

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:	41 (1994)
Heft:	1-2
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: 25.01.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Denis O'Brien: *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* Leiden, New York, Köln: E.J. Brill 1993. 117 p. (Philosophia antiqua LVII).

Théodicée plotinienne, théodicée gnostique constitue, comme l'auteur le fait remarquer, le prolongement de ses études antérieures sur la pensée de Plotin et le néo-platonisme (voir p. 1). Le titre de cet ouvrage pourrait surprendre ou prêter à confusion, et l'auteur s'en explique. Il précise d'abord que son propos n'est pas «d'exploiter les documents d'origine ou d'inspiration gnostique, conservés en diverses langues», ni «d'entamer ici une analyse de la gnose, telle que nous en avons connaissance par l'intermédiaire des Pères de l'Eglise», mais de se limiter «à une étude de la gnose telle que Plotin nous l'a présentée dans ses écrits» (p. 1–2). Ensuite, il justifie le choix du terme «théodicée» (terme anachronique, puisque Leibniz fut le premier à l'utiliser) pour désigner «l'unité conceptuelle» des thèses plotiniennes, en opposition avec l'enseignement gnostique (p. 4).

En bref, l'objectif de cette étude est de dégager, à la lecture de la critique des gnostiques, les positions propres à Plotin. Il faut relever ici que la pensée de Plotin se laisse difficilement percevoir et que, le temps passant, ce qui devait être limpide pour ses contemporains s'est obscurci, jusqu'à donner lieu à plusieurs interprétations divergentes, voire contradictoires.

L'auteur veut alors s'efforcer «d'expliquer Plotin par Plotin» (p. 3), en prenant pour base principale de son analyse le traité *Contre les gnostiques* (*Enn. II 9 [33]*). Procédant à un double polissage, il tend d'une part à restituer la pensée originelle de Plotin, autrement dit son «enseignement positif» (non exprimé explicitement dans cette critique), et se pose d'autre part en juge, garant de l'interprétation orthodoxe de la pensée de Plotin, face aux erreurs des interprètes contemporains. Le terme «juge» n'est pas trop fort si l'on songe que le qualificatif «polémiste» accolé par l'auteur au nom de Plotin (cf. titre de l'*Introduction*) pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'auteur lui-même qui n'hésite pas, en des termes souvent ironiques, à remettre à leur place certains exégètes contemporains (et non des moindres!), leur reprochant tantôt une mauvaise lecture du texte, tantôt une interprétation contradictoire, tantôt une erreur de logique.

Il suffit d'ailleurs de prendre connaissance des sous-titres des chapitres pour se faire une idée du nombre d'«erreurs» que l'auteur veut corriger. Il ne saurait cependant être question de querelles personnelles, exception faite peut-être des critiques émises dans les notes complémentaires (voir *infra*), et la critique de

D. O'Brien, si virulente qu'elle soit parfois, semble toujours fondée et constructive. Force est de reconnaître à ce propos que l'auteur prouve une fois de plus ses talents! Connaissance étendue des textes anciens, don d'observation philologique et grande maîtrise de la langue grecque, en plus d'un talent rhétorique certain, sont en effet les principales armes qui lui permettent d'engager le combat en étant assuré de la victoire.

Mais revenons à l'objet central de cette étude qui laisse à penser que les textes de l'Antiquité peuvent encore susciter de brillantes controverses et que l'histoire de la philosophie (antique) demeure un espace où l'on s'affronte.

Dans un premier chapitre introductif, l'auteur annonce que la théodicée plotinienne s'articule autour de trois thèses dont l'âme est le point central; elles concernent «sa descente (volontaire), son engendrement de la matière, son (illumination) de la matière ainsi engendrée» (p. 4).

Au Chapitre II, il entreprend l'analyse de la première thèse en s'appuyant sur les traités *Sur la descente de l'âme dans le corps* (*Enn.* IV 8 [6]) et *Apories sur l'âme* (*Enn.* IV 3 [27]). Quant à la raison du séjour de l'âme dans ce monde, l'auteur veut montrer que Plotin rejette les deux parties de l'alternative proposée aux gnostiques (contrainte ou liberté), et opte pour une troisième solution ($\tauις \ddot{\alpha}\lambda\lambdaος \tauρόπος$ – voir *Enn.* IV 8 [6] 2.5–6 en parallèle avec *Enn.* II 9 [33] 8.39–43). Contre E. R. Dodds, qui pense que Plotin aurait évolué dans sa doctrine en optant d'abord pour une descente volontaire pour lui préférer ensuite une descente nécessaire et innocente – ce qui constitue une erreur à la fois logique et chronologique –, l'auteur conclut, au terme d'une analyse subtile, que «l'âme séjourne dans ce monde, non point volontairement (au sens où elle aurait (choisi)), ni par nécessité (au sens où elle aurait été soumise à une contrainte), mais d'une (autre manière) qui réunit à la fois volonté et nécessité» (p. 17). Cette descente est volontaire dans le sens où elle correspondrait à un élan naturel ($\omega\varsigma \tau\circ \pi\eta\delta\alpha\nu \kappa\alpha\tau\alpha \phi\upsilon\sigma\iota\nu$, *Enn.* IV 3 [27] 13.19–20).

Le chapitre III traite de la génération de la matière par l'âme (deuxième thèse). Dans son traité *Contre les gnostiques*, Plotin pose la question de savoir ce que fait l'âme lors de sa descente (cap. 12.38–44). La matière (ou l'obscurité) existait-elle déjà avant que l'âme ne s'incline pour l'illuminer, ou est-elle produite par l'âme qui s'incline? Qu'en est-il de la position de Plotin lui-même? Contre l'avis de l'éditeur H.-R. Schwyzer, l'auteur pose une production de la matière par l'âme en se basant sur *Enn.* IV 7 [2], cap. 2–3; *Enn.* V 1 [10], cap. 7; *Enn.* V 2 [11], cap. 1–2; *Enn.* III 9 [13] et *Enn.* III 4 [15]. Il ressort de cette analyse convaincante que l'âme a deux activités. La première consiste en la génération de la matière; la deuxième, en l'information de cette matière (à la fois image de l'âme, non-être, indéfini), qui devient alors corps. On ne saurait ainsi envisager une existence de la matière indépendante de l'âme.

Comme cette analyse se doit d'être poursuivie, l'auteur revient au chapitre IV sur les incohérences du traducteur R. Harder et de l'exégète J. M. Rist

concernant l'interprétation de *Enn.* I 8 [51] 14.49–53, là où Plotin fait état de la génération de la matière par l'âme «par suite d'une affection» (*παθοῦσα*). Aux yeux de l'auteur, R. Harder fait un contresens en posant que cette «affection» de l'âme serait provoquée «par la matière» et partage avec J. M. Rist l'erreur de voir en la matière à la fois la cause et la conséquence de la génération. L'erreur provient d'un rapprochement entre le terme «matière» (pourtant à l'accusatif dans les ms.: *τὴν ὕλην*) et le participe *παθοῦσα*. En raison de cette interprétation fautive, Rist fait de cet acte de génération une production «entachée de vice». Par une analyse de l'activité propre à l'âme, l'auteur tend au contraire à démontrer que, si la génération de la matière par l'âme suppose une certaine défaillance, celle-ci n'est pas à concevoir comme un péché, mais seulement comme une défaillance (innocente) par rapport aux principes supérieurs à l'âme. Par là même se distingue la position de Plotin. Pour les gnostiques comme pour ce dernier, il y a génération de la matière. Mais, tandis que Plotin fait de cet acte une production innocente, les gnostiques rendent cette production coupable: l'inclination de l'âme, présentée comme une activité volontaire et pécheresse, fait que «la responsabilité du mal retomberait sur les êtres premiers» (*Enn.* II 9 [33] 12.43–44). On pourrait d'ailleurs ajouter ici aux critiques de l'auteur que Bréhier, dans son édition-traduction des *Ennéades*, faisait également ce rapprochement fautif en traduisant, après adoption d'un amendement de Müller: «... à cause de la matière, l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir» (*καὶ; γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ; τῇ ὕλῃ ἐγέννησε παθοῦσα, Enn.* I 8 [51] 14.51–52).

Avec le chapitre V, l'auteur aborde la question de l'illumination de la matière par l'âme (troisième thèse). L'origine innocente de la matière n'est pas le seul point de dissension entre Plotin et les gnostiques. Comme l'explique l'auteur, Plotin est prêt, *argumenti causa*, à leur accorder une «génération nécessaire», donc innocente de la matière» (p. 36). Mais Plotin se démarque alors par son refus de la destruction de la matière et sa conception de cette illumination. La question porte non plus sur l'acte de production, mais sur les rapports entretenus par l'âme avec la matière. Revenant sur la théorie plotinienne des deux matières (cf. *Enn.* IV 8 [6] et *Enn.* II 4 [12] notamment), corrigeant ici et là les interprétations de Bréhier, Rist ou Schwyzer, l'auteur porte une nouvelle lumière sur l'alternative de *Enn.* IV 8 [6] 6.18–23 qui distingue une matière qui «ne peut pas ne pas participer» au principe qui fournit le bien à chaque chose (la matière intelligible) et une matière qui «suit nécessairement des principes qui lui sont antérieurs» (la matière du monde sensible). Cette seconde matière ne participe pas véritablement, mais elle ne doit pas pour autant «se tenir à l'écart» (*οὐδὲ ᾧς ἔδει χωρὶς εἶναι*). Ne pouvant se tenir à l'écart, elle sera de ce fait illuminée nécessairement, maintenant et toujours. Grâce à ce lien (nécessaire) entre génération et illumination, Plotin peut réfuter les gnostiques qui soutiennent au contraire que la matière, un jour, sera dépouillée de forme, ou laissée seule. L'argument est simple: si les gnostiques acceptent la génération, ils

devront par conséquent accepter – dans la perspective de Plotin, et pour rester cohérents – l'illumination éternelle, ce que précisément ils refusent.

Dans sa conclusion (chap. VI), l'auteur revient sur la question de l'illumination et sur celle de l'origine du mal. Concernant ce dernier point, il se montre convaincant dans sa critique de M.-N. Bouillet, éditeur et traducteur de Plotin au siècle dernier, lequel laissait entendre que, selon Plotin, le mal proviendrait des êtres premiers, tandis que, selon les gnostiques, il proviendrait de ce monde. Au contraire, en acceptant l'illumination comme naturelle, Plotin ne saurait faire remonter le mal aux êtres premiers. C'est en réalité la matière (le non-être) qui est le mal absolu, le mal en soi. En tant que non-être, elle est cause de péché pour l'âme qui entretient avec elle des rapports trop intimes. Le péché résulte donc du trop grand attrait que l'âme éprouve pour son objet créé, son image.

Dans cette étude, l'auteur a ainsi tenté de distinguer la théodicée plotinienne de la théodicée gnostique. On retiendra que Plotin refuse, contre les gnostiques, toute théorie qui verrait une activité pécheresse de l'âme à l'origine de la matière, et qui envisagerait la possibilité d'une mise à l'écart de cette matière par rapport à la puissance divine qui a produit ce monde.

Précisons encore que cette étude est suivie de trois notes complémentaires, d'une introduction et d'un commentaire des principaux passages de l'*Enn.* II 9 [33] – sans compter un index des auteurs modernes (en fait, une bibliographie cachée), un index des auteurs anciens, des indications (fort utiles) relatives à la citation des *Ennéades*, des résumés en français et en anglais des chapitres (que l'on conseillera au lecteur de parcourir avant d'entrer dans la complexité argumentative des chapitres) et la liste des publications de l'auteur.

En consultant cette liste de publications, on relèvera d'ailleurs un article publié dans la *Revue de philosophie ancienne* (4 [1986] 299–303), dont le titre, «Neoplatonic studies in England: a plea for rigour», aide peut-être à comprendre la virulence des critiques développées dans les notes complémentaires. Car, si le ton est encore cordial dans la première note consacrée aux problèmes d'interprétation du rapport entre l'âme et la matière, il n'en va pas de même dans les autres.

Ainsi, dans la note II, revenant sur la question de l'origine et de la nature de la matière, l'auteur s'en prend violemment à la position de H.-R. Schwyzer et dénonce, par exemple, une comparaison faite par l'éditeur entre l'activité de la matière et celle de l'Un: «... (elle) traduit, à mon sens, une méconnaissance radicale de la philosophie des *Ennéades*.» (p. 68). Quant à l'estime portée à l'éditeur de Plotin, cette citation parle d'elle-même! (voir également une autre critique contre le même Schwyzer, p. 67 et p. 68, n. 1.)

Enfin, dans la note III, qui a pour objet la question de l'origine du mal, l'auteur change de cible et s'en prend aux «incohérences dans la terminologie de J. M. Rist». Le ton n'est guère plus aimable. Et les propos de l'auteur vont jusqu'à

dépasser l'entendement là où il écrit, à propos d'une hésitation ou d'une contrainte qui l'aurait lui-même poussé en d'autres occasions à concéder que l'affection de l'âme est aussi une faiblesse: «Les expressions citées («hésitation», «contrainte»), et bien d'autres encore, traduisent non seulement une certaine volonté de dénigrement, mais, plus profondément encore, un engagement personnel excessif, voire une certaine émotivité, que l'historien de la philosophie doit rigoureusement éliminer en faveur de l'objectivité et de la lucidité indispensables à toute recherche scientifique sérieuse» (p. 77, n. 23).

Au risque d'apparaître comme quelqu'un de peu sérieux, qu'on veuille bien me passer un moment d'émotivité! D. O'Brien se veut historien de la philosophie. Personne ne songerait à le mettre en doute, et la profondeur de son analyse ainsi que la pertinence de ses critiques en témoignent. Mais l'historien de la philosophie n'aurait-il pas oublié l'étymologie populaire du mot *philo-sophie*? Qu'il me soit permis encore de rappeler à l'auteur que, s'il est de bon ton en (histoire de la) philosophie de ne pas prendre les propos d'autrui pour argent comptant, il relève cependant de la bienséance d'adopter un ton cordial dans la discussion, qui plus est dans l'écrit. Et si D. O'Brien veut se montrer polémiste à l'instar de Plotin, on lui citera pour mémoire ces quelques lignes que Plotin lui-même a adressées à ceux qui rejettent et critiquent les doctrines des anciens: «Mais il faut qu'ils montrent cela par eux-mêmes qu'ils ont raison, en quelle mesure leurs propres (opinions) leur semblent parler contre l'opinion de ceux-là (*sc.* les anciens Grecs), en posant avec bienveillance et en philosophes leurs propres opinions et celles contre lesquelles ils argumentent comme il est juste, en visant le vrai, non en cherchant la considération en blâmant des hommes considérés comme méritants depuis très longtemps par des gens qui ne sont pas sans importance, (et) en se disant eux-mêmes meilleurs que ceux-là.» (*Enn.* II 9 [33] 6.45–52).

Terminons toutefois en confirmant l'importance et la qualité de cette étude qui, malgré le ton utilisé, mérite toute notre attention pour les éclaircissements qu'elle apporte sur un sujet difficile et pour la meilleure compréhension des *Ennéades* qu'elle permet.

ALEXANDRE ETIENNE

Werner Alexander: *Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert.* Stuttgart: M&P, Verlag für Wissenschaft und Forschung. 1993. 301 S.

«Ist es erlaubt, einmal unabhängig von Wilhelm Dilthey und derzeit herrschenden «akademischen» Lehrmeinungen einige Bemühungen zur Klärung der Frühgeschichte des Hermeneutikbegriffs vorzulegen?» Als H.-E. Hasso Jaeger

diese Frage 1974 seinen Überlegungen insbesondere zur logischen Hermeneutik Johann Conrad Dannhauers voranstellte¹, wollte er sie wohl nicht nur rhetorisch verstanden wissen. In der Tat lag zu jener Zeit das Forschungsfeld zu Hermeneutikkonzeptionen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts mehr oder minder brach. Die lehrreichen Ausführungen von Lutz Geldsetzer sollten vorerst Ausnahmen bleiben.² Und dennoch wäre der Zeitpunkt für eine intensivere Auseinandersetzung nicht ungünstig gewesen: 1975 wurde beispielsweise aus dem Nachlaß Peter Szondis dessen *Einführung in die literarische Hermeneutik* zugänglich, ebenfalls 1975 blickte Klaus Weimar seinerseits hinter die romantische Hermeneutik zurück, und ein Jahr später widmete sich Claudia Henn einem schwierigen Aspekt der Lehre Chladnius'.³ In anderer Hinsicht aber sollte der Zeitpunkt durchaus nicht geeignet sein: Hans Georg Gadamer⁴ kontierte gegen Hasso Jaeger – und dies in einer über Strecken hinweg unsachlichen Manier. Weitaus ernster wurde dagegen Hasso Jaegers Frage etwa von Manfred Beetz und Hendrik Birus anfangs der achtziger Jahre aufgefaßt⁵ sowie in jüngster Zeit wiederum von Autoren wie z.B. Axel Bühler, Luigi Cataldi Madonna, Lutz Danneberg und Oliver R. Scholz, die sich – wenngleich mit unterschiedlichen Zielsetzungen – um eine systematische wie auch historische Aufarbeitung der Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts bemühen.⁶

Dieser zuletzt genannten Forschungsrichtung schließt sich auch Werner Alexander an. Seinen Ausführungen zur *Hermeneutica Generalis* liegt die Zielsetzung zugrunde, Konzeption und Struktur allgemeiner Verstehenslehren seit ihrem Aufkommen anfangs des 17. Jahrhunderts bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts klarer hervortreten zu lassen; eine Rekonstruktion, die nahezu ausschließlich historisch erfolgt und sich an der Analyse von acht Auslegungslehrern aus jener Zeitspanne orientiert (1 und 13 f.).

¹ H.-E. HASSO JAEGER, Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974) 35–84.

² Vgl. insbesondere die Einleitungen zu den von GELDSETZER selbst besorgten Editionen der Werke von Flacius Illyricus, Chladnius und Meier (*Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica*, Bd.I, III, V).

³ Peter SZONDI, Einführung in die literarische Hermeneutik (Vorlesung WS 1967/68). Frankfurt/M. 1975; Klaus WEIMAR, Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen 1975, bes. Kap. III; Claudia HENN, «Sinnreiche Gedanken». Zur Hermeneutik des Chladnius, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976) 240–264.

⁴ Vgl. v. a. Hans-Georg GADAMER, Logik oder Hermeneutik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976) 7–16.

⁵ Manfred BEETZ, Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55 (1981) 591–628; Henrik BIRUS, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: DERS. (Hg.), *Hermeneutische Positionen*. Göttingen 1982, 15–58.

⁶ Vgl. stellvertretend die Beiträge in: *Aufklärung* 9 (1993).

Ein summarischer Überblick über historische Voraussetzungen im II. Kapitel (16–45) soll zunächst andeuten, auf welche Quellen sich die Autoren bei der Abfassung ihrer Verstehenslehren stützen konnten. Nebst Hinweisen auf die Kommentatorentradition (17 f.) finden sich Ausführungen zur allegorischen Auslegungsmethode (24 f.) sowie zur Lehre vom mehrfachen Schriftsinn (26 f.). In diesem Zusammenhang widmet sich Alexander auch der sprachphilosophischen Tradition: Die Bedeutungslehre des Aristoteles ist auf der einen Seite von Interesse (31–34); auf der anderen Seite – und dieser Hinweis ist verdienstvoll – dürfen offenbar die auch sprachphilosophischen Reflexionen der Skeptiker nicht vernachlässigt werden (34–40). Sämtliche dieser Hinweise dienen Alexander in den folgenden Kapiteln als Grundlage einer Rekonstruktion der historischen Genese allgemeiner Verstehenslehren.

Untersuchungsgegenstand des III. Kapitels (46–122) bilden die Interpretationslehren Johann Conrad Dannhauers und Johann Claubergs, «in welchen die Hermeneutik erstmals als isolierbarer methodologischer Komplex aus den einst übergeordneten Disziplinen herausgelöst und in die Logik integriert wurde» (46). Obgleich Dannhauer und Clauberg die Wichtigkeit der Hermeneutik im Detail unterschiedlich beurteilten (47 f.), mußte im Zuge dieser Emanzipierung von beiden Autoren die Stellung der Verstehenslehre gegenüber den «trivialen» Disziplinen der Philosophischen Fakultät geklärt werden (48–56) – eine Klärung, die nebst der Bestimmung der Hermeneutik als philosophische Wissenschaft vom Interpretieren auch die Präzisierung ihrer Struktur, ihres Anwendungsbereichs sowie ihrer Nutzbarkeit erforderte (57–70). Im Detail betrifft dies die Wahl der Bedeutungskonzeption (70 f.), den Gegenstand der Auslegung (79 f.), die Erfordernisse an den Interpreten (82 f.) sowie – was die «Wissenschaftlichkeit» dieser Auslegungslehren betrifft – den hermeneutischen Regelkanon, den Alexander einer vorbildlichen Analyse unterwirft (86 f.).

Der Übergang zu den Interpretationslehren von Johann Heinrich Ernesti und Christian Weise (123–165) vollzieht sich historisch gesehen vor dem Hintergrund einer «epistemischen Umorientierung» (127 f.), die im Urteil Alexanders zu einer Verlagerung der hermeneutischen Interessen führt: Nicht die Rekonstruktion des wahren Sinnes steht an erster Stelle, sondern die Ermittlung der Art und Weise der sprachlichen wie gedanklichen Behandlung bestimmter Themen, und zwar insoweit sich diese für die eigene *eloquentia* als nützlich erweist (u. a. 137). Die Erörterung dreier Klassen von Nutzanwendungen (153–165) läßt die pädagogischen Konturen dieser «applikativen Hermeneutikkonzeptionen» (130) deutlicher hervortreten; sie bietet aber auch zusätzliche Probleme – z. B. was den Aufbau und die Zielsetzung der Verstehenslehre betrifft (142 f.) – und zwingt so zu einer Neubestimmung des wissenschaftlichen Standorts der Hermeneutik (134 f. und 145 f.). Anders liegen dagegen die Akzente in der Auslegungslehre Hermann von der Hardts (165–185): Hier werden erstmals Aspekte der pietistischen Interpretationstheorie auf den

Bereich profaner Literatur angewendet (166 f.); obgleich dieser Transfer nicht ohne Gefahren ist (169 f.), eröffnet er für das Unternehmen der *Hermeneutica generalis* dennoch einige Perspektiven. Gemäß von der Hardt ist die menschliche Rede Ausdrucksmittel innerer Empfindungen und Affekte, die die Hermeneutik methodisch zu eruieren hat (172 f. und 175 f.). Mithin geht es auch weiterhin um die Rekonstruktion der vom Autor intendierten Bedeutung (180 f.); allerdings sind die diesbezüglichen sprachphilosophischen Präsuppositionen mit denjenigen der logischen Hermeneutikern kaum noch zu vergleichen (174 f. und 182 f.).

In den im V. Kapitel (186–276) diskutierten Auslegungslehren von Johann Martin Chladenius, Joachim Ehrenfried Pfeiffer und Georg Friedrich Meier wird auf z. T. radikale Weise vollzogen, was sich in den vorangegangenen Systemen bereits andeutete: die Emanzipierung der Hermeneutik von der Logik (196). Insbesondere Chladenius nennt dafür Gründe (197 f.) – Gründe überdies, die verständlicher machen, weshalb Aufgabenstellung und Regeln einer Verstehenslehre in jedem Fall vom Inhalt und der Gattung der in ihr behandelten Schriften abhängig sein sollen. Alexander interessiert sich hier zum einen für die Orientierung der Hermeneutik am Vorbild der Mathematik (194 f. und 197 f.) sowie den daraus resultierenden Konsequenzen für den Aufbau und die Zielsetzung allgemeiner Verstehenslehren (200 f.). Zum andern legt der Autor sein Augenmerk auf die sog. sinnreichen Gedanken als besonders heikle Gegenstände der Interpretation (244 f.); hier wiederum geht es um eine Typologisierung sowie um die methodologische Tragweite der Berücksichtigung sinnreicher Gedanken (248–271). Beide Aspekte zeigen u.a. die Vorzüge der Hermeneutik Chladenius'. Obgleich sich Pfeiffer nicht nur mit Voraussetzungen und Mitteln der Interpretation beschäftigte, sondern auch mit der Auslegung bestimmter Gattungen (192 f.), vermochte er die Überlegungen Chladenius' in dieser Hinsicht nicht weiterzudenken; und auch Meiers Einlassungen über die spezifischen Merkmale sinnreicher Gedanken sind im Vergleich zu Chladenius äußerst knapp (219 ff. und 271 f.). Dessen ungeachtet ist es aber gerade Meier, der mit seinem Billigkeitsgebot sowie seiner Auffassung von der Auslegung als Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Zeichen und Bedeutung (271) die wichtigsten Aspekte allgemeiner Verstehenslehren ein letztes Mal (193) in aller Schärfe darstellt.

Es ist offenkundig, daß innerhalb der von Alexander untersuchten Zeitspanne nicht lediglich acht Hermeneutiken verfaßt wurden. Alexander weiß dies und verwahrt sich entsprechend davor, einen vollständigen Überblick über die Geschichte der Hermeneutik anzustreben (15). Doch bleibt zu fragen, weshalb gerade diese und keine anderen Auslegungslehren zur Debatte stehen. Vis-à-vis der Fülle historischen Materials dürfte Alexander kaum geltend machen, daß die von ihm behandelten Autoren – wiewohl prominent – exemplarisch seien; und auch die näherliegende Vermutung, daß diese chronologisch

angelegte Untersuchung eine bestimmte Auffassung von der Geschichte der Hermeneutik nahelegt, müßte wohl mit historischem Material gestützt werden.

Alexander selbst setzt die Akzente zurecht anders; danach gehe es ihm in erster Linie darum, von einer zwar geringen Anzahl von Quellen eine detaillierte Analyse zu liefern (13) – und in dieser Hinsicht verspricht Alexander nicht zuviel: Der Autor arbeitet mit philologischem Spürsinn, liest exakt, analysiert akribisch genau. Was indes zu wünschen wäre, sind systematische Einschätzungen dieser Analysen oder – wenn man so will – das philosophische Potential des Themas. Die Schlußbetrachtungen im VI. Kapitel (277–290) weisen in diese Richtung, zeigen aber zugleich auch die Grenzen; überzeugender muten dagegen die Exkurse beispielsweise zu Augustin (40–45) oder auch Zabarella (57–62) an.

Allerdings mag Alexander, was die Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts betrifft, mit seiner historischen Sichtweise vorerst recht behalten – zumindest, wenn man einen Seitenblick auf unlängst erschienene Einführungen zur Hermeneutik wagt: Bei Jean Grondin etwa finden sich sehr wohl Nachweise, doch sind sie nicht selten fehlerhaft, Helmut Seiffert dagegen bedarf überhaupt keiner Quellen, und Hans Ineichen kennt sie nicht.⁷ Freilich ist Alexanders Studie nicht nur vor dem Hintergrund dieser Kontrastfolie verdienstvoll; sie bietet vielmehr Orientierungshilfe für eine umfassende historische Aufarbeitung ebenso wie sie Anknüpfungspunkt für zukünftige systematische Untersuchungen älterer Hermeneutiken ist.

KLAUS PETRUS

⁷ Jean GRONDIN, Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991; Helmut SEIFFERT, Einführung in die Hermeneutik. Tübingen 1992; Hans INEICHEN, Einführung in die philosophische Hermeneutik. Freiburg/München 1991. Ineichen etwa bemerkt: «Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß er [Schleiermacher] als erster eine allgemeine Hermeneutik geschaffen hat, die mehr ist als nur eine Sammlung von Regeln und Anwendungsbeispielen, sondern eine auf philosophischen Prinzipien beruhende Lehre vom Verstehen und Auslegen, welche nicht auf hermeneutische Einzeldisziplinen, etwa nur die theologische oder philologische Hermeneutik, gerichtet ist, sondern sie alle umfaßt» (ebd. 119).

Thomas Bausch: *Gerechtigkeit und Ungleichheit.* Eine kritische Reflexion des Rawlsschen Unterschiedsprinzips in diskursethischer Perspektive. Berlin: Duncker & Humblot 1993. 220 S. (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 156).

Die hier anzuleitende Studie (gemäß Titel-Aufnahme der Deutschen Bibliothek handelt es sich um eine 1992 an der Freien Universität Berlin eingereichte Dissertation; weitere Hinweise fehlen) geht aus von der Leitfrage, ob faktisch aufhebbare Ungleichverteilungen gerecht sein können, oder ob nicht vielmehr die strikte Egalität in der Verteilung von Gütern und Lebenschancen das letzte Ziel der *institia distributiva* sein muß. Bekanntlich hat John Rawls' *Theory of Justice* (engl. Orig. 1971; dt. Übers. 1975) dieses Problem wieder ins Zentrum der Sozialphilosophie gerückt, aus dem es seit Adam Smith, Immanuel Kant und Jeremy Bentham verdrängt war. Bausch geht die Frage dadurch an, daß er Rawls' Unterschiedsprinzip – soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten können nur dadurch legitimiert werden, daß sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen – eingehend diskutiert und ihm eine diskursethische Lesart gibt. Ein solches Vorgehen bedingt natürlich eine Kritik der gesamten Vertragstheorie von Rawls, besonders seiner Konzeption des Urzustands. Bausch weist hier auf einige entscheidende Begründungs- und Reflexionsdefizite bei Rawls hin: Die Bedingungen des Urzustands werden nicht begründet, sondern bestenfalls plausibel gemacht; im Rawlsschen Urzustand halten sich eigentlich nicht eine Mehrzahl von Personen, die sich hinter dem Schleier der Unwissenheit einigen, auf, sondern bei genauerem Hinsehen finden wir nur eine einzige, nach Bedingungen der ökonomischen Zweckrationnalität entscheidende «Minimalperson»; und schließlich muß der Versuch, auf analytischem Weg eine theoretische Lösung für praktische Probleme zu finden, scheitern und an einen realen Verständigungsprozeß unter den Betroffenen delegiert werden (176 f.). Für das Rawlssche Unterschiedsprinzip im speziellen wird festgehalten, daß es als Kriterium für die legitime Verteilung der Früchte gesellschaftlicher Zusammenarbeit unbrauchbar ist (128 f.). Aufgrund dieses Befunds – begründungstheoretische Defizite und kriteriale Unbrauchbarkeit – legt sich deshalb für Bausch ein Übergang zur Diskursethik nahe: Der Urzustand wird demnach als ideale Kommunikationsgemeinschaft verstanden; der von Rawls vorausgesetzte Gerechtigkeitssinn wird zur reflektierten Verpflichtungsgegenseitigkeit; und das Unterschiedsprinzip schließlich wird diskursethisch dahingehend gewendet, daß bestehende Ungleichheiten von allen Betroffenen akzeptiert werden müssen, um legitim zu sein (210 ff.).

So einleuchtend das von Bausch vorgelegte Programm insgesamt ist, vermag es doch in Einzelheiten nicht zu überzeugen. Da ist zuerst einmal die Frage, ob die unbestreitbaren (und in der Literatur längst namhaft gemachten) begründungstheoretischen Defizite bei Rawls allein schon den Wechsel von der Vertragstheorie zur Diskursethik unausweichlich machen. Leider hat Bausch von

den weiterführenden Überlegungen von Rawls über den begründungstheoretischen Status und universalistischen Anspruch seiner Theorie – 1992 wurde dazu eine Sammlung seiner neueren Schriften auf deutsch vorgelegt – kaum Gebrauch gemacht (vgl. die verständnislose Bemerkung S. 78). Dann fragt sich weiter, ob das Diskursprinzip in der Realität wirklich der kriterialen Unschärfe des Rawlsschen Unterschiedsprinzips abhelfen kann. Bausch begnügt sich eigenartigerweise damit, allein die Anwendungsproblematik bei K.-O. Apel zu diskutieren (und auch das etwas gar kurz); der Einbezug der einschlägigen Ausführungen von A. Honneth, K. Günther und J. Habermas selbst hätte hier vor übertriebenem Optimismus bewahrt. Bausch macht es sich auch dort zu leicht, wo er anzunehmen scheint, Apels Transzentalpragmatik habe neben dem Begründungs- auch das Motivationsproblem der Ethik gelöst (185 f.). Schließlich bleibt dem Leser unklar, worin das diskursethisch gewendete Unterschiedsprinzip in der Fassung von Bausch (35 und 212) über das Diskursprinzip von Habermas hinausgeht, außer daß nicht nur Normen, sondern eben auch Verteilungszustände der Legitimationspflicht unterstellt werden.

Die von Bausch vorgelegte Untersuchung liest sich alles andere als leicht. Dieser Umstand ist nicht auf die Komplexität der Materie, sondern auf einen Telegrammstil der Darstellung zurückzuführen, der es oft dem Leser überläßt, die Zusammenhänge selber herauszufinden. Auch bei knappster Darstellung sind freilich einige inhaltliche Fehler zurückgeblieben; so ist die Erklärung des Maximin-Theorems (175) falsch, ist die Gleichsetzung von kommunikativem Handeln und Diskurs (144) zumindest mißverständlich und generiert der praktische Diskurs keine Normen (145), sondern überprüft sie nur. Wenig Verständnis hat man schließlich dafür, daß bei diesem schmalen Band der gehobenen Preisklasse derart viele Schreibfehler zu verzeichnen sind. Besonders ärgerlich ist es, wenn sogar Namen (Henry Sidgwick: 42 und 220; Bertolt Brecht: 163 und 215; Dietrich Bonhoeffer: 170) und Titel (Kantian Constructivism in Moral Theory: 74 und 219) falsch geschrieben sind.

CHRISTIAN KISSLING

Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse (Hg.): *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1993. 360 S.

Die Katholische Soziallehre fristet im aktuellen Wissenschaftsbetrieb ein marginales Dasein: Von Vertretern der philosophischen Ethik wird sie als valable Gesprächspartnerin kaum wirklich ernstgenommen, von den Entwicklungen innerhalb der verschiedenen theologischen Disziplinen der letzten drei Jahr-

zehnte scheint sie weitgehend unberührt geblieben zu sein, und zu gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Fragen weiß sie nur wenig Nützliches und Originelles beizutragen. An diesem ernüchternden Befund einer «unproduktiven Ungleichzeitigkeit», die sich in der hauptsächlichen Beschäftigung mit der eigenen Geschichte äußert, ändern wohl auch verschiedene Reanimationsversuche jüngerer Vertreterinnen und Vertreter des Faches nicht viel. Umso notwendiger scheint es deshalb, «Suchbewegungen» christlicher Gesellschaftsethik außerhalb der (allerdings nur in Deutschland noch immer vorherrschenden) «Einheitslinie» der Katholischen Soziallehre auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Das ist das Anliegen des hier anzugebenden Sammelbandes, der am «Nell-Breunig-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik» der Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. konzipiert wurde und dessen Autoren fast durchwegs junge Soialethiker sind.

Der erste Teil, der in historischer und wissenssoziologischer Perspektive die Katholische Soziallehre als Tradition darstellt, basiert sehr stark auf den nach wie vor gültigen Untersuchungen zur Renaissance des katholischen Naturrechtsdenkens von Franz-Xaver Kaufmann. Josef Senft zeichnet den Prozeß der Auflösung der katholischen Subkultur und der Pluralisierung der Sozialformen im Katholizismus nach, der notwendigerweise die gesellschaftliche Funktion der Soziallehre in Frage stellen mußte. Daß die Pluralisierung katholischer Sozialformen von der Katholischen Soziallehre entweder nicht mehr wahrgenommen wird oder dann als illegitim disqualifiziert werden muß, demonstriert Bernhard Emunds am zeitgenössischen Beispiel von Lothar Roos. Roos' Ansatz, so der einleuchtende Befund, vermag in metaethischer Hinsicht den heutigen Standards der Moralphilosophie nicht zu genügen, er trägt den Einsichten der Hermeneutik nicht Rechnung, was sich theologisch im vorgeblich einlinigen Ableitungsverhältnis des Handelns aus dem Glauben zeigt, er erhebt disziplinär einen nicht gerechtfertigten Alleinvertretungsanspruch auf die christliche Soialethik, und er erweist sich schließlich ideologisch als unreflektiert struktursturkonservativ. Matthias Möhring-Hesse klassifiziert den Ansatz von Roos als Beispiel einer soialethischen Orthodoxieentfaltung. Diesem einen Typus christlicher Gesellschaftsethik stellt er die beiden Typen der Auslegung des «neuen Seins im Glauben» und der christlichen Gesellschaftsethik als ethischer Reflexion politischer Glaubenspraxis gegenüber. Es mag diskutiert werden, ob diese Typologie zwingend und vollständig ist, plausibel erscheint sie aber auf jeden Fall, und sie reicht hin, um den erwähnten Monopolanspruch der Katholischen Soziallehre auf die christliche Gesellschaftsethik zu erschüttern.

Der zweite Teil stellt verschiedene «Suchbewegungen» christlicher Gesellschaftsethik «jenseits» der Katholischen Soziallehre vor. Als existentialhermeneutische Ansätze werden die Versuche von Wilhelm Dreier (Gerhard Kruip), Herwig Büchele (Ulrich Sander) und Hans-Joachim Höhn (Edmund Arens) präsentiert und kritisch beleuchtet. Ob auch der von Stefan Lücking präsentierte

Ansatz der «Modellethik» Dietmar Mieths in diese Kategorie gehört und überhaupt der Sozialethik subsumiert werden kann, mag hier dahingestellt bleiben. Dem existentialhermeneutischen Typus stehen die beiden Ansätze der Politischen Theologie – Johann-Baptist Metz und Werner Kroh – und der Befreiungstheologie – Enrique Dussel – gegenüber, die von Hermann-Josef Grosse-Kracht und Andreas Lienkamp präsentiert werden; sie sind als Versuche der theologischen Praxisreflexion zu klassifizieren. – Es würde zu weit führen, die einzelnen Beiträge dieses zweiten Teiles im Detail vorzustellen. Es sind durchwegs kenntnisreiche und auch in ihrer Kritik ausgewogene Präsentationen (der anderswo oft scharfe, ja gehässige Ton der Auseinandersetzung wird glücklicherweise hier nirgends angeschlagen). Schade ist allerdings – was auch die Herausgeber mit gutem Grund bedauern –, daß neben dem befreiungstheologischen Ansatz Dussels nicht noch weitere Versuche von außerhalb des deutschen Sprachraums herangezogen und keine Ansätze einer feministischen Sozialethik vorgestellt werden.

Im dritten Teil stellen Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse in einem ausführlichen Beitrag ihren eigenen Ansatz einer christlichen Gesellschaftsethik als ethischer Reflexion politischer Glaubenspraxis vor. Im Unterschied zur Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung versucht dieser «Frankfurter Ansatz» aber ausdrücklich, der Pluralität politischer Glaubenspraxis Rechnung zu tragen (224 f.) und das Wechselverhältnis von christlichem Glauben und politischem Handeln in seiner ganzen Komplexität auch in der Theoriebildung zu bewahren (262–276). Dieses letztere Anliegen ist gerade für die notwendige «Anschlußfähigkeit» christlicher Sozialethik an die nichttheologische Sozialethik von entscheidender Bedeutung; ihm wird dadurch Rechnung getragen, daß «profane» Begründung und theologale Deutung politischen Handelns auf theoretischer Ebene strikte auseinandergehalten werden. Gegenüber anderen Versuchen zeichnet sich der hier vorgestellte Versuch dadurch aus, daß er sich auf kollektive Akteure (216), insbesondere auf soziale Bewegungen (281) bezieht und deren politisches Handeln reflexiv begleiten (288) – nicht anleiten und nicht zensieren – will. Dieses angesichts der weithin üblichen Selbstgenügsamkeit sozialethischer Theoriebildung ebenso ungewöhnliche wie faszinierende Programm ist offensichtlich aus verschiedenen Einsichten heraus entstanden. So ist zuerst einmal klar, daß nicht das individuelle Handeln des Einzelnen, sondern allein die politische Aktion kollektiver Akteure gesellschaftliche Veränderungen – also das Materialobjekt einer Sozialethik, die sich nicht einfach mit dem Bestehenden zufrieden gibt – bewirken kann. Sodann stellt sich die Frage, wie die Sozialethik diese Aktionsprogramme zu bewerten vermag, ohne den Pluralismus gesellschaftlicher Moderne aufzuheben oder in eine Geschichtstheologie zurückzufallen; das ist möglich durch Rückgriff auf das Begründungsprogramm der Diskursethik. Wer sich aber darauf einläßt, verpflichtet sich gleichzeitig, den privilegierten Platz

eines «Richters» gesellschaftlicher Strömungen zu räumen, um an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen teilzunehmen und mit sozialethischer Kompetenz nur noch die formalen Bedingungen gerechter Lösungen von Interessenkonflikten anzugeben – eben das ist wohl mit «*Praxisbegleitung* politisch engagierter Christen» (235–238; 288) gemeint. Schließlich die sicher heikelste Voraussetzung der ganzen Konzeption: Soziale Bewegungen sind nicht die alleinigen Trägerinnen gesellschaftlicher Entwicklung, sie erscheinen aber «in besonderem Maße ‹moralische Lernprozesse› moderner Gesellschaften anstoßen [zu] können» (284).

Die von den Herausgebern vorgelegte Skizze einer «Ethik sozialer Bewegungen» bedarf sicher noch der weiteren Ausarbeitung. Bereits jetzt zeichnet sich aber eine Konzeption ab, die dem Programm einer christlichen Gesellschaftsethik neuen Auftrieb geben könnte: Sie ist begründungstheoretisch genügend tragfähig, um im aktuellen moralphilosophischen Diskurs bestehen zu können, sie basiert endlich wieder auf einer zeitgenössischen theologischen Basis, sie kann aufgrund ihrer Konzeption als interessante Gesprächspartnerin für Sozial- und Politikwissenschaften in Frage kommen, und sie ist zu guter Letzt auch in der Durchführung genügend bescheiden, um nicht Entscheidungskompetenzen beanspruchen zu müssen, die sie nicht einhalten kann und die in einer pluralistischen Demokratie auch illegitim sind.

CHRISTIAN KISSLING

Garrett Hardin, *Living Within Limits. Ecology, Economics, and Population Taboos*. New York, Oxford: Oxford University Press 1993. X + 339 p.

Die Bevölkerungsexplosion ist sicherlich das größte, weil grundsätzlichste ökologische Problem. Während der Zeitraum, in dem sich die Zahl der Menschen verdoppelt, immer kürzer, das Problem also immer drängender wird, denken wir merklich weniger über Lösungen nach. Scheinbar ist das Thema mit einer Reihe von Tabus umgeben. Warum und mit welchen zu erwartenden Folgen, davon handelt dieses überaus geistreiche und provozierende Buch des Biologen Garrett Hardin.

Weil unsere ökologische Bildung (und vor allem auch die der Ökonomen, die den größten Teil unserer Entscheidungsträger stellen), arg unterentwickelt ist, entgehen uns oft so einfache Mechanismen wie der von Galilei entdeckte *scale-effect*, der darin besteht, daß sich Proportionen mit der Größe verändern. Daraus folgt etwa in bezug auf Bevölkerungen, daß die Entscheidungswege in einer zu großen Gemeinschaft «basisdemokratisch» nicht mehr zurückzulegen sind. Die dadurch nötige Verwaltung gerät schnell zum Wasserkopf.

Eine andere Folge zu großer Gemeinwesen ist eine regelrechte «Tragödie», wenn die Rahmenbedingungen die Individuen dafür belohnen, das für das Kollektiv Falsche zu tun. Die Analyse der «*Tragedy of the Commons*» lieferte Hardin schon 1968 (in: *Science* 162, 1243–1248). Es handelt sich um eine Abwandlung der in der Spieltheorie als «Gefangenens–Dilemma» bekannten Situation. In dem vorliegenden Buch spricht Hardin von dem «CC–PP Game» (commonized costs – privatized profits). Wie der Name sagt, geht es bei diesem Spiel für den einzelnen darum, die Kosten eines bestimmten Verhaltens dem Gemeinwesen zu überlassen (sie zu «externalisieren») und die Gewinne einzustreichen. Obwohl dieses Spiel in unserem Wirtschaftsleben überall gespielt wird, mußten die Kosten in Form von Umweltzerstörung erst nahezu unbelzahlbar werden, bevor das Wort «Externalisierung» zu einem ökonomischen Fachausdruck wurde.

Noch im 18. Jahrhundert galt es als normal, daß Eltern ihre Kinder töteten, wenn sie sie nicht selbst ernähren konnten. Inzwischen hat sich durch den stetigen Zuwachs an Nahrungsmitteln bis zum Überfluß ein Wohlfahrtsstaat entwickelt, in dem dies nicht mehr nötig ist. Es haben sich dabei auch moralische Intuitionen herausgebildet, die diese Praxis als völlig unakzeptabel verworfen. Eine der provozierendsten Thesen Hardins lautet nun aber, daß es sich hierbei um einen bestenfalls zweifelhaften moralischen Fortschritt handelt. Das Spiel der Kostenexternalisierung wird im Wohlfahrtsstaat nämlich auch auf das Gebiet der Reproduktion übertragen. Das Individuum profitiert von eigenen Kindern, etwa in Form von persönlichem Glück der Elternschaft; die Gemeinschaft aber muß immer mehr Subsistenzmittel bereitstellen, um immer mehr Bedürfnisse zu befriedigen. (In unseren Staaten der sogenannten ersten Welt wird zwar der Teufel der demographischen Wende durch Geburtenrückgang an die Wand gemalt; diese Diskussion orientiert sich jedoch an völlig falschen, nämlich rein ökonomischen, Parametern.) Wenn allerdings eine Hungerkatastrophe durch Nahrungsmittellieferungen abgewendet wird, ohne daß sich das Nehmerland im Gegenzug zu effektiven Maßnahmen der Reduktion der Bevölkerungszahl verpflichten muß, dann ist die nächste, viel schlimmere Katastrophe vorprogrammiert. Solche Katastrophen sind eine Art natürlicher Bevölkerungskontrolle. Unsere dringlichste moralische Aufgabe muß wohl darin gesehen werden, diese durch eine menschliche Art zu ersetzen. Hardin plädiert für einen diesbezüglichen Methodenpluralismus. Verschiedene Methoden sollten in verschiedenen Gesellschaften erprobt werden. So könnte herausgefunden werden, welche einen gangbaren Weg darstellt. Die Umsetzung effektiver Methoden läßt sich jedoch nach Hardins Überzeugung nur einzelstaatlich, nicht etwa global lösen. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb er in einem global romantisierenden Multikulturalismus eine gefährliche Sackgasse sieht.

Warum hört die Menschheit nicht aus eigenem Interesse heraus auf zu wachsen? Zu den weltumspannenden wirtschaftlichen Interessen, für die

Absatzmärkte idealerweise aus möglichst vielen Menschen bestehen, kommen noch einige unterstützende ideologische Faktoren: jahrtausendealte Reproduktionsgebote in jeder der großen Weltreligionen, der ethnische Selbstbehauptungswillen der einzelnen Volksgruppen, vor allem aber ein Tabu, das aus dem westlich-humanistischen Gedanken des Rechts auf Selbstbestimmung erwächst und das besagt, daß das einzige moralisch legitime Instrument der Bevölkerungskontrolle das der freiwilligen Familienplanung sein darf. Welch desaströse Auswirkungen dieses Tabu für eine effektive Bevölkerungskontrolle haben muß, hat schon 1959 ein Urenkel von Charles Darwin messerscharf aufgezeigt (C.G. Darwin, *Can Man Control His Numbers?*, in: *Evolution after Darwin*, University of Chicago Press 1960). Im Falle, daß dieses Instrument tatsächlich greift, müßte längerfristig nämlich Folgendes passieren: Auf der Grundlage der Theorie der natürlichen Auslese würde der Teil der Bevölkerung, der sich freiwillig für Verhütung entscheidet, einen immer kleiner werdenden Teil der Gesamtbevölkerung einnehmen, bis er völlig verschwunden ist. Unter dem Vorzeichen der Freiwilligkeit funktionieren Verhütungsmittel also auf lange Sicht genauso wie alle Biozide: Sie selektieren für ihr eigenes Versagen. Die Gattung Mensch würde resistent gegen Verhütung.

Auf den Vorwurf, daß es sich hierbei um kruden Biologismus handelt, geht Hardin auch ausführlich ein (er nennt ihn die «Doktrin der menschlichen Einzigartigkeit», Kap. 24, S. 256 f.); und dieser Vorwurf ist auch ein Teil seiner Erklärung dafür, daß Darwin juniors These kaum rezipiert und schnell wieder vergessen wurde. Hardins Buch versammelt mit T.R. Malthus, W.F. Lloyd, Alan Gregg, C.D. Darwin u. a. viele Auguren, deren Werk zentral wäre für das Verständnis der Situation, in der wir uns befinden, und deren – von der Ökonomie als pessimistisch verstandenes – Pochen darauf, daß wir in Begrenzungen leben, ihnen eine breitere Wirkung verwehrt hat. Auch Hardins Buch wird wohl aus ähnlichen Gründen kein Bestseller werden. Mit dem Nachweis der absoluten Notwendigkeit effektiver Maßnahmen der Bevölkerungskontrolle vergrault er auf der einen Seite alle religiösen Fanatiker. Mit seinem Plädoyer gegen reine Selbstbestimmung, mehr noch aber wohl mit seinem Kapitel über die «Notwendigkeit von Einwanderungskontrollen» steht er auf der anderen Seite derart quer zum humanistischen und multikulturalistischen Zeitgeist, daß eine rationale Diskussion seiner Thesen zur Zeit wohl keine Chance haben wird. Wie im Falle Peter Singer steht zu befürchten, daß sein Buch nicht gelesen, sondern als indiskutabel abgehakt wird. Das ist nun aber nicht etwa nur schade, sondern eine echte Katastrophe.

HARALD STÜCKER

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Fasc. CIV–CV. Paris: Beauchesne 1993.

Le Dictionnaire de Spiritualité poursuit sa marche rapide vers la lettre Z et on ne peut que s'en réjouir pour la qualité des articles qu'il nous offre. La dernière livraison termine l'article «Vide» et entame celui sur la «Vocation». Parmi les articles traitant de matières spirituelles, nous noterons spécialement la série se rattachant à «Vie». Après un exposé scripturaire sur la vie, en général, le P. A. Solignac étudie la distinction en vie active, vie contemplative et vie mixte, en passant en revue les philosophes grecs et latins, les Pères de l'Eglise, les écrivains médiévaux et les auteurs modernes, avec l'ajout d'une utile bibliographie (col. 584–623). Suit un article d'A. Boland sur la «Vie cachée» et la «Vie à Nazareth», thème particulièrement cher à Charles de Foucauld (col. 623–636). L'article «Vie communautaire» réfère à des articles où le thème a déjà été abordé concernant les prêtres, les religieux et les laïcs, et traite, sous la plume bien informée de M. Hébrard, des nouvelles formes contemporaines de la vie communautaire, communautés de base, d'inspiration apostolique, charismatique ou œcuménique (col. 656–653). La «Vie consacrée» est longuement étudiée dans son évolution historique jusqu'à nos jours par K.S. Frank et M. Dortel-Chaudot; elle s'achève par une solide réflexion sur son sens et sa valeur permanente par J.-M. Tillard (col. 653–722). Il était bon d'aborder la question de la «Vieillesse», d'un point de vue sociologique, à partir de la France (J.-P. Guitton), et surtout dans une réflexion spirituelle (A. Ravier) (col. 722–758). Le thème de la «Violence» est envisagé sous différents angles: dans ses manifestations (P. Baudry), dans ses fondements psychanalytiques (D. Vasse), en philosophie politique (F.-X. Dumortier), puis dans sa réponse chrétienne: selon la Bible (J. Trublet) et dans les prises de position des chrétiens (D. Hollenbach) (879–917). A. Solignac nous retrace l'histoire de la «Virginité chrétienne» dans son inspiration néo-testamentaire, chez les Pères grecs et latins, pour atteindre, en effleurant le moyen âge, au renouveau contemporain (924–949). P. Adnès traite des «Visions» en examinant l'antiquité, la Bible et les Pères, le moyen âge fécond en la matière, l'époque moderne avec la doctrine des mystiques, notamment carmélitains, et les apparitions, pour terminer par un compte rendu des interprétations théologiques actuelles (col. 949–1002). Signalons également un intéressant article sur les «Visitandines» de M.-P. Burns (col. 1002–1010). C'était une bonne idée de consacrer un article aux «Visites au Saint-Sacrement», rédigé par A. Guitton. Cette dévotion, née avec le mouvement eucharistique du moyen âge, spécialement en pays liégeois avec l'instauration de la Fête-Dieu, reçut une nouvelle impulsion avec le petit livret sur les «Visites au Saint Sacrement» de S. Alphonse de Liguori (col. 1011–1020). Le fascicule s'achève avec la première partie d'un important article sur la «Vocation», du à S. Légasse pour l'Ecriture Sainte et à M. Sauvage sur les vocations au sacerdoce et à la vie consacrée (col. 1081 ss.).

Parmi les contributions biographiques, nous avons remarqué les articles consacrés aux Dominicains: Vincent de Beauvais, au 13e siècle (col. 806–813), S. Vincent Ferrer ou Ferrier (col. 813–822) et Thomas de Vio, dit Cajetan (col. 872–879). S. Vincent de Paul méritait une bonne mention (col. 841–865), sans négliger S. Vincent de Lérins (col. 822–832). Le Dictionnaire ne pouvait oublier un de ses fondateurs: le Père M. Viller, décédé en 1952 (col. 799–801), et G. Bavaud se devait d'écrire l'article sur le pasteur P. Viret (col. 920–924), témoignant de la dimension œcuménique de ce grand ouvrage.

SERVAIS PINCKAERS

Louise Gnädinger: *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre.* München: C.H. Beck Verlag 1993. 474 S.

Louise Gnädinger ist keine Unbekannte. Weitum verbreitet und geschätzt: Ihr *Tauler* und ihre *Caterina* (beide in der Reihe Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Walter Verlag, auch Ex libris), *Deutsche Mystik* (ausgewählte Texte, Manesse Verlag, Bibliothek der Weltliteratur), die Edition des genauen Wortlautes, in originaler typographischer Gestaltung, von Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* (mit einem maßgeblichen Nachwort, die Verbindung Silesius-Deutsche Mystik aufzeigend, erschienen im Reklam Verlag als Nr. 8006[5] der Universal-Bibliothek) und zahlreiche andere gediegene, in vorbildlich klarer und flüssig-anregender Sprache redigierte Werke (so zum Beispiel das markante *Goldbuch*, erschienen im J.C. Bucher Verlag, Luzern). Was im vorliegenden Band seinen Niederschlag gefunden, ist die Frucht jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem Straßburger, ein Werk, das in der Tauler-Literatur eine Lücke schließt und von dem man schon jetzt voraussehen kann, daß dessen Standfestigkeit Anerkennung finden wird – weit über das hinaus, was der derzeitige, in fast unübersehbar gewordener Vielschreiberei sich manifestierende Mystik-Boom unter der Rubrik Neuerscheinungen zu produzieren nicht aufhören will.

Taulers Lebenswelt wird in fünfzehn Kapiteln (S. 9–103) umrissen. Besonders beachtenswert: «Unruhen im Straßburger Konvent», «Politische Wirren», «Erdbeben und Schwarzer Tod», «Judenhetze», «Gottesfreunde in Basel» und «In Straßburg». Taulers «Mystische Lehre» in sorgfältigen Analysen, in konstanter Ausrichtung auf des Predigers Hauptthema: mögliche erfahrbare mystische Einigung mit dem «einig [und einenden] Ein» ist Gegenstand von fünf- und zwanzig Kapiteln (S. 104–410). Die Nachwirkung des Taulerschen Predigt-corpus ist knapp gehalten (S. 411–431), beschränkt sich auf: «Frühe Drucke», «Pseudo-Tauleriana» und das Tauler zugeschriebene Lied «Es kümpft ein schiff

geladen». Das Nachwort, als praktische Anweisung gedacht, trägt den Titel «Tauler lesen» (S. 432–435).

Ist der Haupttext, wie angedeutet, ansprechend-kostbar, den Leser, ohne aufdringlich zu werden, von der Sache her mit-ziehend gestaltet, so beruht, was im Anmerkungsteil sich findet, auf umfassender Kenntnis der Ergebnisse der neueren und neuesten Forschung (insbesondere von K. Ruh, Würzburg, und A.M. Haas, Zürich). Besonders zu erwähnen sind Verweise auf für Nicht-Ein-geweihte nur schwer zugängliche Literatur (so zum Beispiel: Eleonore Benary, Liedform der deutschen Mystik, Diss. Greifenwald 1936, cf. S. 428 f., Anm. 34; 34; 37; 38), Untersuchungen zu Taulers Einfluß auf die spanische und portugiesische Mystik (S. 428, Anm. 19), Studien zur Indizierung von Taulers Schriften (S. 428, Anm. 9), zu des Meisters beachtlicher philosophisch-theologischer Informiertheit und Bildung (S. 391, Anm. 258; S. 394, Anm. 263).

Ein weiteres ist zu vermerken: die vorzügliche Bebilderung. Abgebildet wird nicht nur die bekannte Grabplatte Taulers, auch Straßburger Stadtpläne und Seiten aus Handschriften und Frühdrucken werden reproduziert (insgesamt fünfzehn Illustrationen).

Bescheiden ist die Autorin in der Einschätzung ihres (474seitigen) Werkes. Sie spricht von einer «Skizze» (S. 434). Abschließend die Anweisung: «Taulers Predigtanliegen» sei, «in Kenntnis des heutigen Forschungsstandes», «ernst» zu nehmen «und möglichst existentiell» zu verstehen (S. 435). «Johannes Tauler bleibt zum Gespräch bereit...»

HEINRICH STIRNIMANN

Christoph Dittrich: *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer.* Frankfurt a. M.: Peter Lang 1991. VII + 457 S. (Europäische Hochschulschriften).

L’ouvrage est une thèse défendue en 1989 à l’Université de Fribourg en Brisgau. L’auteur explique lui-même l’intérêt de son œuvre par le manque d’études contemporaines sur les positions des théologiens catholiques au moment de l’apparition des anabaptistes¹ (p. 1). Cette carence d’études contemporaines

¹ Remarque de traduction: nous parlons toujours d’«anabaptistes» pour unifier la terminologie et pour adopter le point de vue des controversistes catholiques qui sont présentés dans cet ouvrage; nous traduisons ainsi à la fois *Täufer* et *Wiedertäufer*. Il faut cependant garder à l’esprit que les baptistes eux-mêmes ne se considéraient pas comme anabaptistes car il ne s’agissait pas pour eux de répéter le baptême, mais de baptiser pour la première fois des adultes qui avaient reçu un simulacre de baptême dans leur enfance. Le terme d’«anabaptistes» est donc celui d’adversaires tant protestants que catholiques qui croient au baptême des enfants et pour lesquels les baptistes sont anabaptistes, puisqu’ils répètent le baptême.

provient en partie du fait que, au moment de la naissance du mouvement anabaptiste, les théologiens catholiques sont restés assez discrets: la réaction a été surtout répressive et a freiné les théologiens catholiques plus qu'elle ne les a stimulés.

L'auteur choisit de présenter trois controversistes: Jean Cöchläus (p. 4–106), Jean Eck (p. 107–207), Jean Fabri (p. 208–258). Tous les trois ont été parmi les principaux rédacteurs de la *Confutatio* catholique à la Diète d'Augsbourg de 1530. Chaque chapitre commence par une biographie: de Cöchläus (p. 4–12), de Eck (p. 107–120), de Fabri (p. 208–220). L'auteur présente ensuite l'œuvre théologique de ces auteurs en la situant dans son contexte.

Les biographies sont assez réussies: à la fois intéressantes, objectives et bienveillantes. On sent chez l'auteur une compréhension intérieure et une sympathie pour les trois théologiens étudiés, sans que cela le conduise à en cacher la face moins brillante. Il montre ainsi à quel point l'image déformée que Cöchläus présente de Luther brouillera l'image de celui-ci jusqu'au XXe s. (p. 8). Ou encore il ne voile pas une inquiétante conséquence que Jean Eck tire d'un raisonnement théologique en faveur du pédobaptisme (p. 204–205): le baptême libère l'homme du pouvoir du démon en l'incorporant au Corps mystique du Christ; cela est donc nécessaire déjà pour les enfants; par conséquent, il faudrait arracher les enfants juifs à leurs parents pour les baptiser. Cette objectivité se vérifie également à propos des anabaptistes: l'auteur sait présenter avec bienveillance, avec une véritable compréhension intérieure, un anabaptiste comme Denck (p. 16–19). Parmi les éléments biographiques, on retiendra aussi l'intéressant parcours de Balthasar Hubmaier. Celui-ci a été élève de Eck avant de devenir anabaptiste, tout en gardant des traces de l'enseignement de ce maître qui l'avait enthousiasmé (p. 170–181). Il est aussi un ancien ami d'études de Fabri, qui entreprendra avec lui un dialogue théologique, dans des conditions toutefois faussées puisque ce dialogue a lieu dans la prison où Hubmaier est incarcéré à la suggestion de Fabri (p. 221–247). L'aspect négatif des sections biographiques est leur ampleur, d'autant que leur rapport avec le sujet n'est pas toujours évident. Il est certes nécessaire de situer le contexte des débats et d'en présenter les protagonistes, mais – par exemple – était-il bien utile de nous présenter sur 14 pages la vie de Eck, alors que nombre d'événements n'ont guère de rapports avec les anabaptistes? Le renvoi à des ouvrages de référence ou à des articles de dictionnaire aurait aussi bien fait l'affaire, et l'auteur aurait pu se contenter de situer ce qui a trait au sujet.

Sur le plan historique, on peut étendre ce constat à d'autres longueurs peu utiles. Ainsi, les douze pages consacrées à la polémique des réformateurs strasbourgeois avec les anabaptistes (p. 44–55) ont un lien assez indirect, et mal précisé, avec le sujet. En outre, elles résument 25 pages d'un ouvrage de référence: on aurait pu épargner au lecteur cette contribution peu personnelle et qui s'écarte du propos.

Pour ce qui de la présentation des doctrines théologiques, on appréciera nombre de renseignements intéressants. On trouve par exemple un parallèle instructif entre les «sept articles de Kautz», résumé des positions anabaptistes (p. 23–27), la réponse de ses adversaires luthériens Preu et Freiherr (p. 27–29) et la réponse catholique de Cochläus 7 (surtout p. 29–41). L'auteur sait profiter de l'intérêt que peut susciter un tel débat théologique. On regrette cependant de ne pas avoir comme complément ou annexe le texte des sept articles de Jakob Kautz, qui forment la trame de ce débat et qui ne sont connus par des citations et des commentaires; ce regret est encore renforcé par le fait que, comme le dit l'auteur, les pièces du débat ne sont pas faciles à obtenir (p. 282–283). Ce défaut est vrai aussi pour l'ensemble de la présentation de Fabri: la bibliographie de la p. 437 donne une idée de la difficulté d'accéder aux textes. Il y a là bien sûr un choix préalable, celui de la présentation générale, avec ses avantages et ses inconvénients. Dans l'ensemble, le sujet aurait été serré de plus près si de longues digressions historiques sans grand rapport avec le thème avaient été sacrifiées au profit d'un meilleur accès aux sources.

Le titre de l'ouvrage suggère au lecteur qu'il va trouver une synthèse de positions théologiques des controversistes catholiques à propos des anabaptistes. Or cette synthèse fait défaut. Le parti a été pris de présenter les principaux éléments de l'œuvre de chacun des trois auteurs par rapport aux anabaptistes, qu'il s'agisse de traités théologiques, de prédication, de réforme ecclésiastique (pour Fabri comme évêque de Vienne) ou d'action auprès des princes. Mais dans chaque cas, l'auteur nous donne successivement quantité de renseignements dispersés et entrecoupés de digressions, puis finalement on ne trouve aucune présentation synthétique de l'œuvre de chaque auteur. A l'intérieur même de la présentation de l'œuvre de chacun, les diverses étapes ne sont pas unies. L'œuvre de chaque théologien est ainsi présentée par morceaux qui ne sont pas reliés entre eux en cours d'exposé et ne sont pas rassemblés ensuite. La lecture souffre des changements de sujets pour lesquels aucune transition n'est ménagée. On aurait aussi souhaité une comparaison systématique des trois systèmes théologiques les uns par rapport aux autres. La *Schlußbetrachtung* (p. 259–265) ne compense pas ces carences.

Un trait ressort très clairement de l'ensemble, car il est sans cesse répété. Les trois controversistes retenus, si différents qu'ils puissent être par ailleurs l'un de l'autre, ont une tactique commune. Le champ de bataille se divise au moins en trois camps: (1) catholiques, (2) luthériens (ou zwingliens ou autres branches majeures de la Réforme), (3) anabaptistes. Chacun des camps se bat contre les deux autres à la fois. Tout en reconnaissant que les luthériens ne sont pas anabaptistes, les controversistes catholiques leur attribuent la responsabilité du mouvement anabaptiste et de la révolte des paysans (le lien entre anabaptisme et révolte est aussi invoqué auprès des princes, cf. p. 141–156, 216, 221). Il s'agit de profiter de l'inquiétude ou de la répulsion que provoquent les anabaptistes dans

le camp protestant pour amener les protestants à réfléchir sur les conséquences pratiques de leurs propres principes et pour les diviser entre eux (p.e. p. 64–100 pour Cochläus, p. 126–131, 161, 183 pour Eck, 225–226 pour Fabri, synthèse p. 259–260). Cette polémique n’empêche pas que l’arsenal argumentatif en faveur du pédobaptisme soit dans une large mesure commun aux protestants et aux catholiques de l’époque. En gros l’argumentation des catholiques est en partie une défense du baptême des enfants, ce en quoi elle n’est pas anti-protestante, et en partie une attaque générale – fortement polémique – de toute hérésie. L’attaque générale contre l’hérésie en soi n’est pourtant pas seulement tactique: elle découle de la connexion de tous les aspects de la foi de l’Eglise et de la volonté de situer ainsi la discussion théologique dans un cadre global. La liste des thèmes exposés aux p. 239–240 montre bien que l’ampleur des questions débattues dépasse le seul pédobaptisme et embrasse l’ensemble de la foi. Pour les controversistes catholiques, le défaut de base, commun à tout le mouvement de la Réforme, anabaptistes compris, réside dans la façon dont Luther lui-même voyait le primat de l’Ecriture: celle-ci est si vaste que chacun pourra y trouver matière à confirmer ses propres thèses, si aucune autorité ne régule l’interprétation (p. 30–31, 138). Dans sa forme plus spécifique, le caractère laïc du mouvement anabaptiste explique aussi la division, par l’absence d’une autorité garantissant l’unité de l’Eglise. Il est vrai que les anabaptistes poussent à leurs extrêmes conséquences un certain nombre de positions luthériennes lorsqu’ils rejettent les autorités extérieures et l’efficacité des signes extérieurs pour n’accepter que la réponse de foi à la «Parole intérieure». Sur le point précis de l’anabaptisme, on voit défiler dans l’ouvrage toutes sortes de listes d’arguments anti-baptistes se fondant sur la circoncision des enfants, sur la nécessité de la grâce, sur l’ancienneté du baptême des enfants et l’impossibilité d’en montrer l’interdiction dans le Nouveau Testament.

En résumé, l’ouvrage est une mine de renseignements difficile à exploiter. Cette difficulté provient d’une part du fait que le rapport aux sources est limité aux citations choisies par l’auteur. Mais elle provient aussi des gros défauts de présentation. Nous avons déjà relevé l’absence de synthèses de chaque auteur et de reprise théologique globale. On le regrette d’autant plus que le travail préalable à ces synthèses a été réalisé par l’auteur, et qu’il ne restait qu’un pas à franchir. La lecture de l’ouvrage serait aussi plus aisée si les subdivisions étaient plus nombreuses. Des sous-titres auraient ainsi permis de rédiger une table des matières plus détaillée: en lisant la table des matières, on ignore une grande partie des sujets traités; comme on chercherait un vain un index, le seul moyen de connaître le contenu de l’ouvrage est de le lire en entier. Le plan est déficient et cette déficience est renforcée par un défaut technique général: on reste surpris que l’on ait pu publier en 1991 une thèse dactylographiée, avec les notes à la fin du livre, sans index, alors que les techniques informatiques déjà répandues à cette date auraient permis sans difficulté de présenter un ouvrage beaucoup plus

lisble. Il reste cependant que, moyennant un sérieux effort de lecture, on obtient une vision de ce qu'a été la première controverse catholique contre les anabaptistes.

CHARLES MOREROD

Udo Rüterswörden: *dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung.* Berlin: W. de Gruyter & Co., 1993. 205 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 215).

Mit dem Stichwort *dominium terrae* verbinden sich heute in Theologie und Gesellschaft düstere Konnotationen. Seit den frühen 70er Jahren sieht sich die jüdisch-christliche Tradition pauschal dem Verdacht ausgesetzt, den neuzeitlichen Wahnsinn der Ausbeutung der Natur im Namen von Fortschritt und Technik nicht nur mitgetragen und nachlaufend legitimiert, sondern geradezu selbst ausgelöst zu haben: So formuliert etwa von L. White und C. Amery, zu einem guten Teil übernommen auch von E. Drewermann. Im Prozeß gegen jüdisch-christliche Unterwerfungs- und Ausbeutungsiedeologie(n) spielt Gen 1,26 ff. mit dem sog. «Herrschaftsauftrag» die Rolle des Hauptangeklagten, stellte dieser Text doch stets *die* fundamentale Referenz für eine theologische Anthropologie dar.

Jüdische und christliche Theologen haben auf den Frontalangriff im Zeichen der Katastrophe auf verschiedenen Ebenen zu antworten versucht: Philosophiegeschichtliche Längsschnitte sollten zeigen, daß das Konzept des *dominium terrae* bei der Genese des neuzeitlichen Technik- und Fortschrittsoptimismus weder allein noch vorrangig als treibender Motor wirksam war (U. Krolzik, J. Cohen u. a.). Verfeinerte exegetische Analysen unternahmen den Versuch einer Rehabilitation von Gen 1,26 ff.: Der «Herrschaftsauftrag» sei ursprünglich ganz anders, nämlich als Einsetzung der Menschheit in ein das Gleichgewicht der Schöpfung schützendes Hirtenamt gemeint gewesen (so etwa N. Lohfink, K. Koch, E. Zenger). Letzteres Modell wurde dann wiederum von umweltethischen Entwürfen und v. a. von kirchlicher Seite dankbar aufgegriffen, da es sich leicht zum Slogan «Bewahrung der Schöpfung» fügen ließ.

Die hier anzuseigende Studie zeichnet sich durch große Zurückhaltung gegenüber apologetischen Pauschalthesen aus und ist gerade deshalb eine lohnende Lektüre. Sie versucht, die Aussagen von Gen 1,26 ff. als antike Stellungnahme zu einem antiken Problem zu situieren und zu verstehen. Dazu war nicht nur eine Analyse der spezifischen Semantik einiger Schlüsselwörter erforderlich, wie sie der Verfasser als kompetenter Lexikograph und Mitarbeiter an der Neuausgabe von W. Gesenius' Hebräischem und aramäischem Handwörterbuch (bisher Lfg. 1, Aleph – Gimel, Berlin 1987) selbstverständlich leistet. Vielmehr

stellt sich ja die Frage nach der Situation, in die der biblische Text überhaupt sprechen wollte, nach der inner-israelitischen (bzw. judäischen) Diskussion, in der er eine bestimmte Position einnahm, nach vorgegebenen Traditionen, die dabei beansprucht wurden – aber auch nach dem besonderen ideologischen Ambiente der Achämenidenzeit, in dem der Text seine kontextuelle Plausibilität erhielt. Wenn R. gelegentlich vom «Gegenwartsbezug» von Gen 1,26 ff. spricht, meint er nur *diesen* Bezug des Verfassers von Gen 1 zu *dessen* eigener Gegenwart. In der methodischen Beschränkung liegt die Stärke des Buches.

R.s Studie ist aus seiner 1987 in Kiel gehaltenen Antrittsvorlesung erwachsen, die seither überarbeitet und um zusätzliche Fragestellungen und diverse Exkurse angereichert worden ist, u. a. um zwei zunächst separat publizierte Studien, die nur locker mit dem Hauptthema zusammenhängen: «Die Vorstellungen um den Gott Enki/Ea» (S. 13–26, vgl. dazu R.s «Erwägungen zur Metaphorik des Wassers in Jes 40 ff.», in: *SJOT* 1989/2, 1–22, bes. 8–19) und «Der Bogen in Gen 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol» (S. 131–154, zuvor in *UF* 20 [1989] 247–263). Wer das nun vorliegende Buch in einem Zug durchliest und etwas Erfahrung im Umgang mit Literar- und Formkritik hat, meint die Umrisse des ursprünglichen Vortrags noch recht deutlich erkennen zu können und wird vielleicht bedauern, daß das Buch nicht mehr *ein* flüssiger Wurf ist, wie es der Vortrag einmal war, sondern etliche agglutinierende Einzeluntersuchungen und Digressionen enthält, die die Lektüre erheblich erschweren. Jede dieser Verästelungen ist interessant und verdient aufmerksame Lektüre, doch entsteht gelegentlich der Eindruck einer Miszellensammlung – an den Einzelsondagen ist offensichtlich stärker gearbeitet worden als an den Scharnieren der Gesamtargumentation.

Das erste Kapitel (S. 1–9: Das Land frißt seine Bewohner) zeigt auf, daß Gen 1,26 ff. «mit dem *dominium terrae*... ein zeitgeschichtliches Problem im Blick» hat: «Es liegt in Israels Land, das seine Qualität als Lebensgrundlage verloren zu haben scheint» (S. 9). Konkret: Ein Teil der judäischen Exulanten zögert, nach dem Fall des babylonischen Reiches und der vom Perserkönig Kyros gewährten Heimkehrerlaubnis nach Juda rückzuwandern – nicht nur aus mangelndem Glauben oder Bequemlichkeit, sondern weil die Rückkehr mit wirtschaftlichen Risiken verbunden ist, Konflikte mit den Daheimgebliebenen um Grundbesitz u. ä. zu erwarten sind und man sich überhaupt die Frage stellt, ob die ärmliche Provinz einen wirklich ernähren könne: Fragen, wie sie in jeder Diaspora üblich sind, die unter einem emotionalen Rückkehrdruck steht. Eine der Parolen der Zögernden legt die Priesterschrift (fortan: P) in Num 13,32 in den Mund von Kundschaftern, die das Land Kanaan rekognosziert haben und behaupten: «Das Land frißt seine Bewohner!», d. h. es erscheint ihnen nicht als Lebensgrundlage, sondern gleichsam als vernichtender Feind. Demgegenüber formuliert Josua in Num 14,7 die Position von P: «Das Land... ist sehr, sehr

gut!», was an Gottes Einschätzung seines Schöpfungswerks in Gen 1,31 gemahnt. R. zeigt überzeugend, daß «in Gen 1 grundlegende Setzungen beschrieben sind, die sich im Fortlauf für Israel in besonderer Weise konkretisieren» (S. 8), und daß der sog. «Herrschaftsauftrag» vor dem Hintergrund der «Verleumdung des Landes» (vgl. Ez 36,1–15) eine pointierte Gegenposition einnimmt, dergemäß die Erde den Menschen – wo auch immer – zur Verfügung steht und ihnen das nötige «Essen» bereithält.

Die Kap. II (S. 10–42: Das Thema «Schöpfung» in der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte) und III (S. 43–80: Das Thema «Schöpfung» in der Prophetie) verlassen dann den Rahmen von P, um in geraffter Darstellung nach älteren Schöpfungskonzepten zu fragen. Hier finden sich interessante Ausführungen zu Gen 2,4b ff., wobei R. u. a. der Frage der Bewässerung durch «heraufkommende Feuchtigkeit» (Gen 2,6) nachgeht und auf literarisch und ikonographisch bezeugte mesopotamische Traditionen weist, in denen der Gott Ea/Enki (später auch Marduk) als Herr des Süßwassers und der Vegetation auftritt. In der rekonstruierbaren «vor-jahwistischen» Vorlage von Gen 2* sei wohl noch nicht von Jahwe, sondern vom kanaanäischen Gott El die Rede gewesen, der seinerseits an die Stelle des mesopotamischen Ea/Enki (oder Marduks?) getreten sei. Für das Thema *dominium terrae* wichtiger ist die Feststellung, daß der Schöpfergott auch als Bewahrer seiner Schöpfung verstanden werde: «Daß menschliches Fehlverhalten ökologische Katastrophen zur Folge hat, ist eine im Alten Testament oft anzutreffende Anschauung. Doch ist der Mensch nicht die Instanz, die über diese Zusammenhänge wacht» (S. 27), was R. anhand der vor-priesterschriftlichen Flutgeschichte demonstriert. Sie zeigt ebenso wie die in Kap. III behandelten Texte (Am ; Jer 18; Hos 4,1–3; Dtn 28), daß der Schöpfer die menschliche Lebenswelt auch beeinträchtigen kann: «Jahwe ist der Herr des Landes, nicht seine Bewohner. Wenn sich die Bewohner des Landes versündigen, versagt das Land seinen Ertrag» (S. 67 zu Hos 4,1–3). Die in Dtn 28,15–46 angesprochenen «ökologischen Katastrophen ... stellen das Problem, auf das Nu 13,32 und Gen 1,28 zu antworten versuchen» (S. 73). «Ein Gipelpunkt dieser Vorstellung ist die Rede vom Land, das seine Bewohner frisst, insofern, als nicht nur dessen Qualität als Lebensgrundlage bestritten wird, sondern es aktiv als Verursacher der Vernichtung benannt ist» (S. 80).

Damit ist der Bogen zu P und zum Hauptstück der Studie gespannt: «Erwägungen zum dominium terrae in Gen 1,28» (Kap. III, S. 81–130). Die Semantik der beiden vieldiskutierten Schlüsselverben *RDH* und *KBŠ* wird sorgfältig diskutiert, nach solider Methode, die weder etymologisierendem «Wurzelwahn» (*RDH* = «keltern, zertreten, niedertrampeln») noch «bukolischer Intuition» (*RDH* = akkadisch *redû* = «führen, leiten, begleiten» wie ein Hirte) erliegt (S. 90), sondern alle (!) hebräischen Belege in ihrem jeweiligen Kontext sichtet und erst dann nach anderen semitischen Äquivalenten oder Korrelaten sucht. Für *RDH* wie für *KBŠ* wird klar erhoben, daß es sich um Verben handelt, die

Herrschaft ausdrücken und nicht verharmlost werden dürfen. «Die Folge der beiden Verben... ist in Gen 1,28 logisch und konsequent: Zunächst geht es um die Unterwerfung des Lebensraumes, dann um die Beherrschung der Lebewesen» (S. 103). Der Gebrauch beider Verben in diesem Sinne hat Parallelen im Akkadischen, die sich auf den König als Weltregenten beziehen (ähnlich im Blick auf *RDH* und *redû* auch B. Janowski, «Herrschaft über die Tiere», in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel [FS N. Lohfink], Freiburg i. Br., Basel, Wien 1993, 183–198). Im Blick auf das Verhältnis zu Tieren, die als Konkurrenten des Menschen im gemeinsamen Lebensraum gefürchtet werden, wird die Rolle des altorientalischen Königs als des Herrn der Tiere diskutiert. Manches davon ist bekannt und auch schon früher mit Gen 1,26 ff. in Verbindung gebracht worden. Neu in der vorgetragenen Konzentration auf das *dominium terrae* ist dann aber die Verknüpfung des «Regierens» über Erde und Tierwelt mit spezifisch achämenidischer Weltherrschaftsideologie, wie sie u. a. durch eine Statue Darius' I. (521–408 v. Chr.) aus Susa und die Völkerreliefs von Persepolis und Naqš-i Rustam dokumentiert wird. Was Gen 1 und achämenidische Herrschaftsideologie verbindet, ist das Ideal einer göttlich legitimierten, die ganze Welt umfassende Friedenherrschaft ohne Krieg; der wesentliche Unterschied liegt darin, daß in Gen 1 die ganze Menschheit an die Stelle des persischen Königs getreten ist. Wie immer gesehen wurde, sind die Tiere ja in Gen 1 noch nicht *Beute* der (vegetarischen) Menschen, erst nach der Flut werden sie als deren Gegner in einer Art Krieg gezeichnet (Gen 9,2 P).

Abgeschlossen wird das Buch durch Kap. V (S. 131–154) mit R.s bereits bekannter These, der von Gott am Ende der Flut in den Wolken deponierte Bogen meine nicht den bespannten Bogen des Wettergottes als Herrschaftssymbol (so E. Zenger), sondern einen *entspannt* (ohne Sehne) und *reflex* (zurückgebogen) gedachten Kompositbogen, der nun weggelegt sei: «... ein Symbol für das Ende der tödlichen Auseinandersetzung zwischen Jahwe und der von ihm geschaffenen Welt» (S. 151). Daß P hier nun plötzlich nicht mehr mit literarisch und ikonographisch belegbaren Stereotypen, sondern mit «Alltagswissen über den Bogen, seine... Behandlung und Anwendung» (S. 139) arbeiten soll, will mir nicht ganz einleuchten. Es folgen 50 Seiten Literaturverzeichnis, Abbildungen mit Verzeichnis und Register – sie alle wie auch der Haupttext sehr großzügig formatiert, was mich, wenn ich das Buch für 124.– DM hätte kaufen müssen, irritiert hätte, als Kritik aber nicht an die Adresse des Autors, sondern des Verlegers geht.

Exeget(inn)en, Religionshistoriker(innen), aber auch systematische Theolog(inn)en finden hier viel interessanten Stoff zum Überdenken mancher Vorurteile, sei es für oder gegen das *dominium terrae*. Die klare traditions-, theologie- und ideologiegeschichtliche Verortung führt zu einer überzeugenden Gesamtinterpretation, wobei die bessere Situierung, der Gegenwartsbezug *des Textes selbst*, diesen zweifellos ent-absolutiert und gleichzeitig Interesse für seine

konkrete Geschichtlichkeit weckt. Sie kann uns so auch vor dem – ansonsten naheliegenden – Kurzschluß bewahren, Gen 1 sei als anthropozentrisches Ausbeutungsdekret für einige Zeit unter Embargo zu stellen oder überhaupt ad acta zu legen.

Bleibt nur zu wünschen, daß nach dieser aufschlußreichen Vorarbeit, für die R. Dank und Respekt gebühren, Ähnliches einmal für den *ganzen* priesterschriftlichen Schöpfungsbericht versucht wird, mit dem Ziel, Gen 1 als kohärente, vielschichtige Textur zu interpretieren, wie ja auch die achämenidischen Statuen und Reliefs nur Elemente eines komplexeren herrschaftsideologischen und -praktischen Systems waren (nur am Rande, S. 112 im Zusammenhang mit der königlichen Jagd, erwähnt R. z. B. die achämenidische *paradeisos*-Konzeption, und die Problematik der Gottebenbildlichkeit, die ja geradezu die Voraussetzung dafür darstellt, daß der Herrschaftsauftrag an die Menschheit ergehen kann, wird auf S. 124–126 nur gestreift; vgl. dazu W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts: *BN* 68 [1993] 35–48). Ich vermute, daß wir dann der pragmatischen Funktion von Gen 1 noch einen Schritt näher kämen.

CHRISTOPH UEHLINGER

Hermann Probst: *Paulus und der Brief*. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1Kor 8–10). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. XII + 407 S. (WUNT 45).

Die Paulus-Auslegung im allgemeinen und die Auslegung des 1. Korintherbriefes im besonderen befinden sich auf einer Art Gratwanderung. Da ist auf der einen Seite die Literarkritik, die besonders sensibel ist für die unübersehbaren Spannungen im Text und von daher den Schluß zieht, größere literarische Einheiten seien im zu behandelnden Textkorpus kaum auszumachen; auf der anderen Seite bietet sich die Formkritik an, die zuletzt mit dem Hinweis auf die antike Rhetorik mit ihrer eigenen Logik und ihren ausgeklügelten Regeln auch großen textlichen Spannungen Sinn und Kontur zu geben vermag. Probst beschreibt und würdigt diese Versuche und macht auch auf ihre Grenzen aufmerksam (6–54). Er selber wendet sich einem anderen Weg zu, der – und das ist eigentlich recht erstaunlich – noch wenig untersucht ist: der Form des antiken Briefes. «Paulus schrieb Briefe, und wir tun gut daran, sie als solche auch zu würdigen» (55). Nicht, daß das bisher nicht gemacht worden wäre; A. Deissmann beispielsweise hat zu Beginn dieses Jahrhunderts auf diesem Gebiet Bedeutendes geleistet. Die Konsequenzen, die Deissmann aus seinen Beobachtungen gezogen hat, führten allerdings nicht sehr weit. Im Unterschied zu der

Stilisiertheit der epikureischen und stoischen Episteln wertet er gerade die Formlosigkeit und stilistische Unausgeglichenheit der Briefe des Paulus, in denen unverstellte Natürlichkeit waltet, als sicheres Merkmal ihrer Echtheit. Aber sind diese Briefe wirklich formlos und unausgeglichen?

Probst untersucht eine ganze Reihe antiker Briefe auf ihre Form hin, des näheren die Briefe des Plato, des Aristoteles, des Epikur, des Isokrates, des Demosthenes, des Sallust, des Cicero, des Seneca usw., um dann in der kritischen Auseinandersetzung mit den antiken Brieftheoretikern Demetrius und Philostrat zu hilfreichen Beobachtungen zu kommen; so, wenn er der Stilforderung des letzteren Recht gibt: «Der Stil des Briefes muß mehr der Hochsprache entsprechen, aber auch wieder eingängiger erscheinen als die Hochsprache. Der Brief soll gegliedert sein nach Art der öffentlichen Rede, aber durch Eleganz gefallen» (99). Danach kann der Brief eine gewisse inhaltliche Gliederung aufweisen, wie sie öffentlicher, politischer Rede eigen ist, nämlich eine solche in *Exordium (Prooemium), Narratio, Argumentatio* und *Peroratio*. Nicht aber möchte Philostrat das ganze komplizierte Regelwerk der Rhetorik auf die Briefe anwenden. Der Eleganz, die Philostrat fordert, entspricht die von Demetrius geforderte Philophronetik: die aggressive, die apologetische oder offensive Auseinandersetzung mit Gegnern, wie sie etwa in politischen und forensischen Reden anzutreffen ist, hat freundlicher Contenance zu weichen, die Demonstration dem guten Ratschlag, die formale Logik und der Austausch von Sachaussagen der persönlichen Nähe des Briefautors.

Insofern es den Briefen an erster Stelle nicht um den Austausch von Sachaussagen geht, sondern um den Versuch, «eine Handlung- und Einstellungsänderung des Briefpartners zu erreichen, ihm eine veränderte Rolle in der Beziehung zu sich selbst oder zum Briefautor zuzuweisen, muß der Autor auch zu Appellen und Mahnungen greifen – und seien sie auch noch so versteckt formuliert» (103). Aber sowohl die Beweisführung wie auch die Appelle und Mahnungen werden durch die Persönlichkeit des Briefautors vermittelt. Von daher erklärt sich auch, warum dem brieflichen Ich ein verhältnismäßig großer Raum zugebilligt wird: im Sinn einer «imperativen Logik» (Frank-Böhringer) soll die vom Schreiber ausgehende Interaktion auf die Glaubwürdigkeit der Person des Autors hinweisen und eine Beziehung zum Empfänger begründen, die von gegenseitiger Achtung geprägt ist.

Nach dieser eingehenden Formbestimmung macht sich Probst daran, 1Kor 8–10 trotz aller Quellenscheidungsversuche als literarische Einheit von der Form antiker Briefe her zu analysieren und zu deuten. Dabei entdeckt Probst in 1Kor 8 das briefliche Exordium, im Abschnitt 1Kor 9,1–18 die Narratio, in 1Kor 9,19–10,17 findet er die Argumentatio, an die sich 1Kor 10,18–11,1 als Peroratio anschließt. Die Exegese des ganzen Briefabschnittes (1Kor 8,1–11,1) macht denn auch den Hauptteil der Untersuchung aus (108–294). Die Betrachtungsweise selbst führt zu interessanten und in sich schlüssigen Beobachtungen.

In einem weiteren Kapitel untersucht Probst die Texteinheit 1Kor 8–10 im Zusammenhang des gesamten 1. Korintherbriefes. Dabei kann er feststellen, daß, wie Kap 8–10, auch die Abschnitte Kap 1–4; 5–6; 12–14 und 15 durch die Gliederung des antiken Briefes strukturiert sind. Das Vorgehen ist jeweils daselbe: Nachdem er die briefliche Textgestalt des Abschnittes festgemacht hat, eruiert er aus dem Text den Anlaß des Abschnittes und erhebt Adressaten und Position des Briefautors. Dabei zeigt sich, daß die Abschnitte Kap. 7; 11 und 16 zwar nicht die innere Struktur des antiken Briefes aufweisen, daß sie aber – was bei antiken Briefen nicht ungewöhnlich ist – als Mahnungen an die gegliederten Einheiten hinzugefügt sind (295–359).

Im zusammenfassenden letzten Kapitel fragt Probst u.a. nach der Einheitlichkeit des 1.Korintherbriefes. Er gelangt zur Annahme, «daß der jetzige erste Korintherbrief aus ursprünglich eigenständigen Briefen bestand, die jedoch zusammengefügt wurden, so, wie sie ursprünglich entstanden sind, in chronologischer Reihenfolge» (366).

Die Beschäftigung mit der Form des antiken Briefes erweist sich für die paulinische Exegese in der Tat als äußerst hilfreich; eine weitere Auseinandersetzung damit ist nur zu empfehlen. Persönlich bin ich nicht sicher, ob 1. die Form auch schon genügend erforscht ist, und 2. die Übertragung auf das paulinische Schrifttum so problemlos erfolgen kann. In der Analyse der Form des antiken Briefes zeigt sich, daß wir es mit einem sehr subtilen Genus zu tun haben. Kommt dazu, daß m. E. noch weitere Differenzierungen vorgenommen werden müssen. Die untersuchten Briefe – sind wirklich alle erreichbaren Briefe herangezogen worden, wie Probst (55) suggeriert? – wären gewiß auch noch zu klassieren. Ich vermute nämlich, daß Briefe nicht nur eine Form *sui generis* sind (55), sondern daß wahrscheinlich verschiedene genera unterschieden und untersucht werden müßten. Von daher ist auch die Übertragung auf das paulinische Schrifttum nicht unproblematisch. Ob Paulus, der eine Gemeinde gegründet, während Monaten in ihr gelebt und gepredigt hat – mit allem, was das bedeutet –, sich beim Briefschreiben hinter dieselbe Form begeben muß wie Horaz, der Augustus gegenüber die Eigenart seiner Dichtung rechtfertigt – das darf bei aller Anerkennung der Wichtigkeit und Intransigenz literarischer Formen doch immerhin gefragt werden.

Probsts Studie, trotz vieler Tippfehler verständlich und mit Gewinn zu lesen, kommt es zugute, solche und andere Fragen angeregt und vertieft zu haben.

HERMANN-JOSEF VENETZ

Karl Lehmann/Rudolf Schnackenburg: *Brauchen wir noch Zeugen?* Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments. Freiburg i. Br.: Herder 1992. 118 S.

Das Buch enthält zwei Beiträge, den von Bischof Karl Lehmann «Was ist mit der Kirche los?» (9–23), und den von Rudolf Schnackenburg «Brauchen wir noch Zeugen?» (25–118). Dieser zweite Beitrag ist eine bibeltheologische Abhandlung im herkömmlichen, aber auch besten Sinn des Wortes. Nach einer kurzen Einführung wird in sechs Schritten die ntl. Bedeutung der Redeweise vom Zeugnis und Zeugnis-Geben erschlossen. Zeugnis erweist sich als Ausdrucksform des christlichen Glaubens. Seinen Sitz im Leben hat das Zeugnis zuerst einmal vor Gericht; außerhalb der gerichtlichen Verwendungsweise ist das Zeugnis dann gefragt, wenn es um die Versicherung der eigenen Überzeugung geht, um den existenziell-persönlichen Einsatz für die erkannte Wahrheit. Das ist bei *Paulus* besonders gut zu beobachten, der den Korinthern das Evangelium als Zeugnis *Gottes* vorgetragen hat (1Kor 2,1). Sowohl des Apostels eigenes Gewissen wie auch sein Leben sind gefordert. Der Evangelist *Lukas* hat in der Apostelgeschichte das Zeugnis von der Auferstehung Jesu besonders herausgestellt, doch ist nicht zu übersehen, daß in dieses Zeugnis auch dasjenige vom irdischen Auftreten und Wirken Jesu aufgenommen und eingebunden ist. Das existenzielle Zeugnis der ersten Christinnen und Christen zeigt sich in den Leiden und Verfolgungen um des Namens Jesu willen, in der Gütergemeinschaft und in der Sorge für die Armen, in der Behandlung von Konflikten und Streitigkeiten und schließlich in der Fähigkeit, falsche Lehren zu verurteilen. Den breitesten Raum nimmt das Zeugnis im *johanneischen Schrifttum* ein. Hier ist die Rede vom Zeugnis des Täufers, vom Zeugnis Gottes, von den Werken Jesu, die Zeugnis geben, von der Einheit des Zeugnisses Jesu mit dem Gottes, vom Zeugnis des Parakleten, und nicht zuletzt – besonders im 1. Johannesbrief – vom Glaubenszeugnis der Verkünder. In der *Offenbarung des Johannes* treten der Seher als Zeuge auf, dann aber auch Jesus und die Gemeinde. Im letzten Abschnitt faßt Schnackenburg das *Zeugnis von und für Christus in unserer Zeit* in folgenden Punkten zusammen: 1. Glaube wird nur durch Zeugnisgeben geweckt; 2. zu diesem Zeugnisgeben gehört auch das Mitteilen des eigenen Glaubensweges; 3. das Zeugnis muß in die gläubige Gemeinde hineingestellt werden; 4. das menschlich abgelegte Zeugnis darf und soll als Zeugnis Gottes verstanden werden; 5. das Reden von Jesus und über Jesus darf nichts von seinem herben Bild verstellen; 6. wer Zeugnis gibt, muß eine unerschütterliche Hoffnung auf das Leben bei Gott in sich tragen, und 7. Christsein muß in der tatkräftigen Nachfolge Jesu Christi, sei es in der Liebe oder im Leiden, verwirklicht werden. Abgeschlossen wird der Beitrag durch Literaturhinweise zu den einzelnen Abschnitten.

Der Beitrag von Schnackenburg hätte es verdient, für sich gesondert veröffentlicht zu werden, wenn die zeugnisgebenden Momente in den einzelnen Schriften nur noch stärker herausgearbeitet und im letzten Abschnitt die Konsequenzen für *unsere Zeit* nur noch etwas präziser gezogen worden wären. Zum Beispiel: Hat das Zeugnis der Gütergemeinschaft der ersten Christinnen und Christen und das ihrer Sorge für die Armen auch für unsere Zeit eine Bedeutung oder einen Zeugnis-Wert (wenn man doch weiß, daß das Nord-Süd-Gefälle von den europäischen Kirchen mindestens mitverschuldet ist)? Und wie steht es mit dem Zeugnischarakter der «Behandlung von Konflikten und Streitigkeiten» (wenn man doch weiß, daß immer noch mißliebige Theologen in Nacht- und Nebelaktionen ausgegrenzt werden)? Und wie steht es mit dem Zeugnischarakter der «Leiden und Verfolgungen um des Namens Jesu willen» (wenn die offizielle Kirche das Martyrium eines Oscar Romero doch lieber verschweigt, dafür aber den Gründer des Opus Dei zu Ehren kommen läßt)?

Diese Fragen, die sich beliebig vermehren und auch noch hartnäckiger stellen ließen, werden im Beitrag von Bischof Karl Lehmann (bewußt?) ausgebendet. Dabei heißt es doch im Klappentext: Er «zeichnet ein genaues Bild der Situation von Glauben und Kirche und fragt nach den Ursachen mancher Mißstimmung und Resignation. Mit wachem Verstand analysiert er, was eigentlich mit der Kirche los ist und wie sie ihre Schwierigkeiten meistern kann.» Da wird schon mal irgendwo zugegeben, daß die Kirche «im Lauf ihrer langen Geschichte ... gewiß auch Fehler gemacht» habe und daß sie – aus einer gewissen Furcht heraus – «gelegentlich mehr der Kraft äußerer Maßnahmen vertraut (habe) als der Macht des gebildeten Gewissens» (16 f.); aber glaubwürdig wird diese Äußerung nicht, besonders wenn aus dem ganzen Duktus des Beitrages – übrigens ein Hirtenwort zur Österlichen Bußzeit für das Bistum Mainz 1992) – eher vermutet werden muß, daß man von schwerwiegenden Problemen ablenken (die frauenverachtende Struktur der Kirche wird z.B. mit keinem Wort erwähnt) oder die «Angriffslust von außen» für die Misere verantwortlich machen will (diese Kritiker haben häufig «eher Zerrformen und Verfälschungen des Glaubens vor Augen») (13). Eigentlich schade: Der Bischof sieht «viel Traurigkeit und Resignation», er sieht die Menschen, die «tief enttäuscht» sind und sich zurückziehen, und er weiß, daß viele «spontane Wut» packt... – Warum läßt er die denn nicht endlich selbst zu Worte kommen?

HERMANN-JOSEF VENETZ

Christoph Dohmen/Christoph Jacob/Thomas Söding: *Neue Formen der Schriftauslegung?* Freiburg i. Br.: Herder 1992. 168 S. (QD 140).

Der Herausgeber THOMAS STERNBERG versammelt in diesem Band drei Beiträge einer Tagung, die unter dem Titel «Exegese in der Diskussion. Auslegung der Bibel: historisch, tiefenpsychologisch oder symbolisch...?» an der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster stattgefunden hat. Sie wollte die Möglichkeiten exegetischen Zugangs erörtern und Lösungswege aus der scheinbaren Aporie zwischen historisch-kritischer Methode auf der einen und symbolistischen Ansätzen auf der anderen Seite diskutieren (5). An der Tagung stellte der Herausgeber auch noch die Frage nach den Möglichkeiten der Schriftinterpretation durch Bilder; für die Veröffentlichung wurde dieser 4. Beitrag weggelassen.

Dem Beitrag des Alttestamentlers CHRISTOPH DOHΜEN «Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten» (13–74) wird ein Zitat von K. Lehmann (1971) vorangestellt, der eine kritische Distanz zur historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung zum Ausdruck bringt und eine Rehabilitierung anderer Schriftauslegungen anregt, nicht um wieder in die vorkritische Zeit zurückzufallen und frühere Lesarten zu imitieren, «sondern um den Stilwandel und den Reichtum des Schriftverständnisses in der Geschichte der Kirche klarzumachen» (13). Entlang dem Merkvers aus dem 13. Jahrhundert (Augustinus von Dänemark) *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* legt Dohmen die Lehre vom vierfachen Schriftsinn dar (16–27). In einem weiteren Abschnitt gibt Dohmen einen konzisen Überblick über die Lehre der Schriftinspiration in ihrem geschichtlichen Werdegang; Stichworte sind u. a. Verbalinspiration, Realinspiration (*inspiratio subsequens, inspiratio concomitans*), Personalinspiration, die Neuorientierung bzw. der soziologische Neuansatz bei K. Rahner und dessen Vertiefung durch P. Grelot, ferner die Rezeptionsästhetik (27–38). Unter der Überschrift «Die jungen Alternativen – Exegese im Methodenstreit» führt Dohmen im weiteren kritische Stimmen gegenüber der historisch-kritischen Methode an. Aus der Studie von H.K. Berg, «Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung», München/Stuttgart 1991, entnimmt Dohmen die «Steckbriefe» einiger alternativer Zugangsweisen zur Bibel (übrigens sehr gute Steckbriefe): Existenziale Auslegung, Linguistische, Tiefenpsychologische, Interktionale, Ursprungsgeschichtliche, Materialistische, Feministische, Lateinamerikanische Auslegung (Relectura), Intertextuelle, Wirkungsgeschichtliche Auslegung, Auslegung durch Ver fremdung, Jüdische Auslegung (38–51). Im folgenden Abschnitt «Vielfalt und Einheit – der Schrift, der Leser, der Methoden?» (51–64) legt Dohmen den Unterschied zwischen der historisch-kritischen Methode und anderen Auslegungsarten so fest: «Während die historisch-kritische Methode alle Texte – und letztlich nicht nur biblische – in gleicher Weise methodisch

reflektiert analysiert, setzen die verschiedenen neuen Auslegungsarten immer bei einzelnen Texten oder Textgruppen ein, die von ihrem je eigenen Interesse her ausgewählt sind» (57). (Schade, daß Dohmen das Interesse der historisch-kritischen Methode nicht weiter reflektiert.) Von daher auch die Begrifflichkeit: «Methode» soll für jene Auslegungsarten reserviert sein, «die keine vorherige Selektion von Texten vornehmen, sondern mit ihrem Instrumentarium jeden Text aufzubereiten bereit sind. Die anderen hingegen haben ihre Berechtigung als *Zugangsweisen* oder *Lesweisen* in bezug auf ausgesuchte Texte» (58). Im letzten und zusammenfassenden Abschnitt begründet Dohmen aus der Parallele zwischen der Lehre vom vierfachen Schriftsinn und dem modernen Umgang mit vielen Schriftsinnen und deren Zusammenschau sein Plädoyer für den «vielfachen Schriftsinn», ... «das als solches auch für einen *relationalen Pluralismus der Auslegungsarten* einsteht, d. h. keine (!) Methode oder Zugangsweise ist isoliert zu sehen, sondern jede muß in Beziehung zur anderen gesetzt und gesehen werden, um dann aus dieser Relation beurteilt zu werden» (66).

Der Beitrag des Neutestamentlers THOMAS SÖDING, «Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese» (75–130), sieht das zentrale Problem «in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Geschichtlichkeit der biblischen Texte, von der die historisch-kritische Exegese ausgeht, und ihrer Einschätzung als Offenbarungsurkunden, die von den christlichen Kirchen und der christlichen Theologie geteilt wird» (80). Nach dem Textverständnis der historisch-kritischen Exegese fragend, stellt Söding fest, daß die biblischen Texte als literarische Zeugnisse geschichtlicher Gottes- und Glaubenserfahrungen wahrgenommen werden (81). Im Abschnitt mit der Überschrift «Die Bibel als Heilige Schrift» geht Söding dem Verhältnis Offenbarung und Geschichte nach, welches von der neueren Dogmatik und Fundamentaltheologie nicht mehr als Gegensatz gedacht wird. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes hat ihrem Wesen nach dialogischen Charakter, und ihr Ort und ihr Medium ist der Mensch in seiner Freiheit (95). So sind denn Ontologie und Geschichtsphilosophie nicht Gegensätze, sondern die beiden Seiten einer Medaille (98). In einem weiteren Abschnitt kommt Söding auf den theologischen Stellenwert historisch-kritischer Exegese zu sprechen. «Wer in der Schrift das Wort Gottes hören will, das er durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat (DV 12), muß, wie *Hans Urs von Balthasar* gesagt hat, die Sprache des Fleisches lernen. Er muß sich deshalb als *Theologe* der Aufgabe des geschichtlichen Verstehens stellen – mit allen Konsequenzen, die dies hat...» (108). Was die Pluralität theologischer Zugänge zur Schrift und den Ort historisch-kritischer Exegese anbelangt, gibt Söding der historisch-kritischen Bibelforschung ein zweifaches zu bedenken: «*Erstens* kann sie als (theologische) Wissenschaft nie die ganze Fülle des in den biblischen Schriften bezeugten Glaubens ausschöpfen; dieser Glaube ist ihr vielmehr im Spannungsfeld von kanonischem Text, geschichtlicher Überliefe-

rung und lebendiger Glaubenspraxis der Ekklesia immer schon vorgegeben...» (113). «*Zweitens* vermag die historisch-kritische Exegese von Haus aus allein die geschichtliche Dimension des bezeugten Glaubens und seiner Wahrheit zu beschreiben» (113–114).

Am Schluß seiner Ausführungen kommt Söding auf die Aufgaben und Perspektiven historisch-kritischer Exegese im Rahmen theologischer Schriftauslegung zu sprechen. «Wenn die Exegese... einen Platz innerhalb der Theologie besetzen will, muß sie ein historisch verengtes Geschichtsbild und ein positivistisch verzerrtes Wahrheitsverständnis überwinden und statt dessen ein hermeneutisches Problembewußtsein entwickeln, aber auch eine theologische Perspektive ihrer Arbeit ausbauen» (115), und es werden dem Bibelwissenschaftler eine Reihe von beherzigenswerten Desideraten ins Stammbuch geschrieben. Der Beitrag Södings kann als Musterbeispiel umsichtiger, strenger und theologisch gut fundierter Selbtkritik eines Vertreters der historisch-kritischen Methode gegenüber eben dieser Methode eingeschätzt werden.

Der Beitrag des Patrologen CHRISTOPH JACOB trägt den Titel «Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie» (131–163). Am Beispiel der Parabel von Herakles am Scheideweg zeigt Jacob auf, wie Philo die Parabel allegorisch interpretiert und wie Ambrosius, sich an diese Interpretation anlehnnend, sie als Einladung zur christlichen Initiation deutet. Ambrosius zeigt dabei einen überraschend freien Umgang mit der Schrift. Entgegen weitverbreiteter Meinung geht es der Allegorese nicht darum, die Schrift von scheinbar sinnlosen Äußerlichkeiten oder peinlichen Menschlichkeiten zu befreien und Tieferes in den Text hineinzugeheimnissen. Ambrosius' Deutungen bewegen sich in einem Horizont, der über die Parameter AT–NT, Verheißung–Erfüllung hinausgehen. Die alt- und neutestamentlichen Typoi verweisen vielmehr in die Gegenwart; die Erfüllung geschieht ganz konkret im kirchlichen Leben (besonders der Sakramente). Es ist also der reale Antitypos aus der Gegenwart, der die allegorische Interpretation leitet. Von daher gesehen sollte man vielleicht besser nicht von allegorischer Schriftauslegung, sondern von allegorischem Schriftgebrauch reden. Alt- und neutestamentliche Ereignisse sollen als Typoi für die Heilsgeschichte im Präsens transparent werden. Auf alle Fälle muß man sich die Frage stellen, ob das eigentliche Motiv allegorischer Bibeldeutung nicht in der präsentischen Interpretation der Heilsgeschichte zu suchen sei (135–144). Die hermeneutische Allegorese sollte nicht vom «eigentlichen» Sinn der Bibel her kontrolliert werden. Das die Auslegung leitende Prinzip ist in der kirchlichen Praxis und der theologischen Reflexion zu suchen. Es ist festzustellen, daß nicht willkürlich, ohne Maß und Regel allegorisiert und daß nicht jede beliebige Wahrheit als geistiger Sinn der Schrift ausgegeben wurde. Die allegorische Schriftauslegung konnte dazu dienen, «das Bild von der Einheit und Verbundenheit des Volkes Gottes im Alten Bund, im Evangelium und in der Kirche bei seiner Suche nach Wahrheit und Heil immer wieder neu zu entwerfen» (159).

Altkirchliche Schriftauslegung muß also sehr differenziert betrachtet werden. «Es gilt zu unterscheiden, inwieweit sie Exegese ist (und sein will) und inwieweit Allegorese, inwieweit Textwissenschaft und inwieweit Poetik, theologische Inszenierung von Wahrheit mit der Hl. Schrift als Quelle und Basis» (162). Und es dürfte nicht absurd sein zu fragen, «ob es in Zukunft möglich sein wird, Exegese und Allegorese nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz, sondern als zwei in ihrer je eigenen Hermeneutik sinnvolle und wertvolle Interpretationsansätze zu sehen» (163), wie denn auch Hieronymus der Meinung war, der Interpret solle *zuerst* den historischen Sinn der Schrift verstehen, bevor *dann* die tropologische, anagogische usw. Auslegung folgen könne. Am Schluß seines originellen und notwendigen Beitrags stellt Jacob die Frage: «Wäre die Überlegung, daß erst derjenige, der durch die Schule der historisch-literarischen Exegese gegangen ist, mit Hilfe der Allegorese eine gute theologische Ästhetik entfalten kann, tatsächlich so abwegig?» (163). Abwegig ist diese Überlegung höchstens für jene, die noch nicht die Erfahrung machen konnten, daß die von der Allegorese genährte gute Ästhetik sich heute gerade in Gottesdienst feiernden engagierten Christinnen und Christen einer immer größeren Beliebtheit erfreut.

Der Band, wenn auch in der Konzeption nicht sehr einheitlich, empfiehlt sich durch die Stärke der einzelnen Beiträge.

HERMANN-JOSEF VENETZ