilität Jhwhs, die sowohl aus der mesopotamischen Literatur als auch aus öffentlichen Prozessionsritualen stammt und besonders über die Aspekte Infrastruktur und Transport eingesetzt wird.

Focal point is the oldest core of Habakuk's song, which dates from the exilic-early post exilic period and combines elements from the complex of theophany motives with experiences from a Babylonian *akītu* procession. It shows an attempt to hold on to the notion of divine presence in exile. Textual examples from Ezekiel and Deutero-Isaiah also revolve around the question of how Yhwh's presence may be conceived and experienced further on. In their attempt to postulate Yhwh being present, the texts not only have in common the modification of known traditions and the connection with ancient Near Eastern ideas, but also the idea of Yhwh's mobility, which comes from Mesopotamian literature as well as from public processional rituals and is especially employed through the aspects of infrastructure and transportation.

Judith E. Filitz, Augsburg

Résumé

L'article analyse les différentes fonctions des enfants de Job, de la femme respectivement des femmes de Job, et de la famille d'origine de Job pour la représentation et l'interprétation de la figure de Job. La comparaison des livres hébreu et grec du Job de l'Ancien Testament et du Testament de Job révèle un développement de l'intégration progressive de Job dans le judaïsme – un développement, qui est déjà visible dans l'histoire de la formation du livre hébreu de Job.

Abstract

The essay discusses the different functions of Job's children, Job's wife or Job's wives and Job's family of origin for the representation and interpretation of the figure of Job. By comparing the Hebrew and Greek Book of Job and the Testament of Job, a development of Job's increasing integration into Judaism becomes visible, which is already laid out in the formation of the Hebrew Book of Job.

Walter Bühner, Bochum

Abstract

Ausgehend von der Feststellung Emil Brunners, dass der Geist Gottes das «Stiefkind der Theologie» war, schlägt dieser Beitrag einen weiten Bogen. Im ersten Teil wird der Versuch unternommen, die biblischen Zeugnisse vom Wirken des Geistes Gottes zu systematisieren. Der zweite Teil zeigt exemplarisch, wie der Gottgeist in der Geschichte der Theologie an das Wort Gottes, an die Verkündigung des Wortes und an die Kirche gebunden wurde, um eine allzu freie Inanspruchnahme charismatischer Autorität zu unterbinden. Dagegen erhoben sich immer wieder spiritualistische Bewegungen. Im dritten Teil wird noch einmal ein Perspektivenwechsel vollzogen und die Frage nach einer Ontologie aufgeworfen, die dem Geistigen Raum gibt – gegen dessen Eliminierung in positivistischen Geschichts- und materialistischen Naturverständnissen. Bietet die Philosophie des Panpsychismus einen neuen Ansatz, vom Geist im Allgemeinen und damit auch vom Geist Gottes in der Welt zu sprechen?

Starting from Emil Brunner's observation that the Spirit of God was the «stepchild of theology», this contribution takes a broad view. In the first part, an attempt is made to systematise the biblical testimonies of the working of the Spirit of God. The second part shows by way of example how, in the history of theology, the Spirit of God was bound to the Word of God, to the proclamation of the Word and to the Church in order to prevent an all too free claim to charismatic authority. Time and again, spiritualist movements rose up against this. The third part changes perspectives once again and raises the question of an ontology that gives space to the spiritual - against its elimination in positivist understandings of history and materialist understandings of nature. Does the philosophy of panpsychism offer a new approach to speak of the spirit in general and thus also of the spirit of God in the world?

Reinhold Bernhardt, Basel

Abstract

Durch den Titel der zweibändigen Genealogie des nachmetaphysischen Denkens von Jürgen Habermas hat Johann Gottfried Herders (1744-1803) Programmschrift «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beyträge zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts» von 1744 neue Aufmerksamkeit erhalten. Verfasst wurde sie in Bückeburg, wo Herder von 1771 bis 1776 als Leitender Geistlicher tätig war. In einer Festrede zum 250. Jubiläum des Dienstantritts gedachte Wenz der Bückeburger Jahre Herders und der Inhalte seines Konzepts eine universalen Bildungsgeschichte des Menschen, in der dessen Gottebenbildlichkeit im Werden begriffen ist.

The title of Jürgen Habermas' two-volume genealogy of post-metaphysical thought drew new attention to Johann Gottfried Herder's (1744-1803) treatise «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beyträge zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts» from 1744. It was written in Bückeburg, where Herder worked as a leading clergyman from 1771 to 1776. In a speech on the occasion of the 250th anniversary of the beginning of his service, Wenz discussed Herder's years in Bückeburg as well as the contents of his concept of a universal history of the formation of the human being, in which his becoming the image of God is in the process.

Gunther Wenz, München

Abstract

Die Figur des Schnorrers spiegelt in ihrer Ambivalenz die Komplexität der Modernisierung in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte des mittel- und osteuropäischen Judentums wider. Das zeigt einerseits seine Funktion im jüdischen Witz, mit der sich auch Sigmund Freud auseinandergesetzt hat, und in der jiddischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – andererseits ist die Position gegenüber Schnorrern, die in mitteleuropäischen Texten durchschlägt, geprägt von einer Mischung von entschiedener Abgrenzung und zugleich der Erkenntnis, dass ihre subversive Präsenz auch zum Erhalt einer authentischen jüdischen Wohlfahrtsethik beiträgt. Nach dem Holocaust mit der Zerstörung des europäischen Judentums einerseits und der Ausbildung einer israelischen Gesellschaft und ihres ultraorthodoxen Segments andererseits hat sich der Charakter von Angewiesenheit auf und Einfordern von Wohlfahrt noch einmal grundlegend verändert.

In its ambivalence, the figure of the *schnorrer* reflects the complexity of modernization in the social and mental history of Central and Eastern European Jewry. On the one hand, this is shown by its function in Jewish joke, which Sigmund Freud also dealt with, and in the Yiddish literature of the 19th and early 20th centuries – on the other hand, the position towards Schnorrers that comes through in Central European texts is characterized by a mixture of resolute dissociation and, at the same time, the recognition that their subversive presence also contributes to the preservation of authentic Jewish ethics of welfare. After the Holocaust, with the destruction of European Jewry on the one hand, and the formation of an Israeli society and its ultra-Orthodox segment on the other, the character of being dependent on and demanding welfare has once again fundamentally changed.

Alfred Bodenheimer, Basel

Rezensionen

Walter Dietrich: Samuel. Teilband 4: 2 Samuel 9–14, Biblischer Kommentar Altes Testament Band VIII/4, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2021, 15* S. und 460 S., ISBN 978-3-525-50353-9. € 100.

Zwei Jahre nach dem dritten Band seiner Kommentierung der Samuelbücher legt der emeritierte Berner Ordinarius bereits den vierten Band vor (zwei weitere sind geplant). Wiederum fällt der flüssig geschriebene Kommentar durch seine aussergewöhnliche Breite auf: 450 Seiten für insgesamt 160 Bibelseiten in sechs Kapiteln. Dietrich stellt II Sam 9–14 unter die Überschrift «Davids Krisis». «Kaum ist David auf die Höhe seiner Erfolge aufgestiegen, stellen sich die Weichen auf Misserfolg und Abstieg. Sein Stern überschreitet genau zwischen 2Sam 9 und 2Sam 10–14 seinen Zenit» (S. 7).

Entgegen von L. Rosts klassischer Hypothese einer «Thronfolgerzählung» findet Dietrich ein Erzählwerk, das von I Sam 1 bis I Kön 12 reicht und auf einen meisterhaften «höfischen Erzähler» zurückgeht. Dessen Abfassungszeit ist allerdings mit Unsicherheiten belastet («um 700»), und dasselbe gilt für den Nachweis der Einarbeitung älterer Quellen. Dabei kommt Dietrich je nach Kapitel zu sehr unterschiedlichen Resultaten. Die Vergewaltigung Tamars (II Sam 13) gilt ihm als einheitliche Novelle, die «recht nah ans 10. Jh.» reicht, ja deren «mündliche Vorform» er sogar «in recht unmittelbare Nähe zur erzählten Zeit» sieht (307). Er begründet diese Frühdatierung mit dem rasch geschwundenen Interesse nach dem Tod von Amnon und Tamar, weswegen diese in späteren Texten nicht mehr erwähnt werden. Warum aber der Höfische Erzähler rund zwei Jahrhunderte später weiterhin an der Geschichte interessiert war und sie unverändert integrierte, wird nicht beantwortet.

Hingegen im darauf folgenden Kap. 14 unterscheidet Dietrich vier Schichten (410–420): Der von der Frau aus Tekoa vorgebrachte Rechtsfall gilt ihm als mündlich überlieferte Lehrerzählung, die erst sekundär in eine Absalom-Novelle eingefügt wurde. Schliesslich habe dann der Höfische Erzähler, um David zu entlasten und alle Schuld auf Joab zu lenken, eine juristische Parabel gebraucht. Dass die Frau die Entscheidung Davids zur Versöhnung weckte, sei eine «literarische Invention» (422). Zudem seien um 500 mit den Versen 25–27 Informationen aus volkstümlicher Überlieferung über Absaloms Schönheit und dessen Kinder (entgegen II Sam 18,18) hinzugekommen.

Davids Ehebruch mit Batscheba samt dessen Folgen (Urija; Natan; Tod des Kindes) ist ebenfalls nicht aus einem Guss erzählt; und Fragen nach der Historizität sind trotz grosser Anschaulichkeit unbeantwortbar (dabei überrascht Dietrichs intensives Fragen nach den psychologischen Motiven der geschilderten Figuren). Dietrich findet frei umlaufendes Erzählgut (12,1b–4.16–23), den Höfischen Erzähler (*11; 12,1b.5–7a.9a.*24.25), aber auch spätere Zusätze (vor-dt 11,27b; DtrP 12,7b–8.9b–10). Der Höfische Erzähler machte Salomo zum zweiten Kind, das Batscheba dem David gebar. Ebenfalls hypothetisch bleiben

die Schicht-Analysen zu Meribaal (Saulidenkranz; Höfischer Erzähler; Glosse in 9,10b) und zu den Kriegsberichten innerhalb von II Sam 10-12.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit der Textanalyse – und besonders auch der Textklärung – liegt in den besonders zahlreichen Leerstellen, die sich in diesen Kapiteln finden (ausführlich aufgelistet in 121-124). Dazu kommt eine Mehrdimensionalität der geschilderten Personen, welche rasche Urteile und Verurteilungen verunmöglicht, so dass man «schwer auf den Grund sehen kann» (129). So bleiben auch die Intentionen des Höfischen Erzählers oft im Dunkeln. Leerstellen sind seit jeher von den jüdischen und christlichen Auslegern mit Scharfsinn und kreativer Phantasie aufgefüllt worden. Dietrich bringt dazu viele anschauliche Beispiele und durchleuchtet kritisch die dahinter liegende Tendenz der Exegeten, welche häufig eine biblische Person moralisch zuungunsten einer anderen entlasten wollen (so z.B. zwischen männlichen und weiblichen Rollen), öfters mit erstaunlich viel Energie (179). Dasselbe zeigt sich auch in der Rezeption durch bildende Künste, Dichtung und Musik, wozu ebenfalls viele Beispiele gegeben werden. Die eigene Tendenz Dietrichs liegt in seinem humanistischen Engagement, so dass die im Text erzählten Grausamkeiten ihn mit seinen eigenen abweichenden Wertvorstellungen konfrontieren. Dass er sich derart von den biblischen Texten innerlich berühren lässt, zeigt sich auch in seinen zahlreichen Informationen über heutige Problematiken, deren inhumane Praxis mit derjenigen biblischer Zeiten leider vergleichbar ist. Der Verzicht auf eine «wissenschaftliche» Distanz zwischen damals und heute macht es allerdings unmöglich, dass die damaligen (nicht-humanistischen) Wertvorstellungen entdeckt werden können, welche zu den Grausamkeiten führten. Möglicherweise wäre dies auch eine Hilfe gewesen, um Ursachen von heutigen Grausamkeiten – sowohl erkannten als auch unbewussten! – zu durchschauen, weil auch der moderne Mensch viel Archaisches in sich hat. Mit der Kategorie der «Sühne» (anlässlich des Todes von Davids und Batschebas unschuldigem Kind) wird solches wenigstens am Rande sichtbar (251f.).

Der Kommentar besticht durch seinen Informationsreichtum sowie durch seine breite und faire Diskussion von abweichenden exegetischen Urteilen. Es ist zu hoffen, dass die Kommentierung der noch fehlenden Kapitel ebenso zügig voranschreiten wird.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Uwe Gerber / Lukas Ohly (Hrsg.), Anerkennung. Personal – Sozial – Transsozial, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021. 208 S., ISBN 978-3-374-06899-9, EUR 68,00.

Die rechtfertigungstheologische «Botschaft von der Freiheit in und durch Gott» lässt sich aus Sicht des EKD-Grundlagentexts zum Reformationsjubiläum (Rechtfertigung und Freiheit, 2014) auch so formulieren: «Freiheit» findet «nicht im Menschen selbst die letzte Begründung»; sie beruht vielmehr auf einer «Würdigung» oder «Anerkennung», die keinesfalls «durch eigene Anstrengung» erworben, sondern «nur von außen gegeben werden kann». Verlangt «der Mensch» stattdessen «die Begründung für seine

eigene Würde und die darin gründende Freiheit von sich selbst» und verlässt er sich nicht auf die ihm unverfügbar zuteilwerdende göttlich-soziale Anerkennung, sitzt er einem fatalen, ja sündhaften Selbstmissverständnis auf.

Am Ende von Uwe Gerbers Beitrag (21 ff.), der den gemeinsam mit Lukas Ohly herausgegebenen Sammelband eröffnet, werden diese kirchenamtlich verantworteten Worte zustimmend zitiert (50 f.). Der emeritierte Basler Systematiker entwirft in seinem Text ein ihrem autonomiekritischen Zungenschlag eng verwandtes «begegnungs- und befreiungstheologische[s] [...] Gegenprojekt zur Selbstermächtigung des Selfies» (50). So titulierte er den aus seiner Sicht durch und durch individualistischen «spätmoderne[n] Mensch[en]» (21), der einer bloß «phantasierten Autonomie» (51) verfallen sei und «die Anderen nur als Staffage und Mittel zur Selbstrepräsentation und Selbstverwirklichung» (35) gebrauche. Gerbers u.a. an Luther, Levinas und Bonhoeffer angelehntes «Gegenprojekt» kreist um den im weitesten Sinne anerkennungstheoretisch gefassten Gedanken einer externen «Konstituierung des Subjekts durch den Anderen in der Spur Gottes» (50). Die Subjektconstitution ereigne sich «als ein vom Anderen ausgehendes Widerfahrnis, das das Ich in völliger Passivität trifft und zum Antworten zwingt» (22). Soll in dieser sündentheologisch aufgeladenen Antithese zu einer «subjektphilosophisch zugeschriebene[n] Autonomie» (22) und ihren (vermeintlichen) soziokulturellen Wirkungen schon die ganze Pointe jener «theologischen Anerkennungstheorie» liegen, deren «Basis» das hier zu besprechende Buch laut Klappentext zu legen beansprucht?

Neben Gerbers Eröffnungstext und einer von den beiden Herausgebern verfassten Einleitung enthält der vorliegende Sammelband sieben weitere Beiträge, nach deren Lektüre diese Frage aus Sicht des Rezensenten entschieden bejaht werden muss. Drei Kapitel gliedern das Buch, in deren Rahmen «Anerkennung» zunächst «ethisch» (21 ff.), dann «theologisch» (97 ff.) und schließlich «praktisch» (143 ff.) reflektiert wird. Der Beitrag von Alia Hübsch-Chaudry (119 ff.) fällt thematisch deutlich aus dem Rahmen heraus, insofern es darin zwar um die nachdenkswerte Frage nach der Wissenschaftlichkeit theologischen Denkens, nicht aber um das Anerkennungsthema als solches geht. Auf ihn wird im Folgenden deshalb nicht weiter eingegangen.

Auf Gerbers Text folgen im ersten Kapitel die stärker anwendungsethisch ausgerichteten Beiträge von Nils Schütz und Kathrin Burghardt. Schütz nivelliert in anthropozentrismuskritischer Manier Differenzen zwischen «Menschsein und Tiersein im Rahmen sozialer Anerkennung» (73). Burghardt zeigt gegenüber transhumanistischen Visionen auf, dass «Maschinen» im Unterschied zu Menschen «einer sozialen Anerkennung nicht würdig sind», weil «sie sich selbst nicht erleben» können (90 f.). Beide bewältigen die dabei vorzunehmenden Verhältnisbestimmungen, wie es in der Einleitung der Herausgeber bereits als einzig gangbarer Weg ausgewiesen wird, nicht «durch Rekurs auf [...] Eigenschaften», sondern im Ausgang von «der intersubjektiven Begegnung, aus der die Anerkennung des Menschen erwächst» (10). Sowohl die Verpflichtung dazu, andere anzuerkennen, als auch das «existenzstiftend[e]» (84) Gewahrwerden eigenen Anerkanntseins als freie, eigenverantwortliche Person folgt demnach aus «der Begegnung mit einer anderen Wirklichkeitsform, in die ich nicht einzutreten vermag» und deren zwingendem

Anspruch ich nicht entgehen kann (90). Im wiederholten Anschluss an Bonhoeffer und Levinas wird «die Offenbarung des Göttlichen» dabei «ganz im situativen ethischen Beziehungsgeschehen» (72) verortet: Gott steht hier gleichsam für das Woher der als unabweisbar erfahrenen Nötigung, mein Anerkannt-sein und das des jeweiligen Gegenübers akzeptieren und in die Tat umzusetzen zu müssen. Theologisch wird so «die Bindung menschlicher [...] Freiheit an den seinem Sinn nach unverfügbaren Anspruch des Anderen» (74) festgeklopft. Sie sei nichts, «das der Mensch hat, sondern [...] etwas, das der Mensch für den Anderen ist» (74). Dem lässt sich entgegen, dass der Mensch immer auch für sich selbst etwas ist und aufgrund dieser seiner unhintergehbaren Selbstbezüglichkeit die Freiheit <hat>, sich noch einmal zu dem ins Verhältnis zu setzen, was er ‚für den Anderen ist‘. Das freiheitliche Vermögen, über «sich selbst durch sich selbst» verfügen zu können, aber bleibt laut Sebastian Krombachers Beitrag (97 ff.), der das zweite Kapitel («Anerkennung theologisch») eröffnet, «Gott» vorbehalten «von dem wir absolut unterschieden sind» (116 f.). Darin sind sich Friedrich Schleiermacher und Karl Barth nach Krombachers eigenwilliger Lesart vollkommen einig: Dass die Rede von Gott auf das dem Menschen in der Begegnung mit Seiendem machtvoll widerfahrende <ganz Andere> verweise, wobei der Mensch durch den «Zwang, den das Widerfahren [...] ausübt» (101), zur fraglosen Anerkennung Gottes als den alles Seiende schlechthin Bestimmenden genötigt werde. Im dritten Kapitel («Anerkennung praktisch») versucht Catharina Wellhöfer-Schlüter (185 ff.) den «zwingende[n] Charakter solcher Ereignisse» (190) des Widerfahrens von Wirklichkeit, deren göttlich-«spiritueller Ebene» niemand «die Anerkennung» versagen könne (193), religionsdidaktisch fruchtbar zu machen. «Religionsunterricht» wird so zur «Reflexion der Kategorie des Widerfahrnisses» (200), indem man etwa am Beispiel Bonhoeffers zeigt, dass mir in Gewissenskonflikten «der Impuls zur Entscheidungsfindung widerfährt» und sich «nicht herbeiführen oder aktiv steuern lässt» (200.197). Bonhoeffer steht auch im Zentrum der Beiträge von Lukas Ohly (143 ff.) und Hans Höroldt (163 ff.). Beiden geht es darum, die politische Dimension der Kirche zu eruieren. Höroldt zeigt, wie aus Bonhoeffers «streng von oben nach unten, das heißt von Gott her in seinem Handeln und Wollen, wie es sich in Christus gezeigt hat», entwickeltem Begriff der «Kirche» als «viceverse[r] Willensgemeinschaft» (180 f.) schließlich die «reziproke Anerkennung als Haltung» (164) folgt. Zu dieser anerkennenden <Haltung> sind die Gläubigen verpflichtet, weil sie im Diesseits der Welt Christus tätig nachfolgen sollen. Ohly bestimmt die «politische Funktion der Kirche» im Anschluss an Bonhoeffer und Barth so, dass sie «wechselseitige Anerkennung als politische Realität, aber unabhängig von staatlicher Zugehörigkeit zu etablieren» (160) habe. Während der erkennbar «paternalistische Zug» von Bonhoeffers Kirchenbegriff, demzufolge «das Ich» der Einzelnen vollgültig vom Kollektivsubjekt «Jesus Christus als Gemeinde existierend» vertreten» (160) wird, bei Höroldt unhinterfragt fortlebt, wertet Ohly «die Willens- und Anerkennungsakte» (159) des Einzelnen ekklesiologisch merklich auf. Allerdings bezieht sich dies nur auf Extremsituationen, in denen sich jemand «ausdrücklich von der Gemeinde distanziert» und seine «Anerkennung zurücknimmt» (161). Von Formen individueller Distanznahme und religiösen Eigensinns, die innerhalb der kirchlichen

Gemeinschaft ihren Ort hätten, ist nicht die Rede. Das <Sein für Andere> in wechselseitiger Anerkennung scheint keine Abweichungen aufseiten des Einzelnen zuzulassen, «weil Christus den ganzen Menschen [...] in einen vom [sic!] ihm bestimmten Raum [...] beruft», in dem «gilt: Hier ist Gottesdienst und Bruderdienst ein unteilbares Ganzes geworden» (179). Einmal mehr wird also deutlich, dass in diesem Sammelband die <Basis einer theologischen Anerkennungstheorie> gelegt wird, in der es letztlich vor allem um das von Gerber beschworene autonomiekritische «Gegenprojekt zur Selbstermächtigung des Selfies» (50) geht. «Diesen Gegenentwurf», schreibt Gerber, «mag der spätmoderne Selfie in seiner phantasierten Autonomie gar nicht und kehrt zu sich selbst um.» (51) Wer könnte es ihm verübeln, wird ihm doch die Anerkennung seines freien Selbstseins in dieser theologischen Anerkennungstheorie versagt.

Karl Tetzlaff, Halle

Matthias Haudel, Theologie und Naturwissenschaft. UTB-Nr. 5561, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2021, 486 S., ISBN 978-3-8252-5561-9, Euro 24,90

1. M. Haudel entfaltet in argumentativen Schritten die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie für ein ganzheitliches Wirklichkeitsverständnis. Dem entspricht das menschliche Grundbedürfnis nach einem umfassenden Sinnzusammenhang (11, 429); der Mensch ist das auf Transzendenz hin offene Wesen. Auch die Naturwissenschaft nach dem Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts, im Wissen um eigene Partialität und Grenze, kennt ein Ahnen von Transzendenz. Und Theologie, verankert in die Erfahrungswirklichkeit der Welt, umfasst die Gesamtwirklichkeit (245f), die der Glaube an das schöpferische, erlösende und vollendende Handeln des dreieinen Gottes im «Gegenüber und Nähe» erschließt (288ff). Diese Kompatibilität in Unterscheiden, ohne zu trennen, verweist auf das sinnvolle Ganze von Lebenswirklichkeit und Lebensorientierung.

2. Nach methodologischen und hermeneutischen Überlegungen vermittelt der Verfasser einen Überblick über die von «Vorurteilen» bestimmte Geschichte naturwissenschaftlicher Forschungen (Kap. V und VI). Die Öffnung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie mit der Brückenfunktion der Philosophie liegt in den «Umbrüchen» des 20. Jahrhunderts: Relativitätstheorien, Quantenphysik, Thermodynamik und - hochinteressant - in der Erschütterung der mathematischen Axiomatik durch K. Gödels 1. und 2. «Unvollständigkeitstheorem» (219). Sie deuten auf transzendierende Horizonte, «was nicht zuletzt auch den religiösen Bereich betrifft» (225).

Der Verfasser distanziert sich (Kap VII) nicht nur von spekulativen String- und Multiversumstheorien. Mit theologischer Kompetenz und mit erkenntnistheoretisch begründeter Kritik grenzt er sich ab von materialistischen und naturalistischen Geltungsansprüchen und verabsolutierten Totaldeutungen des «Neuen Atheismus» (Kap. X).

Nach dem Wahrscheinlichkeitsaufweis ist der Theismus «plausibler» als der reduktionistische Naturalismus, wie der Verfasser betont (73, 286, 345 u. a.). Der heilsgeschichtliche Glaube an den dreieinen Gott (Kap XI) als Schöpfer, Erlöser, Vollender lässt die Kompatibilität und Konsonanz der relationalen Zusammenhänge kosmischer Prozesse mit Gottes schöpferisch-erhaltendem Handeln wahrnehmen und erkennen.

Als Analogien zu den kooperativen Liebesbeziehungen des dreieinen Gottes erweisen sich z. B. die evolutiven Entwicklungen der Symbio- und Epigenese, was der alleinigen Geltung der Theorie «survival of the fittest» widerspricht. Die komplexe Wechselbeziehung von «Gehirn, Bewusstsein, Geist, Seele, Willensfreiheit», eingebunden in die ganze Lebenswelt (359-366), verbindet sich im relational-geschichtliche Personverständnis mit der Verantwortung vor dem dreieinen Gott, vor den Mitmenschen und vor der Welt (383).

Heute müssen Naturwissenschaft und Theologie im ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnis gemeinsam «den ethischen Herausforderungen (Kap XIII) begegnen. Konkret nennt der Verfasser die Bio- und Medizintechnologie (Keimbahn-Eingriff u. a.), künstliche Intelligenz (Transhumanismus, u. a.), Verzweckung der Tierwelt (Artenvielfalt, u. a.), Ausbeutung natürliche Ressourcen (CO₂-Ausstoß, u. a.). Dabei bringt die Theologie die «spezifische Sicht» der ganzen Wirklichkeit ein als Schöpfung Gottes, die um der Erlösung willen auf ihre Vollendung hin erhalten wird.

3. M. Haudel verbindet in diesem Werk differenzierte Erklärungen zu komplexen Themen naturwissenschaftlicher und theologischer Sachverhalte einerseits (kosmische Zeit, Selbstorganisation komplexer offener Systeme, aktive Information, Labit-Experiment, Nischenkonstruktion sowie relationales Verständnis der göttlichen Trinität, neuzeitliche Subjektivitätstheologie, neue theologisch-naturwissenschaftliche Entwürfe: J. Polkinghorne, H. Tetens, D. Evers, W. Pannenberg, C. Schwöbel, u. a.) mit der Ganzheit trinitarischer Heilsgeschichte. Der Glaube an den dreieinen Gott, Schöpfer, Erlöser, Vollender, erschließt das ganzheitliche Wirklichkeitsverständnis «sinnvoller und zielgerichteter Zusammenhänge» (316). Der Verfasser widerspricht damit dem Trend des postmodernen Partikularismus, Pluralismus, Relativismus (106, 426).

Erwähnt seien die grau unterlegten Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel; einen hilfreichen Überblick geben sie dem Leser. Das ausweitende Literaturverzeichnis (31 S.) sei genannt, das Sachregister (17 S.) und das Personenregister (7 S.), das auch auf die den Verfasser anregenden und begleitenden Gesprächspartner verweist.

Erkenntnistheoretisch und methodologisch reflektiert, trinitätstheologisch expliziert, vermittelt das Buch Informationen, eröffnet die Weite des Glaubens an den dreieinen Gott im Gesamt der Wirklichkeit und macht den Beitrag von Glaube und Theologie für den Dialog mit der Naturwissenschaft plausibel. Durch die ganzheitliche Perspektive handelt es sich um ein bedeutendes Werk, das im wissenschaftlichen Diskurs und in gegenwärtiger Lehre nicht übersehen werden kann und darf. Es handelt sich um ein wichtiges Werk zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Nachdrücklich und gern empfehle ich es Fachkolleg*innen, Lehrenden und Studierenden zu einer Erkenntnisgewinne bringenden Lektüre.

Michael Plathow, Heidelberg

Rainer Kessler: Amos. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament, Kohhammer Stuttgart 2021, 295 S., ISBN 978-3-17-022422-9. € 99.

Nach zahlreichen sozialgeschichtlichen Studien sowie nach Kommentierung der Bücher Micha (HThKAT 22000) und Maleachi (HThKAT 2011) legt der emeritierte Marburger Alttestamentler einen ausführlichen Amos-Kommentar vor. Der Konzeption der Kommentarreihe IEKAT folgend, besteht jeder Abschnitt konsequent aus der Abfolge «Synchrone Analyse / Diachrone Analyse / Synthese». Besondere Beachtung finden intertextuelle Bezüge innerhalb des Amos-Buches (und mit einiger Vorsicht auch solche innerhalb des Zwölfprophetenbuches).

Kesslers Exegese geht aus von vier Blöcken des Buches. In Am 3-6 sind (kürzere und längere) Sprüche gesammelt, die noch am deutlichsten auf einen im 8. Jh. lebenden Propheten zurückgehen. Auf diesen Block II hin ausgerichtet sind die (etwas später komponierten) Blöcke I (Völkergedicht Kap. 1-2) und III (7-9,6: Mix aus einem Bericht von fünf Visionen [in der 1. Person erzählt], einem Bericht über die Vertreibung aus Bethel [in der 3. Person erzählt] und einzelnen Prophetensprüchen). Block IV (9,7-15) setzt die Untergangs-Ankündigungen voraus und blickt in eine hoffnungsvolle Zukunft der Überlebenden, auch dank der «Ausscheidung der für das Unrecht Verantwortlichen (9,8-10)» (19). «Diese Verse sollen nicht, wie man es oft auslegt, die Botschaft des Amos korrigieren, sondern sie zu Ende denken» (13); es geht also weder um eine Abschwächung der vorherigen Kapitel noch um eine Restitution imperialer Vergangenheit.

In allen Blöcken ist mit Bearbeitungen und Fortschreibungen zu rechnen, auch wenn im Einzelnen vieles unsicher bleibt. Kessler geht davon aus, «dass bei der Fortschreibung auch die älteren Textbestände neu gefasst werden können und so eine Rekonstruktion früherer Stufen aus dem späteren Text nur mit einer gewissen kontrollierten Unschärfe vorgenommen werden kann» (24). Von einer konsequenten Verortung in nachexilische Zeit, wie sie von einigen Exegeten vertreten wird, nimmt Kessler deutlich Abstand. Als Hauptgrund nennt er die sozialgeschichtliche Beobachtung, «dass sich durch die Epochen hinweg Kontinuitäten zeigen, die es Späteren ermöglichen, sich in älteren Texten wiederzufinden und diese fortzuschreiben» (22). Die Erwähnung des samaritanischen Elfenbeins weist in die letzte Blütezeit des Nordreichs, wogegen die perserzeitlich bezeugte Königssteuer sowie die *seganîm* (Neh 5) bezeichnenderweise bei Amos fehlen. «Keineswegs sind alle Katzen so grau, wie Levin meint» (22f.). Zudem ist beachtenswert, wie ungenau die Ankündigungen einer Vertreibung formuliert sind, so dass eine Exils-Erfahrung noch nicht erfolgt sein kann (weitere Argumente in 26).

Auch die älteren Texte «sind keine Wortprotokolle der Äusserungen des historischen Amos, sondern bereits literarisch gestaltete Kompositionen» (19), wobei schwer zu entscheiden ist, ob diese von Amos oder seinen Anhängern gestaltet wurden. Die geläufige Formel *kob 'amar JHWH* ist mit A. Wagner als deklarativer Sprechakt zu verstehen. «Amos ist kein mündlicher Briefträger, der etwas Ausformuliertes weitergibt, sondern

verhält sich wie ein diplomatischer Botschafter, der in der Autorität seiner Regierung spricht» (15).

Amos gilt heute vor allem als Sozialkritiker, was jedoch nicht zu allen Zeiten der Auslegungsgeschichte so gesehen wurde. Kessler betont, dass Sozialkritik parteiisch ist. «Sie enthält keine objektive Beschreibung sozialer und religiöser Zustände, sondern versteht sich als engagiert zugunsten derjenigen, die sie als Opfer der Entwicklung ausmacht» (17), weswegen man sich nicht unreflektiert mit der Position des Propheten identifizieren dürfe. So plausibel dies tönt, so fällt doch auf, wie zurückhaltend der Kommentar die Konsequenzen der Amos-Botschaft beschreibt. Ist es Zufall, dass unter der Rubrik «Aktualität der Sozialkritik» (125) ausschliesslich Beispiele aus Afrika gebracht werden, aber kein kritischer Hinweis auf europäische Verhältnisse?

Der sorgfältig argumentierende Kommentar, der sich auf der Höhe der heutigen Forschung und in souveränem Dialog mit ihr bewegt, zeigt deutlich die Fortschritte der Forschung seit der Generation des Amos-Kommentars von Hans Walter Wolff (1969). Gleichwohl beschleicht den Rezensenten auch eine leise Wehmut: Konnte man sich damals noch eine gewisse Naivität gegenüber einem historischen Amos erlauben, so ist dies heute weniger möglich: Die göttliche Botschaft wird erst durch zahlreiche Brechungen und Überarbeitungen in den Überlieferungen hindurch wahrnehmbar, wobei die Lebensumstände dieser Bearbeiter noch stärker im Dunkeln bleiben als diejenigen eines historischen Amos. Die Wucht der Botschaft hat vor einem halben Jahrhundert unmittelbarer getroffen als heute, obwohl das sozialgeschichtliche Wissen seither zugenommen hat.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Martin Luther, Geistliche Lieder. Nach dem Babstschsen Gesangbuch 1545. Hg. und kommentiert v. Johannes Schilling, Große Texte der Christenheit, Bd. 7, EVA Leipzig, Leipzig 2019. 238 S., ISBN 978-3-374-05850-1, € 14.00.

Es gibt wohl kaum eine Weihnachtszeit, in der nicht «Vom Himmel hoch, da komm ich her» erklingt. Religiöse Lieder, in besonderem Maße diejenigen Martin Luthers, begleiten das Leben, prägen Festtage sowie Lebensabschnitte und sind untrennbar und nachhaltig mit dem Christentum verbunden.

Diese enge Verbindung veranschaulicht das kleinformative und handliche Buch «Geistliche Lieder», das Dietrich Korsch und Johannes Schilling in die von ihnen herausgegebene Reihe «Große Texte der Christenheit» aufgenommen haben. Diese bietet einen konzentrierten Zugang zu maßgeblichen Texten der Geschichte des Christentums, indem sie ausgewählte Quellentexte einer Person mit einer Kommentierung ergänzt. Veröffentlicht wurden unter anderem Bände zu Gestalten wie Augustin und Luther bis hin zu Theologen des 20. Jahrhunderts, darunter auch Barth und Bonhoeffer. Der anzuzeigende Band stellt zum ersten der Reihe, «Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen,

hg. und kommentiert v. Dietrich Korsch, Leipzig 2016», durch die Wahl derselben Coverfarbe gezielt eine optische Verbindung her.

Für die Herausgabe und Kommentierung zeichnet Johannes Schilling verantwortlich. In ihm begegnet nicht nur der langjährige Vorsitzende der Luther-Gesellschaft, sondern auch ein herausragender Lutherkenner, der sich über Jahrzehnte intensiv mit dem Reformator befasst und ein besonderes Interesse an dessen musikalischem Wirken hat (vgl. etwa den Beitrag «Musik» im Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2017, 276-284 sowie das gemeinsam mit dem Musikwissenschaftler Jürgen Heidrich verantwortete Buch «Martin Luther, Die Lieder, Stuttgart 2017»). Der vorliegende Band schliesst hieran an und setzt doch einen eigenen Akzent: Ausdrücklich ist hier kein wissenschaftliches Ziel im Blick, sondern der «geistliche Charakter der Lieder» (8) sowie eine breitere Öffentlichkeit (vgl. 9). Dieser gilt es, die Lieder Luthers als «Singschule des Glaubens» (7) lebendig zu erschließen. Die fortlaufende Lebendigkeit und Wirkkraft hat der Herausgeber wohl auch im Sinn, wenn er die Lesenden dazu ermuntert, die abgedruckten Liedtexte laut zu lesen, wenn nicht gar zu singen (vgl. 7).

Wie der Untertitel «Nach dem Babstischen Gesangbuch 1545» deutlich macht, folgen alle Texte dem vom Verleger Valentin Babst im Jahr 1545 gedruckten Buch «Geystliche Lieder». Auf eine Wiedergabe der Noten wurde verzichtet und auf das «Evangelische Gesangbuch» («EG») sowie auf das bereits genannte Gemeinschaftswerk von Schilling und Heidrich verwiesen (vgl. 7). Eine genaue Übersicht über die Titel findet sich in einer angehängten Konkordanz (vgl. 229-231). Als Service für die Lesenden, deren aktiver Zugang im Blick ist, wäre auch eine Nennung der Vergleichsstellen bei den Liedtexten denkbar gewesen.

Wer das Buch zur Hand nimmt, darf sich über die übersichtliche Gliederung in die drei Abschnitte *Texte*, *Erläuterungen* und *Anhang* freuen.

Die *Texte* selbst folgen der Schreibweise des Babstischen Gesangbuchs und ermöglichen damit eine unmittelbare Begegnung mit der frühneuhochdeutschen Textgestalt des Originals. Anders als in «Martin Luther, Deutsch-Deutsche Studienausgabe, hg. v. Johannes Schilling/u.a., 3 Bde., Leipzig 2012-2016» oder der in der Reihe veröffentlichten Freiheitsschrift Luthers wird daneben keine Übersetzung ins gegenwärtige Deutsch geboten. Hinsichtlich der Zählung zeigen sich die Texte ebenfalls der historischen Vorlage verpflichtet (vgl. 9). Hilfreich sind gewiss die ausgewählten Erläuterungen zu unbekannteren Worten oder Ausdrücken am Ende der einzelnen Liedtexte. Der Mehrwert des kleinen Bandes liegt für an den Liedern Luthers Interessierte sicherlich auch gerade darin, dass er nicht nur an einigen Stellen Strophen bietet, die im «EG» ausgelassen wurden, sondern darüber hinaus Lieder Luthers anführt, die keinen Eingang in das «EG» gefunden haben. Zu Letzteren zählen beispielsweise das erste Lied Luthers «Ein neues Lied wir heben an» (vgl. 86-90) und «Sie ist mir lieb, die werthe Magd» (vgl. 79f.).

Den *Erläuterungen* steht eine knappe, kontextualisierte Einführung in Luthers Liederschaffen und dessen Auswirkungen voran. Ein wenig versteckt werden hier auch weitere Gesangbuchvorreden Luthers in originalgetreuer Schreibweise geboten. Es folgen kleinere theologisch ausgerichtete Bemerkungen zu den Texten, die nach Schilling kein

«theologischer Kommentar» (8), sondern eine Art «theologisch informierte Anleitung zum Lesen und auch zum Singen der Lieder» (8) sein sollen. So erschließt beispielsweise die Kommentierung zu «Vom Himmel hoch, da komm ich her» einerseits Hintergründe zu Entstehung und Veröffentlichungsort, ermöglicht andererseits aber auch eine inhaltliche Orientierung (vgl. 128f.). Den Weg für ein weiteres Studium der Lieder ebnet darüber hinaus die Vermerke von online-Verfügbarkeiten nebst den entsprechenden Signaturen.

Der *Anhang* bietet zudem eine kurze Darstellung der Überlieferung mit Informationen zur äußeren Gestalt der Quelle und eine aktuelle Literaturliste, die es erlaubt, tiefer in die Materie einzusteigen. Eine kleine, das Leben Luthers umfassende, aber nicht darauf beschränkte Zeittafel beschließt den praktischen Band.

Exemplarisch für die gesamte Reihe, die die Erschließung zentraler Texte des Christentums für gegenwärtige Christenmenschen unternimmt, hat das Buch damit nicht nur etwa als Grundlage für Seminare Potential, sondern auch für den privaten Gebrauch.

Vera Gretges, Basel

Silvie Thonak/Gerd Theissen, Militärseelsorge. Das ungeliebte Kind protestantischer Friedensethik? Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 25. LIT-Verlag, Berlin, 2020, 261 Seiten. ISBN 978-3-643-14785-1 br. oder ISBN 978-3-643-14785-5 PDF, ab 29,90 €.

Die beiden AutorInnen schreiben ein Vorwort aus ihrer je eigenen Betroffenheit, die notwendigerweise in Deutschland ein ganz andere ist als hier in der Schweiz. Sie berichten von Familienbiografien unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, des zweiten Weltkrieges und der industriellen Judenmordung. Sie schildern ihre eigene grundsätzliche Präferenz für Pazifismus, wünschen sich gar – in Ablösung des «Nationalprotestantismus» – einen deutschen «Nationalpazifismus» (S. 6), verstärkt durch einen «Nuklearpazifismus», den die deutschen Reformierten angesichts der atomaren Bewaffnung der achtziger Jahre in den Rang eines *status confessionis* erhoben (11). Das vorliegende Buch sei daher eine «kritisch-konstruktive Auseinandersetzung» mit der in Deutschland so genannten «Militärseelsorge» (im Folgenden «MS») und ist eine Sammlung von Aufsätzen der beiden Schreibenden zum Thema, die mit entsprechenden Analysen im Neuen Testament und der Urchristenheit beginnen, dann rasch zu staatlichen Strukturen der «MS» springen, eine «Friedensethik» im Unterschied zur «Militärseelsorge» problematisieren und unter anderem angesichts des Engagements der deutschen Armee in Afghanistan die MS zwischen «ratlosem Schweigen und offenem Dissens» (143ff) ansiedeln, dort gar «Loyalitätskonflikte» (155) wahrnehmen. Die Stellung des evangelischen Militärbischofs wird problematisiert und seine Person als «Hochwertziel für Anschläge» problematisiert (205ff). Die MS sei gefährdet eine «Ecclesiola in ecclesiam» (191ff) zu werden, so ein weiterer Aufsatz. Gegen Schluss des Sammelbandes wird dann die «christliche Friedensethik» untersucht, inwieweit sie wirklich biblisch oder ein

modernes Konstrukt sei (217 ff). Eine Abschlussbetrachtung beider AutorInnen betont erneut den «komplementären Weges zum Frieden» (249ff), die die evangelische «Verantwortung für den Frieden ernst nimmt» und eine gleichzeitige «Bereitschaft zu kontrollierter militärischer Verteidigung und die Notwendigkeit pazifistischer Aktivitäten» (259) postuliert.

Der Rezensent deklariert – analog den AutorInnen des Bandes – seinen eigenen «komplementären Weg»: Er ist Armeeeselsorger der Schweizer Armee im Range eines Hauptmanns und hat an der «Offenen Kirche Elisabethen» 2015 die erste Zivildienststelle eingerichtet, die inzwischen von bereits 16 jungen Männern bedient wurde. Er kann daher aus eigener Erfahrung – der Beobachtung von Armeeingehörigen und Zivil-Dienstleistenden – die Dilemmata nachvollziehen, die Thonak und Theissen beschreiben: «Beide Wege können scheitern, beide entsprechen einer realistischen Sicht, beide sind Ausdruck einer Verantwortungsethik.» Am Wunsch der AutorInnen, «dass in der Kirche ein Klima herrscht, in dem sich beide verständigen, verstehen und respektieren» partizipiert er gern. Thonak und Theissen bringen es zum Ende des Buches eindrücklich und passend auf den Punkt: Sie geben «dem Leben vorrang vor dem Tod. Dennoch kann es in einer unerlösten Welt die Pflicht geben, mit Gewalt zu intervenieren», denn «Kriegsdienstverweigerer und Friedensarbeiter profitieren vom Einsatz des Soldaten», der «von ferne bereit steht». Beide hätten jedoch die «ethische Pflicht, daran zu arbeiten, den Krieg zu ächten.» (260f)

Die biblischen Reflexionen der AutorInnen zeigen die «komplementäre Friedensethik bereits in beiden Testamenten der Bibel». Im AT herrsche ein «politischer Friedens Traum» vor. Erst im NT konstatieren Thonak und Theissen eine «profilerte Ethik der Gewaltfreiheit», welche aber «kein politisch realisierbares Ziel erkennen» liesse (251). Trotz der geopolitisch «relativ friedlichen Zeit» des NT machen sich weder Jesus noch Paulus «Illusionen über die Aggressivität der Menschen» (ebda). Der «Sitz im Leben» der jesuanischen Gewaltlosigkeit» sei klar der lokal auf Judäa begrenzte Gewaltverzicht der jesuanischen Bewegung, der aber ergänzt worden sei durch den – sozusagen – zivilen Ungehorsam der (teilweisen) Steuerverweigerung: Schon Jesus also sei Gewährsmann für die «komplementäre Friedensethik», die die Herrschaft der Römer mit dem beginnenden Gottesreich «koexistieren» liesse. Paulus, der römische Bürger und rabbinisch gebildete, erste Theologe der nach-jesuanischen Urkirche kann bereits eine «republikanisch kontrollierte Gewalt» akzeptieren und eine «polizeiliche Aufgabe der kaiserlichen Prätorianergarde» gegen die militärische Aufgabe der römischen Legionen abgrenzen (252). Thonak und Theissen finden so auch bei Paulus den zweifachen, gleichermaßen gültigen, ethischen Weg. Die BuchautorInnen stellen die Abkehr des deutschen Protestantismus von ihrer «militär affinen Vergangenheit» zu einer «Kriegsdienstverweigerung als das deutlichere Zeichen für den Frieden» nachvollziehbar dar. Sie räumen aber ein, dass die «komplementäre Friedensethik Militärs und Pazifisten als ihre legitimen Kinder (akzeptiere), der Pazifismus jedoch das protestantische «Lieblingskind, die Militärseelsorge das ungeliebte Kind» wurde (255). Ein – notwendig kurzer – Durchgang durch die theologischen Positionen der Kirchengeschichte (von der Urchristenheit bis zur

EKD-Friedensdenkschrift von 2007) führt die «modernen Voraussetzungen der christlichen Friedensethik» ein und differenziert ein weiteres Mal die Aufgaben bewaffneter Kräfte zwischen der Polizei-ähnlichen Aufgaben im Inneren eines Staates oder Einsatzfeldes im Unterschied zu nach aussen gerichteten militärischen Kräften. Erstere hätten «zweifellos zu einer Aufwertung des Militärs im ethischen Diskurs geführt» (244).

Der Problembefund des Buches in Bezug auf die MS, dem Protestantismus drohe eine neue Zerreißprobe, ist ein dreifacher: Zuerst die – sehr deutsche – Warnung, die MS möge kein «Kirchlein innerhalb der Kirche» werden, da für den Militärbischof kein synodales Prinzip gelte, derselbe also «berufen und nicht gewählt» würde und die Zusammensetzung seines «Beirates» (eine Art Amtspflege) nicht öffentlich bekannt sei. Thonak und Theissen mahnen zweitens, MS nicht als notwendiges Übel abzutun, dies auch besonders mit Blick auf deutsche militärische Engagements, die «vom Ergebnis her betrachtet die Lage befriedeten» (wie im Kosovo, wo auch ein Schweizer Detachement tätig ist). Drittens sei auch der «zivile Friedensdienst in ähnlicher Weise gefährlich» wie der militärische: «Die Kirche sollte (...) jeder Abwertung solcher pazifistischen Friedensdienste widersprechen.» (257).

Neben den wertvollen biblischen Reflexionen sind auch für den Schweizer Kontext die folgenden Impulse diskussionswürdig (21ff und 158ff): «Alle Kirchen müssen sparen. Das sollte auch für die MS gelten.» Und: «Das prophetische Wächteramt kann die Kirche nur ausüben, wenn sie unabhängig vom Militär ist.» Und: Die Leitung der MS sollte einem Juristen übertragen werden um den staatlichen Charakter derselben als «Verwaltungsbehörde klarer herauszustellen». Den umgekehrten Weg ist die Schweizer Armee gegangen als sie nach jahrelangen Leitungen durch Nicht-Ordinierte 2014 einen jüngeren Berner Pfarrer als Chef der Armeeseelsorge wählte.

Frank Lorenz, Basel