

und dessen Arbeiten dabei in einen rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang einordnen. So beleuchtet Daniel König die historischen Arbeiten Levisons zur frühen Missionsgeschichte in Deutschland – dies in anregender Weise unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs mit der modernen christlichen Missions- und Kolonialgeschichte am Ende des 19. Jahrhunderts (S. 33–53). Der Autor vermutet wohl zu recht, dass Levison sich als Jude mit dem „missionarischen Enthusiasmus“ des wilhelminischen Kaiserreiches nicht identifizieren konnte, dass die Frage der Gegenwartsrelevanz der christlichen Mission ihn „im Hinblick auf seinen Umgang mit dem Frühmittelalter“ allerdings auch wenig beeinflusst habe (S. 53). Anschließend untersucht Matthias Schmoekel die Entstehung des christlichen Königsbildes und die Idee von der Gerechtigkeit des Königs als Grundlage der Gesellschaft im Mittelalter, wobei die Frage nach den irischen Einflüssen und die Funktion der alttestamentlichen Könige als Vorbilder eine besondere Rolle spielt (S. 55–92). Die Beziehungen zwischen den britischen Inseln und dem Frankenreich sind in unterschiedlicher Weise schließlich auch Gegenstand der Untersuchungen von Michael Richter („Die Iren und das Frankenreich“, S. 161–170) und Alheydis Plassmann („Beda Venerabilis – Verax historicus“, S. 123–143). Besonders bemerkenswert ist Klaus Herbers' Analyse der Auswertungsmöglichkeiten der Hagiographie seit Levison (S. 17–32), die der Autor mit einem Zitat Theodor Schieffers beginnt, das von der „schmunzelnde(n) Verwunderung bei den Anfängern und Fernerstehenden, aber steigende(n) Bewunderung bei den Sachkennern“ berichtet, dass „Wilhelm Levison, ein jüdischer Gelehrter, sich in jahrzehntelanger Hingabe“ der Erforschung *christlicher* Heiligenlegenden widmen konnte (S. 17). Dazu passt das resümierende Urteil Matthias Bechers: Während Protestanten wie der über die Quellen zur Merowingerzeit arbeitende Bruno Krusch dazu tendierten, die frühmittelalterlichen Wundererzählungen als „kirchliche Legendenbildung“ abzulehnen, „urteilte der Jude Levison weitaus vorsichtiger, weil er in ihnen Zeugnisse mittelalterlichen Denkens... – der Mentalität – erblickte“ (S. 11). Interessant wäre, einmal der Frage nachzugehen, ob und inwieweit Levinson in seiner diesbezüglichen Sorgfalt und Duldsamkeit von seiner Familientradition zumindest indirekt beeinflusst war, die er selbst in seiner Studie „Die Siegburger Familie Levison und verwandte Familien“ (postum erschienen, Bonn 1952) erforscht hat. Schließlich ist das Schrifttum des rabbinischen Judentums, der den frühmittelalterlich-christlichen Texten nahezu zeitgleiche Talmud

und der späte Midrasch, in seinen aggadischen Bestandteilen nicht weniger reich an legendarischen Stoffen, deren Wert sich erst erschließt, wenn man die positivistische Frage nach der „historischen Brauchbarkeit“ (vgl. Herbers, S. 20) hinter sich läßt.

Tübingen

Matthias Morgenstern

*Claas Cordemann: Herders christlicher Monismus.* Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Beiträge zur historischen Theologie 154), 320 S., ISBN: 978-3-161-50408-2.

Nachdem Johann Gottfried Herder fast ein Jahrhundert lang aus dem theologischen Gedächtnis verbannt war, wofür neben der theologiepolitischen Großwetterlage auch die harschen Urteile seines verdienstvollen Editors (B. Suphan) und seines einflussreichsten Interpreten (R. Haym) verantwortlich waren, wird der ‚Theologe unter den Klassikern‘, der als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat sowie als Generalsuperintendent des Herzogtums Sachsen-Weimar verantwortungsvolle geistliche und kirchenleitende Ämter innehatte, erfreulicherweise seit zwei Jahrzehnten in der protestantischen Theologie wiederentdeckt. Eine nicht oft genug zu rühmende Grundlage dazu leistet die hervorragend kommentierte Edition im Deutschen Klassiker Verlag (hg. von G. Arnold, M. Bollacher u. a., Frankfurt a. M. 1985–2000).

Kirchengeschichtliche und theologiehistorische Arbeiten gingen bei der neueren theologischen Erschließung von Herders Wirken und Schriften voran. Inzwischen folgen vermehrt auch systematisch-theologische Versuche der Rekonstruktion seines philosophisch-theologischen Werkes. Einen gewichtigen und anspruchsvollen Beitrag dazu leistet auch die anzuzeigende Studie von Claas Cordemann, die 2009 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Göttingen als Dissertation angenommen wurde.

Cordemann schließt sich darin dem mittlerweile mehrfach unternommenen Versuch an, Herders facettenreiches Œuvre nicht nur als „Bund von Sternen, aus welchem sich dann jeder ein beliebiges Sternbild buchstabiert“ (Jean Paul) zu interpretieren, sondern als einen zwar werkgeschichtlich zerstreuten, aber in gedanklicher Kontinuität entwickelten und kohärenten Systementwurf zu rekonstruieren. Während andere Interpreten das organisierende Zentrum dabei in Herders ästhetischer Anthropologie oder seiner Humanitätsphilosophie gesehen haben, geht es Cordemann „darum zu zeigen, dass und inwiefern Herders



Untersuchungen und Erkenntnisse auf den verschiedenen Feldern seines Schaffens ihre letzte Einheit erst aus der theologischen Perspektive auf sein Werk gewinnen“ (S. 2). Diese schon für sich genommen starke These wird sogar noch weiter zugespitzt zu der Behauptung, dass das Einheit stiftende Konzept in Herders vielschichtigem Werk „eine erfahrungstheoretische Neuformulierung der Logoschristologie“ (S. 4) sei. „In letzter Konsequenz gründen Naturtheorie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie somit in der Christologie“ (S. 257). Mit dieser steilen These nimmt Cordemann eine durchaus eigenwillige Position in der gegenwärtigen Herderforschung ein, die angesichts ihrer Abweichung von gängigeren Lesarten mit einer erheblichen philologischen und argumentativen Nachweispflicht verbunden ist.

In dem konsequenten Bemühen um eine systematische Darstellungslogik, die sich dem argumentativen Gefälle vom Humanum zum Christianum verdankt, wendet sich Cordemann im ersten Kapitel *Herders Anthropologie* zu, rekonstruiert im zweiten Kapitel *Die metaphysische Fundierung von Herders Natur- und Kulturtheorie*, schreitet im dritten Kapitel zu Herders Verständnis von *Humanität und Religion*, um im vierten Kapitel den behaupteten Zusammenhang von *Humanität und Christologie* bei Herder zu verhandeln. Das zentrale Kapitel der Arbeit und ihre wichtigste Leistung für die weitere Forschung scheint mir jedoch nicht das vierte, sondern das zweite Kapitel zu sein, in dem Cordemann Herders Spinozarezeption traktiert. Diese Thematik ist zwar weder neu noch überraschend, sondern bekannt und naheliegend. Doch die Art und Weise, wie Cordemann hier philosophiegeschichtlich gebildet, argumentativ schlüssig und darstellerisch souverän Herders eigenständige Relecture von Spinozas Ethik rekonstruiert, verdient höchste Anerkennung. Auf den Schultern derer, die sich in historischer Detailarbeit um die Erhellung der Quellenlage verdient gemacht haben, leistet Cordemann eine systematische Rekonstruktion von hoher gedanklicher Kohärenz und begrifflicher Präzision. Als Ergebnis dieser Arbeit wird Herders Umformung des spinozanischen Systems in einen christlichen Geist-Monismus der internen Differenz erkennbar. Cordemann kann deutlich machen, dass und inwiefern Herder damit einen eigenständigen Systementwurf vorgelegt hat, der nicht nur in einzelnen Motiven, sondern seiner ganzen Theorieanlage nach auf die Systemphilosophie des deutschen Idealismus vorausweist.

In diesem christlichen Geist-Monismus der internen Differenz erkennt Cordemann den metaphysischen Rahmen für Herders gesamtes

philosophisch-theologisches Werk und kommt damit bei seiner Deutung sehr weit. Ob er mit dieser Figur allerdings den ‚ganzen‘ Herder zu erfassen in der Lage ist, darf zumindest gefragt werden. Nach Einschätzung des Rezensenten jedenfalls läuft der Versuch einer derart starken systematischen Lesart Gefahr, ein Werk bzw. eine Gruppe von Schriften für das Ganze zu nehmen und in ihrer Erschließungskraft für Herders weitgefächertes Denken überzustrapazieren. Keine Frage, in seiner Spinozaschrift *Gott. Einige Gespräche* (1787) bezieht Herder nicht nur Stellung in dem zeitgenössischen Streit um die göttlichen Dinge, sondern gibt sich auch Rechenschaft über die tragenden metaphysischen Grundannahmen seines philosophisch-theologischen Denkens. Aber ob man damit auch schon den Generalschlüssel zu Herders Ästhesiologie und Kunsttheorie, zu seiner Hermeneutik und Sprachphilosophie, seiner ganzen Natur-, Kultur- und Geschichtsphilosophie in Händen hält, erscheint – wie gesagt – zumindest diskussionswürdig.

Diese kritische Überlegung betrifft schließlich auch und in besonderer Weise Cordemanns theologische Kardinalthese, wonach Herdes Humanitätskonzept christologisch fundiert sei. Im Unterschied zu seiner an den Quellen erharteten Interpretation von Herders Spinozadeutung verfährt Cordemann in dem dafür einschlägigen vierten Kapitel deutlich weniger textnah, sondern knüpft seine These an sehr allgemein gehaltene Bemerkungen über Herders Schriften zu den biblischen Büchern des Neuen Testaments. So richtig seine diesbezügliche Beobachtung ist, dass in der Herderforschung zumeist dessen Schriften zu den alttestamentlichen Büchern sowie eine schöpfungstheologische Orientierung im Vordergrund stehen und dass eine entsprechende Interpretation seiner Schriften zu den neutestamentlichen Büchern sowie eine detaillierte Deutung seiner Christologie bisher fehlen, so wenig füllen Cordemanns Überlegungen diese Lücke. Zwar wird mehrfach behauptet, Herder denke Christus als „*Konstitutionsgrund* von Humanität und Wirklichkeit“ (S. 221) und die Christologie bilde „konzeptionell den Konstitutionsgrund zu aller humanen Selbst- und Weltauslegung“ (S. 223f.). Aus den Quellen geschöpft ist diese Interpretation jedoch kaum. Die auffallend sparsam herangezogenen Zitate geben jedenfalls keine so weitreichende Deutung her. Sie belegen vielmehr nur die besondere Wertschätzung, die Herder nicht zuletzt aus christlicher Perspektive der Person Jesu und seinem Wirken entgegenbringt. Denn es spricht ja nichts dagegen, den Humanitäts- und Bildungsbegriff aus christlicher Sicht in besonde-



rer Weise mit der geschichtlichen Person Jesu und seinem Wirken in Verbindung zu bringen. Aber, dass sich daraus die These ableiten ließe, Christus sei der *Konstitutionsgrund* menschlicher Humanität überhaupt, vermag der Rezensent nicht zu sehen und mit Herders Universalismus auch nicht zu vereinbaren.

Aller kritischen Anfragen zum Trotz setzt Cordemanns Studie vor allem in der Rekonstruktion von Herders Metaphysik des Endlichen (D. Henrich) neue Maßstäbe und darf als einer der wichtigsten Beiträge in der neueren theologischen Bemühung um die Wiederentdeckung eines Klassikers des Protestantismus gelten.

Neuendettelsau

Markus Buntfuß

*Cotton Mather. Biblia Americana*, Ed. with an introd. and ann., by Reiner Smolinski. Teil: 1 Genesis, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 1337 S., ISBN 9-783-161-50190-6.

If any American Puritan deserves historical rehabilitation, surely Cotton Mather (1663–1728) is most deserving. The most prominent pastor of a clerical dynasty, Mather is remembered primarily as a key participant in the Salem witchcraft debacle, author of a New England-centered providential history (*Magnalia Christi Americana*), and diarist whose entries—ricocheting between inordinate vanity and self-abasement—make for the stuff of Freudian psychoanalysis. By modern standards, his life was a package of Puritan contradictions. He was an ascetic (his son estimated he fasted at least 450 days during his life), yet married three times and fathered fifteen children; he opposed the Quakers, yet in private experienced flights of spiritual ecstasy; he was filled with superstition, yet was elected a Fellow of the Royal Society of London for his scientific contributions; he was New England's most prolific author, who published more than 400 works on variety of subjects, yet his crowning theological achievement—America's first Bible commentary—never appeared in print. That is, until now. Thanks to the financial commitment of publishers Mohr Siebeck and Baker Academic (USA) and the monumental work of the general editor, Reiner Smolinski, Mather's *Biblia Americana*, a six-volume holographic manuscript of 4,500 folio pages housed at the Massachusetts Historical Society, is scheduled to be appear in ten volumes within the next decade.

In this first volume, Smolinski provides a lengthy introduction consisting of several chapters drawn from previously published articles, and a final chapter on the text of the *Biblia Americana* and principles that inform

the editorial process. The remaining 950 pages of Genesis commentary—Mather's longest of any biblical book—is divided roughly between Mather's commentary and Smolinski's annotations that include nearly 2300 footnotes. An extensive bibliography of Mather's sources, estimated at over 1500, follows. Here, in his comprehensive annotations and assembling of Mather's sources, Smolinski's meticulous detective work, familiarity with ancient languages, and thorough immersion in Mather's oeuvre are on full display.

What emerges in this volume is a revised portrait of Mather. He no longer appears as an intolerant religious dogmatist with overweening pride but as "an urbane, erudite scholar-theologian" (7) who, despite never venturing beyond provincial Boston, was as fully conversant with past and present biblical scholarship as anyone on the other side of the Atlantic. Indeed, the contents of *Biblia Americana* reveal Mather's engagement with the early stages of the Enlightenment, especially with newly emerging historical-critical scholarship. Mather's unique question and answer format enabled him to confront directly the critical issues of the day. For example, his commentary on chapter 1 of Genesis begins with the question of whether the creation accounts were "agreeable to the Modern Discoveries?" (303). He is aware of current scientific debates, admits that the creation story is not intended to be an exact scientific explanation, and attempts to reconcile both ancient and modern views of creationism by quoting verbatim or paraphrasing other sources—agreeable and disagreeable to him—and inserting his own commentary. His "answers" draw from rabbinical sources, ancient historians, geographers, philologists, philosophers, natural scientists, and contemporary OT commentators such as Matthew Poole, Matthew Henry, and Simon Patrick, among others.

As the years passed—Mather began *Biblia Americana* in 1693 and finished it in 1728—and as he failed to find a European publisher due largely to a saturation of the market, he kept adding to the commentary, inserting new perspectives as works became available and revising his own interpretations as well. Although Mather remained committed to Reformed orthodoxy and thus responded to the most skeptical critics of the period, he was willing to adjust his views in light of critical findings. Hence because of philological breakthroughs he moved away from a plenary view of the verbal inspiration of the Bible to one that affirmed the supernatural communication of the underlying truths. Increasingly, as his reading of and correspondence with Halle Pietists