

Zeitschrift:	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
Band:	34 (1987)
Heft:	3
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

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 – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Julio C. Trebolle-Barrera: Jehu y Joas. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9–11. – Valencia, 1984. 253 S. (Institución San Jerónimo 17).

Der Rezensent bittet *Verf.* und Leser gleich zu Beginn um Entschuldigung für das *verzögerte Erscheinen* dieser Besprechung! Dieses Werk stellt den breit angelegten Versuch dar, die biblische Perikope in 2 Könige 9–11 umfassend zu untersuchen. Der Bogen der Erklärung reicht von der Textkritik bis zur historischen und theologischen Auswertung. Die Einengung der exegetischen Arbeit auf die literarkritische Analyse unter Vernachlässigung der Textkritik erscheint in diesem Beispiel als Fehler. *Verf.* wirft also das allgemeine und heute wieder lebhaft diskutierte Problem des Verhältnisses von *Textgeschichte* (Überlieferung eines fest umrissenen Textes) und *literarischer Geschichte* (Entstehung eines fest umrissenen Textes) grundsätzlich auf. Das ist das große Verdienst dieser Untersuchung.

Die *Wahl der Perikope* 2 Könige 9–11 ist für eine solche Demonstration der gegenseitigen Abhängigkeit von Text- und Literarkritik besonders geeignet. In dieser Sektion der Königsbücher stehen sich zwei ziemlich verschiedene Formen des biblischen Textes gegenüber: der masoretische Text (MT), dem ein Teil der Septuaginta (LXX) entspricht, und die verbreitetste Form der LXX, der sog. lukianische oder antiochenische Text der LXX. MT berührt sich eng mit der LXX, die sich im berühmten Kodex Vaticanus (B) findet. Diese Textform von B ist das Resultat einer Angleichung des alten LXX-Textes an einen hebräischen Text, der ein naher Vorfahre des MT war. Solche Angleichungen heißen *Rezensionen*. Die von B bezeugte Rezension der ursprünglichen LXX geschah unter dem Einfluss der palästinischen Rabbinen im 1. Jh. n.Chr., wie D. Barthélemy in mehreren berühmten Arbeiten nachgewiesen hat.

Trebolle-Barreras These besteht in folgenden Punkten: 1. Die ursprüngliche LXX für 2 Könige 9–11 ist weitgehend erhalten. Sie findet sich in der antiochenischen LXX. Diese ist zwar eine Rezension der ursprünglichen LXX aus dem 4. Jh. n.Chr. Dennoch lässt sich die dem Rezensor vorliegende Gestalt des LXX-Textes aus der Überarbeitung ablösen. 2. Oft ist der Text der *Vetus Latina* ein besonders guter Zeuge der antiochenischen LXX. Dies ist aus zwei Gründen erklärbar: die *Vetus Latina* ist eine ganz wörtliche Übersetzung des antiochenischen LXX-Textes, und zwar *bevor* dieser im 4. Jh. n.Chr. rezensiert wurde. Überdies ist die *Vetus Latina* (VL) das Werk christlicher Übersetzer, die im

Unterschied zu den griechisch sprechenden Juden kein Bedürfnis empfanden, ihre Übersetzung einem hebräischen Text anzugleichen. 3. Aus dem Vergleich der beiden Textformen, des MT und der LXX in Kodex B auf der einen Seite, der antiochenischen LXX und der VL auf der andern, ergeben sich zwei Feststellungen: beide Texte setzen einen gemeinsamen Vater voraus, von dem sie abstammen, und oft ist es der Text der antiochenischen LXX und ihrer Tochter, der VL, der ursprünglicher, näher beim Archetyp ist als die gegenüberstehende Textform. 4. Die antiochenische LXX ist in der Tat eine Übersetzung, aus der die *hebräische Vorlage* oft rekonstruiert werden kann. Der oder die Übersetzer waren in ihrer Wiedergabe getreu.

Welches ist die *Methode Trebolle-Barreras*, die ihn zu diesen Ergebnissen führte? Sie besteht aus folgenden Schritten: 1. Die Verschiedenheit der beiden Textformen ist so groß, daß sie erklärt werden muß. 2. Diese Verschiedenheit erklärt sich schlecht als eine *nur textkritische* Divergenz, d.h. als eine im Lauf der Überlieferungsgeschichte des fest umrissenen Textes eingerissene Verwilderung und Verzweigung dieses Textes in zwei Äste, den MT und LXX in Kodex B sowie die antiochenische LXX und VL. 3. Sie erklärt sich plausibler *auch* als *literarkritische* Verschiedenheit, d.h. als eine Zweiheit von Textgestalten, die von verschiedenen Verfassern zu verschiedenen Zeiten dem Archetyp gegeben wurden. Der Archetyp war in dieser Konzeption kein endgültiger Text in den Händen von Kopisten, die ihn nur noch mehr oder weniger fehlerhaft abschrieben. Dieser Ausgangstext war vielmehr eine weiche Tonerde, die die Tradenten kneteten und zu zwei verschiedenen Gebilden formten, eben zu den zwei hauptsächlichen Textgestalten. 4. Textliche Divergenzen zwischen MT-LXX in Kodex B und antiochenischer LXX-VL verlangen daher nach Erklärung auf den zwei Ebenen der literarischen Entstehung der beiden Textformen und der Überlieferung der entstandenen Texte.

Auf welche *Argumente* kann sich *Trebolle-Barreras* These berufen? Es handelt sich um zwei Serien von Argumenten *allgemeiner* Art zur alttestamentlichen Textgeschichte und *spezifisch* zu 2 Könige 9–11. Diese beiden Serien bilden zugleich Teil 1 und Teil 2 und die Hauptmasse seines Buches. Fassen wir diese beiden Teile zusammen!

Teil 1 besteht aus 3 Schritten: 1. Die Bedeutung der VL besonders in den Königsbüchern beruht auf vier Fundamenten: *wörtliche* Übersetzung; oft *einzig* existierender Zeuge der alten (vorlukianischen) LXX; soweit erhalten durchgehender Zeuge der antiochenischen LXX vor Lukians Rezension; diese antiochenische LXX hat eine andere hebräische Vorlage als MT. 2. Rahlfs hatte 1911 der lukianischen LXX eine berühmte Untersuchung gewidmet. *Verf.* revidiert diese Studie und zeigt, daß sich aus dieser Form der LXX der ursprüngliche, von LXX in Kodex B verschiedene LXX rekonstruieren läßt. 3. Die hebräischen Varianten in den mittelalterlichen Bibelhandschriften stimmen oft mit dem Text der antiochenischen LXX-VL überein. Diese Übereinstimmung beweist das Weiterleben eines andern hebräischen Textes neben dem MT.

Dieser allgemeine Teil besteht aus einer wohlinformierten Diskussion der textkritischen Forschung der letzten Jahrzehnte.

Die Serie spezifischer Argumente entfaltet Teil 2: Im Dreischritt werden behandelt: 2 Könige 9–10, dann Kap. 11 und zuletzt die Gesamtkomposition von 9–11. Im ersten Schritt werden nach einem Überblick über die Forschung drei Abschnitte genau analysiert. Sie tragen die Beweislast der spezifischen Argumentation: es handelt sich um 2 Könige 8,28a; 9,14a. 27b. 28, zusammengefaßt in einem Plus der antiochenischen LXX-VL bei 10,36. Ferner 10,25b. 28 und 10,18–25a.

Bevor die Behandlung dieser Stellen analysiert und beurteilt wird, beende ich den zusammenfassenden Überblick über das ganze Buch.

Die Untersuchung von 2 Könige 11 zeigt die Einheitlichkeit dieses Kapitels; die Gesamtschau der Komposition von 2 Könige 9–11 ist eine Charakteristik der beiden Textformen (MT gegenüber der ursprünglichen LXX mit deren hebräischer Vorlage).

Ein Kapitel wertet anschließend den sozialgeschichtlichen Ertrag ('am-ha'aráz und «Stadt») aus und beleuchtet die Herkunft des theologischen Themas der «Eifersucht Gottes» und der «Eiferer».

Das Buch wird beschlossen durch eine Zusammenfassung und Schlußfolgerungen sowie einen methodischen Ausblick. Eine ausführliche Bibliographie und ein Register der Bibelstellen und angeführten Autoren bilden zusammen mit zehn synoptischen Übersichten über besondere Texte eine Ausstattung, die die Benützbarkeit des Buches beträchtlich erhöht.

Wie groß ist die *Überzeugungskraft der Argumente*, die die Thesen des Buches stützen? Vorwegnehmend sei gesagt, daß das Werk eine bewundernswerte Belesenheit des *Verf.* verrät. Die ausgebreitete Dokumentation ist sehr reichhaltig und daher von großem Nutzen. In den zahlreichen Einzeldiskussionen hat *Verf.* interessante Beiträge zu manchem exegetischen Problem beigesteuert. Doch der Anspruch einer Methodenerneuerung, den das Buch erhebt, und der im Mittelpunkt steht, erheischt eine kurze Stellungnahme des Rezensenten.

Die Argumentation in den drei analysierten Texten in 2 Könige 9–11 verläuft so: die Form oder Gattung eines Textes, z.B. der «Verschwörungs- oder Staatsstreichbericht» oder der «Bericht einer Heiligtumsentweihung» wird aus den biblischen Parallelen definiert. Aus dieser so definierten Gattung werden die individuellen Textgestalten beurteilt. Jene Gestalt, welche die Form rein bewahrt, ist ursprünglicher als jener Text, der eine verunstaltete, havarierte Form überliefert. M.a.W. von der klaren Gattung im Text A im Gegensatz zur verunklarten Gattung in Text B wird auf die größere Ursprünglichkeit von Text A zurückgeschlossen.

Dieses Argument ist *nicht zwingend*. Denn eine klare Gattung kann sekundär entstehen, eben gerade weil ein Tradent sich an der unklaren Form stößt und unter dem Eindruck ähnlicher, aber klarer Paralleltexte durch literarische Eingriffe eine klare Form *herstellt*, die eine unklare Gestalt ersetzen muß.

Trebolle-Barrera postuliert für das Plus der antiochenischen LXX-VL in 2 Könige 10,36 Ursprünglichkeit, weil hier die Form der Gattung klar zu Tage tritt, während im MT nur *membra disiecta* davon in die Erzählung von Kap. 9–10 eingestreut sind. Dieses Postulat läßt sich nicht zwingend beweisen, denn es ist auch der umgekehrte Vorgang denkbar: weil im ursprünglichen Text nur

membra disiecta vorkamen, verfiel ein Trident auf den Gedanken, das zerstreute Gut in Analogie zu andern ähnlichen Passagen zu einer kleinen Einheit zusammenzustellen.

Daher ist m.E. der Zusammenhang zwischen Text- und Literarkritik komplexer als *Trebolle-Barrera* annimmt. In diesem Sinn zweifeln *Goshen-Gottstein* und *Barthélemy* (S. 76, Anm. 175) auch an der Ansicht, die Varianten der mittelalterlichen hebräischen Handschriften seien die späten Zeugen eines nicht-masoretischen Textes mitten in der masoretischen Textüberlieferung.

Der Rahmen dieser Rezension verbietet weitere Diskussionen einzelner Punkte des Buches. Gesamthaft vertritt *Verf.* richtige Thesen von einer Pluralität der Textgestalten, von der hebräischen Vorlage der ursprünglichen LXX und von einem notwendigen Bezug zwischen Text- und Literarkritik. Aber seine Argumente sind m.E. nicht alle zwingend. Es sei mir auch die Bemerkung gestattet, daß ziemlich viele Fehler stehengeblieben sind, auch solche in den Zitaten der verschiedenen Texte, wo es auf rigorose Genauigkeit ankäme (z.B. S. 221, col. MT, V. 27a, l. 2: es müßte *mssbt* Singular stehen; S. 220, col. 2: *ieu bahal* im Zitat VL2 fehlt in Zitat VL2 auf S. 127, u.a.m.).

Das Buch ist eine stimulierende, frische, enthusiastische Arbeit. Sie weckt Freude an der textkritischen Forschung im Konzert der exegetischen Disziplinen. Sie ist vielleicht nicht das letzte Wort in der Diskussion der komplexen Textverhältnisse in 2 Könige 9–11. Aber sie hat das große Verdienst, Probleme zu sehen und auf diese eine Antwort zu suchen.

ADRIAN SCHENKER

Gottfried Vanoni: Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kö 11–12. – St. Ottilien: Eos Verlag 1984. 316 S. (Münchener Universitätsschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 21).

Gleich die erste Anmerkung dieses Werks schießt einen Pfeil auf die Rezensenten ab. Dem Schreiber dieser Rezension klopft daher das Gewissen doppelt: 1. ist er Rezensent und 2. ein verspäteter Rezensent. Auch sonst bläst in den Anmerkungen *Vanonis* mitunter ein polemischer Wind. Ich fühle mich in friedlichen Häusern wie in friedlichen Büchern eher besser aufgehoben.

Das Werk ist der Versuch, am Beispiel von 1 Könige 11–12 eine Literarkritik durchzuführen, die genügend begründet und daher methodisch einwandfrei ist. Dieses Bestreben macht sich verschiedentlich geltend, so z.B. in der französischen Forschung in den Arbeiten *Langlamets*. Die subjektive und apodiktische Literarkritik, die eine umfassende Begründung ihrer Argumente schuldig bleibt, hat in der Tat für den Leser etwas Irritierendes. *Verf.* geht von der richtigen Entscheidung aus, daß Text- und Literarkritik getrennt werden müssen, d.h. im gewählten Beispiel: der masoretische (hebräische) Text ist an und für sich zu betrachten, wie der Septuaginta-Text, der vom masoretischen Text erheblich abweicht, für sich untersucht werden muß, bevor es zu einem Vergleich zwischen beiden kommen kann. Er begründet diese Vorgehensweise

damit, daß sich beide Texttypen durch selbständiges literarisches Wachstum in zwei Äste gegabelt haben (S. 21–23, 44f.). Die literarische Gestalt jedes der beiden Texttypen verdient aus diesem Grunde eine gesonderte Untersuchung. *Verf.* führt eine solche literarkritische Untersuchung im vorliegenden Werk nur am masoretischen Text durch. Eine entsprechende literarkritische Analyse am Septuaginta-Text wäre Vorbedingung für den Vergleich beider Texttypen.

Kriterien der Entdeckung sukzessiver literarischer Gestaltung am Text sind folgende: Wiederholungen, Spannungen syntaktischer und inhaltlicher Art sowie Spannungen in Bezug auf die vorkommenden Orts- und Personenkreise, Parallelismen und Querverbindungen zu anderen Texten, Beobachtungen zu Vokabular, Syntax und stilistischen Eigentümlichkeiten. Die Liste solcher Kriterien beruht auf den Arbeiten *W. Richters* zur literarkritischen Arbeit am Alten Testament. In der wissenschaftlichen Begrifflichkeit und in der Transkription des Hebräischen schließt sich *Verf.* ebenfalls *Richter* an.

Der Hauptteil des Buches, Kap. 3 (S. 58–268) ist der literarkritischen Analyse im hebräischen Text von 1 Könige 11–12 gewidmet. Es ist unmöglich, die Fülle der hier ausgebreiteten sprachlichen, stilistischen und literarkritischen Diskussionen zusammenzufassen. Die verarbeitete Literatur ist ungewöhnlich reich. Die Argumentation ist nuanciert und sorgfältig abwägend. Dieser Teil des Buches ist so etwas wie ein Lexikon der literarischen Beobachtungen zu den beiden Kapiteln. Zahlreiche Tabellen und zwei Faltblätter erleichtern den Gebrauch des Buches.

Am Schluß wird behutsam eine literarische Schichtung des Textes erwogen (S. 267–268).

Das Buch ist mit einer ausführlichen Liste der benützten Literatur und vier Indices ausgestattet. Wichtig ist auch das Abkürzungsverzeichnis, denn an Abkürzungen ist im Text kein Mangel. Sie machen die Lektüre weder leichter noch angenehmer. (Aber das ist vielleicht wieder eine Bemerkung, die für das Rezensentengezücht typisch ist.)

Alles in allem ist dieses Werk eine überaus stoffreiche, originelle, methodisch sorgfältige literarkritische Analyse, aus der jeder Leser viel lernen wird.

ADRIAN SCHENKER

Otto Wahl: Der Proverbien- und Kohelet-Text der Sacra Parallela. –
Würzburg: Echter Verlag 1985. 175 S. (Forschung zur Bibel).

Die Erforschung der Geschichte des biblischen Textes beruht auf zahlreichen Einzelstudien, die abseits von der großen Öffentlichkeit dank minutiöser Kleinarbeit entstehen. Ihr Verdienst ist groß, weil wir ihr eine wachsende Einsicht in die Überlieferung der biblischen Texte verdanken, aus denen Kirche und einzelne Gläubige das Wort Gottes schöpfen. Eine solche Einzelstudie soll in dieser Besprechung gewürdigt werden.

Der alttestamentliche Text ist uns in großen Texttypen bekannt: der hebräische Typ, den man als masoretischen Text (MT) bezeichnet, der Typ der Septuaginta, der griechischen Übersetzung (LXX), die aramäische Bibel (der Tar-

gum), die Peschitto, d.h. die syrische Bibel. Während in den einflußreichsten hebräischen Bibelausgaben und in der gängigen, wissenschaftlichen exegetischen Literatur seit dem Ende des letzten Jahrhunderts bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg eine eklektische Tendenz vorgeherrscht hat, setzte sich in den letzten Dezennien allmählich die Einsicht durch, daß jeder Texttypus zuerst in sich selbst und in seiner Geschichte erforscht werden muß, bevor er mit andern Typen verglichen und eventuell durch Anleihen aus ihnen verbessert werden kann.

Die Überlieferung der LXX wird in dieser Perspektive sehr wichtig. Denn die LXX, entstanden zwischen dem 3. und 1. Jh. v. Chr., ist sowohl ein besonders wichtiger Texttypus als auch einer mit einer überaus verwickelten Textgeschichte. Er kannte mehrere Rezensionen, d.h. revidierte Neuausgaben, die nach verschiedenen Gesichtspunkten geschaffen wurden, z.B. durch Angleichung an hebräische Textvorlagen, die vielleicht nicht mit der Vorlage der Erstübersetzer identisch waren, stilistische Verbesserung, Ergänzung einer LXX-Form durch andere. So vermischten sich verschiedene Textformen der LXX, zumal nach dem berühmten Werk der Hexapla und der Rezension des Origenes (3. Jh. n. Chr.).

Die wissenschaftlichen Ausgaben der LXX unseres Jahrhunderts, die Cambridge und vor allem die Göttinger Edition verfügten bisher für die Ermittlung des ursprünglichen Textes nicht über einen bestimmten Textstrang der LXX-Überlieferung: den Text der LXX in den *Sacra parallela*. Dies ist eine theologisch-geistliche Anthologie, die dem hl. Johannes Damascenus († 749) zugeschrieben wird. In den drei Büchern dieses griechischen Werkes wird die Heilige Schrift ausgiebig zitiert, das AT in der Form der LXX. Dieses Werk der *Sacra parallela* wurde von den Kopisten verschiedentlich gekürzt, erweitert und redigiert, so daß es in den Handschriften in mehreren Ausgaben (Rezensionen) erhalten ist.

Seit mehreren Jahren hat Prof. Otto Wahl, der an der Salesianer-Hochschule Benediktbeuren lehrt, die biblischen Zitate der *Sacra parallela* zu sammeln begonnen. Wegen der aufgefächerten Textgestalt des Florilegiums genügt es nicht, die Bibelzitate der beiden bei Migne (PG 95–96 und 136) gedruckten Formen der *Sacra parallela* zu exzerpieren. Denn diese beiden Ausgaben stützen sich auf Erstausgaben von zwei Rezensionen der *Sacra parallela* (Konrad Geßner, Zürich 1546; Le Quien, Paris 1712), die die Vielfalt der Handschriften dieser Anthologie nicht widerspiegeln.

So hat sich Verf. der mühsamen Aufgabe unterworfen, alle bekannten Handschriften des Werkes zu vergleichen, um aus ihnen den Bibeltext zu gewinnen, den sie voraussetzen. Nachdem er die Schriftzitate der *Sacra parallela* für die Propheten (1965), Ecclesiasticus (1974), Sapientia Salomonis (1980) veröffentlicht und für Job eine Kollation der Zitate für die Göttinger Job-Ausgabe hergestellt hat, die Josef Ziegler 1982 edierte, legt er jetzt die gesammelten Schriftzitate für Proverbien und Ecclesiastes vor. Für diese beiden Bücher fehlt in der Göttinger Septuaginta die Edition. Wahls Werk ist dementsprechend eine Vorarbeit für diese künftigen Ausgaben.

Wer die Mühe kennt, die eine solche Sammlung von Zitaten im Wald der Handschriften eines komplexen Werkes kennt, wird dem *Verf.* für diese weitere Ausgabe des LXX-Textes der *Sacra parallela* dankbar sein. Die Sorgfalt *Wahls* braucht nach seinen schon publizierten Arbeiten nicht mehr bewiesen zu werden. Die Textkritiker verfügen mit diesem neuen Band über ein präzises Arbeitsinstrument mehr, um Geschichte und Überlieferung des griechischen Alten Testamente besser zu kennen, d.h. also jener Form des Alten Testaments, die für die christliche Kirche des ersten Jahrtausends und darüber hinaus im Osten und Westen (die *Vetus Latina* der lateinisch sprechenden Kirche ist ja eine Übersetzung der LXX!) eine so überragende Rolle gespielt hat.

ADRIAN SCHENKER

Rainer Edler: Das Kerygma des Propheten Zefanja. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1984. XII–275 S. (Freiburger Theologische Studien 126).

Dieses Buch ist eine Inauguraldissertation, die 1983 in Freiburg i. Br. abgeschlossen wurde. Sie besteht aus drei Teilen. Zuerst bietet sie eine Auswahl an textkritischen Problemen, die das Buch des Propheten Zefanja aufwirft. Der 2. Teil ist literarkritischen und einleitungswissenschaftlichen Fragen gewidmet: der Prophet Zefanja wird in die frühe Regierungszeit Joschijas datiert (letztes Viertel des 7. Jh. v. Chr.), eine Datierung, die heute fast allgemein vertreten wird. Die als nicht-authentisch betrachteten Texte des Zefanjabuches werden bestimmt, diskutiert und ausgeschieden. Im 3. Teil schließlich sind die als echt zurück behaltenen Texte des Propheten nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengestellt und interpretiert.

Drei Exkurse, eine Zusammenfassung der Botschaft Zefanjas, Kartenskizzen, literarkritische Tabellen zu Zefanja und ein Literaturverzeichnis stattet die Dissertation aus.

Das Buch hat die Spuren des Lehrstückes, das eine Dissertation ja ist, nicht abgestreift. Frische und eine bisweilen naive Sicherheit in der Beurteilung schwieriger Sachverhalte sind gleichzeitig ein Charme und eine Grenze der Studie. Die Sorgfalt der Zitate, der griechischen Akzente, der hebräischen Vokalisierung, der bibliographischen Belege ist nicht ganz vollkommen. Bibeltheologisch anspruchsvolle Leser werden vielleicht Mühe haben, die Bevorzugung der echten Zefanja-Texte zu verstehen, die theologisch nicht interpretiert werden. Gegen die Konzentration auf die echten Worte des geschichtlichen Propheten Zefanja ist sicher nichts einzuwenden. Doch entspricht die Unterscheidung von echten Worten Zefanjas und Zefanja-Buch mit seinen später hinzugefügten Teilen einer *historischen* Fragestellung. *Verf.* rechtfertigt sie aber *theologisch* (S. 4): was sekundär hinzugekommen sei, sei «notwendig verfälschendes Beiwerk», das verhindert, daß «die authentische Botschaft Gottes an diesen Menschen tiefer erfaßt, besser verstanden und passender erfaßt werden kann» (ebd.). (Übrigens paßt das Zitat aus «Gaudium et spes» Nr. 44, nicht ganz.) Eine solche Hermeneutik vermengt die literarkritische Frage nach dem ursprünglichen Werk Zefanjas im Unterschied zu den Zutaten seiner Tradenten mit dem Problem der theologischen Relevanz des Zefanja-Buches.

Alles in allem ein Buch, das viel Nützliches enthält und als brauchbares Arbeitsinstrument für Zefanja-Studien dienen kann, obgleich ihm eine gewisse Ausgewogenheit und Reife in Problemstellungen und Darstellung der Fragen abgeht.

ADRIAN SCHENKER

Ludwig Hagemann: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. – Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1985. 207 S. (Islam und westliche Welt 7).

Das Buch ist durchgehend als Vergleich gemeinsamer Themen (Propheten, Abraham, Mose, Maria, Jesus) in Bibel und Koran aufgebaut. Zu jedem dieser Themen wird das biblische Bild dem koranischen gegenübergestellt. Hinzu kommt eine Darstellung Muhammads nach dem Koran, welche dem Bilde Jesu nach dem Neuen Testament als Pendant zugeordnet ist. Diese Serie von Dryptichen mündet in eine Erörterung und Beurteilung von Muhammad und Islam und deren Bedeutung in christlich-theologischer Sicht. Die Methode an und für sich ist vortrefflich. Die Besonderheiten von Bibel und Koran treten in der Gegenüberstellung profiliert hervor. *Verf.* schöpft unmittelbar aus den arabischen Quellen und bezieht sich auf eine stattliche Auswahl von Sekundärliteratur. Auch die biblischen Sachverhalte faßt er mit gediegener Sachkenntnis zusammen. Das kleine Werk *Hagemanns* hat daher informativen Wert und bietet spezialisierte Forschungsergebnisse in geraffter, zugänglicher und repräsentativer Form dar.

Mit besonderer Spannung lesen wir natürlich das 12. Kapitel über das christlich-theologische Verständnis von Muhammad und Islam. Welches ist die theologische Bedeutung dieser Religion und ihres Stifters? *Hagemann* hat das Verdienst, bei aller Sympathie für den Islam und bei aller Einsicht in die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Kirche und Islam die christologische Kluft zwischen Neuem Testament und Koran nicht zu verdecken oder gar zu leugnen. M. E. spricht *Hagemann* jedoch Muhammad zu rasch das prophetische Charisma im Sinne der Bibel zu, da «Muhammads Sendungsanspruch genuin bibel-theologische Aspekte aufweist und er sich zur biblischen Tradition bekennt.» (S. 194). Die Bibel hat immer um die Unterscheidung des echten prophetischen Charismas gerungen, für das «charakteristische Züge eines Propheten: ... Theozentrik, Erfahrung von Berufung, Auftrag und Sendung in Visionen und Auditionen, Verkündigung..., Erfahrung von Widerstand und Ablehnung» (S. 193) allein nicht genügen. Der Titel des Buches legt die Meinung nahe, es gäbe keine theologische Schwierigkeit, Muhammad in die Reihe der biblischen Propheten einzugliedern. Vor allem aber übergeht *Verf.* ein in diesem Zusammenhang besonders dorniges Problem leider ganz mit Schweigen: der Stifter des Islam «bekennt sich (zwar) zur biblischen Tradition», aber nur mit der folgenschweren Einschränkung, daß er diese nicht nur nicht direkt kennt, sondern den «Leuten des Buches», d.h. vor allem Juden, aber auch Christen, die authentische Überlieferung der Offenbarung bestreitet und ihnen

den Vorwurf macht, sie hätten ihre Heiligen Schriften, nämlich die Bibel, gefälscht oder aus ihr gewisse Teile entfernt (Koran 2, 75.79; 3, 78; 4, 46; 5, 13.15.41; 6, 91; 7, 162). Wer die muslimische Polemik gegen Judentum und Christentum kennt, weiß, welche Rolle dieses Argument bis heute spielt. Leider können wir im islamisch-christlichen Dialog deshalb gerade nicht auf einer gemeinsamen Heiligen Schrift aufbauen, und so ist es nicht ganz zutreffend, den Stifter des Islam der Reihe der biblischen Propheten anzufügen, als ob er in reiner Kontinuität deren Fortsetzer und im gleichen Sinn wie sie Zeuge des Glaubens wäre.

Das Buch scheint mir im übrigen etwas rasch geschrieben. An welche Leser richtet es sich? Die Darstellung der biblischen Kapitel setzt Leser mit einfachen biblisch-theologischen Kenntnissen voraus, während dennoch viele ausgesprochen theologische Fachausdrücke verwendet werden, die eher einem theologisch gebildeten Leserkreis entsprechen würden (z.B. Glaubensmotive, Sitz im Leben, Monophysiten, Nestorianer, Heilsökonomie, Apologeten, apokryphes Jakobusevangelium, usw.). Die Anmerkungen scheinen m. E. mehr zufällig als systematisch verwendet zu werden. Manche Textinterpretationen wirken flüchtig, so z.B. Koran 5, 75–79 (S. 53), wo es nicht um Abrahams Vertrauen auf Gott, sondern um die Abwendung Abrahams von den Astralgöttern und um seine Bekehrung zum einen unsichtbaren Schöpfergott geht, oder Jes 43, 16–23 (S. 62), wo gar nicht von Abrahams Vertrauen, sondern von Gottes schöpferischem und rettendem Zukunftshandeln die Rede ist. Auf S. 68 hören wir von «außerbiblischen Quellen», ohne daß man versteht, auf welche dieser Quellen angespielt ist. Auf S. 101 Mitte ist ein Widerspruch stehen geblieben: «Statt der bei Lukas präsentischen Formulierung ... steht im Koran ... Imperfekt. Doch ... das arabische Imperfekt ... kann präsentisch ... übersetzt werden. Gerade die präsentierte Übersetzung legt sich hier nahe ...». Solche und ähnliche Beispiele ließen sich vermehrt nachweisen.

Im ganzen genommen ist es ein aktuelles, mit Liebe zur Sache geschriebenes, theologisch abwägendes Buch, dem man, wie einem zu jungen Wein, ein noch längeres Ausreifen gewünscht hätte.

ADRIAN SCHENKER

Selected Works of Ramon Llull (1232–1316). Edited and translated by Anthony Bonner. – Princeton N.J.: University Press 1985. 2 vols.

Raimundus Lullus. Die neue Logik. Lateinisch-Deutsch. Textkritisch herausgegeben von Charles Lohr. Übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel. Mit einer Einführung von Vittorio Hösle, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985 (Philosophische Bibliothek 379).

Raimundus Lullus (1232–1316), genannt *doctor phantasticus*, Verfasser von beinahe dreihundert Werken, ist nicht nur einer der wichtigsten katalanischen Dichter, der als erster Europäer Prosaromane über zeitgenössische Themen verfaßte und die katalanische Volkssprache für die Erörterung philosophischer, theologischer und wissenschaftlicher Probleme nützte, er war auch Missionar,

Gründer von Sprachschulen und vor allem der Erfinder der *Ars*, einer kombinatorischen Technik, die ihn während der Renaissance zu einem der einflußreichsten Philosophen machte.

Seit langem ist es ein Desiderat, die überaus vielfältige Philosophie Lulls durch Übersetzungen einem breiteren Publikum bekannt zu machen, zumal die Schriften Lulls in vorbildlichen Editionen, in raschem Tempo veröffentlicht werden, und somit die Bedeutung Lulls für die Geschichte der Philosophie immer klarer zutage tritt. Mit den englischen Übersetzungen von Antony Bonner und der deutschen Übersetzung der *Logica nova* von Walburga Büchel und Vittorio Hösle liegen jetzt zwei Übersetzungen vor, die dem Versuch, Lull auch Nichtspezialisten bekannt zu machen, gerecht werden.

Die englischsprachige Anthologie wurde vom versierten Lullkenner Anthony Bonner bearbeitet. In zwei Bänden werden sechs Werke Lulls zum ersten Mal ins Englische übersetzt. Hat die frühere Übersetzungstätigkeit (nicht nur im angelsächsischen Raum) sich bisher hauptsächlich auf den literarischen und mystischen Lull konzentriert, wird von Bonner versucht, einer solchen Einseitigkeit auszuweichen, indem aus verschiedenen Perioden zentrale Werke ausgewählt wurden.

Der *Libre del gentil e dels tres savis* (Liber de gentili e tribus sapientibus = The book of the Gentle and the three wise men), geschrieben ca. 1274–1276, gehört zu den frühen Werken Lulls und ist eines der ersten Werke, in denen er sich der *Ars* bedient. Das Werk ist in katalanischer Sprache abgefaßt und wurde bereits zu Lebzeiten Lulls ins Lateinische und Französische übertragen; auch eine spanische Übersetzung von 1378 ist erhalten.

Der katalanische Text wurde 1901 von Rosselló ediert und 1957 in den *Obres essentials* wieder abgedruckt. Da in dieser Edition die älteste Handschrift (Oxford, Bodleian. Can. It 147) nicht berücksichtigt wurde, und sie zudem viele Lesefehler aufweist, entschloß sich Bonner, die Übersetzung auf die ältesten katalanischen Manuskripte zu stützen, und er konsultierte für die wichtigsten Varianten zudem die ältesten Manuskripte der lateinischen, spanischen und französischen Übersetzungen. Die vorliegende Übersetzung ist von großer sprachlicher Klarheit, kann jedoch in Einzelheiten noch nicht überprüft werden, bis die von Bonner angekündigte Edition des katalanischen Textes vorliegt.

Mit der *Ars demonstrativa* und der *Ars brevis* hat der Übersetzer zwei Hauptwerke der Lullschen *Ars* ausgewählt. Die ursprünglich lateinisch verfaßte *Ars demonstrativa* (1283) mit ihren Zahlen und Kreisen, ist wohl am ehesten der Leibniz'schen Idee des «calculemus» vergleichbar. Der Versuch, zwei Werke aufzunehmen, welche die *Ars* repräsentieren, ist umso mehr zu begrüßen, da die Geschichte der Logik sich noch wenig mit Lull beschäftigt hat (vgl. I, XIII). Tatsächlich steht die Lullsche *Ars* außerhalb der Tradition der formalen Logik, die von Aristoteles zu Frege führt. Bonner weist jedoch mit Recht darauf hin, daß Lull mit seiner Kombinatorik, mit dem Versuch einer Universalssprache und Mathematisierung Ideen der modernen Informationstheorie und Computerwissenschaft vorwegnahm. Bonner vermeidet es aber, Lull im Lichte moderner Trends zu betrachten. Vielmehr versucht er, «Lulls Lull» darzustellen. Lull

verstand seine *Ars* als eine Technik, die christliche Wahrheit verständlicher und leichter erfaßbar zu machen. Die *Ars* hat also vor allem einen didaktischen, genauer: missionarischen Zweck (vgl. I, 53–70). Bonners Übersetzung der *Ars demonstrativa* stützt sich auf die Mainzer Edition von 1722 und berücksichtigt Lesevarianten des Prachtexemplars, das Lull selbst dem Dogen von Venedig (Bibl. Marciana, VI, 200) sandte, sowie eine Handschrift des 15. Jahrhunderts (Palma, Bibl. Prov. 1030) und die einzige erhaltene katalanische Übersetzung (Mainz, Priesterseminar, A.1).

Die *Ars brevis* (1308) gehört im Vergleich zur *Ars demonstrativa* zu der zweiten Fassung der *Ars*. Die sechzehn (4 mal 4) Prinzipien wurden seit der *Ars inventiva veritatis* (1290) auf neun (drei mal drei) reduziert. Der erste Pariser Aufenthalt Lulls (1288/89) war der äußere Anlaß, die *Ars* umzugestalten («because of the weakness of human intellect which he had witnessed in Paris», *Vita coetanea*, I, 19). Die Pariser Magister mußte das seltsame Universum Lulls irritieren, und es ist anzunehmen, daß die Magister, die ihre eigene philosophische Sprache und Diskussionsform besaßen, das neue System Lulls ablehnten. Die *Ars brevis* ist das einflußreichste Werk Lulls. Sie wurde 23 mal gedruckt und von Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno und Johann Heinrich Alsted kommentiert. Die vorliegende Übersetzung stützt sich hauptsächlich auf die neue Edition des Raimundus-Lullus-Instituts (ROL XII, ed. A. Madre).

Der *Libre de meravelles* (= Felix or the Book of Wonders [1288/89]) ist ein philosophischer Roman in katalanischer Sprache. Dieses Meisterwerk der katalanischen Sprache zählt auch heute zu den bekanntesten Werken Lulls. Trotzdem wurde sowohl im Englischen wie im Deutschen bisher nur ein Teil übersetzt, nämlich das siebente Buch: *Der Llibres de les bésties*. Die bisher erstellten textkritischen Editionen Rossellós' (1903, repr. 1957) und Galmés' (1931–1934) basieren lediglich auf drei in Palma sich befindenden Manuskripten (Kritik der Editionen vgl. II, 658). Bonner benutzte für seine *kritische* Übersetzung Manuskripte zweier Handschriftenfamilien. Neben den beiden von Galmés und Rossellós benutzten Handschriften aus Palma (Soc. Arq. Lul. 6 und Soc. Arq. Lul. 7) – beide Handschriften gehören zur gleichen Familie –, wurde die möglicherweise älteste Handschrift derselben Familie (Vatican. lat. 9443) und die zwei ältesten Handschriften des anderen Stammes berücksichtigt (London, B.M. add. 16428 und München, Staatsbibl. 595 hisp. 51).

Der *Liber principiorum medicinae* aus den Jahren 1274–1278 (?) gehört zu einer Reihe von Werken (*Liber principiorum theologiae*, *Liber principiorum philosophiae*, *Liber principiorum juris*), in denen Lull die *Ars* für die verschiedenen Fakultäten seiner Zeit fruchtbar zu machen suchte. Die medizinischen Werke Lulls wurden von Medizin- und Philosophiehistorikern bis heute fast vollständig vernachlässigt. Lulls Medizin basiert einerseits auf der arabischen Tradition, die die Medizin als *prima philosophia* verstand, und er verbindet sie andererseits mit seiner *Ars*, um zu zeigen, wie sein System die *ganze* Wissenschaft umfaßt. Das Irritierende für Medizinhistoriker ist die Absicht Lulls, nicht praktische Medizin zu betreiben, sondern ihr ein theoretisches Fundament – dasjenige der *Ars* – zu verleihen.

Dieses Buch wurde anhand eines katalanischen Manuskripts aus dem 14. Jahrhundert übersetzt und mit einer katalanischen Handschrift aus dem 15. Jahrhundert, zwei lateinischen Handschriften und der Edition Salzingers verglichen. Die Übersetzung basiert weitgehend auf den unedierten Handschriften, da sich die Edition Salzingers (1721) nach Bonner als unbrauchbar erwies.

Das letzte Werk in der reichhaltigen Anthologie ist die kleine mystische Schrift *Flors d'amor e flors d'intel.ligència* (= Flowers of love and flowers of intelligence) (1294). Dieses kleine Buch, gewiß kein Hauptwerk Lulls, ist aufschlußreich für das Verhältnis von *sciència* und *amància* und das Verhältnis von Mystik und *Ars*.

Einen besonderen Hinweis verdient der *Chronological Catalogue* (II, 1257–1304) aller authentischen Werke Lulls. Die Werke sind in vier Perioden unterteilt (I. Pre-Art Phase ca. 1272–ca. 1274. II. Quaternary Phase, A: Cycle of the *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ca. 1274–ca. 1283. B: Cycle of the *Ars demonstrativa* ca. 1283–1289. III. Ternary Phase, 1290–1308. IV. Post-Art Phase, 1308–1315). Die Datierung wurde bei allen Werken sorgfältig überprüft. Der Katalog ersetzt den bisherigen Katalog Platzecks. Leider kann er nicht als Repertorium der Manuskripte benutzt werden, da nur die Anzahl der erhaltenen Handschriften genannt wird, die Handschriften aber nicht einzeln aufgezählt werden. Ein erweiterter Katalog wird von Bonner in Zusammenarbeit mit dem Raimundus-Lullus-Institut erarbeitet.

Die Anthologie Bonners ist zur Zeit sicher die beste Einführung in die Philosophie Lulls in moderner Sprache. Die Übersetzung ist von großer Qualität und aufgrund ihrer textkritischen Prinzipien oft genauer als die zur Zeit vorliegenden Editionen. Einleitungen und Anmerkungen spiegeln den heutigen Forschungsstand wider. Man hätte vielleicht erwägen können, anstatt der *Flors d'amat e flors d'intel.ligència*, ein Werk der IV. Phase (1308–1315) zu übersetzen, da diese Schaffensperiode – sieht man von der *Vita coetanea* ab, die für die biographische Einleitung ebenfalls übersetzt wurde – nicht vertreten ist, jedoch für die philosophische Entwicklung Lulls bedeutend ist, da die Auseinandersetzung mit dem Pariser Averroismus philosophisch neue Perspektiven eröffnet hat.

Den deutschen Lesern war der Zugang zu Lull aufgrund mangelnder Übersetzungen bisher besonders erschwert. Die äußerst karge Übersetzungstätigkeit ist umso unverständlicher, da Lull seit dem 15. Jahrhundert in der deutschen Philosophie deutliche Spuren hinterlassen hat. Die in der philosophischen Bibliothek (Meiner) erschienene zweisprachige Ausgabe der *Logica nova* stellt eine – mit Ausnahme des Quästionenregisters (Distinctio VII) – vollständige Übersetzung eines bedeutenden logischen Werkes Lulls vor. Die neue Edition von Charles Lohr basiert im wesentlichen auf der Pariser-Handschrift BN lat. 6443C und ersetzt den alten Druck von 1744. Die Übersetzung stammt von Walburga Büchel und Vittorio Hösle, der auch eine umfangreiche Einführung verfaßte. Ein Register der in der Einleitung zitierten Autoren und der dort zitierten Werke Lulls und ein Register wichtiger Begriffe beschließen den Band.

Die 1303 in Genua geschriebene Schrift ist unter anderem deshalb bedeutend, da sie sich mit der traditionellen Logik, wie sie z.B. im Handbuch des Petrus Hispanus ihren Niederschlag findet, auseinandersetzt, und Lull ihr seine *neue Logik* gegenüberstellt.

Die Einleitung von Vittorio Hösle vermag das Innovative der Lullschen *Ars* und Logik deutlich herauszustellen und bildet dadurch eine wertvolle Ergänzung zu Bonners Einführung. Während Bonner Struktur und Absicht der *Ars* darstellt und auf Beziehungen mit der modernen Informationstheorie und Computerwissenschaft aufmerksam macht, untersucht Hösle für den deutschen Leser den *Inhalt* der Lullschen Logik. Hösle hebt wie Bonner hervor, daß Lull nicht der Tradition der formalen Logik zuzurechnen sei, versucht jedoch zu zeigen, daß Lull eher als Epigone Platons und Vorläufer Hegels verstanden werden kann. Lull will Logik und Ontologie verbinden (LXIV). Die «neue», entschieden materiale Logik wird damit zur Metaphysik (LXV). Es ist ein Anliegen Lulls «die Logik metaphysisch zu begründen» (LXIV). Hösle vermag zu zeigen, daß Lull durch seine Kombinatorik nicht nur eine Mnemotechnik schuf, sondern daß diese Kombinatorik auch philosophische Erneuerungen brachte. Zum Beispiel wird die aristotelische Kategorie der Relation aufgewertet und die Substanz dynamisiert. Sein und Aktivität, Sein und Relationalität werden bei Lull identisch. Die Bestimmungen werden in wechselseitigen Beziehungen gedacht (vgl. XLVII) und «ein Begriff ist ... nicht nur auf andere Begriffe bezogen, sondern auch in sich selbst relational strukturiert» (XLVII). Es kann also bei Lull von einer «Dynamisierung des Form- ebenso wie des Seinsbegriffs» (LXVIII) gesprochen werden. Einer dualen Entgegensetzung stellt Lull eine triadische Konzeption gegenüber und sprengt somit die scholastische Logik.

Den Übersetzern gelingt es, die ungewohnte Terminologie Lulls so einfach wie möglich wiederzugeben. Trotzdem ist die *Logica nova* nicht leicht zu lesen. Der monotone Aufbau der Lullschen Kombinatorik und die von Lull vorausgesetzte scholastische Terminologie wird möglicherweise manchen Leser entmutigen. Deshalb wäre eine Einleitung wünschenswert gewesen, die sich eingehender mit der *Logica nova* selbst befaßt und die Probleme dargestellt hätte, die sich spezifisch in diesem Werk stellen. So bleibt z.B. die Beziehung von *Ars* und Logik ungeklärt. Da in der Geschichte der Logik Lulls Logik meistens mit seiner *Ars* gleichgesetzt wird, hätten anhand dieses Werkes die gegenseitigen Beziehungen bzw. Unterschiede aufgezeigt werden können.

CHRISTOPH FLÜELER

Margot Schmidt; Dieter Bauer (Hrsg.): «Eine Höhe, über die nichts geht». Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik? – Stuttgart: Verlag Frommann-Holzboog 1986. 248 S.

Die Dokumentation umfaßt die Referate einer Tagung mit dem Thema: «Frauenmystik im Mittelalter: Spezifisch weibliche Glaubenserfahrung?», welche im September 1984 in Stuttgart-Hohenheim stattfand. Im Gegensatz zum

Dokumentationsband einer Tagung zu demselben Thema ein halbes Jahr zuvor (*Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. v. Peter Dinzelbacher und Dieter Bauer, Stuttgart 1985) enthält der vorliegende Band im Anhang die Quellentexte zu den entsprechenden Referaten; die Kenntnis und die Arbeit mit diesen Texten wird von den Herausgebern denn auch als «unabdingbare Voraussetzung» (VII) verstanden, damit die mystischen Schriften der Frauen des Mittelalters besser verstanden werden können, was hinwiederum die Voraussetzung dafür ist, der aktuellen Frage nach der «spezifisch weiblichen Glaubenserfahrung» nachzugehen.

Im Rahmen der historischen Frauenforschung geht es darum, die totgeschwiegene Geschichte von Frauen aufzuarbeiten, Frauen früherer Zeiten zum Sprechen zu bringen, der «His-story» eine «Her-story» (Moltmann-Wendel) gegenüber zu stellen und sich ein eigenständiges historisches Bewußtsein anzueignen. Frauenforschung zum Mittelalter leistet dazu einen wertvollen Beitrag, indem u.a. nach der Selbsterfahrung und -darstellung von Frauen in der Mystik gefragt wird. Auch wenn es vorerst scheinen mag, daß mystische Erfahrungen nicht wesentlich geschlechtsgebunden sind, so ist doch nicht davon zu abstrahieren, daß diese religiösen Erlebnisse die «Spuren der Menschlichkeit» (VII) der Frau oder des Mannes trägt, die oder der sie macht. In einer Kultur, in der die Geschlechter klar getrennt sind und in einer Gesellschaft wie der des Mittelalters, die ausschließlich von Männern bestimmt war, «wäre es auffallend, wenn sich in solcher Erfahrung und deren deutender Weitergabe nicht auch... geschlechtsspezifische Züge abzeichneten» (VII). Bezeichnenderweise wird das Interesse sämtlicher Autoren und Autorinnen des Mystik-Bandes mehr oder weniger deutlich von der Frage geleitet, ob es eine spezifisch weibliche Glaubenserfahrung gibt und wie sich eine solche gegebenenfalls artikuliert.

Gößmann weist darauf hin, daß es problematisch ist, nach der spezifisch weiblichen Glaubenserfahrung von Frauen im Mittelalter zu fragen, bevor nicht geklärt ist, was «weibliche» Glaubenserfahrung überhaupt sei. Eine solche hat nichts mit der Biologie der Frau und auch nichts mit ihrer «wie immer gearteten geistigen Begabung» (1) zu tun, sondern daß Frauen andere Glaubenserfahrungen machen, hängt vorwiegend damit zusammen, «daß Frauen mit ihrer gegenüber dem Mann anders gearteten Sozialisation und ihrer dadurch geprägten Stellung in Gesellschaft und Kirche die Bibel anders lesen, für ihre Lebenslage wichtige Aspekte entdecken und daraus eigene Entschlüsse zum Handeln ableiten» (1). Die Reaktion von Frauen auf die Inhalte christlicher Tradition will Gößmann als Gradmesser für eine mögliche spezifisch «weibliche» Glaubenserfahrung und Spiritualität verstanden wissen. An Hildegard von Bingen zeigt die Autorin auf, wie sehr Spiritualität ein Ausdruck von «Interdependenz, von Selbst-, Welt- und Gottesverständnis» (1) ist. Hildegards Visionsschriften beweisen stets dieselbe Struktur, die darin besteht, daß zuerst das visionäre Erlebnis geschildert wird, bevor dann diese Vision von Hildegard gedeutet wird; von Bedeutung für die Ausgangsfrage ist dabei, daß Hildegard bei diesem zweiten Schritt eigene Reflexionen hineinbringt und die Gelegenheit nutzt, auf diese Weise Stellung zu zeitgemäßen viel diskutierten Fragen zu nehmen und gegebenenfalls Korrekturen am oder Ergänzungen zum vorherrschenden, d.h.

von der Schultheologie vertretenen Gottes-, Welt- und Menschenbild anzubringen. Insofern wird der von der Historiographie der Mystik und Frömmigkeitsgeschichte zugeordnete Bereich von Hildegard deutlich überschritten und Gößmann vermutet, daß Hildegard wie auch andere Frauen der Mystik aufgrund neutestamentlicher und kirchlicher Lehrverbote darauf angewiesen waren, sich auf ein durch die Vision legitimiertes Prophetentum zu berufen. Durch ihre Visionen wurden diese Frauen zu Prophetinnen, was ihnen eine große Autorität einbrachte. Insbesondere am Text zum «Mann-Frau-Verhältnis» (Scivias I, Visio II; PL 197, 392) versucht Gößmann das «aus dem Interessenbereich der Frau herrührende Gedankengut» Hildegards in «seiner Hintergründigkeit zu erkennen» (5). Die Autorin weist darauf hin, daß Hildegard in diesem Text die Stammeltern als «*caro una in coniunctione caritatis*» bezeichnet und sich damit klar von ihren männlichen Zeitgenossen unter den Theologen (außer Hugo von St. Viktor) und der scholastischen Ehelehre abhebt, in der viel von Konkupiszenz die Rede ist, aber an keiner Stelle über die geschlechtliche Beziehung als Gottes gute Schöpfung und als Ausdruck von caritas gesprochen wird. Bemerkenswert ist an diesem Text außerdem, daß Hildegard der Subordinationsthese, der These von der Unterordnung der Frau unter den Mann, viele «retardierende und relativierende Momente» (9) entgegengesetzt: Hildegards Ehetraktat ist insofern außergewöhnlich, als darin die Gleichheitselemente auch in juristischer Hinsicht betont werden, indem Hildegard dazu ermutigt, daß auch die Frau bei Verfehlung des Mannes gegen die eheliche Treue vor der kirchlichen Obrigkeit klagen soll. Hildegard plädiert für die Zusammenarbeit und Angewiesenheit von Frau und Mann und erlaubt sich, den Apostel Paulus zu korrigieren durch ihre Ergänzung, daß nicht nur die Frau um des Mannes willen, sondern auch dieser um ihretwillen erschaffen sei. Als «theologisch belangvoll» (11) bezeichnet Gößmann die Frau-Christus-Parallele Hildegards. Die Mystikerin sieht die Ähnlichkeit von Christus und der Frau darin, daß aus der Schwäche der Frau ebenso wie aus der Schwäche des menschgewordenen Gottessohnes Leben hervorgeht; aufgrund dieses Vergleiches, meint Gößmann, verliert die Schultheologie mit ihrer Gleichsetzung von Mann mit göttlicher und von Frau mit menschlicher Natur Christi ihren Stachel für die Frauen. Schließlich verweist Gößmann auf jene Textstellen in den Schriften Hildegards (*Liber vitae meritorum* I c.82n.), in denen jede Frau von Hildegard als *domus sapientiae* bezeichnet wird, und zwar aufgrund dessen, daß eine Frau Leben weitergeben kann als auch aufgrund der Lebens- und Wirkweise der jungfräulichen Frau. Nach Gößmann bezeugt Hildegard damit «eine Art Solidarität zwischen den beiden in ihrer Zeit für Frauen vorgesehenen Lebensformen, den Verheirateten und den Klosterfrauen», denn «als *domus sapientiae* sind beide eins» (14).

Köpf unterstreicht, daß Bernhard von Clairvaux's kirchenpolitische Aktivitäten keineswegs im Widerspruch stehen zu seiner monastischen Spiritualität und seinem mystischen Erleben, sondern daß es eine Erfahrung des Mystikers ist, «daß gerade aus der positiven religiösen Erfahrung heraus dem Menschen Kräfte zuwachsen, die zum Wirken hindrängen» (22). Der Autor betont dabei allerdings, daß die Art und Weise, wie dieses Wirken geschieht, sehr unter-

schiedlich ist und ganz entscheidend von der Lebenssituation des einzelnen oder der einzelnen abhängt. Hier divergieren die Möglichkeiten von Frauen und Männern sehr stark: Während Bernhard durch seine Stellung als Priester-mönch und Abt vielerlei Gelegenheiten zur Vermittlung seiner mystischen Erfahrungen hat, sind Frauen seiner Zeit dabei enge Grenzen gesetzt. Die äußeren Bedingungen bleiben nach Köpf nicht ohne Auswirkungen auf den Inhalt der mystischen Erfahrungen: Im Gegensatz zu den Mystikerinnen seiner Zeit erwähnt Bernhard keine außergewöhnlichen Erlebnisse; Visionen und Auditionen fehlen in seinem Erfahrungsbereich gänzlich. Stattdessen sind es die «typisch monastischen Erfahrungen» (24), sind es Negativerfahrungen wie geistliche Unempfindlichkeit oder vielfältige Anfechtung, die Bernhard macht. Ebenso, stellt Köpf fest, ist die Art, wie Bernhard seine Erfahrungen beschreibt, eine andere als die der Mystikerinnen, indem sie nicht biographisch oder autobiographisch geschildert, sondern auf eine allgemeine Ebene gehoben werden (25). Köpf unterstreicht schließlich die Vollwertigkeit der monastischen Theologie Bernhards, bezeichnet diesen als «Theologen der Mystik» (25) und weist darauf hin, daß sein Beitrag zur Geschichte der Mystik «in sein systematisches Denken eingebettet und aus diesem Zusammenhang verstanden» sein will (33).

Als «verschleierte Biographie», als «poetisch-theologisches Werk ohne jedes Vorbild» (71) bezeichnet Schmidt Mechthilds Buch *«Das fließende Licht der Gottheit»*, das von der Begine um 1250 auf Geheiß ihres Beichtvaters aufgezeichnet worden war. Wie andere Mystikerinnen bringt auch Mechthild auf diese Weise ihre persönliche Gotteserfahrung und verschiedene Fragen des Glaubens zur Sprache. Daß ein Grund für die Verleugnungen und Verfolgungen, vor denen Mechthild gegen Ende ihres Lebens im Kloster Helfta Schutz fand, gerade in ihren «Aufsehen erregenden Äußerungen» und in ihrer Art «als unbequeme Mahnerin gegenüber den Mißständen in der Kirche» (71) bestand, ist für Schmidt offensichtlich. Um die Frage nach der spezifisch weiblichen Glaubenserfahrung zu klären, ist Schmidt darauf angewiesen, auf das Erfahrungsverständnis von Mechthild näher einzugehen: Ihre Erfahrung betont stark «die übernatürlichen Ursprünge und deren Auswirkungen» und gerade im mystischen Akt «wird der Mensch aufgerufen, sich der Gnade zu öffnen» (89). Insofern die mystische Erfahrung die Natur übersteigt, übersteigt sie auch das Menschliche. Damit aber, folgert Schmidt, transzendierte die mystische Erfahrung «als rein geistiger Akt auch die Geschlechterdifferenz» (90). Schmidt will in der Kritik Mechthilds, die diese an Unentschlossenheit und an halbherzigen Entscheidungen übt, und als Beispiel dafür einen Mann nennt, der sich nicht «in die Gewalt der nackten Minne» zu legen wagt (II, 23), einen Ausdruck spezifisch weiblicher Glaubenserfahrung sehen. Die kritische Bemerkung Mechthilds könnte demnach einen Hinweis darüber geben, «in welcher Weise die Geschlechterausstattung die Grundlage für die Intensität und Tiefe der Glaubenserfahrung sein könnte» (90), meint Schmidt, und sieht in den mystischen Erlebnissen, in dem existentiellen Zeugnis Mechthilds einen Hinweis dafür, «daß die Frau wohl über die größere Liebesfähigkeit und Kraft verfügt als

der eher sich vorsichtig distanzierende Mann, der sich nicht «in die Gewalt der nackten Minne» zu legen wagt» (90).

Langer unterstreicht, daß bei der Interpretation von Eckharts Predigten dem Kontext nicht genug Beachtung geschenkt werden kann, und weist dabei darauf hin, daß Eckhart seine Lehre nicht innerhalb eines philosophischen Diskurses, sondern zum größten Teil vor Frauen, die sich der Armutsbewegung angeschlossen hatten, entwickelt hat. Indem dem Dominikanerorden Frauen- und Beginenkonvente unterstellt wurden, hatten die mystischen Predigten Eckharts «eine öffentlich-praktische Funktion» (136) zu erfüllen. Die Regelung der *cura monialium*-Frage und die im Zuge erfolgende Neuorganisation der Frauenklöster haben somit die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker geschaffen. In der Frage nach den geschichtlichen Grundlagen und der geschichtlichen Funktion der deutschen Mystik unterstreicht Langer die These Grundmanns, daß nämlich erst durch «die Verknüpfung von dominikanischer Theologie und Seelsorge, volkssprachlicher Predigt, weiblicher Frömmigkeit und der besonderen Stellung Deutschlands in den religiösen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts» (137) die Voraussetzungen für die Entstehung der deutschen Mystik geschaffen wurden. Der Autor hält fest, daß zwischen der Mystik, wie sie in den Frauengemeinschaften lange vor deren Betreuung durch den Dominikanerorden bestand, und der Mystik Eckharts «ein enger Zusammenhang» (137) besteht, indem sie «verschiedene Ausdrucksformen der religiösen Armutsbewegung» (137) sind. Wenn die Mystik Eckharts durch dominikanische Theologie und Seelsorge einerseits und die religiöse Frauenbewegung andererseits geprägt worden ist, ergibt sich nach Langer für die Interpretation von Eckharts Predigten die methodische Folgerung, «sie von ihrer konkreten Gebrauchssituation her zu verstehen als Antwort auf Fragen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegung diskutiert wurden, insbesondere als Antwort auf die charismatisch getönte Minnemystik der religiösen Frauenbewegungen» (137).

Juliane von Norwich benutzt ihre mystischen Erfahrungen, ihre «Offenbarungen» als Lehre und Ausgangspunkt für eine tiefgehende theologische Betrachtung. Die Mystikerin steht fest in der augustinischen Tradition, ist keine Scholastikerin und weiß nach Clark mit der Überlieferung «frei und in schöpferischer Weise» (219) umzugehen. Wenn Juliane von sich selbst sagt, daß sie eine einfache, ungebildete Frau sei, dann mag dabei ein gutes Stück Zweckpessimismus und bewußte Untertreibung mitgespielt haben, war doch bekannt, daß sie die Bibel auf lateinisch lesen konnte. Clark geht ausführlich auf die Textstelle ein, in der Juliane von Norwich ausdrücklich von der Mutterschaft Gottes spricht (B, Kap. 48). Dort werden ihre früheren Erwähnungen von Barmherzigkeit und Gnade aufgenommen und der «Mutterschaft» Gottes und Herrschaft Gottes zugewiesen. Der Autor betont, daß Juliane von Norwich mit ihrer Vorstellung von Gott als Mutter in einer langen Überlieferung steht, die bis zum Buche der Weisheit, wo *sapientia* als Mutter bezeichnet wird, reicht. Indessen weiß Clark um «kein früheres Zeugnis für Julianes kühne Zuweisung der Mutterschaft auf Christus in der Ordnung der Schöpfung und im Hinblick auf die Erlösung» (228), wie auch nicht um eine derartig entfaltete trinitarische

Theologie, «in der die Mutterschaft stetig und fest auf Christus als sapientia Dei bezogen wird» (228). Aufgrund ihres trinitarischen Denkens versteht Juliane von Norwich die in Christus sich offenbarende Mutterschaft Gottes als dreifältig, nämlich als Schöpfung, Erlösung und Heilswirken in Christus. Mit der konkreten Vorstellung von der Muttergottheit wird die Frage nach einer spezifisch weiblichen Glaubenserfahrung bei Juliane von Norwich vorweggenommen: Für diese Mystikerin ist Gott Vater, Mutter und Herr. Gleichzeitig aber, mahnt Clark, darf die Mutterschaft Gottes bei Juliane nicht «im engen, anthropologischen Sinne» (237) verstanden werden und durch den «menschlichen Begriff der Geschlechtlichkeit» (237) begrenzt werden. Vielmehr ist bei Juliane von Norwich Gott in sich selbst weder männlich noch weiblich, sondern schließt beides in sich ein und ist darüber hinaus noch viel mehr.

Als Thema seiner Ausführungen nennt Jungmayr die Frage, wie die mystische Erfahrung und historisch-soziale Welt im Leben Caterinas von Siena zusammengehören und wie sie aufeinanderbezogen sind: Der Autor will im besonderen auf das Verhältnis der mystischen Erkenntnis Caterinas zu ihrem politischen Auftrag eingehen. Dazu macht Jungmayr eine grundsätzliche Vorbemerkung: Er stellt fest, daß all das, was mit mystischer Erfahrung umschrieben wird, – «soll es sich nicht in der Terminologie einer letzten Endes unverbindlichen und unbefriedigenden Paraphrasierung erschöpfen» (167) – des «konkreten anthropologischen Ortes» und des «historisch-sozialen Koordinatensystems» (167), die eine solche mystische Erfahrung erst möglich machen, bedarf. Auf Caterina bezogen und auf die Frage, ob es eine typisch weibliche Mystik im Mittelalter gibt, bedeutet das für Jungmayr konkret, daß man zuerst «einige anthropologische Grundphänomene» (167) der oberitalienischen Gesellschaft des 13./14. Jahrhunderts klären muß, bevor man die Wirkungsgeschichte Caterinas verstehen, ihre politische Vermittlungstätigkeit und die damit verbundene Frage, wieso gerade ihr als Frau ein dermaßen starker Einfluß auf ihre Umwelt zukam, beantworten kann. «Nur mittels des Körpers», so meint Jungmayr, «als des durch die jeweils zu definierenden historisch-sozialen Konstitutiven geprägten anthropologischen Ortes» (168) ließe sich zu beschreiben versuchen, was Mystik und besonders frauenspezifische Mystik sei. Jungmayr betont damit den Aspekt der Ganzheitlichkeit, weist hin auf die Einheit von Religion und Gesellschaft im Mittelalter und die Konsequenz dessen, daß eine religiöse Aussage immer auch eine politische, soziale und anthropologische Erfahrung impliziert. Das literarische Werk Caterinas erscheint Jungmayr geradezu als Paradigma dessen zu gelten: An der *«Legenda Maior»* zeigt Jungmayr die zentralen Aussagepunkte auf, nämlich daß Christus Caterina den Auftrag erteilt, den Ungebildeten und Laien predigen zu gehen, und daß er ihr, einer Frau, diesen Auftrag gibt. Um die Außergewöhnlichkeit dieses Predigtauftrages der Amtskirche an eine Frau und Laiin zusätzlich hervorzuheben, macht sich Jungmayr Gedanken über die Funktion der Predigt, die im Mittelalter «das Kommunikationsmittel» (171) war, wie auch über das Phänomen der Laienbewegung, in der Caterina stand und deren Forderung nach Buße und Armut sie in ihren Predigten deutlich vertrat. Anhand der Briefe zeigt Jungmayr auf, daß es sich bei Mystik nicht um «ein narzistisches Sich-Selbst-Bespiegeln» handelt,

sondern gerade an der Person von Caterina deutlich wird, «wie mystisches Gotteserleben in der komplexen Beziehung... von Individuum und Gesellschaft, von Ich-Erfahrung und von Welt-Erfahrung entsteht» (186).

Anhand von Texten von Mystikern und Mystikerinnen versuchen die Autoren und Autorinnen eine vorläufige Antwort auf die Frage zu geben, ob die Frauenmystik des Mittelalters eine spezifisch weibliche Glaubenserfahrung zum Ausdruck bringe. Auf die Problematik, die diese Fragestellung in sich birgt, indem das «weiblich» nicht näher definiert ist und somit im luftleeren Raum steht, wird jedoch nur gerade im Beitrag von Gößmann (1) hingewiesen. So verführt die verfängliche Fragestellung erneut zu Dualismen, und die Frauen der mittelalterlichen Mystik bleiben einmal mehr in den Netzen des Biologismus hängen. Anhand der verschiedenen Aufsätze wird deutlich, daß es ein unmögliches Unternehmen ist, genau herausdestillieren zu wollen, inwieweit Unterschiede in der religiösen Glaubenserfahrung auf geschlechtsspezifische Verschiedenheiten der weiblichen und männlichen Anthropologie bzw. Psychologie zurückzuführen und wieweit Verschiedenheiten der sozialgeschichtlichen Situation zur Erklärung heranzuziehen sind. Die feine Verästelung von Kultur und Natur wird in den meisten Beiträgen zu wenig berücksichtigt, und zu schnell und einseitig wird die Andersartigkeit von Glaubenserfahrungen, wie sie Frauen machen, auf «das Konto der Natur» (Simone de Beauvoir) gesetzt: Es ist nicht nachvollziehbar, weshalb «Affektivität» in Verbindung mit dem Attribut «weiblich» (Clark, 237) gesehen werden muß, wie es auch nicht einsichtig ist, wieso Frauen sozusagen *a priori* über eine «größere Liebesfähigkeit und Kraft» (Schmidt, 90) verfügen und deshalb eher mystische Erfahrungen als Männer machen sollten. Die Tatsache, daß vor allem Frauen spezielle Glaubenserfahrungen in Form von mystischen Erlebnissen machten, wird vielmehr durch die «historisch-sozialen Koordinaten» (Jungmayr, 167), die auf die Frauen der damaligen Zeit zutrafen, erklärt. Durch diese zeigt es sich, daß die intensive Religiosität in der Form der Mystik Frauen im Mittelalter die Möglichkeit gab, aus der diesem Geschlecht allenthalben vorgeschriebenen Passivität herauszutreten. Ebenso wird dadurch deutlich, daß diese Frauen aus ihren Offenbarungserlebnissen die Legitimation zu kritischer und reformatorischer Tätigkeit in der Kirche, (die die Männer aufgrund ihrer Stellung in der Amtskirche auch ohne übernatürliche Autorität besitzen konnten), gewannen. Indem diese Frauen sich in ihren mystischen Schriften mit zeitgenössischen theologisch-philosophischen Schulmeinungen auseinandersetzen und ihre Korrekturen und Ergänzungen anbrachten, schufen sie sich sozusagen einen Ersatz für das ihnen verweigerte Priester- und Predigeramt. Die Vermutung, daß Frauenmystik auch als eine Replik auf die Klerikalisierung und Hierarchisierung der Kirche im Zuge der gregorianischen Reform interpretiert werden könnte, lassen indessen die Autoren und Autorinnen vermissen.

Die Frage, ob Frauenmystik als speziell weibliche Glaubenserfahrung verstanden werden muß, bzw. *was* spezifisch weibliche Glaubenserfahrung beinhaltet, bleibt – im Sinne einer idealtypischen Klärung – notwendigerweise unbeantwortet. Daß Frauen aber aufgrund ihrer Sozialisation, ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Stellung andere Glaubenserfahrungen als Männer ge-

macht haben, und daß sie diese durch ihre Gegenakzentsetzung an der männlich geprägten Schultheologie in ihren mystischen Schriften zur Sprache gebracht haben, dies vermögen die Autoren und Autorinnen klar aufzuzeigen. Damit wird auch bewiesen, daß in einer patriarchalisch denkenden Zeit diese Frauen und Mystikerinnen keineswegs ‹man-identified› waren, wenn auch die Spuren zeitgenössischen Denkens nicht ganz an ihnen vorübergegangen sind. Insofern leistet der vorliegende Mystik-Band einen bedeutenden Beitrag zur historischen Frauenforschung.

BÉATRICE ACKLIN-ZIMMERMANN

Heinrich Beck: *Natürliche Theologie*. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. – München-Salzburg: Anton Pustet 1986, 443 S.

Die Thematik läßt sich zusammenfassend so umschreiben: Der philosophische Theismus soll in seiner Bedeutung für die existentielle Situation des Menschen (Teil I) wie in seinem Verhältnis zu entgegenstehenden philosophischen Positionen (Teil II), vor allem aber in seinem gedanklichen Gehalt (Teil III) herausgestellt und entfaltet werden, um solchermaßen geklärt und gefestigt dem wissenschaftstheoretischen Positivismus, der Religionskritik wie dem Dialektischen Materialismus entgegenzutreten und die Frage nach dem Menschen als Ansatz für die Frage nach Gott neu zu stellen und zu beantworten (Teil IV). Über die Aktualität dieser Fragestellung und die Notwendigkeit ihrer Klärung kann angesichts der mehr und mehr um sich greifenden Verdunklung des theistischen Gottesbildes, sei sie geistes- oder naturwissenschaftlicher, technologischer oder soziologischer Provenienz, kein Zweifel sein.

Das Gewicht dieser Thematik aber kommt in besonderer Weise durch die Eigenart einer synthetischen Philosophie zur Geltung, wie sie für den Autor kennzeichnend ist. Einen den Glauben von der Vernunftinsicht trennenden Fideismus ebenso wie jenen im Zeichen der Aufklärung stehenden, letztes Verfügungsrecht über den Glauben beanspruchenden Rationalismus in ihre Grenzen zurückzuweisen: dieses Gründanliegen war fundierend für diese Schrift. Entsprechend sucht sie eine ausgewogene Mitte zwischen einem die Tragfähigkeit der Vernunftgründe überschätzenden wie unterbewertenden Gottesverständnis. Sie «hält zwischen absoluter Dunkelheit und absoluter Helligkeit die Mitte und arbeitet sich als ein «dynamisch zum Sein und zu immer neuer und tieferer Seinserkenntnis aufwachendes Halbdunkel» in einem nie abschließbaren Spiel von Frage und Antwort voran» (9).

Synthese zwischen systematischer und geschichtlicher, traditioneller und aktueller Problembehandlung bezeichnet eine weitere Intention, wie sie für diese Schrift und ihre Bedeutung relevant ist. Geschichtliche, in ihrer entscheidenden Aussage mit geschicktem Griff exemplarisch dargestellte Grundpositionen dienen ebenso dazu, die systematische Problem- und Sachbehandlung sehend und weitsichtig zu machen, wie diese sodann wiederum sie in ihren Grenzen sichtbar werden läßt. Ebenso gewinnt die aktuelle, d.h. zeitnahe Fragestellung in der traditionellen an Tiefe, wie diese in ihr in lebendige Gegen-

wart versetzt ist. Synthetisch ist schließlich auch der Inhalt der Fragestellung, wie der Autor ihn faßt: Gott, Mensch und Welt sind am Ende nicht getrennt betrachtet und, wie es allzu üblich und selbstverständlich geworden ist, von einander losgelöst behandelt, sondern wieder erneut in ihrer originären Einheit gesehen. Dies aber hat zutiefst seinen Grund darin, daß der Autor wieder auf den wesentlichen Bezug zwischen Sinn und Sein hinfragt, insbesondere Gott als Sinngrund des Mensch- und Weltseins ersucht, um dieses aus jenem verstehen zu lernen. Diese Weise synthetischen Philosophierens ist von höchster Bedeutung angesichts einer Philosophie, die sich mehr und mehr in Einzelfragen auflöst und dabei die aller wahren Philosophie unerlässliche fundamentale Einheit, Geschlossenheit und Zusammenschau des Letztursprünglichen aus dem Auge verliert. Vorbereitet ist der Autor hierzu durch seine bereits 1965 erschienene Schrift «Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas' von Aquin aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels». Zur Bezeichnung seines geistigen Anliegens muß auch gesagt sein, daß der Autor zu den wenigen Denkern gehört, die sich gleicherweise um Ausweitung und Vertiefung des Problembewußtseins bemühen, ohne darüber in Konzeptionslosigkeit zu verfallen, und die eine Grundkonzeption verfolgen, ohne gegenüber den immer darüber hinausweisenden Problemgehalten verhärtet oder verschlossen zu werden. Diesem Ziel dient ja gerade die immer wieder von neuem aufbrechende Einbeziehung der Gegenpositionen in die Sachargumentation: Problembewußtsein und Sachperspektiven entgrenzen sich hierbei immerzu.

Wesentliches von der argumentativen Kraft des Theismus zeigt sich im Denkstil des Autors, der sich durch innere Stringenz, Durchsichtigkeit, Sorgfalt im Abwägen des Für und Wider wie der Tragfähigkeit der Argumente auszeichnet. Dieser Denkstil erkaltet weder zu einem gefühls- und gemütsfremden Rechenverstand noch verliert er an Klarheit und Bestimmtheit im Irrationalen. Aus der Mitte der Person sucht er vielmehr den Gottesglauben ebensosehr in philosophischer Erkenntnis aufzulichten, durchzuprägen und zu läutern wie diese aus den Tiefen der ihr nicht mehr gegebenen religiösen Erfahrung in dem für sie unerlässlichen Grenzbewußtsein zu halten: «Philosophie wird daher dem etwaigen Anspruch, eine unüberbietbar vollkommene und abschließende Antwort auf die Gottesfrage zu geben, ebenso kritisch begegnen wie dem Vorurteil, es sei keinerlei wissenschaftlich begründbare Antwort möglich. Indem sie die Möglichkeit einer wenigstens begrenzten Antwort jedenfalls nicht von vornherein ausschließt, sieht sie auch davon ab, ob und inwieweit eine vielleicht noch vollkommenere Antwort aus einer religiösen Glaubenserfahrung möglich ist» (11). Diesem Denkstil entspricht ein Sprachstil, der sich nicht im Dunklen und Schwerverständlichen gefällt, sondern die Klarheit des Ausdrucks, die Bestimmtheit der Terminologie ersucht und auf den Widerhall in der Ganzheit der Person hingespant bleibt. Damit will der Autor zugleich dem didaktischen Anliegen eines «Grundrisses» entgegenkommen.

Besondere Beachtung verdient der Ausklang der Schrift, wie er durch die Studie «Anthropologischer Zugang zum Glauben» [1979] eingeleitet ist. Hier sucht der Autor den phänomenologischen Nachweis zu führen, daß die Got-

tesfrage und die Frage nach dem Menschen in ganz entscheidender Hinsicht sich gegenseitig beinhalten, und zwar genau in jenem existentiellen Urgrund des Menschseins, wo der nihilistische Existentialismus nur noch den Ausdruck des Nichts finden zu können meint. So wird eindrucksvoll gezeigt, daß und warum die «Angst» im Heideggerschen Sinne nicht Ausdruck des Nichts ist, sondern tiefer und eigentlicher jener wesenhaften Ausrichtung des existentiellen Menschseins auf «einen bergenden Grund, der nicht dem Flusse und der Instabilität der Zeit angehört, sondern dessen Ort jenseits der Dimension der Zeit im Überzeitlichen und Ewigen liegt und so absolute Seinsfestigkeit bedeutet, die aus Angst ... löst und befreit» (287). In dieser Perspektive kann der Nihilismus durchbrochen und das Menschsein in den ihm unveräußerlichen Bezug zum Sinn zurückgebracht werden. Daß dieser Bezug aber ein wesentlich personaler ist, der zuletzt «das absolute Du» meint, wird besonders im Phänomenkreis der «mitmenschlichen Begegnung» aufgehellt, durch die «hindurch die Teilhabegemeinschaft mit einer in ihrem Verstehenkönnen (und daher grundlegend in ihrem Sein !) absoluten Person, mit Gott» (288) sichtbar wird. In vergleichbarer Weise überfordert die an den Staat gerichtete Suche nach «Wohlfahrt, Rechtssicherheit und Ordnung» einen jeden Staat, da sie wesentlich auf «die Teilhabe an absoluter göttlicher Gerechtigkeit» ausgerichtet ist (289). Auch die «sittliche Ek-sistenz» wird als Ereignis eines «schöpferischen Dialogs» interpretiert, «in dem Gott den Menschen in seinen menschlichen Möglichkeiten anruft und in sein volles Sein hervorruft», worauf der Mensch antwortend sich in sein «eigenes volleres Sein» selbst hervorbringt (292). Daß diese menschliche «Ek-sistenz» unveräußerliche und daher strukturelle Angewiesenheit auf die absolute, schlechthin sinn- und werthafte Person nicht ins Leere gehen kann, begründet der Autor durch die ebenso schlichte wie überzeugende Überlegung: «Ausrichtung auf nichts wäre ein Nichts an Ausrichtung, d.h. der Fragende wäre eben auf das Erfragte überhaupt nicht ausgerichtet» (291). Unter diesem äußerst wichtigen Aspekt zeigt sich aber, daß das Phänomen der Gottesfrage in seiner ontologischen Struktur nicht allein aus der Immanenz des Menschseins, sondern letztendlich vom Erfragten selbst her zu ergründen ist. Dann aber erweist sich die «Gottesfrage des Menschen» zutiefst als eine «Antwort auf die Frage Gottes an den Menschen», welche sich somit als «die Bedingung der Möglichkeit für die Frage des Menschen nach Gott» kundtut (290). Es ist also von fundamentaler Wichtigkeit, die Gottesfrage selbst in ihrem Ursprunge strukturontologisch zu ergründen. Denn durch den Nachweis, daß der Mensch ohne die Gottesfrage seine Existenz nicht vollziehen und erst darin «eigentlich vollbringen» kann (291), fällt neues Licht auf das Phänomen, daß diese Frage immer schon in einem ontischen Realbezug zum Gesuchten steht, aus dem sie zu sich selbst erweckt, auf das hin sie immer schon ausgerichtet und angewiesen ist.

Der nihilistische und existentialistische Einwand, in den Tiefen ihres Selbst begegne Existenz dem Nichts, erfährt somit die Antwort, daß dieses gar nicht aufscheinen und schon gar nicht der tiefen Empörung gegen es im Eigentlichsten des existentiellen Selbstseins begegnen könnte, wenn Ek-sistenz nicht ursprünglicher und eigentlicher ausgerichtet wäre auf den absoluten Sinn, den

sie zugleich als das personale Du, als höchste und vollendete Existenz meint. Dies ist zweifellos der entscheidende Weg, um die typisch neuzeitlichen Alternativen wie Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Nihilismus und Sinnmetaphysik, Subjektivismus und Objektivismus, Rationalismus und Irrationalismus, Personalismus und Impersonalismus aneinander zu vermitteln und so über sich selbst hinaus zu führen.

WINFRIED WEIER

André Goddu: *The Physics of William of Ockham*. – Leiden, Köln: E. J. Brill 1984. 300 S.

Mit *The Physics of William of Ockham* legt Goddu eine umfassende Analyse von Ockhams Naturphilosophie und ihren Voraussetzungen vor. Umfassend ist diese Arbeit deshalb zu nennen, weil sie sowohl die erkenntnistheoretischen und logischen als auch die metaphysischen Grundlagen von Ockhams Naturphilosophie aufarbeitet. Es ist Goddus Programm, Ockhams Physik auf dem Hintergrund seiner Philosophie zu betrachten. Damit ist für Goddu auch der Aufbau seiner Arbeit gegeben, wenn er schreibt: «From Ockham's logical analysis we can derive the principles of natural philosophy from which Ockham derived his physics or science of motion». (19) Bei diesem Vorgehen beginnt Goddu mit der Analyse des Wissenschaftsbegriffs, wie ihn Ockham im Prolog seines Physikkommentares darlegt. Goddu arbeitet drei Aspekte des Wissens heraus: 1. mit dem Habitus den ontologischen, 2. mit der intuitiven Erkenntnis den epistemologischen und 3. mit dem Beweis den logischen Aspekt. Auf der ontologischen Ebene macht Goddu den Habitus oder die Ansammlung von Habitus als Eigenschaften des Intellekts ausfindig. Diese Habitus sind Dispositionen der Seele, die ein Wissen ermöglichen (24f.). Goddu hütet sich jedoch davor, diesen Habitus irgendwelche Ordnung zuzuschreiben, die die Realität abbilden. Er äußert sich im Gegenteil dahingehend, daß die Ordnung der Habitus für Ockham einen rein konventionellen Charakter hätten (26).

Auf der epistemologischen Ebene des Wissens sieht Goddu die intuitive Erkenntnis. Dabei greift er ihre verschiedenen Probleme auf, die in der Ockhaminterpretation immer wieder zu Diskussionen Anlaß geben. Es geht dabei vor allem um die Beziehung zwischen Gegenstand, seiner intuitiven Erkenntnis und dem Existentialurteil – unter normalen Bedingungen wie auch beim Eingreifen Gottes (32ff.). Goddu spricht in diesem Zusammenhang von einem außerordentlichen Optimismus Ockhams, denn Ockhams Auffassung der intuitiven Erkenntnis setze, so Goddu, eine strenge Kausalbeziehung voraus (38).

In diesem Sinne ist die intuitive Erkenntnis die Voraussetzung der Wissenschaft, was Goddu so formuliert: «The possibility of real science and our mental activity depends on the intuitive cognition of individual things, which causes and accompanies abstractive cognition, which by repetition makes possible induction, the grasp of general concepts, universal and necessary knowledge, and first principles». (79) Die dritte Ebene, die logische, betrifft den Beweis. Hier geht es Goddu um die Form der wissenschaftlichen Sätze bei

Ockham, d.h. auch um die Beziehung zwischen wissenschaftlichen Sätzen über kontingente Tatsachen. Indem sich Goddu der Modallogik und einer «possible worlds»-Semantik bedient, gelingt es Goddu, Ockhams Lehre von den wissenschaftlichen Sätzen zu analysieren. Auf den ersten Blick scheint die Anwendung der Modallogik und der «possible worlds»-Semantik auf dieses Gebiet etwas befremdend. Doch im Laufe der Diskussion kann diese Anwendung durchaus im Sinne Ockhams gerechtfertigt werden, denn Goddu weist nach, daß sich Ockham mit der Frage von möglichen Welten befaßt hat (61). Da Beweise notwendig sein müssen, können die Aussagen über kontingente Tatsachen, die darin vorkommen, nach Ockham nur in Aussagen «de possibili» wiedergegeben werden, wobei modale Prädikate, die auf «-ibile», «-able» oder «-ive» enden, benutzt werden (59ff.). Daß die physikalische Notwendigkeit sowie die Naturgesetze in dieser Form von Sätzen formuliert werden können, sieht Goddu als die eigentliche Leistung Ockhams an (74). Die terministischen Analysen Ockhams zeigen sich auf diesem Gebiet als besonders fruchtbar, denn es gelingt ihm, mehrere Absichten zu vereinigen, was Goddu in folgenden Worten zusammenfaßt: «The world is contingent, but proposition about natural order can be formulated and interpreted they preserve the necessity of natural laws and processes without compromising the contingency of the world and God's freedom» (206). Mit dieser Schlußfolgerung ist für Goddu auch die Überleitung zur Untersuchung von Ockhams Prinzipien der Naturphilosophie gegeben.

Dabei tritt die Ursachenlehre in den Mittelpunkt von Goddus Analyse. Er zeigt, wie Ockham die Funktion der Zweckursache sowie der Materie und der Form neu interpretiert. Die Zweckursache im eigentlichen Sinne läßt Ockham nur noch für beabsichtigte Handlungen gelten. Allerdings gelingt es Ockham nicht, wie Goddu erklärt, die Zweckursache völlig aus der Natur zu verbannen (94). Goddu bemerkt dazu: «Ockham posited final causes in nature, but in a loose sense and only in probable, not demonstrated, conclusion. His reason for accepting final causes as probable was its indispensability for an explanation of natural processes, which requires the hypothetical as against the absolute necessity of those processes» (206). Die Zweckursache tritt demnach nur noch in abgeschwächter Form auf und zwar als die Regel: Die gleiche Ursache erzeugt stets dieselbe Wirkung (95).

Auch die Materie und die Form erhalten bei Ockham, wie Goddu zeigt, neue Funktionen. Die Materie und die erste Materie besitzen Ausdehnung und existieren getrennt in den verschiedenen Subjekten an verschiedenen Orten. Die Materie ist für die räumliche Unterscheidung der Dinge verantwortlich; trotzdem ist sie kein Individuationsprinzip (104f.). Der Materie kommt aber neu, wie Goddu bemerkt, nicht bloß eine passive Rolle zu, sondern sie wird zu einem aktiven Prinzip, wie die Form (110). Als besonders interessant hebt Goddu das Verhältnis von Materie und Form hervor. Die Form, die selbst individuell ist und Ausdehnung besitzt, bestimmt die Ausdehnung der Materie sowie ihre Teile in einem Individuum. Goddu interpretiert Ockham deshalb so: «His insistence on retaining matter and form as explanatory principles was emphasized by his assertion that even prime matter as a really existing thing can be

moved locally and thus can be rarefied without assuming a new form. Local motion and rarefaction are totally unrelated to substantial change and the generation or corruption of a form» (108). Die Konsequenzen daraus sind für Goddu klar: 1. Die neue Interpretation der Materie und der Form vereinfacht und reduziert die Prinzipien zur Erklärung von physikalischen Vorgängen. 2. Der Materiebegriff Ockhams zeigt die Materie als etwas Meßbares. 3. Die Ortsbewegung (local motion) wird vorrangig zur Erklärung von Naturvorgängen herangezogen, obwohl es Ockham noch nicht gelungen ist, damit alle Vorgänge zu erklären (110). 4. Der Unterschied zwischen den Körpern der supralunaren und der sublunaren Sphären wird aufgehoben (103). 5. Die Form, die individuell ist, erfüllt in der Erkenntnis keine Funktion mehr, d.h. der in der Tradition der Erkenntnislehre angenommene Zusammenhang zwischen den Formen in der Natur und den intellegiblen Formen besteht nicht mehr. Die Rolle der Abstraktion wird durch die Induktion ersetzt (111). Goddu sieht in den genannten Punkten die ersten Schritte auf dem Weg zu einer Naturwissenschaft im modernen Sinne, wenn er schreibt: «In Ockham's natural philosophy we are in that scholastic which is moving away from philosophy of nature towards natural science» (111). Damit wendet sich Goddu der Physik Ockhams als dem eigentlichen Thema seines Buches zu. Dieser Teil des Buches enthält die Kapitel: «Place and Void», «Time and Eternity» und «Infinity and the Physics of Motion». Goddu untersucht die beiden Begriffe «locus» und «vacuum» vor allem im Hinblick auf die Bewegungslehre Ockhams. Der Ortsbegriff ist überhaupt die Voraussetzung für die Bewegungslehre, denn Goddu schreibt: «Place in some sense provides the «real» conditions under which we can conceive or imagine real local motions. Place is not a separate reality, nor a cause, rather it is a relative concept which allows us to conceive motion. As relative concept, «place» does refer to a fact or a state, namely, two bodies in relation to one another» (135). Neues bringt der Ortsbegriff nach Goddu auch, was den natürlichen Ort von Körpern und Elementen angeht (122). Die Bewegung von Körpern und Elementen zu ihrem natürlichen Ort wird von Ockham nicht mehr nur mit der Zielursache erklärt, sondern er verlegt die Ursache in die Körper selbst und erklärt ihre Bewegung mit Hilfe von rein mechanischen Termini, wie «levitas» und «gravitas». Der natürliche Ort dient nicht mehr zur Erklärung der natürlichen Bewegung von Elementen (126).

Dies führt nach Goddu dazu, daß Ockham die Priorität der natürlichen Bewegung gegenüber der erzwungenen in Frage stellt (207). Auch den Begriff des Vakuums bei Ockham untersucht Goddu in bezug auf die Bewegungslehre. Er gelangt zum Schluß, daß Ockham die Bewegung im Vakuum zwar als real unmöglich, aber als logisch möglich annimmt. Mit der Annahme einer logischen Möglichkeit von Bewegung im Vakuum, stellt Ockham die aristotelische Bewegungslehre, die darauf beruht, daß der Widerstand des Mediums eine Ursache für die Bewegung eines Körpers ist, in Frage (133). Darüber hinaus dient Ockham das logische Konstrukt des Vakuums dazu, die Bedingung der Bewegung von ihrer Ursache zu unterscheiden, d.h. nach Goddu, daß Ockham damit die Möglichkeit gab, zwischen Kinematik und Dynamik zu unterscheiden (204). Mit der Bewegung ist bei Ockham auch die Zeit verbunden, denn Zeit ist

für ihn in gewissem Sinne Bewegung. Goddu definiert den Zeitbegriff Ockhams folgendermaßen: «Time qua time, that is as the measure of motion, is mind-dependent. But ‘time’ also signifies something extra-mental, namely, bodies in motion, which is why time is not an independent existent not altogether non-existent» (207). Die Zeit wird also in der Bewegung meßbar. Wie Goddu zeigt, eignet sich für Ockham die Himmelsbewegung aufgrund ihrer Regelmäßigkeit am besten dazu, wobei allerdings keine logische Notwendigkeit dafür besteht, die Himmelsbewegung als Maß anzunehmen (144f.).

Am Ende der Untersuchung von Ockhams Physik befaßt sich Goddu mit der Bewegung selbst. Dabei geht es Goddu darum, zu zeigen, wie Ockham die beiden Prinzipien des Aristoteles umdeutet: «Omne quod movetur ab alio movetur» (OMAM) und «... in omni tali motu movens propinquum et motum sunt sunt simul» (OMPMS). Wurde das Prinzip OMPMS von Aristoteles noch aus dem Prinzip OMAM abgeleitet, so trennt Ockham sie voneinander. Das Prinzip OMPMS im aristotelischen Sinne weist Ockham zurück und deutet es in seinem eigenen Sinne so um, daß bei einem Ding, das einmal in Bewegung gesetzt wurde, die Ursache der Bewegung in ihm selbst liegt (194). Das Prinzip OMAM gilt für Ockham nur noch insofern, als daraus die Notwendigkeit eines ersten Bewegers abgeleitet werden kann. Allerdings war diese Auffassung Ockhams, wie Goddu betont, nicht die Vorwegnahme des Trägheitsprinzips, sondern sie hat möglicherweise seine Entwicklung vorbereitet (203f.). Dies drückt eigentlich die durchgehende Haltung Goddus gegenüber der Physik Ockhams aus, denn einerseits hebt er die positiven Ergebnisse von Ockhams Untersuchungen hervor, aber andererseits geht er doch nicht so weit, Ockhams Leistungen zu überschätzen. Goddus Anliegen besteht eher darin, zu zeigen, daß Ockham gewisse theoretische Voraussetzungen für die neuzeitliche Physik geschaffen hat. Trotz der Vorarbeit, die Ockham geleistet hat, bleibt er für Goddu ein Aristoteliker (235). Insgesamt umschreibt Goddu das Resultat seiner Untersuchung von Ockhams Physik wie folgt: «The central thesis of this study is that Ockham’s philosophy of nature furnished a critical metaphysics that attempted to establish the ground for the certainty of knowledge about the natural univers, reduced the natural phenomena to absolute existents and their functions, prescribed the expression of relations, acts, and events functionally, and suggested the formulation of a concept of physical necessity» (236). Damit erweist sich Goddus Buch als eine interessante und eingehende Studie von Ockhams Physik, in der auch ihre logischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen berücksichtigt werden. Weiter ist hervorzuheben, daß Goddu eine Menge Primär- und Sekundärliteratur in seine Studie einbezogen hat. Von Vorteil wäre es deshalb gewesen, wenn dem Buch am Schluß eine Bibliographie beigelegt worden wäre. Dafür sind die Zusammenfassungen der Thesen am Ende der beiden Hauptteile sehr hilfreich, weil sie es dem Leser ermöglichen, in der Fülle der Einzelheiten die allgemeinen Ergebnisse der Studie nicht aus den Augen zu verlieren.

URS ROGGER

Démètre Théraios : Le malaise chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de libération. – Genève–Paris : Georg – O.E.I.L. (1987) 380 p.

Exemplaire est la trajectoire de cet auteur grec, glacés ou brûlants sont les chemins qu'il a décidés d'emprunter. Actuelles sont les questions soulevées. Discutables mais nées d'un esprit assez indépendant sont les réponses proposées.

Pour ces quelques raisons, auxquelles le chrétien ajoutera un indiscutable attachement sincère à la personne du Christ, *Le Malaise chrétien* mérite d'être lu, approfondi et critiqué par couches successives. En tout cas, le « black-out » sur les réponses, souvent choquantes, de D. Théraios, serait, à mon sens, appauvrissant pour toute réflexion sur les mythes grecs, l'élément féminin dans la Révélation, la nature de la résurrection de Jésus, la lecture psychanalytique du christianisme, la théologie de la libération et l'avenir d'une Europe chrétienne.

Voilà énumérés quelques-uns des thèmes forts abordés par Théraios dans un livre curieux, touffu, polyphonique même à sa façon puisque, aboutissement d'une dure expérience intellectuelle et existentielle parmi son peuple, de la psychanalyse et de la rencontre avec un certain Occident, il rassemble des éléments épars, hétérogènes par un effort puissant de cohésion à travers la langue française, choisie par l'auteur pour être désormais sa langue.

Le sous-titre lui-même : « Archétypes marxistes de la théologie de libération » ne rend qu'incomplètement la problématique complexe mise en avant. En fait, au départ, plusieurs codes de langage se chevauchaient, se heurtaient, se cherchaient mutuellement pour, enfin, aboutir à cet équilibre fragile, expression d'un cri d'angoisse difficile à formuler. Pas facile, en effet, d'harmoniser les langages et les sémantiques de la philosophie grecque, de la théologie orthodoxe, de Freud, de Bultmann et de l'existentialisme allemand ; le tout stabilisé dans le corset étroit des schémas logiques.

D'abord, l'interprétation particulière des mythes et des penseurs grecs doit être comprise à partir de la remise en cause radicale de Platon. Un des mérites essentiels de Théraios restera sans conteste la relecture approfondie et globale de l'héritage hellénique ; ce à travers une approche chrétienne de Platon et du platonisme, sans concessions pseudo-patriotiques et sans considérer qu'*a priori* Platon fait partie de l'identité européenne qu'il faut retrouver et sauver. Tout esprit un tant soit peu philosophique lira avec intérêt les pages roboratives et courageuses, compte tenu de l'origine de l'auteur, qui lui sont consacrées. Le Grec Théraios récuserait violemment, s'il en avait connaissance, la nostalgie hellénique du penseur tchèque Jan Patočka, de la Charte 77, persuadé qu'en face de « l'acquiescement au déclin » de l'Europe, c'est bien Platon qui pourrait nous réapprendre « le soin de l'âme » – base de notre héritage (« Platon et l'Europe », éd. Verdier, 1983). Décidément, pour l'auteur, l'Europe doit être sauvée dans ce qu'elle a de spécifiquement et indiscutablement chrétien, quelles que soient les ruptures déchirantes. Pour lui, il ne s'agit pas simplement de rejeter les théologies de la libération, mais l'idée même, platonicienne, de prétendre « changer le monde » (selon le titre d'un beau livre de Vincent Cosmao, Cerf, 1979),

surtout à partir d'une exigence éthique chrétienne. Chez Théraios, l'éthique n'intervient pas, la morale n'a rien à voir avec la politique. Nous vivons dans un monde où, réellement, opèrent les forces métaphysiques du mal. Vouloir l'ignorer équivaut à se leurrer sur la réalité et sur nos propres forces. Pessimisme total donc sur le plan social, peu éloigné d'une attitude cynique en face des choses. La compensation et l'issue viendraient d'un christocentrisme absolu qui, seul, pourrait désaltérer l'homme titubant dans un désert de solitude et de mirages.

La femme, sa signification profonde depuis les communautés néolithiques jusqu'à l'annonce de la résurrection de Jésus, constitue certainement un des aspects les plus originaux de ce livre. Ici, l'expérience existentielle et l'interprétation psychanalytique se conjuguent pour tenter de percer des fenêtres dans le mur bétonné de l'exégèse et de la prédication traditionnelles. Pour choquantes que ces pages paraissent, il faut dire qu'elles ne résultent pas, comme certaines autres interprétations rationalistes, d'une pure spéculation abstraite, mais veulent faire entendre une voix, rappeler la valeur exemplaire de la femme pour les fondements de l'Europe chrétienne et de son idéal chevaleresque ; cela, en acceptant Freud et Bultmann pour tenter de mieux cerner ces deux formidables réalités : la résurrection et l'élément féminin. Nous trouvons là esquissés les traits d'une sophiologie coulée dans le langage des sciences humaines.

Théraios est-il comme un de ses maîtres, Heidegger, perdu sur un « chemin qui ne mène nulle part », un « Holzweg », ou, au contraire, découvre-t-il des voies nouvelles et prometteuses ?

PIERRE ROSNIANSKY