

|                     |  |
|---------------------|--|
| <b>Zeitschrift:</b> | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg |
| <b>Band:</b>        | 22 (1975)  |
| <b>Heft:</b>        | 3  |
| <b>Rubrik:</b>      | Besprechungen  |

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 19.02.2026

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

## BESPRECHUNGEN

**Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. – Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre.** – München–Paderborn–Wien: F. Schöningh 1974. 211 S. – (Paderborner Theologische Studien. 1.)

Ohne jeden Zweifel hat W. Maas in seiner Untersuchung über die Bedeutung der «Unveränderlichkeit Gottes» für die christliche Theologie ein höchst aktuelles Problem angefaßt. Es kann auch gleich gesagt werden, daß er uns in seiner unter der Leitung von Prof. H. Mühlen ausgearbeiteten Dissertation eine gediegene Einführung in diese heute allgemein als fundamental betrachtete Problematik bietet.

Dies gilt bereits vom Einleitungskapitel (11–33). Darin umreißt der Verfasser in kurzen, klaren Zügen, wie die philosophisch verstandene Unveränderlichkeit Gottes fast von Anfang an bis in unser Jahrhundert die Gotteslehre des kirchlichen Lehramtes und der Theologie weitgehend bestimmte, ohne einen der heutigen Exegese standhaltenden Rückhalt in der Bibel zu besitzen. Im zweiten Kapitel (34–86) wird dann aufgewiesen, wo die Herkunft dieses so entscheidenden Leitgedankens zu suchen ist, nämlich in der griechischen, d. h., vor allem in der platonischen und neupythagoreischen Gottesvorstellung. Das dritte Kapitel (87–124) ist Philon von Alexandrien gewidmet, der, besonders in seiner Schrift «Über die Unveränderlichkeit Gottes», als erster die griechische Auffassung vom unbeweglichen, unbeeinflußbaren und leidenslosen Gott zum hermeneutischen Prinzip seiner Bibelauslegung machte, ohne dabei die als unverbrüchliche Treue verstandene Unveränderlichkeit Gottes der alttestamentlichen Schriften ganz zu übersehen. Im vierten Kapitel (125–162) kommen unter dem Titel «Die Unveränderlichkeit Gottes in der Patristik» Klemens von Alexandrien, Origenes, Arius, Athanasius und das Konzil von Nizäa sowie Augustinus und die von ihm beeinflußte frühmittelalterliche Theologie zum Wort. Dabei zeigt sich, wie die griechisch verstandene Unveränderlichkeit Gottes sich ganz durchsetzte, auch wenn die Theologen, wie vor allem Origenes, immer wieder von der Bibel her gedrängt wurden, die eine und andere Korrektur anzubringen. Zum Abschluß stellt das letzte Kapitel (173–194) die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem hin. Dabei wird in etwa zugestanden, daß die biblische Auffassung vom immer treuen Gott von der Philosophie her tiefer verstanden werden kann. Doch diese philosophische Vertiefung wird eher von der richtig verstandenen dynamischen Gottesidee Hegels als von der griechisch-philosophischen Gotteslehre erwartet.

Es ist nur natürlich, daß eine Arbeit mit einer so weit gespannten Thematik bei aller Gediegenheit auch Anlaß zu kritischen Überlegungen gibt. Vorerst zu ein paar Einzelheiten. Es ist nicht gerade glücklich, wenn unter den lehramtlichen Aussagen ein Brief Leos des Großen an Julianus den zwei Dokumenten des Lateranense IV und des Vaticanum I praktisch gleichgestellt wird (S. 20). – Weiter wird zu undifferenziert gesagt, der Begriff *όμούσιος* sei gnostischer Provenienz (S. 140); denn dieser Begriff hatte im Zusammenhang mit der antiken Lehre von der animalischen Zeugung eine viel weitere Verbreitung (vgl. Augustinianum 13 [1973] 599–607). – Es ist ferner nicht so sicher, wie der Verfasser mit J. Quasten annimmt (S. 145), daß die Schrift «Contra Gentes» des Athanasius vor das Konzil von Nizäa anzusetzen ist (vgl. C. KANNENGIESSER, in RchSR 58 [1970] 383–428). – Bei der Darstellung der arianischen Kontroverse wird der Zusammenhang mit der Diskussion zwischen den Freunden und den Gegnern des Origenes nicht berücksichtigt (S. 138–143). – Auch wenn ein Zusammenhang zwischen den Lehren über die Unveränderlichkeit Gottes und über die Unveränderlichkeit von Kirche, Glauben und Dogma angenommen werden kann, wird man sich schließlich doch fragen, ob der Verfasser den Sinn dieses Zusammenhangs bei den von ihm anvisierten Theologen genügend differenziert wiedergegeben hat (S. 189–194), stehen doch dabei die Unveränderlichkeit Gottes selbst und die Unveränderlichkeit von «göttlichen Institutionen» gegenüber.

Wichtiger als diese Bemerkungen ist jedoch die folgende Kritik. Wenn nämlich in dieser Untersuchung so oft vom Verständnis-Horizont früherer Theologen die Rede ist, wird man sich wohl die Frage stellen dürfen, welches eigentlich die Voraussetzungen des Verfassers selbst gewesen sind. Auf diese Frage wird man, vielleicht etwas simplifizierend, antworten können, daß er auf der einen Seite den griechischen Gottesbegriff fortwährend als starr und mathematisch-abstrakt abwertet (vgl. S. 118 f., 159 usw.) und auf der andern Seite das Geschichtliche und Persönliche der göttlichen Treue nach der Bibel herausstellt. Das ist vom Anliegen des Verfassers her gut zu verstehen; denn er wollte aufzeigen, wie schwierig es ist, in der Theologie gleichzeitig die moderne Kategorie der «Geschichtlichkeit» und die traditionelle Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes vertreten zu wollen (vgl. S. 11 f.). Doch diese Gegenüberstellung kommt uns trotzdem als Schwarz-Weiß-Malerei vor.

Tatsächlich erweist sich der christliche, innerhalb des griechischen Verstehenshorizontes vertretene Gottesbegriff keineswegs als so starr und abstrakt, wie der Verfasser meint. Einmal wird darin mit der Unveränderlichkeit Gottes im Grunde genommen nur der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpfen sichergestellt. Dafür sind die geschichtlichen und personalistischen Kategorien der Bibel sicher geeigneter. Doch das kann die Berechtigung der Begriffe des Absoluten und Kontingenzen einer Seinsphilosophie nicht in Frage stellen. Schließlich steht auch dahinter eine tiefe Gotteserfahrung. – Das Gleiche gilt von der mathematisch inspirierten Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes. Darin geht es nicht nur um die unteilbare und selbige Einheit, die der teilbaren Vielheit gegenübergestellt wird (vgl. S. 79 f.), sondern auch um das Prinzip der Ordnung und der Harmonie (vgl. z. B. in bezug auf Augustinus, H. I. MARROU, S. Augustin et la fin de

la culture antique, 259–266). Dieses Ordnungsdenken jedoch ist keineswegs so fern von der biblischen Naturbetrachtung, wie sie von gewissen alttestamentlichen Hymnen auf die Schöpfung bezeugt wird (vgl. Bar 3,32 ff., Is 40,26, Job 38,33 ff.). – Vor allem aber hat sich der Verfasser nicht bemüht, den Begriff des ACTUS PURUS positiv zu bewerten. Er zitiert Thomas, Summa Theologiae I, 9, nicht, wo die Unveränderlichkeit Gottes besonders davon abgeleitet wird, daß es in Gott keine Potenz, sondern nur reine Vollkommenheit gibt. Wenn er darauf geachtet hätte, wäre die Unveränderlichkeit Gottes schon in philosophischer Hinsicht in einem ganzen andern Licht erschienen.

Auf der andern Seite wird aber auch der biblische Verstehens-Horizont in nur ungenügender Weise umschrieben. Es ist klar, daß die geschichtlichen und personalen Kategorien der Bibel, wie Bund und Treue, die Unveränderlichkeit Gottes, das heißt seine unerschütterliche, stete Liebe, besser zum Ausdruck bringen, als dies die kosmologisch und arithmetisch geprägten Auffassungen der Griechen tun. Aber es müßte auch mitberücksichtigt werden, wie sehr die Entwicklung der biblischen Gotteslehre an Erwählung und Ächtung, an Krieg und Vernichtung gebunden ist. Zum mindesten würde man dann besser verstehen, warum die griechisch denkenden Theologen eine vielleicht statischere, aber universalistischere Gottesauffassung vorgezogen haben. Ganz abgesehen davon, daß im AT selbst der geschichtliche Gottesbegriff gerade dort am großartigsten hervortritt, wo er sich mit dem Schöpfungsgedanken verbindet.

Diese Schwarz-Weiß-Malerei hat schließlich ihren Grund darin, daß der Verfasser zu wenig gesucht hat, die Problematik der Unveränderlichkeit Gottes selbst durchzudenken. Er stützt sich in seinen mehr theoretischen Darlegungen weitgehend auf die Meinungen von heute anerkannten, katholischen und noch mehr evangelischen Theologen, ohne dabei besonders auf den je verschiedenen Verstehens-Horizont der einzelnen Gewährsleute zu achten. Oder wäre es etwa nicht von Bedeutung, darauf zu sehen, wie jemand, der die Unveränderlichkeit Gottes kritisiert, zur Seinspohilosie im allgemeinen steht? Auf jeden Fall wird man es vermissen, daß der Verfasser sich nicht besonders angestrengt hat, die selbst heute noch gültigen Intuitionen herauszustellen, die hinter der sicher unvollständigen und ergänzungsbefürftigen Auffassung der Griechen von der Unveränderlichkeit Gottes standen.

BASIL STUDER

**In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse.** – Publications du Centre d'Etudes des Religions du Livre. Paris: Etudes Augustiniennes 1973. 315 S.

Es handelt sich hier um eine Veröffentlichung des 1970 in Paris durch die 5. Sektion der Ecole Pratique des Hautes Etudes und des C. N. R. S. errichteten Centre d'Etudes des Religions du Livre, das sich zum Ziel gemacht hat, die drei großen Religionen, Judentum, Christentum und Islam zusammen zu studieren, die alle drei den Monotheismus vertreten, sich alle drei auf heilige

Bücher berufen und damit durch eine Art Exegese zugänglich sind, und die schließlich alle drei als lebendige Religionen in der Geschichte verwurzelt sind (vgl. das Vorwort von P. Vignaux). Von dieser Zielsetzung her war es nur gegeben, den Anfang der Bibel, d. h. die ersten Verse der Genesis, von verschiedenen Standpunkten aus zu untersuchen.

Eine gedrängte, bündige Erklärung der ersten Genesis-Verse von A. CAQUOT, «Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1,1–2», dient als Einführung (S. 9–21). Es folgt von G. VAJDA eine Übersicht über die rabbinische Kosmologie sowie die philosophische und mystische Exegese, wie wir sie im nachbiblischen Judentum finden (S. 23–35). Den nächsten Artikel, «La lumière de l'Intellect, création du Premier Jour. L'exégèse de Genèse 1,1–3 chez Gersonide», widmet CH. TOUATI der Exegese eines jüdischen Autors des mittelalterlichen Südfrankreich, Gersonide (1288–1344) (S. 37–45). Unter dem Titel «Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse» bringt P. GEOLTRAIN die Genesis-Auslegung in der Literatur von Qumran und in einigen Apokryphen, wie 4. Esdras-Buch und *Liber Antiquitatum Biblicalarum*, bei Philo und im NT (Jo 1 und Apg 1) zur Darstellung und hebt dabei vor allem die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis, die Idee des Anfangs und des Logos als Schöpfungsmittler hervor (S. 47–60). In einem weiteren, sehr gut dokumentierten Beitrag, «Genèse 1,1–2 de Justin à Origène», konzentriert sich P. NAUTIN auf drei Probleme: Schöpfung als Organisation der Materie – Die Worte «Im Anfang», als Hinweis auf die Mittlertätigkeit des Logos – Der Geist über den Wassern und die Taufe (S. 61–94). J. ROUSSELET untersucht unter dem Titel «Grégoire de Nysse, avocat de ... Moïse», vor allem den kurzen Traktat *In Hexaemeron*, in dem Gregor seinem Bruder Petrus von Sebaste auf einige Fragen in bezug auf die Schöpfung zu antworten sucht, und zeigt dabei auf, wie es in dieser Schrift weniger um eine Auslegung des Textes als um eine Beantwortung von theologischen Fragen mit Hilfe des Textes geht (S. 95–113). Die folgende Arbeit, verfaßt von A. GUILLAUMONT, führt in die Welt der syrischen Kommentare ein, deren Exegese von der Polemik Ephrems gegen Bardesanes und seine Schüler oder auch von griechischen Einflüssen, besonders von Seite von Basilios und Theodor von Mopsuestia, aber auch von jüdischen Überlieferungen bestimmt war (S. 115–132). J. GOUILARD stellt im folgenden die Exegese von Gen 1,1–3 in der byzantinischen Zeit dar, und zwar in zwei Teilen: 1. Von Theodoret von Cyrus (ca. 450) bis Anastasius Sinaita (ca. 650); 2. Vom 7. bis zum 14. Jahrhundert, mit besonderer Beachtung von Johannes von Damaskus und Photius (S. 133–152). Beziiglich Johannes von Damaskus ist ihm allerdings ein Lapsus unterlaufen, wenn er schreibt, dieser hätte seine *Expositio de Fide Orthodoxa* in vier Bücher eingeteilt (S. 146). Eine nicht leichte Aufgabe hatte A. SOLIGNAC, dem es zukam, die Exegese und die Metaphysik in den Genesis-Erklärungen des heiligen Augustinus zu untersuchen (S. 153–171); denn diese Exegese ist nicht nur selbst mit ihrem antimanchäischen und neuplatonischen Hintergrund sehr komplex, sondern es besteht darüber auch eine schwer zu überblickende Literatur (vgl. die Hinweise auf die neuesten Arbeiten in *REtAug* 20 [1974] 325–327). Doch der Autor hat sich dieser heiklen Aufgabe mit der ihm gewohnten Gründlichkeit

entledigt und die Bedeutung dieser exegetischen Versuche für die Geschichte der Theologie fein herausgestellt. Es schließt sich die Untersuchung von R. ROQUES über Johannes Skotus Eriugena an, in der es um die Problematik der Ewigen Schöpfung geht (S. 173–212). Weitgehend um die gleiche Frage der Ewigkeit der Welt handelt es sich in den Kommentaren von Bonaventura und Thomas von Aquin, die, wie J. JOLIVET nachweist, gerade hier zu zeigen suchten, daß die Philosophie des Aristoteles sich mit dem christlichen Glauben verbinden läßt (S. 213–234). In einem kurzen Artikel behandelt F. SECRET die eigenartigen Wörterklärungen von «Beresith» bei den christlichen Kabbalisten (S. 235–243). R. STAUFFER legt in seinem Artikel «L'exégèse de Genèse 1,1–3 chez Luther et Calvin» dar, daß dieser, auch wenn er jenem zum Teil gefolgt ist, sich doch um eine mehr philologische als theologische Auslegung bemüht hat (S. 245–266). Von großem Interesse für die Geschichte der Kontrovers-Theologie ist die Arbeit «Genèse 1,1–2 chez les commentateurs catholiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles» mit einer chronologischen Bibliographie für diese Zeit (S. 267–283). A. FAIVRE geht auf die «Tradition martinésiste» (Ende des 18. Jh.), eine Art christlicher Theosophie, ein (S. 285–291). Als letzter Beitrag schließt sich unter dem Titel «Et son Trône était porté sur l'eau ...» (Koran 11/9) eine Untersuchung an, in der H. CORBIN aufzeigt, wie die Koran-Erklärung im Laufe der Jahrhunderte die «Finsternis über dem Abgrund» und den «Geist über den Wassern» verstanden hat (S. 293–304). In einer Art Zusammenfassung hebt CH. TOUATI die Übereinstimmungen und Unterschiede in dieser Vielfalt von Genesis-Erklärungen hervor (S. 305–307). Im Laufe der Zeiten haben diese Auslegungen auf ihre Weise den Schöpfungsakt, den Zusammenhang von Anfang und Ende, das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, den Anteil der drei göttlichen Personen am Schöpfungswerk und anderes mehr zu erhellen gesucht.

Ein Namen- und Sachverzeichnis bilden eine nützliche Ergänzung dieser interessanten und in der den Etudes Augustiniennes eigenen Gediegenheit gestalteten Veröffentlichung, in der einmal mehr zum Ausdruck kommt, wie jede Zeit die Bibel auf ihre Weise versteht, wie aber auch das Zusammenwirken von verschiedenen Disziplinen und Fachleuten nötig ist, um den ganzen Reichtum der biblischen Botschaft zur Geltung zu bringen.

BASIL STUDER

**Greer, Rowan A.: The Captain of our Salvation. A Study in the Patriotic Exegesis of Hebrews.** – Tübingen: Mohr 1973. iv–371 S. – (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese. 15.)

In der Einführung zu seiner Arbeit gibt der Verfasser als deren Hauptziel an, die antiochenische Christologie von der Exegese her zu verstehen (S. 1). In den weiteren, recht interessanten Ausführungen über die verschiedenen Weisen, die Väterexegese zu studieren, präzisiert er, daß er selbst das Schriftverständnis der Kirchenväter untersuchen möchte, wie es in der Exegese des Hebräerbriefes anzutreffen ist, und gibt zugleich zu verstehen, daß er dabei in erster Linie an der antiochenischen Schriftauslegung inter-

essiert ist, auch wenn er dabei die vornizänische Exegese des Origenes und die spätere alexandrinische und kappadokische Überlieferung miteinbeziehen wird (S. 1–6).

Entsprechend diesem Programm behandelt das erste Kapitel (S. 7–64) die Schriften des Origenes, in denen zum ersten Mal dem Hebräerbrief ein größerer Platz eingeräumt wird. Nach einigen allgemeinen Darlegungen über Christus als den Erfüller des Gesetzes kommen darin die Auslegungen zu einzelnen Versen zur Sprache. Daraus ergibt sich, daß die Exegese des Origenes weitgehend von seiner Auffassung vom Wort als Offenbarung her bestimmt ist und sich so von der nachnizänischen Interpretation grundlegend unterscheidet, auch wenn ihr die Exegese eines Athanasius oder eines Cyrill von Alexandrien näherkommt als jene von Theodor von Mopsuestia oder Nestorius. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß das Interesse an der Freiheit oder die strikt typologische Auslegung von Hebr 10,1 sie mehr in die Nähe der antiochenischen Exegese stellen.

Das zweite Kapitel (S. 65–128) ist der arianischen Kontroverse gewidmet, wie sie sich vor allem zuerst in den Schriften des Athanasius und dann in denjenigen der Kappadokier widerspiegelt. Dabei wird herausgestellt, wie die anti-arianische Polemik der Exegese des Hebräerbriefes eine mehr theologische, d. h., trinitarische Ausrichtung gegeben hat. Die Verteidigung des «Homoousios» durch Athanasius und seine nähere Bestimmung durch die Kappadokier machen sich überall bemerkbar, besonders natürlich in der Auslegung von Hebr 1,3. Das wird zunächst für Athanasius an den drei Themenkreisen: Trinität (Hebr 1,3 2,10 13,8) – Soteriologie (Hebr 2,9 ff.) – Christologie (Hebr 3,1 ff.) aufgezeigt (S. 70–97). In ähnlicher Weise kommt dann die nuanciertere, aber weniger einflußreiche Exegese der Kappadokier, vor allem diejenige des Gregor von Nyssa zur Sprache (97–126). Dieser konnte auf Grund seiner gründlicheren philosophischen Ausbildung, aber auch dank einer weiterentwickelten theologischen Problematik (Polemik gegen Apollinaris) nicht nur eine tiefere Auffassung vom «neuen Menschen» vorlegen, sondern hatte bereits auch einen offeneren Blick für die eigentlich christologische Fragestellung.

Im dritten Kapitel (S. 129–177) gelangen mit Eustathius von Antiochien und Diodor die Anfänge der antiochenischen Christologie und damit der eigentlichen Thematik des Buches zur Darstellung. Trotz der prekären Quellenlage läßt sich nach GREER aufzeigen, in welchem Verhältnis diese beiden Autoren zur Wort-Fleisch-Christologie des Malchion und Lukian von Antiochien und damit auch zu den Anfängen der Wort-Mensch-Christologie stehen und wie von da aus gesehen ihre Exegese sowie ihre Bedeutung für die spätere antiochenische Christologie zu bewerten sind. Mit anderen Worten, es erscheint hier, daß am Anfang wie am Ende der arianischen Kontroverse in Antiochien eine Unterscheidungs-Christologie beheimatet ist, wie sie später von Theodor von Mopsuestia weiterentwickelt werden wird. Auch wenn die Unterschiede der beiden Theologen nicht zu übersehen sind, steht zudem fest, daß weder beim einen noch beim andern die Exegese die Christologie bestimmt hat, daß deren Wurzeln vielmehr in die vornizänische Zeit zurückreichen.

Es folgen zwei Kapitel über Theodor von Mopsuestia: Das erste (Kap. 4: S. 178–223) über seine Theologie, das zweite (Kap. 5: S. 224–263) über seine Exegese. In den Ausführungen über die Theologie stehen vier Hauptthemen zur Debatte: Die zwei Zeitalter (S. 179–192), Gnade und Freiheit (S. 192–202), die Erlösung (S. 202–210) und die Christologie (S. 210–220). Dabei erweist sich die Theologie der zwei Zeitalter als grundlegend für die ganze Theologie von Theodor. Gott, der die Welt erschaffen hat und sie durch seine Vorsehung leitet, ruft in seiner Gnade den Menschen zur freien Antwort auf, um ihn zur Vollendung im zweiten Zeitalter zu erziehen. Der Übergang vom ersten zum zweiten Zeitalter selbst vollzieht sich grundlegend in Christus, der als der «Assumptus homo» die Erstlingsfrucht der neuen Menschheit darstellt, und dessen Tod und Auferstehung die Menschen bereits an dem teilhaben lassen, was sie einst vollkommen sein werden. Diese Theologie, die mit ihrer Betonung von göttlicher Erziehung und menschlicher Freiheit an jene von Origenes erinnert, von ihr aber vor allem durch ihre neue christologische Problematik doch sehr verschieden ist, bildet dann auch die Grundlage für die Exegese des Hebräerbriefes. Das können eine Betrachtung des Schriftverständnisses und der exegetischen Methode von Theodor sowie ein Studium der Fragmente des Hebräer-Kommentars und des Gebrauches des Hebräerbriefes in andern Schriften klar herausstellen. Diese theologische Orientierung tritt noch eindeutiger hervor, wenn die Exegese von Theodor mit derjenigen von Athanasius konfrontiert wird. Während nämlich Athanasius in seiner Auslegung durchwegs den Logos als Subjekt der Aussagen hinstellt und andererseits auf das Menschliche in Jesus nicht eingeht, sucht Theodor, gerade diesen Gesichtspunkt hervorzuheben. Damit kündigt sich der Kontrast an, der in bezug auf Hebr 1,3 3,1 2,14 13,8 und besonders 5,7–9 zwischen Cyril und Nestorius offen hervortreten wird.

Im sechsten Kapitel (S. 264–306) kommen Chrysostomus und Theodoret zur Behandlung, die sich beide durch ihre Mäßigung ausgezeichnet haben. Der erste wich der christologischen Debatte aus, während der andere die Christologie seiner Vorgänger in versöhnlichem Geiste weiterentwickelt hat. Tatsächlich folgt Chrysostomus sowohl in der Theologie wie in der Exegese des Hebräerbriefes weitgehend der Linie von Theodor und unterscheidet sich damit von der alexandrinischen Tradition. Er vermeidet es aber, vom «Homo Assumptus» zu sprechen und sieht mehr als andere Antiochener im Menschlichen einen Beweis für die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes. Theodoret wiederum hält sich noch mehr an die antiochenische Theologie. Ja, sein Kommentar zum Hebräerbrief mutet wie eine Zweitaufgabe desjenigen von Theodor an. Dementsprechend bekämpft Theodoret wie Nestorius, was er als Apollinarismus Cyrills und der alexandrinischen Tradition betrachtet. Aber er benimmt sich weniger polemisch als Nestorius. So bereitete er den Kompromiß von Chalcedon vor und trug für die Übereinstimmung der trinitarischen und christologischen Terminologie bei. Das alles hat auch seine Auslegung des Hebräerbriefes geprägt (vgl. bes. Hebr 2,9 ff. 13,8). Diese ist darum wie diejenige von Chrysostomus von der alexandrinischen verschieden. Sie legt weniger Gewicht auf das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als auf die Vollendung des menschlichen Lebens durch das gehorsame Leiden Christi.

Das letzte Kapitel (S. 307–355) stellt Cyrill und Nestorius einander gegenüber, bei denen sowohl die beiden theologischen Richtungen wie die beiden exegetischen Traditionen aufeinander prallen, wie man es besonders an der Auslegung der fünf Haupttexte feststellen kann. Tatsächlich interpretiert Nestorius diese und andere Stellen des Hebräerbriefes entsprechend seiner Auffassung von den klar unterschiedenen, im einen «Prosopon» geeinten Naturen, während Cyrill durchgehend die substantielle Einigung des Wortes mit der wahren Menschheit voraussetzt. In bezug auf Hebr 1,3 und den damit verbundenen Texten vertreten die beiden zwar eine ähnliche Auslegung. Aber Cyrill nimmt diesen Text als Ausgangspunkt dafür, daß das Wort in allen Texten wie an dieser Stelle Subjekt der Aussage ist. Ein ernster Unterschied erscheint in der Auslegung von Hebr 3,1 über die Sendung und das Priesteramt Christi. Während Nestorius diese auf den «Homo assumptus» bezieht, schreibt sie Cyrill, und zwar sowohl vor wie nach 428, dem menschgewordenen Worte Gottes zu. Gerade hier zeigt sich, wie die von Anfang an vertretenen theologischen Positionen die verschiedenen Auslegungen bestimmt haben. Obwohl Cyrill, wie schon Athanasius, für Hebr 5,7–9 nicht viel übrig hat, ist er doch gezwungen, dazu Stellung zu nehmen und dabei sowohl die Unveränderlichkeit des Wortes wie die volle Menschheit Christi klar zu bejahen. Auch wenn er mit Recht das Geheimnis der Menschwerdung betont, frägt es sich doch, ob er dabei das Menschliche auch genügend ernst nimmt. Hebr 2,9 ff. gehört zu den Lieblingstexten Cyrills. Er muß allerdings gegenüber Nestorius bei der Auslegung dieses Textes darauf achten, daß er die Einigung der beiden Naturen näher bestimmt. Schließlich stellt sich das Problem der Einheit auch in bezug auf Hebr 13,8. Cyrill bezieht den Text auf das ewige wie auf das menschgewordene Wort, während Nestorius das «Christus gestern und heute und in Ewigkeit» gemäß seiner Einigungstheorie erklärt. So wird gerade in diesen zwei Autoren deutlich, wie wenig es auf dieexegetische Methode, hingegen ganz auf die theologischen Voraussetzungen ankommt, die aus bereits festgelegten Traditionen stammen. Allerdings beweisen sowohl Cyrill wie Theodoret ebenso, daß solche theologische Gegensätze nicht unbedingt unüberbrückbar sind.

In der Zusammenfassung (S. 356–359) hebt der Verfasser gerade diesen Umstand nochmals klar heraus, indem er darauf hinweist, daß die arianische und dann die apollinaristische Kontroverse Einschnitte in der Geschichte der Auslegung des Hebräerbriefes darstellen. Er fügt aber gleich hinzu, daß damit nicht gesagt sei, die Väter hätten nur «Eisegese» getrieben. Nach ihm bemühten sie sich vielmehr, die Schrift als theologisches Kriterium ernst zu nehmen, auch wenn ihre Theologie, die übrigens weitgehend von der Schrift selbst bestimmt war, den Rahmen für ihre Exegese abgab. Schließlich stellt er auch mit Nachdruck fest, daß die antiochenische Theologie schon vor 325 zurückreicht, auch wenn sie sich erst im Laufe der arianischen und dann vor allem in der apollinaristischen Kontroverse voll entwickelt hat.

Aus dieser etwas lang geratenen Übersicht ist leicht ersichtlich, daß GREER eine Thematik behandelt hat, die nicht nur sachlich, sondern auch methodologisch interessant ist. Einmal konnte er nachweisen, wie sich die beiden christologischen Hauptrichtungen der Väterzeit gerade in der Exegese

des Hebräerbriefes immer mehr unterschieden haben. Anderseits ist es ihm auch gelungen darzutun, wie sehr die Exegese sich von theologischen Ansichten her und nicht so sehr aufgrund verschiedener Auslegungsmethoden je verschieden entwickelt hat. Man kann allerdings nicht verschweigen, daß es nicht immer leicht ist, dem Autor in allem zu folgen. Das mag teilweise von den subtilen Unterscheidungen herrühren, die ihm die Sache selbst aufwarf. Zum Teil aber hat es seinen Grund auch darin, daß der Verfasser in seinen allgemein- und theologiegeschichtlichen Ausführungen oft zu weit ausholt, besonders in jenen Gebieten, die ihm, wie die Geschichte von Theodor von Mopsuestia oder die Nestoriusfrage, von früheren Untersuchungen her sehr vertraut sind. Auch wenn diese Darlegungen selbst im allgemeinen ziemlich präzis sind, muß man sich doch fragen, ob es zum Verständnis der Hebräer-Exegese auch nötig war, sie in diesem Umfang zu entwickeln. Diese Frage stellt sich umso mehr, als es dem Autor kaum möglich gewesen ist, auch die neueste Literatur zur Sache, wie etwa die Arbeiten von SIMONETTI und MÜHLENBERG, heranzuziehen, und damit auch wirklich etwas Neues zu sagen.

Zum Schluß zwei kleine Bemerkungen. Bei der Behandlung der Exegese des Origenes hätte die Eigenart der lateinischen Übersetzungen mehr berücksichtigt werden sollen. Dann ist es nicht richtig zu sagen, Athanasius hätte 362 die Kirche von Alexandrien überzeugt, die Formel der drei Hypostasen in einer Ousie anzunehmen; denn diese Formel wurde erst in den darauf folgenden Jahren erarbeitet (vgl. S. 67). Es ist indes klar, daß diese Aussetzungen den Wert dieser gründlichen und lehrreichen Arbeit in keiner Weise in Frage stellen.

BASIL STUDER

**Dassmann, Ernst: Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst.** – Münster: Aschendorff 1973. – S. ix–494, 51 Tafeln mit 66 Abbildungen im Anhang, 8 Tabellen als Beilage. (Münsterische Beiträge zur Theologie. 36.)

Die Glaubenswelt der frühchristlichen Zeit ist uns nicht allein aus den Schriften der Apologeten, Exegeten und Prediger, sondern ebenso aus der damaligen Kunst zugänglich. Von dieser Einsicht her geht der Verfasser an die Sarkophage und Malereien der Katakomben der vor- und frühkonstantinischen Zeit heran, um sie auf das hin zu befragen, was sie uns über die verschiedenen Formen der Sündenvergebung in Taufe, Buße und Martyrerfürbitte zu sagen haben. Es steht dabei ohne Zweifel eine zentrale Botschaft des NT in Frage, die jedoch gerade im dritten Jahrhundert zu einem der brennendsten Probleme geworden ist. So ist es eigentlich überraschend, daß bisher wohl die Idee der Rettung oder des Heiles im allgemeinen, aber kaum der Komplex der Sündenvergebung, wie er sich in jenen Bildwerken wider spiegelt, näher untersucht worden ist. Da jedoch das vorhandene Bildmaterial allein oft nicht eindeutig ist, sind auch die Glaubenserfahrungen und Heilserwartungen jener Zeit zu erfassen, wie sie sich in den literarischen Quellen äußern. Dabei kann nicht übersehen werden, daß sich mit der Aus-

weitung der Tauffrömmigkeit zu einer Bußspiritualität auch die Frage der Fürbitte der Glaubenszeugen gestellt hat. Im weiteren drängt es sich auf, in den frühchristlichen Schriften den in der Kunst verwendeten biblischen Motiven nachzugehen, soweit sie sich auf die Bußthematik beziehen. Erst so kann das fragliche Bildmaterial voll zum Sprechen gebracht werden. Um die Untersuchung der Bilder auf diesen drei Ebenen vorzubereiten, war es schließlich nötig, nicht nur das Bildmaterial kurz vorzustellen, sondern auch die anzuwendende Methode näher zu begründen (vgl. Einleitung: S. 1–8).

Von diesen Überlegungen her ergab sich folgende Einteilung der Arbeit: Kapitel 1: Grundlegung, mit einer Beschreibung der Kunstdenkmäler der vor- und frühkonstantinischen Zeit (S. 9–45) und einer Darlegung der methodischen Fragen (S. 45–75). – Kapitel 2: Beschreibung der Tauf-, Buß- und Martyrerfrömmigkeit, soweit sie das religiöse Bewußtsein in den Gemeinden des dritten Jahrhunderts geprägt haben (S. 76–182). – Kapitel 3: Die in der frühchristlichen Kunst verwendeten Bildmotive, wie sie aus der Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts zugänglich sind: Alttestamentliche Bildmotive (Abraham und Isaak, Quellwunder, Noe, Jonas, der Sündenfall, Daniel und die drei Jünglinge, Susanna, Hiob, die Himmelfahrt des Elias [S. 184–282]), neutestamentliche Bildmotive (Lazarus, die Samariterin, Heilungswunder, Kana, die Anbetung der Magier [S. 282–322], und das Hirtenbild [S. 322–340]). – Kapitel 4: Ikonographische Auswertung, mit einer Einführung über die Bedeutung des ikonographischen Kontextes und der gesonderten Behandlung von Taufe, Buße und Martyrerdarstellungen (S. 341–447). – Ein kurzes Schlußwort (S. 448 f.), ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 450–457), verschiedene Register (Stellen aus der Schrift und der frühchristlichen Literatur, Namen, Orte und Sachen [S. 458–493]), sowie 51 Bildtafeln mit entsprechendem Bildnachweis beschließen die Arbeit. Dazu sind im Umschlag 8 Tabellen beigefügt, die es erlauben, die verschiedenen Bildmotive auf den Malereien der römischen Katakomben, der Sarkophage und Sarkophagfragmente wiederzufinden.

Diese mehr als nüchterne Übersicht über die Untersuchung läßt gewiß sofort erkennen, wie wichtig diese nicht nur für die frühchristliche Archäologie, sondern auch für die Geschichte der Theologie, für die Kenntnis des Gemeindelebens und vor allem der Frömmigkeit der Alten Kirche ist. Ein eingehendes Studium der Arbeit kann diesen ersten Eindruck nur bestätigen. Tatsächlich zeichnet sie sich nicht nur durch die Verarbeitung eines immensen literarischen und ikonographischen Materials, sondern auch durch die sichere Anwendung von klaren methodischen Grundsätzen aus. Dabei zeigt sich der Verfasser in seinen Urteilen immer sehr behutsam (vgl. im bes. das zurückhaltende und nuanierte Schlußwort). Ja, gerade diese kluge Zurückhaltung hat zur Folge, daß es nicht immer leicht ist, den subtilen Darlegungen gleich zu folgen. Diese Vorzüge müssen dem Verfasser umso höher angerechnet werden, als es sich um eine keineswegs leichte Thematik handelt. Sowohl die Problematik der Taufheiligkeit und Sündenvergebung im 2./3. Jahrhundert, wie die Datierung und die einigermaßen sichere Deutung der Bilder erforderten eine feine Einfühlung. Dabei kann man dem Verfasser nur dankbar sein, daß er seine Untersuchung nicht auf die ikonographische Thematik von

Buße und Sündenvergebung beschränkt, sondern auch den weitern Kontext in den literarischen Quellen mitberücksichtigen wollte; denn tatsächlich hat er sich so nicht nur die nötigen Voraussetzungen für die Interpretation seiner Bilder geschaffen, sondern kam auch dazu, über die Taufe, Buße und Martyrerfürbitte Darlegungen zu bieten, die in sich selbst wertvoll sind.

So sind gerade die Ausführungen über die Taufe, für die eine große Literatur herangezogen worden ist, als ausgezeichnet zu bewerten. Man kann sich allerdings fragen, ob die positiven Aspekte der Taufe nicht doch zu sehr zurücktreten. Die diesbezüglichen Hinweise fehlen zwar nicht (S. 83–87). Aber sie werden bewußt der Sündenvergebung untergeordnet. Doch das scheint mir etwas fragwürdig zu sein. Noch dringender stellt sich die Frage, ob nicht auch die Auferstehung viel mehr einbezogen werden müssen. Die *SALUS CARNIS* bildet nämlich, vor allem seit Irenäus, den Mittelpunkt der Heilserwartungen der frühchristlichen Gemeinden. Schließlich gehört nach dem Glaubensbekenntnis die Auferstehung nicht weniger als die Sündenvergebung in der Taufe zum Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Im übrigen wäre es gewiß nur von Vorteil gewesen, wenn auch die Untersuchung von G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Leiturgia*, 5 (Kassel, 1970) 1–348, hätte benutzt werden können.

Auch die Darlegungen über die Buße sind beachtenswert. Das gilt im besondern von den Ausführungen über die damaligen Kritiken an den Zuständen in den Gemeinden. Es wäre freilich auch ein Hinweis auf den sogenannten Weltpessimismus des dritten Jahrhunderts fällig gewesen, wie wir ihn vor allem in *De mortalitate* von Cyprian finden (vgl. dazu C. ANDRESEN, Erlösung: RAC 6 (1966) 152 f.). Bei der Literatur müßte man hier H. KARPP, *Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens*, Zürich, 1969, nachtragen.

Ebenso enthält die Darstellung der Martyrerfrömmigkeit ein reiches Material, das mit Vorteil auch für andere Gebiete wie die Soteriologie oder die Eucharistielehre herangezogen wird (vgl. die Hinweise auf den Opferbegriff bei Klemens von Alexandrien und Origenes mit seinem jüdischen und heidnischen Hintergrund: S. 166, 177 f.).

Mit gleichem Recht kann auch gesagt werden, daß das dritte Kapitel eine eigenständige Bedeutung besitzt. Wir finden nämlich darin eine gediegene Einführung in einen großen Teil der patristischen Exegese (vgl. auch S. 63–75: *Biblische Paradigmen in der Literatur*). Ob man sich in bezug auf die Erbsündenlehre so sehr auf J. GROSS, *Geschichte des Erbsündendogmas*, verlassen kann, möchte ich allerdings eher bezweifeln (vgl. S. 243: Das Sündenfall-Motiv bei Origenes). Den interessanten Hinweis auf das Anklingen des Felix-Culpa-Motivs bei Origenes würde ich dahin präzisieren, daß bei diesem Autor nicht nur die Menschwerdung des Wortes, sondern die ganze Entstehung der körperlichen Welt im Zusammenhang mit der Sünde zu sehen ist (vgl. S. 246). In bezug auf das Jonas-Motiv wäre nun auch die bedeutende Arbeit von Y. M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, 1973, einzusehen.

Schließlich geht auch dem Nichtfachmann auf, daß es dem Verfasser aufs beste gelungen ist, die Grundsätze der Bild-Auslegung und im beson-

dern das Zusammenspiel der Interpretation von literarischen und monumentalen Denkmälern in verschiedener Hinsicht klarer herauszuarbeiten (vgl. bes. die eigentlich methodologischen Darlegungen). Vielleicht wäre in diesem Zusammenhang auch ein Vergleich mit der Exegese nützlich gewesen, in der es auch immer wieder darum geht, den Ausgleich zwischen historischer und spiritueller Auslegung zu finden (vgl. S. 48 f.).

So kann man den Verfasser zu seiner gründlichen und instruktiven Arbeit nur beglückwünschen, in der er überzeugend nachgewiesen hat, wie sehr die christliche Kunst des dritten Jahrhunderts zusammen mit der religiösen Literatur die Grundanliegen der Gemeinden widerspiegelt, die immer mehr um den Sinn der Sündenvergebung ringen mußten.

BASIL STUDER

**Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*.** – Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. – Münster: Verlag Regensberg 1972. 219 S. (Forschungen zur Volkskunde, begründet von G. Schreiber, hrg. von B. Kötting und A. Schröder. 46.)

In seiner 1970/71 an der Universität von Münster vorgelegten Dissertation behandelt Th. Baumeister unter dem bezeichnenden Haupttitel «*Martyr Invictus*» das Thema der Erlösung, wie es in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche zum Ausdruck kommt. Auch wenn sich diese vorzügliche Arbeit auf ein verhältnismäßig enges Gebiet der christlichen Hagiographie, d. h. auf die uns heute noch zugänglichen, fast ausschließlich nur edierten Martyrerlegenden des christlichen Ägyptens (vgl. S. 87 ff.), beschränkt, verdient sie trotzdem ein allgemeineres Interesse.

Einmal führt sie in einer ausgezeichneten Einleitung sehr gut in die Geschichte und in die heute verwendeten Methoden der Legendenforschung ein (S. 11–30). Auf ein paar wenigen Seiten lernt hier auch ein Nicht-Fachmann leicht, wie komplex eine solche Arbeit ist, die nicht nur die literarischen Gattungen, sondern auch die Einflüsse der Umwelt berücksichtigen muß, wie sie heute von der Hagiographie, aber auch von andern historischen Disziplinen, wie im besondern von der Volkskunde und der Exegese der Bibel erforscht werden.

Weiter ist die Arbeit von B. beachtenswert, weil sie selbst in muster-gültiger Weise diese verschiedenen Methoden zusammenspielen läßt. Das geht allein schon aus einer Übersicht über ihre vier Kapitel hervor (vgl. S. 30 f.). Das erste Kapitel gibt eine allgemeine Einführung in die Geschichte der christlichen Martyrerlegende (S. 32–50). Mit Hinweisen auf die jüdischen Vorbilder, die neutestamentlichen Motive und die griechisch-hellenistischen Einflüsse wird aufgezeigt, wie die Martyrerlegende als Ausdruck für den Glauben an den im Sieg des Martyrers sich offenbarenden Schutz Gottes entstanden ist. – Im zweiten Kapitel wird aufgewiesen, wie der schon im griechischen Bereich vorkommende Topos der Wiederherstellung des verletzten und zerstückelten Martyrers vor dem endgültigen Sterben in der koptischen Legende,

offenbar unter dem Einfluß der im ägyptischen Totenkult vorherrschenden Idee von der Integrität des Leibes, gesteigert und zum Mittelpunkt gemacht wird (S. 51–86). – Das dritte Kapitel legt dar, wie diese Idee vom unzerstörbaren Leben vor allem in den Legenden des sog. koptischen Konsenses entwickelt worden ist (S. 87–148: mit einem Inventar der Legenden). – Das vierte Kapitel schließlich ist dem Unterschied zwischen den griechischen und koptischen Legenden gewidmet (S. 149–183). Es hebt hervor, wie diese nicht nur weit mehr als jene an den Wiederherstellungserzählungen interessiert sind, sondern ein großes Interesse an der Lokalisierung des Martyriums und der letzten Ruhestätte der Märtyrer zeigen und sich damit als Kultätologien erweisen (vgl. dazu bes. S. 172–176).

Endlich hat diese in einem vernünftigen Rahmen gehaltene Dissertation auch den Vorteil, daß sie einen Gesichtspunkt der christlichen Erlösungslehre, d. h. die Hoffnung auf die Auferstehung des ganzen Menschen in einer eindrücklichen Weise illustriert. In allen Kapiteln nämlich, besonders aber im letzten Abschnitt des vierten Kapitels (S. 172 ff.): «Die religiöse Bedeutung der koptischen Legenden vom unzerstörbaren Leben», weiß der Verfasser darzustellen, wie die koptischen Legenden den christlichen Glauben an die Auferstehung des Fleisches auf «ägyptische Art» zum Ausdruck bringen. Für das vorchristliche, dann aber nicht weniger für das christliche Ägypten ging es tatsächlich darum, die Angst vor dem Sterben und vor den im Jenseits drohenden Gefahren dadurch zu überwinden, daß die Integrität des Leibes sichergestellt wurde (Mumifizierung). Aus diesem Grunde heben die koptischen Legenden heraus (vgl. S. 147 f. die zusammenfassende Charakterisierung), wie die Märtyrer grausam zerfleischt und zerstückelt und dann auf wunderbare Weise wiederhergestellt wurden, bevor sie endgültig hingerichtet worden sind. Einen eindeutigeren Beweis für die definitiv über den Tod siegende Macht Gottes konnte es nicht geben (vgl. S. 179). Damit ist aber auch ein klares Beispiel dafür gegeben, daß die Heilslehre des Evangeliums je nach den Erwartungen eines Landes und einer Zeit auf verschiedene Weise reinterpretiert wird. Als Gegenbeweis wäre eine ähnliche Darstellung für andere Gebiete der Hagiographie nur wünschenswert.

Es mag noch beigefügt werden, daß die Arbeit mit einem sehr interessanten Literaturverzeichnis sowie mit vier Indices (Moderne Autoren – Index Sanctorum – Stellenregister – Sachregister) zum Nutzen der Leser beschlossen wird.

BASIL STUDER

**Janota, Johannes: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter.** – München: Verlag C. H. Beck 1968. (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters. Bd. 23.)

Janota wendet sich in seiner Tübinger Dissertation einem bislang kaum nennenswert zur Kenntnis genommenen Thema zu, das in der Fragestellung gipfelt: Gibt es überhaupt ein mittelalterliches, volkssprachliches «Kirchenlied» und wenn ja, in welcher Form, mit welcher Funktion (im Rahmen der Liturgie etwa), in was für Typen? Die Fargestellung – allzulange verdeckt

durch die Faszination LUTHERS als des Schöpfers des deutschen Kirchenlieds – gibt Janota Anlaß, das deutschsprachige «geistliche Lied» in Konfrontation zum mittelalterlichen Liturgiebegriff, in seiner gottesdienstlichen Funktion und typologischen Ausfaltung zu begreifen und darzustellen. Resultat: eine streng liturgische Funktion des deutschen gottesdienstlichen Liedes gab es im Mittelalter nicht; erst in der evangelischen Kirche liegt eine solche vor. Eigentliche Gemeindegesänge sind im Mittelalter an sich spärlich, weil die Funktion der Gemeinde meist an die dafür zuständige Schola delegiert wurde. Aber auch die (damals noch von der bischöflichen und nicht der päpstlichen Jurisdiktion abhängige) Liturgiedefinition gestattete kaum eine strenge Implikation des Gemeindegesangs in den Gottesdienst. Dagegen gibt es im Mittelalter eine Fülle von unliturgischen oder paraliturgischen Verwendungsweisen deutscher geistlicher Lieder, differenziert nach gottesdienstlicher Situation (im Rahmen der Meßfeier, der Predigtveranstaltung) und Zeitpunkt des Kirchenjahrs.

Die genannten situationsbestimmenden Kriterien und eine unterschiedliche Aufführungspraxis gestatten Janota die überzeugende Konstruktion einer differenzierenden Typologie für das mittelalterliche geistliche Lied in deutscher Sprache. «Geistliches Lied» bildet den Oberbegriff, der sich in die Haupttypen des *Gemeinde-* und *Chorlieds*, des *Konventikel-* und *Gemeinschaftslieds* aufgliedert. Die soziologische Zuweisung ist das Kriterium solcher Differenzierung: das (seltene) Gemeindelied wird wirklich im Rahmen des liturgischen Gottesdienstes von der ganzen Gemeinde gesungen, während das Chorlied von der Schola vorgetragen wird. Das Gemeinschaftslied ist der geistliche Kunstgesang der adeligen und bürgerlichen Gemeinschaften. Das Konventikellied, vor allem im Rahmen der *Devotio moderna* verwendet, hat seinen Ursprung und seine Pflegestätte in geschlossenen religiösen Lebensgemeinschaften, ist aber von der apostolischen Funktion dieser Gruppen her übergängig auf das Chor- und Gemeindelied.

Es ist zu hoffen, daß von dieser bestechenden Begriffsklärung her das reiche vorreformatorische Liedgut, das zum Beispiel bei Wackernagel untermixt mit reformatorischem Liedgut vermengt ediert ist, endlich eine sachliche und historisch gerechtfertigte Ausgliederung erfahren kann. Janota hat dazu die nötige Vorarbeit geleistet.

A. M. HAAS

**Meissburger, G.: Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert.** – München: Wilhelm Fink Verlag 1970.

Die aspektreiche und die entscheidende Forschung zum Benediktinerorden reich heranziehende Freiburger Habilitationsschrift versucht, «die geistige, die geschichtliche, die geistesgeschichtliche Bedingtheit der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert als einer Epoche innerhalb des Ablaufs der Geschichte der deutschen Dichtung darzustellen» (11). Man weiß, wie sehr die deutsche Dichtung der salischen Kaiserzeit mit dem Epitheton «kluniazensisch» belastet und befrachtet ist: Der Geist der kluniazensischen Reformbewegung hätte – schon nach W. SCHERRER – den Geist

dieser Dichtungen inspiriert und geleitet. Meissburger unterzieht diese These nochmals (nach RUPP) einer ausführlichen Befragung. Es erweist sich, daß das abendländische Benediktinertum als ganzes den bald nach dem Tode Karls des Großen einsetzenden und bis in den Anfang des 10. Jahrhunderts unaufhaltsam fortschreitenden politischen, geistigen und moralischen Zerfall des Großreichs durch seine geistigen und sittlichen Anstrengungen überwunden hat; und daß es nicht erlaubt ist, im Benediktinertum bestimmte Hauptexponenten des Reformmönchtums (Cluny, Gorze etc.) herauszutrennen, sondern daß in jedem Fall die übergeordnete Einheit des Benediktinertums historisch und geistesgeschichtlich immer entscheidend blieb. Der Begriff des «Reformmönchtums» ist eine historische Hilfskonstruktion, der der Germanist hinfürt nicht mehr aufsitzen darf. Aus inneren ordensgeschichtlichen Gründen läßt sich daher nicht mehr rechtens von «kluniazensischer» Dichtung reden; die Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts läßt sich aber auch keinem andern Reformkloster zuweisen, etwa Gorze.

Meissburger versucht nach dieser Richtigstellung die Relevanz dieser Dichtung aus dem Geist des benediktinischen Mönchtums verständlich zu machen, etwa aus der benediktinischen *cura animae* (im Gegensatz zu RUPP, der diese nur den Weltgeistlichen zuweisen möchte). Hinweise und sinnvolle Hypothesen für die monastische Verfasserschaft dieser Texte (wenn Meissburger auch «eine eindeutige Beantwortung der Verfasserfrage» ablehnt) und scharfsinnige Ausführungen über den literarischen Erwerb des Deutschen als Literatursprache schließen sich an.

Man wird sagen dürfen, daß Meissburgers Arbeit eine Gesamtdarstellung der deutschsprachigen Mönchsdichtung im Mittelalter wesentlich in den Bereich des Möglichen gerückt hat.

ALOIS M. HAAS

**Eichler, Wolfgang: Jan van Ruusbroecs «Brulocht» in oberdeutscher Überlieferung.** Untersuchungen und kritische Textausgabe. – München: Verlag C. H. Beck 1969. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bd. 22 )

Die vorliegende Erstausgabe der in 15 Textzeugen erhaltenen oberdeutschen Überlieferung von Ruusbroecs Hauptwerk stellt einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des niederländischen Anteils an der Deutschen Mystik des Spätmittelalters dar. Ein umfänglicher Untersuchungsteil referiert über Geschichte und Stand der Forschung, beschreibt ausführlich die verschiedenen Handschriften, zeichnet die Geschichte der Übertragung des Textes von seiner Entstehung im Straßburger Gottesfreundkreis bis zur Kompilation und Zerstückelung im 15. und 16. Jahrhundert nach, würdigt die Übersetzungsleistung und liefert präzise textkritische Untersuchungen (Filiation der Handschriften). Die Edition des Textes ist mit einem ausführlichen Lesartenapparat ausgestattet, der nicht nur die Textredaktion begründen, sondern auch implizit die Weiterentwicklung der ursprünglichen Übersetzung deutlich machen soll. Ein umfassendes Glossar schlüsselt den Text

hinsichtlich des theologisch-mystischen Wortschatzes Ruusbroecs auf, gibt aber darüber hinaus auch einen Hinweis auf formelhafte Prägungen in Kombinationsfeldern, der für eine stilistische Deutung des mittelniederländischen Mystikers relevant sein kann.

A. M. HAAS

**Handbuch philosophischer Grundbegriffe.** Hrsg. von Hermann KRINGS, Hans Michael BAUMGARTNER und Christoph WILD. Studienausgabe. 6 Bde. – München: Kösel (1973–74). Bd. I: xii–288 S.; Bd. II: viii–279 S.; Bd. III: viii–320 S.; Bd. IV: vii–344 S.; Bd. V: viii–308 S.; Bd. VI: ix–335 S.

En l'espace d'une année, le Kösel-Verlag a réussi à faire paraître sous le titre *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, en édition reliée et en édition de poche, un important vocabulaire des concepts fondamentaux de la philosophie. Sous la direction de Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner et Christoph Wild, plus de cent collaborateurs ont contribué à sa rédaction. Il s'agit formellement d'un vocabulaire des principales notions philosophiques, dans le genre du *Vocabulaire philosophique* de Lalande, par exemple. On n'y trouvera donc aucun article consacré à un philosophe en particulier, ni à aucun système, ancien ou moderne. Les 140 notions fondamentales sont choisies en telle sorte qu'elles couvrent l'ensemble des disciplines et permettent de grouper sous un seul titre et de traiter sous une forme synthétique des notions apparentées. C'est ainsi que l'herméneutique est traitée sous le titre *Verstehen*; la participation, la différence ontologique, sous le mot *Sein*, divers problèmes de critique sous le mot *Realität* etc. On trouve d'ailleurs en tête de chaque article un sommaire qui permet d'en saisir facilement le contenu. Un double index des matières et des noms propres, qui termine l'ouvrage, en facilite grandement la consultation.

L'intention des éditeurs n'était pas d'ajouter un nouveau vocabulaire à tous ceux qui existent déjà et qui visent, soit à fournir une nomenclature des termes utiles au philosophe, soit à en définir l'usage fait par les philosophes au cours de l'histoire. Il s'agissait pour eux de donner des notions fondamentales une analyse proprement philosophique sur la base d'une réflexion critique. Ils n'ont donc retenu que les notions qui, à leur avis, traduisent d'authentiques problèmes, qui offrent donc un contenu valable, susceptible d'alimenter aujourd'hui encore, après une réflexion critique, la recherche du philosophe. Qu'il y ait là des choix à faire, les éditeurs en ont eu pleinement conscience et ils s'en expliquent dans la préface au premier volume. C'est par des échanges préalables entre les collaborateurs, choisis d'ailleurs dans plusieurs orientations philosophiques différentes, qu'ils se sont efforcés d'éviter les inconvénients de leur option initiale.

Reconnaissons qu'ils y ont réussi autant qu'on peut raisonnablement le demander. Il n'existe pas de *voraussetzungslose Philosophie*, si ce n'est à titre de limite vers laquelle l'esprit peut tendre en explicitant loyalement les présupposés dont il fait usage, sans d'abord s'en rendre compte. Mais ceci aussi est déjà une conviction philosophique. Elle peut se traduire con-

crètement de plusieurs manières. Disons qu'elle est partagée par la majorité des collaborateurs, et que sa présence constitue l'originalité du présent *Handbuch*. Elle en explique l'unité en même temps que la diversité. Le lecteur aura vite fait de se rendre compte que les différents articles, clairs, solidement construits et bien documentés, ne sont pas destinés à lui fournir principalement une documentation impersonnelle, mais qu'ils constituent, diversement, selon les auteurs, l'expression de positions originales qui appellent, à leur tour, la prise de position du lecteur et sa réflexion. Certes l'information historique est loin d'être absente, et chaque article comporte une brève bibliographie. Mais l'essentiel demeure l'élaboration aussi rigoureuse que possible du problème précis qui est en cause sous un mot donné et sa clarification à l'aide des ressources variées qu'offre aujourd'hui l'ensemble des méthodes et des disciplines philosophiques. Entreprise de mise à jour, et, disons-le, de rajeunissement et de renouvellement des problèmes traités, dont le lecteur, même et surtout quand il possède des convictions différentes, ne peut pas ne pas éprouver le bienfait. Nous ne pouvons donc que souhaiter, avec les éditeurs, que le *Handbuch* trouve en grand nombre, les *selbständige Diskussionspartner* qu'ils souhaitent eux-mêmes.

L. B. GEIGER

**Amalric, A., Azam, G., u. a.: Penseurs hétérodoxes du monde hispanique.—**  
Toulouse 1974. 395 S.

Das vorliegende Buch ist ein Gemeinschaftswerk der Forschungsequipe Nr. 80 des C.N.R.S., die von Alain GUY (Toulouse) geleitet wird und sich mit der Philosophie im spanischen und portugiesischen Sprachbereich beschäftigt. Bereits in früheren Jahren erschienen bedeutende Arbeiten dieser Equipe: 1968 «Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine», 1971 «Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine» und 1972 «Pensée ibérique et finitude».

Zweifellos füllt die neueste Veröffentlichung eine empfindliche Lücke in der Darstellung der Denkgeschichte des iberischen Raumes. Zwar fehlt es nicht an wertvollen Publikationen zu diesem Thema, denken wir etwa an die Werke von Ivo HÖLLHUBER, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich, München/Basel 1967, und von Alfonso LOPEZ-QUINTÁS, «Filosofía española contemporánea», Madrid 1970, aber nirgends so sehr wie in der Geschichtsschreibung, wo die Standpunkte der Verfasser trotz ständiger Bemühung um Sachlichkeit einen großen Einfluß haben, sind alternative Angebote nicht nur erwünscht, sondern sogar vonnöten.

Den Autoren der vorliegenden Publikation geht es darum, das allenthalben noch vorhandene Vorurteil, das Denken im hispanischen Bereich habe einen monolithischen, ja sogar einen totalitären Charakter, dadurch abzubauen, daß sie non-konformistische Denker, die sonst gerne übergangen werden, zur Sprache bringen. So behandelt Jean COBOS (Barcelona und Toulouse) Juda oder Leo den Hebräer (ca. 1460–1522), auch Abravenel,

Abarbanel und sogar Barbanella genannt, und dessen Dialoge über die Liebe, einen Autor, der z. B. in der Darstellung von Höllhuber fehlt (S. 11–79). Christian CLANET wendet sich Las Casas (1474–1566) und De Vitoria (ca. 1480–1546) zu, und betrachtet ihr Werk im Hinblick auf die Frage, ob und warum sie, die zwar keineswegs zu den Heterodoxen gehören, doch immer wieder Non-Konformisten waren, die um ständige Verdächtigungen nicht herumkamen (S. 81–114). Neben bibliographischen Angaben und einer Zeittafel ist an CLANETS Darstellung besonders wertvoll, daß er sich bemüht, durch seine Fragestellungen, vor allem nach dem Verhältnis von «Orthodoxie und Autorität», «Orthodoxie und Macht» sowie «Orthodoxie und Legalität» seine geschichtliche Arbeit im Lichte auch noch heute brennender Probleme zu aktualisieren. Henry MÉCHOULAN studiert zwei unbekannte heterodoxe Denker, Fadrique Furió Ceriol (1527–1584) und Antonio López de Vega (ca. 1600–1664), welche beide bei Ivo HÖLLHUBER fehlen und auch bei M. Menéndez Pelayo in seiner Geschichte der Heterodoxen nicht behandelt werden (S. 115–132). Die Arbeit von Sylvie KOURIM, Universität Prag, (S. 133–153), analysiert die Widersprüchlichkeiten einer «Ideologie des orthodoxen Spanien im XVII. Jahrhundert». Sehr hart geht sie mit dem damaligen Selbstverständnis der Orthodoxie ins Gericht, wenn sie ihr – wohl zu Recht – vorwirft, die neue Realität der Dekadenz wegen einer Fixierung auf eine «glorreiche» Vergangenheit nicht wahrgenommen zu haben.

Der Beitrag von Lucienne DOMERGUE, Universität Toulouse (S. 155–197), gilt dem häretischen Pfarrer von Escó, Juan Miguel SOLANO (1739–1805), dessen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Obrigkeit dem Leser eindrücklich vor Augen führt, wie grausam Intoleranz sein kann. Gilbert AZAM versucht (S. 199–212), den metaphysischen und poetischen Wert des spanischen Krausismus herauszustellen und zu zeigen, wie dieses «Phänomen einer Epoche» die bedeutsame Bewegung des Modernismus vorbereitete. Unamunos unorthodoxe Lehre vom Leben und von der Unsterblichkeit bildet den Inhalt der Studie von Anne AMALRIC, welche (S. 213–221) einige Kapitel des «tragischen Lebensgefühls» analysiert.

Marie LAFRANQUE beschäftigt sich (S. 223–289) mit Antonio Machado, den sie nicht in erster Linie als Dichter, sondern als skeptischen Philosophen würdigt, und den Alfonso LOPEZ QUINTÁS nicht in sein Werk aufgenommen hat. Die non-konformistische Zeitkonzeption des bedeutenden katalanischen Denkers Joaquim Xirau y Palau (1895–1946) wird von Reine GUY (S. 291–310) untersucht. Eine ausführliche Bibliographie von und über Xirau ergänzt ihre Ausführungen.

Alain GUY wendet sich einem noch lebenden heterodoxen Intellektuellen zu, nämlich dem 1924 geborenen Gustavo Bueno, dessen kritischen und sozialistischen Materialismus er (S. 311–328) darstellt. Wer um den großen Einfluß dieses Denkers auf die jüngere Intellektuellengeneration Spaniens weiß, der ist erstaunt, daß weder HÖLLHUBER noch LOPEZ QUINTÁS auf dessen Thesen eingehen, und er wird Alain GUY für seine summarische Einführung in dessen Denken dankbar sein. Zdeněk KOURIM von der Universität Prag wendet sich (S. 329–350) den mexikanischen Philosophen Antonio Caso (1883–1946) und José Vasconcelos (1882–1959) zu, die er als die beiden

Emanzipatoren der Philosophie in Mexiko darstellt. Dem Schüler der soeben erwähnten Caso und Vasconcelos, nämlich dem bedeutenden Analytiker mexikanischer Kultur Samuel Ramos (1897–1959) gilt der Beitrag von Alonso TORDESILLAS (S. 351–367), der mit wertvollen bibliographischen Angaben versehen ist, und Alain HUC schließlich versucht (S. 369–394), die politische Philosophie von Salvador Allende in ihrem historischen Kontext zu thematisieren.

Gerade die Tatsache, daß der vorliegende Sammelband eine Gestalt wie diejenige von Allende aufgenommen hat, zeigt, daß die Forschungsequipe von Alain GUY entschlossen ist, auch Heterodoxe unserer Tage zu Wort kommen zu lassen. Das Werk, das sicher nicht einfach unkritisch zu lesen ist – denken wir nur an die Problematik der Leitidee «Orthodoxie-Heterodoxie» – dürfte dem Philosophen wie auch dem Hispanisten einen großen Dienst erweisen, und der politisch Interessierte könnte – gerade angesichts des heute im spanisch- und portugiesisch-sprechenden Bereich offen zutage tretenden Pluralismus – wertvolle Hinweise erhalten in bezug auf den geistes- und ideologiegeschichtlichen Hintergrund, der es ihm ermöglichen wird, zu einem vertieften Verständnis eines bei uns viel zu wenig bekannten oder doch zu einseitig vermittelten Kulturbereiches zu kommen. Das Werk, das in einer Neuauflage gerade wegen seiner Fülle an Information unbedingt mit einem Namen- und Sachverzeichnis versehen werden sollte, leistet einen wertvollen Beitrag zu dem so notwendigen Abbau von simplifizierenden Clichée-Vorstellungen über das Hispano-amerikanische Denken.

HANS WIDMER

**Vergauwen, Guido: Absolute und endliche Freiheit.** Schellings Lehre von Schöpfung und Fall. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1975. 527 S. (Studia Friburgensia. Neue Folge. 51.)

Die deutschen Idealisten stehen nicht im Ruf, leicht lesbar zu sein. So ist auch von vornherein anzunehmen, daß eine Dissertation über Schelling keine Bottlektüre ist. Die Arbeit von Guido Vergauwen bildet in diesem Punkt keine Ausnahme. Sie führt den Leser durch das gesamte Werk Schellings. Als Leitmotiv dient der Begriff «Freiheit». Die Untersuchung führt uns also in einen zentralen Bereich der neuen Philosophie, die seit Descartes den Menschen als Freiheit und sinnbegründendes Wesen versteht. G. Vergauwen zeigt, wie Schelling das Verhältnis zwischen Gott und Bewußtsein in den verschiedenen Phasen seiner Philosophie bestimmt hat. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Darstellung und Beschreibung des Weges, den Schelling zurückgelegt hat. Es ist, den Umständen entsprechend, leicht, dem Autor zu folgen. Die Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels sind eine willkommene Hilfe bei der Lektüre. Da es mir nicht sinnvoll erscheint, eine Beschreibung der Beschreibung zu bieten, möchte ich nur auf einzelne Punkte aufmerksam machen.

1) Der Leser stellt sich am Schluß die Frage nach dem Ziel der Untersuchung. Ein Anliegen besteht in der Darstellung der Schellingschen Philosophie unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen endlicher und unendlicher Freiheit. G. Vergauwen zeigt, wie Schelling die Schöpfung als das Andere (Negation) Gottes versteht und wie er die Geschichte als Versöhnung und Aufhebung der Entfremdung durch philosophische Anschauung versteht. Dieser Ansatz beherrscht die Philosophie Schellings. Die Spätphilosophie bildet eine Ausnahme: Schelling dringt hier zur Idee der freien Weltenschöpfung vor. Der Autor greift diese Gedanken auf und führt sie ansatzweise fort. Leider umfassen diese Grundgedanken einer theologischen Neuorientierung nur vier Seiten. Die Darstellung der Philosophie Schellings enthält aber viel mehr Anregungen, als hier aufgegriffen und verarbeitet sind. Das Ziel scheint in der Darstellung zu liegen, und an diesem Punkt kommt der Leser auf die Rechnung. G. Vergauwen hat sich sehr gründlich in die Philosophie Schellings eingearbeitet und kann richtig führen. Die Anwesenheit des Autors in seinem Werk ist nicht zu übersehen. Er bezieht Stellung, wird aber in der Auseinandersetzung mit anderen Interpreten nie polemisch. Der Ton ist sachlich, nüchtern und trocken.

2) An gewissen Stellen drängt sich eine Auseinandersetzung mit Motiven der Schellingschen Philosophie geradezu auf. Das gilt wohl besonders für die sprachanalytischen Überlegungen über das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, die uns in wichtige Bereiche der Philosophie der Gegenwart führen (Husserls Logische Untersuchungen, die intentionale Logik, Philosophie der idealen Sprache). Ähnlich verhält es sich mit der von Schelling getroffenen Unterscheidung zwischen empirischem und absolutem Ich, die an Husserls Phänomenologie (transzendentales Bewußtsein, universaler Logos usw.) erinnert. Vielleicht hätte G. Vergauwen durch solche Parallelen die Arbeit leichter lesbar machen können: Es geht doch immer um das Verhältnis zwischen dem transzentalen und empirischen Ich, Subjektivität und Intersubjektivität, Geschichte und Gott. – Haben wir es bei Schelling bereits mit einer Phänomenologie zu tun, der nur das wissenschaftliche Fundament fehlt? Es ist überraschend, wie sorglos sich Schelling gegenüber den Grundlagen seiner Philosophie verhält, und man versteht die Haltung der Positivisten und Sprachanalytiker zur Metaphysik.

G. Vergauwen bietet uns in seiner These eine Darstellung der Philosophie Schellings, zeigt den Stand der Forschung und den Einfluß auf die Theologie – eine Arbeit, die Respekt fordert. Die These enthält aber eine Reihe von Themen und Motiven, die mit der zeitgenössischen Philosophie zu konfrontieren wären. Es ist zu hoffen, daß der Darstellung eine breitere Auseinandersetzung folgt. An Anregungen fehlt es nicht, und die Ansätze sind verheißungsvoll.

JOSEF BREUSS