

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	49 (2002)
<b>Heft:</b>	3
<b>Rubrik:</b>	Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendu

### 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:** 16.01.2026

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

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

**Riccardo Quinto:** «*Scholastica*». Storia di un concetto. Padova: Il Poligrafo 2001. 475 S. (Subsidia Mediaevalia Patavina 2) ISBN: 88-7115-218-2.

1. Das Nomen Scholastik teilt sprachgeschichtlich das Geschick artgleicher «Kunstbegriffe» (z.B. Mystik), die nur von den ursprünglicheren Adjektiva her sinn- und sachgerecht verstanden werden können. Seit dem 17. Jahrhundert wird das substantivierte Nomen verallgemeinernd für die mittelalterliche Schul- und Geistesgeschichte verwendet, im 18. Jahrhundert erlangte es uniformierende, plakative Bedeutung und erst um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde die vielseitige Geschichte des Scholastischen neu entdeckt und gewürdigt. Nur eine wortkundliche Untersuchung, wie sie der wortkundige Gelehrte von Padua vorgelegt hat, kann die reiche Sprachgeschichte, in der viele Bestimmungen auf den Nenner des Nomens gebracht wurden, zu Tage fördern. – Ausgreifend und umsichtig sondiert R. Quinto (im 1. Kap., S. 21–88) den Sprachgebrauch des Adjektivs «scholastisch» bis zum 13. Jahrhundert, dem Jahrhundert der sogenannten Scholastik. In der ganzen Bandbreite des Scholastischen, das Lehre und Schüler, Bildung und Erziehung betrifft, kommt die Wortgeschichte voran. Initiative und Tradition der Gemeinschaft (in Kirche und Stadt-Gesellschaft) und des Einzelnen bringen die Geschichte des Scholastischen in der Fülle des subjektiven, objektiven und objektivierten Geistes voran. Sie drängt vom Artes-Wissen in der Antike zum Wissen der vier Facultates in der Universität des Mittelalters und zum freien, schöpferischen Lehren in der Neuzeit. Die Schule der Facultates ist nicht mehr das freie Studium der Artes (*scolae* im griech. Verständnis!), sondern Pflicht-Übung, Wissens-Befähigung für den Beruf des Theologen, Juristen, Mediziners. Die Artes-Fakultät leistet notwendige Propädeutik.

Der schulischen Einübung in die Heilsbotschaft («*theologia scholastica*») begegnet im ganzen Mittelalter der Vorbehalt der geistlichen oder monastischen Gotteserkenntnis («*theologia mystica – spiritualis – monastica*»), angefangen bei Joachim von Fiore († 1202) über die Franziskanerspiritualen bis zur Devotio moderna im 14. und 15. Jahrhundert. Diese Opposition wurde unterschiedlich motiviert und mobilisiert.

Das aufgeklärte und überhebliche «Schul-Wissen» wurde im ganzen Mittelalter auch von den frühen und späten Humanisten (Johannes von Salesbury † 1180, Francesco Petrarca † 1374, Erasmus von Rotterdam † 1536) getadelt. Die exzessive Dialektik und Formalisierung des Schulwissens im Nominalismus des 14. und 15. Jahrhundert brachte die scholastische Theologie und Philosophie vollends in das Abseits einer spiritual und humanistisch geprägten Geistigkeit und machte vor allem die Theologie in den Augen der Reformatoren des 15. und 16. Jahrhunderts suspekt. Heinrich Cornelius Agrippa von Köln († 1535), Zeitgenosse und Kollege des gelehrten Würzburger Abtes Johannes Tritheimius († 1516), schrieb 1526 (gedruckt 1531) gegen die Löwener Schultheologie und unterschied die scholastische Theologie von der «*theologia interpretativa*». John Bale (Balaeus) † 1563, Karmelit und anglikanischer Bi-

schof von Ossory (Irland), setzte der scholastischen Theologie die «*theologia positiva*» entgegen. Mit diesen Unterscheidungen wurde (vor Luther!) die scholastische Theologie ein- und ausgegrenzt. (Franz Ehrles *Dictum*, Luther sei der «Totengräber der Scholastik», ist unzutreffend! Anm. des Rezens.)

Martin Luther war ein «scholasticus», ein Mann der Schule; er kannte von seinem eigenen Lehrer Gabriel Biel († 1495) her die doppelte Engführung der spätscholastischen Theologie, den Wegestreit der *reales* und *nominales* in den Schulen und die exzessive Dialektik der Nominalisten. In der *Disputatio contra scholasticam theologiam* vom Herbst 1517 nahm er die Kritik an der indoktrinisierten, dialektischen Schultheologie auf und setzte sich entschieden auf der Grundlage der positiven Theologie der Bibel und der Väter von der scholastischen Theologie ab. In dieser Kritik war er nicht der erste und einzige Theologe seiner Zeit, aber durch ihn gewann diese Kritik ein vielfaches Echo. Er brachte die Schultheologie wieder auf die ursprüngliche Spur der *sacra pagina*, derer sich die Schultheologie im 14. und 15. Jahrhundert unter dem Einfluß der Dialektik und des Nominalismus begeben hatte. Philipp Melanchton († 1536), der Systematiker der protestantischen Theologie, ging auf die Anfänge der Schule bei Johannes von Damaskus und Petrus Lombardus zurück und stellte in den *Loci communes* (1521) die alte Schultradition wieder her. Erasmus setzte sich in der Studienreform der Universität Wittenberg auch für die Erneuerung der aristotelischen Philosophie ein, wies aber die dialektische Überfremdung der biblischen Gotteslehre (in den Kommentaren des 1. Sentenzenbuches) zurück. Luthers Kehre in der Schultheologie ist kein Bruch, sondern die kämpferische, bisweilen höchst polemische Kehre in den Ursprung der Schule.

2. In den ersten drei Kapiteln sondiert R. Quinto die Wortkunde des Adjektivs «*scholasticum*», im 4. Kapitel (329–411) konnte er sich der direkten Auseinandersetzung mit der Schultradition in ihrer Engführung widmen. Die Auseinandersetzung mit der überkommenen Schultheologie lenkte folgerichtig das Augenmerk auf die fehlgeleitete Schuldoktrin. Lambert Daneau (Danaeus) † 1595, calvinistischer Theologe, diskutierte in den *Prolegomena* seines 1580 in Genf erschienenen Kommentars zum 1. Sentenzenbuch des Petrus Lombardus, das die Gotteslehre enthält und in der Schultheologie am meisten dialektisch zugerüstet wurde, die negativen Aspekte der «*theologia scholastica*»: begrifflich-dialektisch überfrachtet, problembeladen, spitz- und querelenfindig, indoktrinisiert. Der scholastischen Theologie wird das Odium des verschulten, dialektisch verbohrten Wissens angelastet. Auch der katholische Theologe Johannes Mair († 1550), Mitglied des Pariser Kollegs Montaignu, grenzte in seinem 1516 erschienenen *Quästionenkommentar* zum 4. Sentenzenbuch die positive von der scholastischen Theologie ab, die heillos verschult war. Die positive (systematische) Theologie war ebenso wie die historische Forschung des 17. Jahrhunderts (Jean Mabillon OSB † 1707) an der Geschichte der Theologie interessiert und brachte direkt (in der Kritik) oder indirekt (in der Wertung der positiven Tradition) die Schuldoktrin – als scholastisch generalisierend – in Verdacht. Die objektive Erforschung der Universitätstheologie (in Paris durch César du Boulay † 1678) konnte diese Grenzziehung und die Halbierung der Schul- und Geistesgeschichte nicht verhindern. Mit

«scholastisch» wird nicht mehr die Schule in ihrer ganzen Überlieferung bezeichnet, sondern nur mehr ein Teil – und dieser als *pars deterior* geschichtlich ebenso unrichtig wie für die Beurteilung der Scholastik verfehlt.

Die Historische Forschung (mit den durch die Druckkunst ermöglichten Texteditionen), in ihrer Folge die textkritische Erforschung der theologischen (z.B. des Ps.-Dionysius) und der biblischen Überlieferung (durch den Oratorianer Richard de Simon † 1712) und die neu aufkommende Religionsphilosophie (des Baruch de Spinoza † 1677) stellten einzeln und insgesamt die scholastische Theologie in Frage. Auch der katholische Theologe und Abt Louis Elles du Pin († 1719) ging in seiner französischen (später in englischer, lateinischer und italienischer Übersetzung erschienenen) Untersuchung über die Methode des Theologiestudiums scharf ins Gericht mit der scholastischen Theologie, machte die *Doctores scholastici*, nach denen er die Geschichte der Theologie von Abälard über Albert bis Durandus und Gabriel Biel einteilte, für den Niedergang verantwortlich. Die spanische Scholastik an den neu gegründeten Universitäten der iberischen Halbinsel im 15. und 16. Jahrhundert (Juan de Segovia † 1458, Francisco de Vitoria OP † 1546) und die deutsche Scholastik des 18. Jahrhunderts konnten diese Bewertung der Scholastik nicht korrigieren. J.H. Elswich spricht 1720 erstmals von den «Neo-Scholastici».

3. In einem letzten Kapitel fragt R. Quinto nach der Scholastik als «philosophiegeschichtlicher Kategorie» in der neuzeitlichen philosophiegeschichtlichen Forschung. Von Maurice de Wulf († 1947) über Martin Grabmann († 1949) bis zu den modernen Historikern (E. Gilson, Van Steenberghe, P. Vignaux, N. Abbagnano u.a.) wird das Unterscheidende der Scholastik diskutiert. Bei allen Unterschieden wird dieses in der Einheit, Identität und Systematik der Lehr- und Denkform gesehen: in der Einheit von Philosophie und Theologie, in der Selbigekeit der Methode des Lehrens und Lernens und in der Systematik der literarischen Schuldoktrin – es ist die Einheit in der Spannung der diversen Schulen, die Selbigekeit der Wahrheitserkenntnis in der Vielfalt der Denkformen und die systematische Ordnung in den Traktaten und Summen. Besonderes Augenmerk wandte der Autor dem Unterscheidenden der scholastischen Philosophie zu, das eh und je sehr kontrovers diskutiert wird. Am Ende sammelt er in einem Epilog (413–419) den Ertrag seiner mühsamen und fruchtbaren Arbeit. Die Wortkunde von Scholastik/scholastisch bestimmt nicht das Nomen; dieses ist in der Geschichte sekundär (mitfolgend). Die Fülle der Adjektive (und Adverbien) betreffen Schule, Lehrer und Schüler, Lehre und Literatur. Das Schulische ist die Selbstorganisation und Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes. Das schulische Lehren und Lernen wächst aus der doppelten (nicht zweifachen) Wurzel des ständigen Umgangs mit der literarischen Überlieferung (Text) und der Anstrengung des Begriffes. Im dreifachen Durchgang der Logik, der Naturphilosophie und der Sprachlogik (Nominalismus) offenbart die Schule im Mittelalter ihre Kraft und ihre Krise.

In einer bemerkenswerten Quellenkunde und Literaturkenntnis hat R. Quinto die Wortkunde Scholastik/scholastisch vorgestellt. Anhangsweise hat er zu den einzelnen Kapiteln die einschlägigen Texte (zum Teil aus Frühdrucken und schwer zugänglichen Editionen) veröffentlicht. Dieser Textser-

vice verdient alle Anerkennung und regt zur Nacharbeit an. Der leidige Streit um das Wort sollte der Geschichte angehören. Man braucht das Nomen nicht zu suchen, aber auch nicht zu meiden. Scholastik bezeichnet das Programm der Schule und die Anstrengung des Intellekts im ganzen Mittelalter, deren Glanz und deren Elend. Die interkonfessionelle, «ökumenische» Theologie hört Scholastik nicht mehr als Reiz- und Streitwort; sie ist eine große Epoche der gemeinsamen Geschichte. Das Werk und dessen Autor verdienen alle Acht und Achtung.

LUDWIG HÖDL

*Anonymus (Johann Joachim Müller): De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen* (übersetzt und kommentiert von Johann Christian Edelmann). Kritisch hrsg. und kommentiert von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, 1/6). ISBN: 3-7728-1931-1.

Was veranlaßt einen Forscher, die Mühe der kritischen Edition eines Textes auf sich zu nehmen, dessen argumentativen Gehalt er selbst für medioker hält, ja dem er ein «dürftiges theoretisches Niveau» (S. 64) attestiert? Und was könnte eine Leserin dazu bewegen, sich diese Edition zum Zwecke des Studiums zur Hand zu nehmen?

Meist, aber nicht immer, ist es bei einer modernen Edition der edierte Text selbst, welcher einen interessanten Gegenstand für die Forschung abgibt. Manchmal, so auch im Falle dieser Manifestation des legendenumwobenen *Traktates über die drei Betrüger* handelt es sich vor allem um das geistesgeschichtliche Umfeld und die Wirkungsgeschichte einer Schrift, welche den Aufwand einer genauen Rekonstruktion lohnenswert erscheinen läßt.

Wenden wir uns zunächst kurz den edierten Schriften selbst, d.h. dem Traktat *De imposturis religionum breve compendium* (S. 99–140) und der beigefügten deutschsprachigen, kommentierten Paraphrase *EXTRACT aus einer von EVANDER übersetzten und mit Anmerkungen herausgegebenen Handschrift unter dem Titel Von den Beträugereyen der Religionen* (S. 143–229) zu.

Der Autor der ersten Schrift läßt sich zu Anfang aus über die Unklarheit des Begriffs von Gott, den die Anhänger des Gotteskultes hätten, und streift von dieser Beobachtung ausgehend in wenigen Zeilen die Gedankenführung eines kosmologischen Arguments für Gottes Existenz. Die Gelegenheit zur überzeugenden Auseinandersetzung mit solcherlei systematisch nicht uninteressanten Argumenten läßt der Autor allerdings aus und begnügt sich mit einer kurzen Entgegnung, die er offenbar dem *Symbolum Sapientiae* (einer anonymen Schrift des 17. Jahrhunderts) entnimmt. Der Herausgeber hat wohl Recht, wenn er die vorgebrachte Kritik «oberflächlich und unkonzentriert» nennt (S. 99, Fn. 2). Auf wenig mehr als der Autor des lateinischen Textes bezieht sich derjenige der deutschen Paraphrase; dieser nimmt an anderer Stelle (§ 14, S. 157) auch Bezug auf eine zeitgenössische Darstellung des Leibnizschen Gottesbeweises, wobei nicht klar wird, ob es sich nur um eine grobe Verkürzung handelt oder er das Argument und seine Prämissen nicht verstanden hat. Ge-

nerell erschöpft sich die Kritik an den drei monotheistischen Religionen, die sich vornehmlich auf das Christentum einschießt, in Spötteleien über bestimmte Glaubensinhalte (z.B. Trinitätslehre und den Glauben an Engel oder die jungfräuliche Empfängnis), moralischen Vorwürfen (z.B. Brutalität biblischer Gestalten oder deren Polygamie) und – dem Betrugsmotiv entsprechend – der Unterstellung niederer Motive einer Reihe von Menschen, die als Nutznießer der Religion dargestellt werden. Insgesamt wird eine Unterscheidung zwischen möglichen Motiven von Religionsstiftern und Funktionsträgern sowie Gläubigen auf der einen Seite und dem Wahrheitsgehalt ihrer Behauptungen bzw. Glaubensüberzeugungen auf der anderen Seite weitestgehend vermieden; ein Verfahren, das in der Religionskritik bis auf die heutige Zeit nicht unüblich ist. Stärkster oder wenigstens interessanter Punkt der Texte ist vielleicht die Diskussion der Theodizee, welche vom Autor der deutschen Paraphrase in seinem Kommentar (S. 170–178) ausgeführt ist, wobei religionskritische Absichten allerdings deutlich ins Hintertreffen geraten. Die Bezugspunkte für Gedankenführung und Polemik der Schriften verbleiben im Kontext des 17./18. Jahrhunderts und reichen kaum hinter diesen zurück.

Schon allein an der Begrenztheit des Debattenkontexts hätte ersichtlich sein können, daß dieser Text *De imposturis religionum* nicht «die Inkunabel der Heterodoxiegeschichte (ist), als die er lange galt», wie der Herausgeber und Kommentator Winfried Schröder schreibt (S. 64). Dennoch bedurfte es offenbar dessen akribischer und detailreicher Beweisführung in der Einleitung, um der gelehrten Welt aufzuzeigen, daß es sich mit größter Wahrscheinlichkeit um die im Jahre 1688 schnell hingeworfene Arbeit des Hamburger Juristen und Freidenkers Johann Joachim Müller handelt, und nicht um das wiedergefundene Exemplar eines seit dem Mittelalter im Geheimen überlieferten Traktats. Müller hatte wohl nicht mehr getan, als eine Schrift, über die in eingeweihten Kreisen lange gemutmaßt wurde, mit seiner Feder nachzuliefern (S. 64), hatte gewissermaßen den Paratext zu einem Gespensterdiskurs über ein obskures Objekt der Begierde verfaßt. Ähnlich verhält es sich wahrscheinlich mit zwei anderen erhaltenen Schriften zur Betrügerthese, die in Frankreich Ende des 17. bzw. Anfang des 18. Jahrhunderts entstanden (S. 23f.).

Die Vermutungen über die Verbreitung einer Betrugstheorie der Religion reichen zurück ins 13. Jahrhundert; den ersten schriftlichen Beleg, der den Vorwurf enthält, eine solche These in die Welt gesetzt zu haben, finden wir wohl in der Bulle *Ascendit de mare bestia* Papst Gregors IX. gegen Kaiser Friedrich II., deren Hintergrund allerdings politische Auseinandersetzungen sind, für die der Vorwurf der Ketzerei an Friedrichs Adresse nur Munition liefern sollte. Seither aber machen Gerüchte über Traktate zu Moses, Jesus und Mohammed als Betrügern die Runde, und immer wieder ist von entsprechenden Handschriften bzw. in späterer Zeit von Drucken solcher Traktate die Rede. Merkwürdigerweise jedoch ist keiner von denen, die Hinweise auf Abschriften oder Drucke dieses «allerschlimmsten Buches» (so eine Formulierung aus dem 18. Jahrhundert von Leonhard Christoph Röhle) geben, in der Lage, etwas aus dem Inhalt zu referieren oder gar eine genauere Beschreibung zu liefern. An der Angabe möglicher, gar «wahrscheinlicher» Verfasser mangelt es wiederum

nicht: Genannt werden etwa Friedrich II. selbst, Alfons X. von Kastilien, Simon von Tournai, oder in späterer Zeit bevorzugt Denker der Renaissance wie beispielsweise Boccaccio, Pomponazzi, Giordano Bruno und Campanella. Alle greifbaren historischen «Berichte» über das Buch zeichnen sich durch ein wesentliches Manko aus: Überprüfbare Exemplare werden nicht angegeben. Es ist das Verdienst des Herausgebers Schröder, in detektivischer Arbeit alle diese Berichte gewissenhaft überprüft zu haben und ihren Hinweisen nachgegangen zu sein, was sich schon deswegen als schwierig erweisen mußte, weil es meistenteils um Angaben aus zweiter Hand geht. Wie beinahe zu erwarten – schon Hugo Grotius hatte die Existenz eines solchen Traktats in Zweifel gezogen –, liefen die Nachforschungen ins Leere, und wir müssen mit Schröder wohl zu dem Schluß gelangen, daß es vor der Abfassung des nun edierten Textes von Müller nie einen solchen Traktat gegeben hat. Mit unumstößlicher Sicherheit ausschließen läßt sich nichts, doch ist «angesichts der Intensität der (...) von zahllosen Gelehrten betriebenen Suche nach dem Betrügerbuch (...) deren Ergebnislosigkeit ein starkes Indiz dafür» (S. 20).

Im ausführlichen Forschungsbericht über die Literatur zum Betrügertraktat läßt uns der Autor nicht im Unklaren betreffs abenteuerlicher Abwege der Forschung; gern verließ man sich auf wenige, oft anerkanntermaßen zweifelhafte Zeugen oder wählte ohne nachvollziehbare Gründe bestimmte Zeugnisse als verlässlichste aus. Die Arbeiten Gerickes, im deutschen Sprachraum wohl die einflußreichsten zum Thema, kann Schröder aus vielerlei Gründen als unhaltbar erweisen. Auch Niewöhners Mutmaßungen über einen möglicherweise jüdisch-marranischen Verfasser im späten Mittelalter müssen aufgegeben werden. Gerade dieses Beispiel mahnt Forscher zur Vorsicht: Wie schnell geschieht ein Übergang von sicherem Grund zu nicht belegbarer Spekulation, wenn beliebte Ideen auf beliebte Gestalten oder Umfelder aus der Historie projiziert werden.

Schröders Arbeit stützt sich zunächst auf eine von ihm unter Verwertung der bekannten handschriftlichen und gedruckten Textzeugnisse erstmals vorgelegte kritische Edition der Schrift, die bislang zwar in einigen anderen, doch mitunter bis zur völligen Unbrauchbarkeit korrumptierten Textfassungen zugänglich war. Aufgrund paläographischer Befunde – der erste Teil von Müllers Schrift ist in einem Autograph der Österreichischen Nationalbibliothek Wien erhalten –, Auswertung von Bezügen im Text, inhaltlichen Vergleichen mit weiteren Schriften Müllers sowie der Erwähnung der Schrift in Zeugnissen Dritter kann Schröder dann die schon in der älteren Forschung einmal angebrachte Vermutung einer Autorschaft Müllers bis zur Sicherheit erhärten. Die Verbreitung des Textes kann Schröder über Deutschland und Frankreich bis nach England verfolgen, möchte ihren Einfluß auf die geistesgeschichtliche Entwicklung aber nicht zu hoch veranschlagen. Ein geringer Einfluß ging wohl auch von der von Schröder ebenfalls im besprochenen Band edierten deutschsprachigen kommentierten Paraphrase aus, die dem bekannten Religionskritiker Johann Christian Edelmann zugeschrieben werden kann. Wiewohl es sich beim edierten Text nur um einen fehlerhaften Auszug einer sonst nicht erhaltenen Schrift Edelmanns handelt (er ist nur in einer Abschrift in Wroclaw

überliefert), läßt sich laut Schröder daraus doch etwas über die Entwicklung von Edelmanns Denken ablesen: Es sei milder, ja im Vergleich zu früheren Werken geradezu religiös (S. 74). In der Tat muß Edelmann gegenüber Müller zumindest eine intensivere Auseinandersetzung mit den Überzeugungen der Gläubigen angerechnet werden; häufig korrigiert er ungerechtfertigte Anwürfe Müllers. Ob ihn dies jedoch schon zu einer Art Alterschristen macht, wie Schröder zu vermuten scheint?

Wie immer man über die vorliegenden Texte, den Entstehungskontext oder ihre Autoren auch urteilen mag, so müssen diese Urteile mit dem Erscheinen von Schröders Edition und Kommentar auf eine Basis gestellt sein, die nicht mehr verschoben werden kann: Über die erstmalige Bereitstellung einer verlässlichen und kritischen Maßstäben entsprechenden Edition hinaus kann Schröder den Autor des uns bekannten lateinischsprachigen Betrügertraktats sowie Entstehungszeit und -umstände identifizieren, womit ein Großteil der älteren Forschungsliteratur als überholt gelten kann. Auch Spekulationen über die Existenz eines älteren, «verlorenen» Betrügertraktats sollte, vorbehaltlich der Auffindung bislang unbekannter Texte, die Nahrung entzogen sein.

Hingewiesen werden soll schließlich noch auf einige in einer Fußnote versteckten Bemerkungen Schröders zur Methode der Forschung nach verschollenen Schriftstücken (S. 21, Fn. 41). In Anlehnung an die biologische Subdisziplin mit dem Namen «Kryptozoologie» unterscheidet Schröder drei Ergebnistypen einer Zeugnisevaluierung in der von ihm so genannten «Kryptobiographie»: 1. Korrekte Beschreibung eines existenten, doch selten beobachteten Objekts; 2. Unkorrekte Beschreibung eines existenten Objekts; 3. Legenden. In diesem Falle sei in der Regel eine Stagnation des Informationsstandes bei wachsender Zahl von Zeugnissen zu beobachten, so, wie etwa in den Geschichten um das Monster von Loch Ness. Ein ähnliches Schicksal wie dieses Monster muß nun der vermutete «mittelalterliche» Betrügertraktat erleiden. Gewinner dabei ist allerdings weniger die Souvenirindustrie als die abgeklärte Philosophiegeschichtsschreibung.

ALEXANDER BRUNGS

**Matthias Vorwerk:** *Plotins Schrift «Über den Geist, die Ideen und das Seiende»: Enneade V 9 [5]; Text, Übersetzung, Kommentar.* München-Leipzig, K.G. Saur, 2001. 206 S. (Beiträge zur Altertumskunde Bd. 145). ISBN 3-598-77694-2.

Depuis un certain temps, de nombreuses traductions et des commentaires sur les traités de Plotin voient le jour. Une importante partie de ces travaux est publiée en français, de sorte qu'actuellement, nous disposons parfois de plusieurs nouvelles traductions françaises d'un seul et même traité.

Pourtant, on ne devrait pas perdre de vue les nouveaux travaux en langue allemande. En effet, là aussi de grands efforts sont continuellement fournis dans des traductions et commentaires, souvent digne de la grande tradition philologique allemande. Le présent ouvrage en est un bel exemple.

Il s'agit d'une traduction et d'un commentaire de l'*Ennéade V 9*, cinquième dans l'ordre chronologique des traités de Plotin. Pour ce traité, le lecteur germanophone disposait jusqu'à présent uniquement de la traduction de Harder-Beutler-Theiler (*Plotins Schriften*, I a, 1956). Par ailleurs, l'on ne disposait, ni en allemand ni dans une autre langue, d'un commentaire de ce traité (entre temps, une nouvelle traduction française annotée de ce traité est parue, présentée par F. Franterotta, dans: Plotin, *Traités 1–6*, GF Flammarion 2002; l'auteur n'a visiblement pas eu l'occasion à consulter le volume de Vorwerk).

Ce livre (qui est la version légèrement remaniée d'une thèse de doctorat en philologie classique, soutenue à l'Université de Münster sous la direction du professeur M. Baltes) est donc une contribution importante pour les recherches plotiniennes.

Vorwerk indique dans son introduction que son but a été de traduire au plus proche le texte grec, afin que le lecteur puisse suivre directement le texte original (17). On est agréablement surpris de constater la grande lisibilité de sa traduction, à bien des égards plus compréhensible que celle de Harder-Beutler-Theiler.

Le texte grec qui accompagne la traduction (26–53) se fonde sur l'*editio minor* des *Ennéades* (Henry-Schwyzer, Oxford 1964–1982) et prend également en considération toutes les corrections entreprises ultérieurement par Henry-Schwyzer, de même que celles de quelques autres personnes (p.ex. de Cilento, Harder, Igal). L'apparat critique contient les leçons les plus importantes des manuscrits, des variantes de textes, de même que des conjectures d'éditions plus anciennes. Ainsi une documentation complète de l'établissement du texte est fournie.

Le commentaire (57–183) est structuré selon le plan détaillé du traité donné par Vorwerk dans l'introduction (19–21). Chaque nouveau paragraphe est introduit par une brève explication des pensées principales qui lui sont inhérentes. Vient ensuite un commentaire lemmatisé (depuis les commentaires de Werner Beierwaltes de quelques traités de Plotin, cette forme de commentaire des *Ennéades* est généralement adoptée par les auteurs allemands) qui traite des questions individuelles, fournit des références à des passages parallèles dans l'œuvre de Plotin et chez d'autres auteurs anciens et indique de nombreuses références à des études d'auteurs modernes.

Une bibliographie (185–198) ainsi qu'un index de mots (199–206) constituent la fin du volume.

Le traité V 9 [5], intitulé par Porphyre *Sur l'intellect, les idées et l'être*, figure parmi les 21 premiers traités de Plotin qui, selon le témoignage de Porphyre, auraient été rédigés à Rome entre les années 253 et 263.

Dans sa très brève esquisse du contenu de ce traité (19), Vorwerk indique que cet écrit poursuit un thème central de la philosophie de Plotin, à savoir le rapport de l'intellect (*nous*) aux idées (qui correspondent aux formes intelligibles) et au monde sensible. A l'encontre des théories matérialistes de son époque (des épiciens et des stoïciens), Plotin cherche à prouver que les idées sont la cause transcendante et immatérielle des objets du monde sensible.

On aurait souhaité à cette place une présentation plus détaillée des idées principales du traité, qui montrerait comment cet écrit s'insère parmi les autres traités de jeunesse de Plotin. Par exemple, il est d'intérêt considérable de noter que c'est le premier traité dans lequel l'intellect est mis au centre de la réflexion. Un autre point important est le fait que dans ce traité, l'Un n'est qu'évoqué de manière accessoire (cf. V 9, 2, 24–27). On pourrait aussi évoquer que le traité V 4 [7] poursuivra cette réflexion, se présentant comme un résumé apodictique de notre présent traité (Vorwerk l'évoque plus tard, dans son commentaire *ad locum* 173).

Les deux premiers chapitres de l'*Ennéade* V 9 [5] introduisent le traité, dans l'intention manifeste d'avoir un effet psychagogique sur le lecteur (57). À travers une typologie anthropologique, Plotin cherche à faire valoir que la véritable patrie de l'âme se trouve dans le monde intelligible (V 9, 1). Il propose une méthode de remontée (*anagoge*) vers l'intelligible (V 9, 2). Vorwerk indique un bon nombre de passages parallèles chez d'autres auteurs anciens pour élucider cette typologie et montrer sa teneur doxographique (59–72). L'explication de la méthode de remontée vers l'intelligible est très réussie et utile (77–84). Vorwerk y montre en détails comment Plotin s'appuie avant tout sur le *Banquet* de Platon. En revanche, la dimension éthique inhérente à ces premiers chapitres aurait mérité d'être présentée de manière plus détaillée. Par exemple, le style particulièrement poétique du premier chapitre avec ses références homériques, soutenu par de nombreux aoristes gnomiques, fait penser à une sentence délivrant des vérités générales à teneur morale. On a le sentiment que Plotin vise à atteindre par cette voie ses lecteurs, dans le but de les inciter à le suivre dans les réflexions qui suivront tout au long du traité. Il veut leur montrer que ses réflexions sur le monde intelligible sont le fruit du genre de vie le plus élevé, à savoir de la pensée platonicienne.

Avec le chapitre 3, commence la partie principale du traité. Vorwerk distingue deux parties centrales: Dans la première partie (V 9, 3–8) la nature de l'intellect est examinée, dans le but de prouver son statut transcendant par rapport à l'âme (V 9, 3–4; cf. le commentaire 85–99). L'identité de l'intellect et des êtres (*ta onta*) est établie, la particularité étant que malgré cette identité, les êtres restent néanmoins différenciés dans l'intellect (V 9, 5–6; cf. le commentaire 85–99). Enfin, Plotin montre que l'intellect est également identique aux idées (ou formes, *ta eide*); l'intellect contient ainsi la totalité des idées (V 9, 7–8; commentaire 118–129).

La deuxième partie (V 9, 9–13) traite de la question de savoir quel est le contenu des idées inhérentes à l'intellect (cf. le commentaire 130–171). Il établit que l'intellect est l'univers intelligible (V 9, 9), duquel proviennent les formes dans le monde sensible (V 9, 10). Le statut de l'idée de l'homme individuel (V 9, 12) est examiné, ainsi que celui des choses qui ne sont pas visibles dans le sensible, tel par exemple l'âme incarnée ou les vertus (V 9, 13). Vorwerk fait remarquer le style sec et scolastique de cette deuxième partie du traité, dans laquelle les problèmes de la théorie des idées sont abordés; toutefois il estime que cette partie s'insère bien dans l'ensemble du texte (130).

Le traité se termine sur un bref exposé de quelques problèmes qui subsistent (V 9, 14; cf. le commentaire 172–183). Différentes questions au sujet du rapport entre l’Un et le multiple (l’intellect) sont posées, sans pourtant que Plotin y réponde. Bien plus, il indique que ce sujet devrait faire l’objet d’un examen ultérieur (V 9, 14, 1–6). Il constitue de fait le contenu du petit traité V 4 [7] qui suit presque immédiatement après ce traité. Vorwerk établit les quatre questions posées par Plotin et montre que le traité V 4 [7] y répond individuellement (173). Ce parallèle est très important et montre bien la grande proximité de ces deux traités.

En ce qui concerne l’établissement du texte, Vorwerk fait preuve d’une grande sensibilité aux textes de Plotin. Par exemple, il fait valoir l’importance de la particule *e* qui signifie souvent chez Plotin la réponse à une question («ne faudrait-il pas dire que»). Cela mène Vorwerk à changer à deux reprises la ponctuation, de sorte qu’une question précède cette particule (V 9, 2, 23–27; 3, 21; commentaires 82 et 91). On s’aperçoit immédiatement de la pertinence de cette intervention dans le contexte de l’argumentation.

De manière générale, on constatera l’incontestable difficulté de ce traité qui touche à de très importants points doctrinaux de la philosophie de Plotin. Par conséquent, il aurait certainement été utile de proposer au lecteur au début de ce volume une véritable introduction à la problématique philosophique du traité, à l’image des excellentes notices explicatives dans le commentaire, qui permettent au lecteur de suivre aisément le fil argumentatif du traité.

De toute évidence, la traduction et le commentaire sont un véritable outil de travail, indispensable pour toute étude ultérieure de ce traité.

ALEXANDRINE SCHNIEWIND

**Aloysius Winter:** *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants.* Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2000. 600 S. (Europa memoria: Reihe 1, Studien; Bd. 11). ISBN: 3-487-11081-4.

Im vorliegenden Band legt der Fuldaer Kant-Forscher erstmals seine wichtigsten zwischen 1975 und 1992 erschienenen Aufsätze zu Kant in Buchform vor. Es handelt sich um Arbeiten zu unterschiedlichen Themen aus Kants Religionsphilosophie, die von einem Grundgedanken getragen sind: daß «das Gesamtwerk Kants religionsphilosophisch orientiert ist» (429). Dieser Gedanke ist an sich nicht originell, und Winter selbst erwähnt einige Vorfahren. Schon Nietzsche spricht von Kant als von einem «hinterlistigen Christen» (*Götzen-dämmerung*, KSA, Bd. 6, S. 79) und nennt seinen Erfolg «bloß ein[en] Theologen-Erfolg» (*Antichrist*, KSA, Bd. 6, S. 177; vgl. Winter, S. 53). Ganz in diesem Sinne nennt auch Heidegger in seinen *Wegmarken* die Frage, «ob und wie und in welchen Grenzen der Satz «Gott ist» als absolute Position möglich sei», den «geheime[n] Stachel, der alles Denken der «Kritik der reinen Vernunft» antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt» (*Gesamtausgabe*, 1. Abt., Bd. 9, S. 455; vgl. Winter, S. xvi und 477). Für Georg Picht schließlich ist

Kants Philosophie sogar «insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile nichts anderes als Religionsphilosophie» (*Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985, S. 1; vgl. Winter, S. xvif.).

Was Winters Originalität und die Wichtigkeit dieses Buchs ausmacht, ist der Umstand, daß die Hauptthese des religiösen Grundmotivs spezifiziert und durch das Aufbieten von abundanten Textevidenz begründet wird. Die einzelnen Kapitel des Buches dienen dabei der Erörterung der verschiedenen Facetten des Grundmotivs, die sich in Form von vier Thesen wiedergeben lassen:

1. Kant ist trotz Indexierung der *Kritik der reinen Vernunft* durch die katholische Kirche (1827) und trotz der z.T. stark ablehnenden Haltung einiger katholischer Autoren (B. Stattler, J. Zallinger) nicht einfach als Gegner des Katholizismus und schon gar nicht als «Philosoph des Protestantismus» (R. Eucken, F. Paulsen, J. Kaftan) abzustempeln, sondern vielmehr als Denker «zwischen den Fronten» (Winter, S. 9) zu verstehen, der zu allen Konfessionen eine neutrale Distanz wahren will (Kap. 1: «Kant zwischen den Konfessionen», S. 1–47).

2. Nicht nur Kants Religionsphilosophie (Kap. 8: «Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants», S. 425–476), seine Philosophie insgesamt zeugt von der Rezeption zahlreicher theologischer Werke (Kap. 5: «Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik», S. 257–343). Winter unterstreicht hier die Rolle einiger weniger bekannter Autoren wie J.F. Stapfer (S. 440f.), J.S. Semler (S. 441–444), J.J. Spalding (S. 445f.), J.A. Ernesti (S. 446), W.A. Teller (S. 447), C.W.F. Walch (S. 447), J.F.W. Jerusalem (S. 448f.), C.F. Bahrdt (S. 449), J.A. Eberhard (S. 450), H.S. Reimarus (S. 451) und C.F. Stäudlin (S. 451), betont aber vor allem Kants Interesse für englischsprachige Autoren, die ihm in deutscher Übersetzung vorlagen: R. Boyle (S. 265), F. Gastrell (S. 265), S. Clarke (S. 265f.), T. Burnet (S. 266), M. Tindal (S. 66f., 146f., 461f.), J. Hawkesworth (S. 465ff.) und Shaftesbury (S. 471f.).

3. Ein Primat praktischer Fragestellungen, insbesondere der Fragen nach Gottes Existenz und der Seelenunsterblichkeit, tritt nicht erst mit der *Kritik der praktischen Vernunft* auf, sondern läßt sich als eine Konstante in Kants Schaffen nachweisen, die von den frühesten Schriften bis zum *Opus postumum* reicht (Kap. 2: «Theologische Hintergründe der Philosophie Kants», S. 49–113). Dieser Primat ist für Winter nicht das Ergebnis einer linearen Entwicklung, in der an einem bestimmten Punkt eine Wende zum Praktischen als logische Folge eintritt, sondern «das allmähliche Hervortreten einer über lange Zeit hin parallel verlaufenden Entwicklungslinie», die erst im Anschluß an die Auseinandersetzungen mit der Aporetik der spekulativen Vernunft sichtbar wird und den falschen «Eindruck einer Richtungsumkehr erweckt» (Winter, S. 224, Anm. 269). Winter geht es aber auch darum zu zeigen, «daß die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, eingebettet in ein grundsätzliches theologisches Interesse, zu dem auch das Gottesproblem gehört, als ein erst-rangiger antreibender Faktor für die Entwicklung der Kantschen Transzendentalphilosophie anzusehen ist» (S. 248). Diesem Gedanken wird einmal im

anzusehen ist» (S. 248). Diesem Gedanken wird einmal im Hinblick auf das Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (Kap. 4: «Seele als Problem in der Transzentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels», S. 163–255) und auf die Entstehung der *Kritik der Urteilskraft* (Kap. 6: «Die Kritik der Urteilskraft vor dem Hintergrund der Kantschen Religionsphilosophie: Perspektiven und Erträge», S. 345–387), andererseits hinsichtlich der Themen der Transzendenz und der Theologie nachgegangen. Winter weist diesbezüglich Kants Absicht nach, durch seine Transzentalphilosophie die Möglichkeit einer kritikfesten «und keiner Nachbesserung bedürftigen Theologie» zu gewährleisten, und zeigt daß hiermit «ein entscheidendes, ja, das entscheidende Grundmotiv seines Denens im allgemeinen und seiner kritischen Philosophie im besonderen» vorliegt (S. 399) (Kap. 7: «Transzendentale Theologie der Erkenntnis. Ansätze zur theologischen Rezeption der Kantschen Vernunftkritik», S. 389–424). Kants philosophisches Denken wird dargestellt als eines, das von den frühen Schriften an die Transzendenz Gottes unterstellt (477). Dabei steht Kant «mit voller Überzeugung auf der Seite des ‹Theisten›» (405). Die Kritische Phase seines Denkens zeichnet sich durch ein ständiges Ringen «um die Legitimation eines dekerischen Überstiegs über die Grenzen der Erfahrungserkenntnis» (477) aus, womit Kant keineswegs eine Abwertung des Übersinnlichen, sondern im Gegenteil den «Überschritt ins Übersinnliche» (493) legitimieren will (Kap. 9: «Transzendenz bei Kant. Über ein verborgenes Grundmotiv seines Denkens», S. 477–512).

4. Die Tatsache, daß Kant ein seltener Gottesdienstbesucher war und dem Gebet bei Tisch abweisend gegenüberstand, beweist nicht nur «nichts» hinsichtlich Kants Annahme der Möglichkeit einer Gottesverehrung aus innerer, redlicher Gesinnung. Kant geht an einer Stelle sogar so weit, Gottesfurcht und Gottesdienst nicht als besondere Handlungen, sondern als «die Form aller Handlungen» (AA 27.1, S. 328) zu betrachten (Winter, S. 156) (Kap. 3: «Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht ‹Gunstbewerbung›, sondern ‹Form aller Handlungen›», S. 115–161).

Winters Stärken sind seine profunde Kenntnis der Kantschen Texte, ihres philosophiehistorischen Kontexts sowie der zeitgenössischen Kant-Lexikographie und die große Erfahrung im Umgang mit den neuesten EDV-Hilfsmitteln (Indexe, Wortstatistik). Diese erlauben ihm, aus allen Abteilungen der Kantschen Werke, d.h. auch aus den nachgelassenen Schriften, sowie aus nahezu unbekannten Autoren des 18. Jahrhunderts Textbelege anzuführen und so zu einer insgesamt überzeugenden Begründung der Hauptthese von Kants religiösem Grundmotiv zu gelangen. Diese Kenntnisse werden aber nicht nur zur Begründung der Hauptthese eingesetzt. Im Laufe seiner Untersuchungen liefert der Autor produktive Beiträge zu einigen Kontroversen und offenen Fragen der Kant-Forschung. Er verteidigt erneut (S. 358) seine Deutung des «höchsten Guts» in der *Kritik der praktischen Vernunft* als «sekundär» «für die angemessene Verbindung von Tugend und Glückseligkeit» (S. 358) gegen die Einwände von G.B. Sala (in: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin/New York 1990). In der Kon-

troverse zwischen D. Henrich und J. Schmucker einerseits, P. Laberge und G. Tonelli andererseits verteidigt er mit ersteren die relative Eigenständigkeit des «ontotheologischen» Gottesbeweises der *Nova Delucidatio* gegenüber Leibniz und anderen Autoren, die zum philosophiehistorischen Hintergrund dieses Beweises gehören. In dem Austausch zwischen J. Schmucker und N. Hinske über Datierung und Einordnung der Reflexionen 3716 und 3717 verteidigt er schließlich die Ergebnisse von Hinskes wortstatistischen Untersuchungen, die gegen die Annahme sprechen, es handle sich bei den beiden «Berliner Blättern» um auf die Jahre 1763–68 zu datierende Durchschußseiten von Kants lange verschollenem Exemplar der dritten Auflage von Baumgartens *Metaphysik* (1750), sondern um viel später einzuordnende Schriften. (Die Hoffnung, diese Datierungsfrage anhand eines von W. Stark in der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig kürzlich aufgefundenen und mit Handnotizen Kants versehenen Exemplars der dritten Auflage des Werks zu lösen, war von kurzer Dauer. Denn die ersten Untersuchungen an diesem mit leeren Seiten durchschossenen Buch zeigen, daß die «Berliner Blätter» nicht daraus stammen können und daß es sich hier auch nicht um das Exemplar handelt, das Kant in der ersten Hälfte der 50er Jahre für seine Vorlesungen gebraucht hat [freundliche Mitteilung von Prof. Werner Stark, Marburg].)

Winters Buch zeigt durch metikulöses Eindringen in Kants Texte und großzügiges Anführen von Belegstellen, wie ernst es Kant war mit der Behauptung, daß «*Gott* und die *andere Welt* [...] das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen [ist]» (*Metaphysikvorlesung Pölitz*, AA 28.1/301). Ein Verdienst, das aber nicht überall ohne Nachteile für den Leser geblieben ist. Einige der 2449, oft sehr langen Fußnoten, sind an manchen Stellen bis zu 3 Seiten vom entsprechenden Fußnotenzeichen entfernt, was die Lektüre nicht gerade erleichtert. Ein beeindruckendes Verzeichnis der verwendeten Literatur (65 S.), in dem z.T. kaum bekannte und schwer auffindbare Werke angeführt sind, beschließt das Buch. Schade diesbezüglich, daß der Autor für die Neuauflage in Buchform darauf verzichtet hat, einige wichtige, inzwischen erschienene Beiträge zu berücksichtigen (K. Ameriks: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 21999; Allen W. Wood: *Kant's Rational Theology*, 1978; J. Zammito: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, 1992).

ALESSANDRO LAZZARI

**Reinhold Esterbauer:** *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Stuttgart: Kohlhammer 2002. 324 S. ISBN: 3-17-017269-7.

Seit einigen Jahren wird wieder verstärkt im Rahmen der Philosophie nach Religion und religiösen Erscheinungsformen gefragt. Nicht zuletzt die offensichtlichen Auszehrungstendenzen der spätmodernen Technologiegesellschaften haben dieses Interesse wieder geweckt und deuten an vielen Stellen auf die Wiederkehr von Religion und religiösen Fragestellungen hin. In diesen Horizont läßt sich auch Reinhold Esterbauers Arbeit einfügen, die im September

2000 fertiggestellt und im Frühjahr 2001 als Habilitationsschrift an der Human- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien angenommen worden ist. Gleich zu Beginn seiner in fünf Kapitel unterteilten Schrift stellt Esterbauer klar, daß «die vorliegende Arbeit der Methode der hermeneutischen Phänomenologie verpflichtet» (15) ist.

Im Kapitel I: *Zur Erfahrung des Heiligen bei Emmanuel Levinas und Martin Heidegger* (15–112) entfaltet er zunächst Levinas' Reflexion des Heiligen, die metaphysischer Gnosis entsagt und durch die «Gebundenheit des Ichs an einen anderen Menschen» (18) ausgesprochen ethischen Charakter trägt. Denn wichtig ist für Levinas, eine radikale Transzendenz des Heiligen (*saint*) zu bewahren, so daß es nicht als *sacré* verfügbar und mißbrauchbar wird. Jede Sakralisierung sei «Verharmlosung» (33) des Heiligen, in der nicht nur das Heilige, sondern auch der Mensch verfällt. Esterbauer schließt daraus: «Trennung ist nach Levinas Heiligkeit» (37). Die Nähe des Heiligen bedeutet dann «die in der Trennung bestehende Geiselschaft des Ichs» (ebd.). Dadurch aber lasse sich nach Esterbauer Heiliges nicht mehr erfahren; eine Begegnung mit ihm in Natur und Kunst sei ausgeschlossen (41).

Heideggers Interpretation des Heiligen setze ganz anders an: Ausgehend von Hölderin, gerät Heidegger ins Nationale und stilisiert den Dichter als Führer und Halbgott. Deshalb könne man nach Esterbauer «die phänomenologischen Analysen Heideggers zum Heiligen nicht ohne Verdacht» (47) lesen. Doch Esterbauers Hermeneutik des Verdachts fiel in der Durchführung vielleicht allzu gedämpft aus, so daß etwa die ethische Funktion der ontologischen Ohnmacht des Menschen (62) als Entschuldigung für die Nähe zur Terminologie des Führerstaates nicht mitbedacht wird oder auch die Geworfenheit, der gegenüber das Heilige als Übermacht erscheint, in ihrem legitimatorischen Grundzug nicht kritisch reflektiert wird; das gleiche gilt für die später unterbliebene Reflexion der gefährlichen Entsprechung von heideggerschem Halbgott und dem Führer (77f.), die beide im Rahmen einer *fatischen* Vorsehung zu verstehen sind. Heideggers nationaler Bezug zum Dichter (bes. 46; 50) sowie dessen Metapher vom letzten Gott (79; 105), der dämmert, hätten zudem auch vom Ästhetischen her die gefährlichen Konnotationen nahe gelegt, die mit dem magischen Kreis von Richard Wagners Götterdämmerung verbunden sind. In diesen wichtigen Einzelmomenten wirkte Esterbauers Verdacht kaum noch nach. – Zentral bleibt als Bestimmung Heideggers: «Dichtung ist wesentlich Dichten des Heiligen» (52). Denn die Dichtung erschließt die Struktur von Transzendenz, die dem Dasein eingeschrieben ist. Nach der sogenannten Kehre sieht Esterbauer den Philosophen das Ganze der Bewegungen vom Sein her lesen. Damit mutiert auch der Sinn der Dichtung. Er liegt jetzt darin, «Bereitschaft» (71) fürs Heilige zu erzeugen. An die Stelle der Transzendenz rückt «Ek-sistenz» (72) als Hinausstehen in die Unverborgenheit des Seins, und da wird der Dichter nun zum Halbgott (74; 86), der vorausdichtet. Diese Antizipation macht ihn dem Führer gleich (77). Das kritisiert Esterbauer zwar später, weil es dem Völkischen zu sehr verbunden sei (95; 109; 111; 282; 288), und doch stellt er nicht das schwere Problem heraus, das darin liegt, daß diese Zuordnung wieder die prinzipielle Entschuldigung

der sogenannten Stimmung und Grundstimmung *prae, intra et post festum* aus Systemgründen erlaubte. Vor wie nach den Ereignissen wurde die Grundstimmung dem Heiligen nämlich insofern verbunden, als mit ihm ein neuer Anfang geschieht (86) und dieser erahnt wird; daß der neue Anfang später so gedeutet wird, daß er (auch) durch das Vergessen ermöglicht wird (146), läßt noch einmal mehr die Spur der Kritik vermissen. Denn das Vergessen dient stets den Tätern von gestern. – Jedenfalls ist der Anfang als Qualität des Heiligen bei Heidegger das «Stiften ... als Gründen von Geschichte» (100). Der Dichter wiederholt ihn als anderen Anfang. Das so erscheinende Heilige ist Heiles, hat aber auch das Böse an seiner Seite; und wieder zeigt sich, daß im Unterschied zu Levinas Heidegger dies von aller Ethik freihalten wollte (92) und Esterbauer den ideologischen Hintersinn dieses Verfahrens nicht benennt. Dem entspricht auch, daß die «Überdichtung» (101–104; 106f.) Heideggers über den Weg alter hierarchischer Gliederungen von Heiligem, Gott, Dichter-Führer und Mensch die Rückwärtswendung seines Denkens zeigt, die er trotz der Diagnose, seine zeitgenössische Welt sei «heilos» (104), mit den dürftrigen Theoremen faschistischer Geschichtsschau teilt. Daher ist Esterbauers etwas unscharfe Einschätzung im Gefälle seiner eigenen hermeneutischen Positionierung zu befragen, ob es denn tatsächlich so sei, daß «die Begriffe des ‹Heilen› und des ‹letzten Gottes›, wie die Konzeption des Heiligen bei Heidegger quasi christliche Motive» (107) enthalten.

Als offene Summe nimmt Esterbauer drei Momente mit, wobei er Levinas und Heidegger zu vermitteln versucht: das «Moment der Unmittelbarkeit der Erfahrung des Heiligen» (111), der Betroffenheit der Person und der Geschichtlichkeit der Erfahrungen des Heiligen.

In Kapitel II: *Sondierungen: einzelne Momente der Erfahrung des Heiligen* (113–188) werden zunächst Virtualisierungen reflektiert, die auf soteriologischem Hintergrund die Verfügbarkeit des in Wahrheit unverfüglichen Heiligen (127; 129; 163) und Wiederholbarkeit der Existenz fingieren und Wirklichkeit ersetzen sollen (122). – Gegenüber einer in naturwissenschaftlichen Abstraktionen degradierten Natur, in der Heiliges erlischt, wird über die ökologische Fragestellung und die in ihr mitthematisierten Sinnpotentiale eine Art von Resakralisierung der Natur angezielt, die entweder neben der naturwissenschaftlichen Methode oder als deren Erweiterung laufen soll. So könne die «Heiligkeit der Natur möglichst uneingeschränkt ansichtig werden» (144). Daß in diesen Kontexten Levinas' kritische Unterscheidung von *sacré* und *saint* keine Rolle mehr spielt, verwundert doch und wirkt daran mit, daß diese Reflexionen nicht allzu differenziert sind. – Das Fest wieder biete durch seine «verfügte Zeit» (163) einen Vorschein des Heiligen an. – Auch das Schweigen könne Heiliges einlassen, was allerdings voraussetze, «daß man etwas zu sagen hat» (167) und etwas verstehen kann. Stille als «Umschlagort von Atmosphären und als Einsetzung eines neuen, erst zu erkundenden Sprachraumes mit spezifischer Sinnstruktur ist Einbruch des Heiligen» (183). «Personale Betroffenheit» (188) macht diesen Einbruch individuell kenntlich. Damit wird am Schluß dieses Kapitels auch die betont individuelle Sicht kenntlich, die hier waltet und das Ereignis des Heiligen in einem zweisamen Zirkel umfängt. Die Gefährlichkeit

der Erfahrung des Anderen, die Levinas aufgeworfen hat und die ein Schweigen nach sich ziehen kann, das verstummt, ohne noch reden zu können und ohne zu verstehen, fällt hier aus und nimmt dieser Spurenlese Esterbauers ihre Dramatik.

Mit dem Kapitel III: *Erfahrung des Heiligen* (189–250) gelangt Esterbauer stärker ins Eigene. Von R. Schaeffler her ist ihm wichtig zu betonen, daß die Erfahrung des Heiligen eine Erfahrung mit sich bringt, die vor die «Entscheidung über die Lebensform» (201; 225) stellt. Denn das Erfahrene ist erfahrbar als «Anspruch» (202) und als «Vorgabe» (209) einer Instanz. Als nicht Verfügbares nimmt Esterbauer das Heilige theoretisch nun als «Grenzbegriff» (202; 206) auf, das als Übermacht, Wandel und Entzug erfahrbar wird. Wieder fallen Geschichtsbezüge zugunsten individualer Perspektiven aus, was seinen hier darin haben dürfte, daß in diesen Argumentationen Naturbezüge leitend sind (212; 215) und der geistige Umgang mit Erfahrenem in der Interpretation als sekundär gegenüber der Erfahrung ausgegeben wird (213); das aber läßt die Bedeutung und Kraft interpretatorischer Vorgaben unterschätzen, die doch die Erfahrung auch des Heiligen inchoativ präformieren (228). – Als Erfahrung des Heiligen nun kann nach Esterbauer nur diejenige angesprochen werden, die das «Moment der Unterbrechung und das der Aufgabe» (214) kennt. Dabei ist nach Esterbauer die Form der Erfahrung entscheidend, nicht der Inhalt. Die Eindringlichkeit der Erfahrung, die Ehrfurcht gebietet, stellt in entscheidungsbezogene Lebenssituationen, die paradox sind, weil universal und zeitlich beschränkt (235). Die Antwort des Menschen auf das erfahrene Heilige sei die adäquate Reaktion auf eben diese Erfahrung, wobei jede neue Erfahrung des Heiligen und die darauf gegebene Antwort frühere Erfahrungen neu qualifiziere (242).

Dieses Verhältnis wird in Kapitel IV: *Erfahrung und Wirklichkeit* (251–267) vertieft. Dabei ist der Hiatus zwischen Anspruch und Antwort, die sogenannten «responsive Differenz» (H. Waldenfels; 252) konstitutiv; diese gibt eine «Itineration von Ansprüchen» (266), die stets neu anfordern und die (Über-) Macht von Wirklichkeit erfahren lassen, die in Sprache drängt, weil sie sich zuspricht. «Wirklichkeit erweist sich so als das in der Erfahrung Erfahrene, das sich selbst zu erfahren gibt, indem es sich so zuspricht, daß es die erfahrende Person in Anspruch nimmt.» (258) Das aber liege der ethischen Fundierung Levinas' voraus. «So ist der Anspruch nicht mittels ethischer Kategorien zu fassen, sondern deren Voraussetzung. Denn erst dadurch, daß sich Wirklichkeit als Anspruch zuspricht, gelangt der oder die Angesprochene in die Antwortsituation, in der ethische oder moralische Maßstäbe anwendbar werden» (263).

Schließlich entwickelt Esterbauer in seinem letzten Kapitel V: *Kriteriologie* (268–288) Kriterien für die Erfahrung des Heiligen, in denen er Früheres sammelt und verdichtet. Als solche Kriterien gelten ihm die Asymmetrie der Erfahrung, die Vorläufigkeit der Antwort sowie die Betroffenheit der eigenen Lebensform, die eine «Intensivierung von gewöhnlicher Erfahrung» (274) einbringt. Gleichzeitig damit wird die Selbstachtung des Menschen gehoben. Schließlich blickt Esterbauer noch kurz auf die Gefahren der Deformierung

der Erfahrung des Heiligen in den Religion, betont aber auch, daß die Erfahrung des Heiligen diese Deformationen zerstören kann, steht sie doch auch gegen künstlich aufrecht erhaltene Sakralisierung.

Im Ganzen zeigen sich in Esterbauers Arbeit die Schwierigkeiten einer individuell reduzierten Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen, die trotz grundsätzlicher Kritik den durchgängigen Widerstand gegenüber Theoriekonzepten und deren impliziten Ideologemen wie bei Heidegger offen läßt; so wird zwar das Fatische gemieden, wie es in Heideggers Denken leitend war, die phänomenologische Reduktion aber bewahrt, als stünde sie jenseits von gut oder böse. Dadurch auch wurde der negative Sinn von Levinas' Nichterfahrbarkeit des Heiligen verdeckt, der freilich aus ganz anders gelagerten Kontexten kommt als bei Heidegger. Mit Esterbauers phänomenologischen Vorgehensweise dürften auch die Redundanzen in der Arbeit zusammenhängen (ganz markant 38; 149; 165; 228; 264). Sie machen allerdings auch die Stärke der Arbeit aus. Dadurch entsteht so etwas wie eine philosophische Meditation, in der nach der Reflexion von themenrelevanten Positionen versucht wird, in neuen und schon bekannten Anläufen sich der Erfahrung des Heiligen reflektierend anzunähern. Dem hilft auch, daß Esterbauer den Gang seiner Arbeit nicht sekundärliterarisch aufgeblättert hat. Die Zusammenfassungen am Ende eines jeden Abschnittes sowie die Zwischenergebnisse am Ende eines jeden Kapitels bündeln die Gedankenlinien gut. Ein Personen- und Stichwortverzeichnis erleichtern die detaillierte *relecture*.

WOLFGANG KLAGHOFER

**Ralf Miggelbrink:** *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. 168 S. ISBN: 3-534-15582-3.

Ralf Miggelbrink (R.M.) ist seit 2001 Professor für systematische Theologie in Essen. Er wurde 1989 in Münster in katholischer Theologie promoviert und habilitierte sich für Dogmatik in Innsbruck 1999. In diesem Buch will er die bleibende Bedeutung des biblischen Themas vom Zorn Gottes für die systematische oder dogmatische Theologie begründen. Er beweist diese These so, daß er zunächst den biblischen Sachverhalt erhebt (S. 13–102). Das ist vom Umfang her gesehen der Hauptteil, der zwei Drittel des Buches füllt. Der ursprüngliche Sturmgott JHWH offenbarte sich «bei der religiösen Urfahrung Israels» des Exodus (S. 13) als zorniger Beschützer der Rechtlosen und Schwachen. Als solchen haben ihn die vorexilischen Schriftpropheten erfahren (Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Ezechiel; man könnte durchaus Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja miterwählen!). Bei ihnen will JHWH zornefüllt sein Volk wegen der herrschenden Unrechtszustände verstoßen. Zur gleichen Zeit wuchsen das Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtswerk aus Kreisen heraus, die in analoger Weise den Zorn des einen Gottes Israels unlösbar mit dem Ideal einer brüderlichen Gesellschaftsordnung im Volk verbanden: «Der erfahrene Widerspruch des Einzelnen zur Gesellschaft ist ... ‹Zorn Gottes›, Zorn gegen eine Welt, die nicht so ist wie JHWHS Vision vom

brüderlichen Leben der Kinder Israels» (S. 143). In diesen beiden Teilen des AT erkennt R.M. den bleibenden Kern der biblischen Aussagen über den zornigen Gott. In den andern biblischen Büchern ist nicht mehr vom zornigen Gott die Rede, sondern vom Gericht, das den Zorn ausschließt (apokalyptische-endzeitliche Erwartungen), von Versöhnung (Jona, priesterschriftliche Opfertheologie), von Tun-Ergehen-Zusammenhang (weisheitliche Schriften). Im NT erscheint der zornige Gott wieder im Sinne der vor-exilischen Propheten und des Deuteronomiums bei Johannes dem Täufer, Jesus selbst, Paulus und in der Apokalypse.

Dieser biblische Befund erfordert eine Reflexion über die Vielgestaltigkeit (der Verfasser nennt es Widersprüchlichkeit) der biblischen Aussagen und über die theologische Sprache (S. 41–45, 113–115). Die Bibel und die Theologie machen gewiß objektive, gültige und überprüfbare Aussagen (das gehört zur Aufgabe der Theologie), aber im Wesentlichen ist das, was sie sagen, metaphorisch, und es impliziert das konkrete, persönliche und geschichtliche Verhältnis der sprechenden, hörenden und verstehenden Menschen zu Gott. Daher ist der Zorn Gottes keine Seinsaussage über Gott, sondern Aussage über eine gesellschaftliche Situation, die im Widerspruch zu Gott steht: «Das Theologoumenon vom Zorn Gottes ist *die Metapher* der politischen Relevanz des JHWH-Glaubens» (S. 119).

Am Schluß des bibeltheologischen Teils bespricht der Verfasser die Passion Jesu in ihrem Verhältnis zum Zorn Gottes im Sinne von Raymund Schwager und René Girard (S. 83–97). Dabei vergleicht er knapp klassische Soteriologien (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Luther) mit der Deutung des Todes Jesu als erlösenden Gewaltverzicht im Angesicht des gewalttätigen Unrechts politischer Machthaber.

Der 2. Teil «Der Zorn Gottes als Problem theologischer Hermeneutik» (S. 103–141) diskutiert das bibeltheologisch gewonnene Ergebnis im Horizont der Theologiegeschichte. Laktanz vertritt die Position des Zorns als Wesensaussage über Gott; die klassische Theologie hat eigentlich keinen Platz mehr für Gottes Zorn und tritt damit in Gegensatz zur Schrift (S. 103–113). Heute empfiehlt sich eine Sprachphilosophie als Weg zum Verständnis des Zorns Gottes. Diese Sprachphilosophie sieht in den Metaphern wie eben z. B. Zorn Gottes «kognitive Provokation(en) des Textrezipienten» (S. 114; 119). Im Verstehen von biblischen Metaphern kann der Verstehende sich selbst im «heilsgeschichtlichen Raum zwischen Sünde und Gnade» begreifen (S. 115). Die Bibel mit ihrer verwirrenden, mannigfaltigen Metaphorik ist «Medium der Gnade, die wirklich zuvorkommt und sittliches und erkennendes Handeln ermöglicht» (S. 120), indem sie den Menschen zur Veränderung seiner selbst führt.

In dieser Perspektive verhindert der Zorn Gottes die von den Religionen und besonders vom Opferkult geschaffene Vernebelung der Gewalt in der Gesellschaft (René Girard). Denn er «bricht» wegen unschuldiger Opfer los, die getötet werden, um die gewalttätige Gesellschaft zu stabilisieren (S. 120–124). Deswegen ist die Rede vom Zorn Gottes unentbehrlich, gerade weil Gott liebt und rettet. Im 20. Jahrhundert haben Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Raymund Schwager in ganz verschiedener Weise den

Zorn Gottes als für die Theologie unentbehrlich zu erweisen versucht (S. 134–141).

Im 3. Teil entfaltet der Verfasser die Linien einer Theologie des Zorns Gottes: «Gottes Zorn und seine dramatische Geschichte mit der Welt» (S. 142–160). Gott offenbart sich als Anwalt der manipulierten Menschen, zerreißt den über Gewalt und Neid (Mimesis) gebreiteten verhüllenden Schleier, verjagt stabilisierende, unter dem willkommenen Gewand von Toleranz gegen verstecktes Unrecht immunisierende Mythen und tritt so in Gegensatz, ja «Gegnerschaft zur Welt» (S. 148). Das ist sein Zorn, die Kehrseite seiner leidenschaftlichen Liebe. Das Bild des Gerichtes ist von dem des Zorns verschieden, weil der Richter nicht zornig ist. Er behebt eschatologisch Mißstände. Es ist das Ende des Zorns.

Das Werk ist oft in der Weise eines Plädoyers gehalten, was einerseits die sympathische persönliche Beteiligung des Verfassers an seinem Gegenstand ausdrückt und andererseits bisweilen ermüdend wirken mag. Es liegt in der Natur der Sache, daß es viele Fragen aufwirft. Diese liegen auf dem dogmatischen wie auf dem biblischen Feld. Nicht jedermann wird dem hermeneutischen Prinzip S. 133 zustimmen: «Der Gottesbegriff ... kann nicht anders angemessen verwendet werden denn als *praktischer* Begriff, der die Selbstdeutung des Subjekts in Bewegung bringt» (Hervorhebung R.M.). Sühnopfer der Bibel werden als Substitution des Schuldigen durch das Opfertier gedeutet (S. 48ff., 151). Das ist keineswegs die einzige in der Forschung vertretene Erklärung. Die wichtige Stelle 2Makk 7,37f., wo das Martyrium als Fürbitte erscheint, verstände nach R.M. den Zorn Gottes «als Erziehungsmaßnahme», und die Situation wäre im Verhältnis zu Jesus im Abendmahlssaal ganz anders. M.E. ist die Bedeutung dieser Stelle unzulässig vermindert. Das «Lösegeld» wird ohne den entscheidenden profanen alttestamentlichen Hintergrund (Ex 21,30) erörtert. Vor allem fragt sich, ob der Zorn Gottes in der Bibel nur im Kontext der Unterdrückung von Armen erscheint; man vergleiche nur Ex 32,10, wo er wegen des Abfalls von Gott entbrennt, oder Num 11,10, wo die Unbotmäßigkeit der Israeliten gegen JHWH ihn zum Zorn reizt. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Die biblische Basis ist m.E. zu eng. Ich frage mich, ob Gottes Zorn ohne Bezug zu seiner Heiligkeit theologisch zureichend entfaltet werden kann. Vielleicht wäre der Zorn Gottes auch als Gegenbegriff zu Gnade (so vor allem bei Paulus, aber schon im AT) in der Theologie der Gnade zu vertiefen.

Im Buch sind eine Reihe von sinnstörenden Ungenauigkeiten stehen geblieben. S. 51 die Priesterschrift kennt durchaus Vergebung für vorsätzliche Sünden, z.B. Num 5,5–7 und andere Stellen; nur schamlose, öffentliche Sünden sind unvergebar, Num 15,30–32. S. 54 rein/unrein ist mit heilig/profan vermischt; das sind jedoch verschiedene Kategorien; S. 60 sinnentstellender Druckfehler (Z. 6 von unten). S. 78 Verweis Mk 18,23–25! S. 127, 128 werden Dieter Becker und Vaclav Havel ohne bibliographische Referenzen zitiert. S. 58 «salus specificum». – Alles in allem ein mutiger und stimulierender Versuch, den Zorn Gottes theologisch zu denken.

ADRIAN SCHENKER O.P.

**Susanne Otto:** *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2001. 290 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 152; 8. Folge, H. 12). ISBN: 3-17-016762-2.

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer an der protestantischen theologischen Fakultät der Universität Münster im Jahr 2000 angenommenen Dissertation, die unter der Leitung von Prof. Rainer Albertz erstellt wurde. Der Titel zeigt das forschungsleitende Interesse. Es soll die Komposition oder literarische Entstehungsgeschichte der Prophetenerzählungen 1Kön 17 bis 2Kön 10 geklärt werden, in deren Mittelpunkt Elia und Elischa (in der vorliegenden Diss. immer Elisa genannt) stehen. Wie der Überblick über die Forschungsgeschichte gleich am Anfang zeigt, S. 11–25, gibt es darüber keinen Konsens. Offenbar will die Diss. diesen ganzen Problemkreis neu auslegen und – eventuell – besser lösen als es bisher geschehen ist. Da die untersuchten Erzählungen Teil des größeren literarischen Werkes Dt 1 bis 2Kön 25 sind, das in der Forschung «deuteronomistisches Geschichtswerk» (DtrG) heißt, läuft die Untersuchung gleichzeitig auf eine neue Prüfung der Hypothese des DtrG hinaus. Es braucht Mut, an eine so vielverhandelte und komplexe Materie mit frischer Zuversicht in einer Diss. heranzutreten. S.O. referiert seit Martin Noths grundlegender These vom DtrG 1943 vierzehn monographische Arbeiten über die literar. Entstehung des Elia-Elischa-Zyklus, mit einer einzigen Ausnahme alles deutsche Monographien! S. 26f. definiert die Verfasserin ihre Auffassung des DtrG: Es ist im Sinn Martin Noths ein «weitgehend einheitliches, in der Exilzeit entstandenes Geschichtswerk» (nach 562 v. Chr.), das mehrere Verfasser («eine ... Gruppe von Deuteronomisten») hatte. Vier Kriterien erlauben es nach S.O., deuteronomistische (dtr) Texte zu identifizieren: Sprache, Stil, Theologie und ein spezifischer Geschichtsentwurf, der von der Landnahme zum babylonischen Exil reicht, und zu welchem insbesondere die Rahmenstücke mit den Angaben über die Könige Israels und Judas gehören. Theologie und Geschichtsbild sind dabei «notwendige und hinreichende Kriterien», während Sprache und Stil «auch von andern Theologengruppen nachahmend übernommen werden können». S.O. rechnet daher mit zehn *nachdeuteronomistischen* Bearbeitungen, die zwar dtr Sprache und Stil gebrauchen, aber sich in Theologie und Geschichtsbild von der Grundschrift des DtrG trennen.

S.O. geht wie folgt vor: Zuerst arbeitet sie aus der Jehu-Geschichte, 2Kön 9f., die «fest im DtrG verankert ist», S. 27, und aus den dtr «Königsrahmen» für die Könige Israels in 1Kön 16 bis 2Kön 10 die dtr Geschichtskonzeption heraus (Teil II). Anschließend zeigt sie die Übereinstimmung der Geschichte von Naboths Weinberg (1Kön 21) und von Ahasjas Baalsanrufung in Ekron (2Kön 2) mit der Theologie und Geschichtskonzeption des DtrG (Teil III). Dann wendet sie diese spezifischen Konzeptionen von Theologie und Geschichte als Unterscheidungskriterium an für die Scheidung zwischen dem ursprünglichen DtrG und nachdeuteronomistischen Bearbeitungen in den Elia-Elischa-Erzählungen (Teil IV), während abschließend die Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte von 1Kön 16,29 bis 2Kön im Überblick geboten wird (Teil V).

Das Ergebnis ist in vereinfachenden Zügen das folgende:

1. Die ältesten *Eliatraditionen* reichen in das 9. Jahrhundert hinauf. Im 8. Jahrhundert entstanden die Naboth-Geschichte, 1Kön 21, und die Befragung des Baal von Ekron, 2Kön 1. Die Erzählung des sog. Gottesurteils auf dem Karmel, 1Kön 18, wurde am Ende der Exilszeit (6. Jahrhundert) geschaffen.

2. Die Elischeaerzählungen nahmen ihren Anfang im 8. Jahrhundert (unpolitische Wundergeschichten, 2Kön 2; 4; 6), dazu kamen politische Wundergeschichten, 2Kön 5; 6; 13, und beide zusammen bildeten noch vor 722 ein neues Ganzes, eine Biographie Elisches (1Kön 19,19ff.; 2Kön 2; 4; 13).

3. Die «Jehu-Revolution» wurde wohl um die Mitte des 8. Jahrhunderts am Hofe Jerobeams II. verfaßt (2Kön 9; 10).

4. Kriegserzählungen entstanden zuerst in Israel in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts (1Kön 20; 2Kön 6). Sie wurden mit judäischen Kriegserzählungen entstanden in den Jahren vor und zu Beginn des Exils, verbunden (1Kön 22).

Diese Erzählungen existierten zunächst als selbständige Texte. (Die hier referierten Stellenangaben meinen jeweils nur den ursprünglichen Kern der betreffenden Kapitel, der von S.O. auf die Verse genau bestimmt wird.)

5. Das DtrG nahm um 560 nur die drei Geschichten der «Jehu-Revolution» (2Kön 9f.), die Baalbefragung in Ekron (2Kön 2) und Naboths Weinberg (1Kön 21) in seine Geschichte auf, weil diese drei Erzählungen seiner Theologie und Geschichtskonzeption entsprachen (Fremdgötterkult als größte Bedrohung für Israel, Baalsverehrung ruft der Strafe durch JHWH, geschichtsmächtiges Wort JHWHS).

7. In der Mitte des 6. Jahrhunderts hat ein Bearbeiter (BK) die Kriegserzählungen (oben Nr. 4) ins DtrG eingefügt.

8. Ein anderer Bearbeiter (BE1) fügte eine Elia Erzählung (1Kön 17f.) ins DtrG ein, die dieser Bearbeiter selbst geschaffen hatte. Dies geschah im späten 6. Jahrhundert. Dieser Bearbeiter unterstreicht im Gegensatz zum DtrG die Möglichkeit der Umkehr, die das Unheil abzuwenden vermag.

9. Ein folgender Bearbeiter (BE2) schuf 1Kön 19,1–18 sowie 1Kön 17,17–24 und schob diese Erzählungen zusammen mit der Elischea-Biographie in das DtrG hinein. Damit verband er Elia- und Elischea-Erzählungen enger mit-einander. Dies erfolgte im 5. Jahrhundert.

10. Weiter kleinere Ergänzungen kamen später hinzu.

Es wird sich zeigen, wie weit sich diese neue Rekonstruktion der Kompositionsgeschichte (Überlieferung und Redaktion) von 1Kön 16 bis 2Kön 10 durchsetzen wird. Nicht alles ist gleich einleuchtend. Für mich ist z.B. die Annahme, der Spruch JHWHS gegen König Ahab: «An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Naboths lecken, werden die Hunde auch dein Blut lecken» (1Kön 21,19) hätte schon zur Zeit Ahabs lange vor und unabhängig von der Nabotherzählung existiert, schwer nachzuvollziehen, weil ein Eigenname eine Anekdote, ein Geschehen impliziert, an die der Eigenname in der Erinnerung geknüpft ist (S. 124–143). Aber solche und ähnliche Argumente und Bedenken werden ihre Plausibilität oder Schwäche in der Diskussion erweisen.

Das Buch ist sehr sorgfältig geschrieben, und der Gang der komplexen Argumentationen erfolgt in großer Klarheit. Das gibt dieser Dissertation eine beispielhafte Qualität, selbst wenn jemand nicht alle ihre Ergebnisse übernehmen möchte. Was ich bedaure, ist erstens der vollständige Verzicht einer etwas eingehenderen hermeneutischen Reflexion über die verschiedenen Theologien, die die Verfasserin herausarbeitet (vordeuteronomistische, deuteronomistische, auf die Bearbeiter zurückgehende theologische Konzeptionen). Für meinen Geschmack hat sich S.O. zu ausschließlich in eine rein historische Betrachtungsweise eingeschlossen. Zweitens fehlt die Untersuchung, ob die ursprüngliche Septuaginta (oder im Vergleich mit ihr der massoretische Text) nicht ebenfalls eine «Bearbeitungsschicht» sein könnte. Diese fehlende Betrachtungsweise hat etwas Paradoxes, weil die Verfasserin ja sonst sämtliche Bearbeitungen entdecken will, aber dabei gerade die einzige, wirklich vorhandene, vom massoretischen Text stellenweise abweichende Textform, die der Septuaginta (hinter der ja, wie heute meistens mit Recht angenommen wird, eine hebräische Vorlage steht), nicht als literarisches Ganzes ins Auge faßt, sondern rein atomistisch von Fall zu Fall dort betrachtet, wo der massoretische Text Fragen aufwirft.

Abschließend möchte ich noch den kleinen Druck beklagen, der einer schon älter gewordenen Leserschaft wirklich nicht entgegenkommt.

ADRIAN Schenker O.P.

**Samuel Vollenweider:** *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie.* Tübingen: Mohr Siebeck 2002. VIII+425 S. (WUNT 144). ISBN: 3-16-147791-X.

Es handelt sich um eine Sammlung von 17 Studien, die zumeist in den 1990-er Jahren entstanden sind. Etwas locker können sie in drei Gruppen eingeteilt werden, die den drei Hauptteilen entsprechen.

Der *erste Hauptteil*, bestehend aus sieben Beiträgen, gilt den *Anfängen der Christologie*. Die Stichworte der ersten drei Studien sind «Engelchristologie» (3–27), «Weisheit» (29–51) und «Imago Dei» (53–70). Bereits diese Beiträge zeigen deutlich, daß es dem Autor um die Erfassung der religionsgeschichtlichen Hintergründe geht, der beste Weg, die Weite und Breite der christologischen Reflexionen im Neuen Testament aufzuweisen. Daß sich den drei Beiträgen Beobachtungen zu Lk 10,18 («Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen») anschließen (71–87), hat durchaus seine Berechtigung. Dieses Wort, einziger «Visionsbericht» innerhalb der synoptischen Überlieferung und nicht an Kreuz und Erhöhung Christi gebunden, steht traditionsgeschichtlich in engstem Zusammenhang mit der Verkündigung des Reiches Gottes.

Der Beitrag «Diesseits von Golgatha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer» (89–103) ist ebenfalls breit angelegt. Nicht nur wird auf wesentliche Punkte des «Todesweges Jesu» hingewiesen (90–92), es wird auch in knapper Form auf die «Vielfalt von Deutungen des Todes Jesu» aufmerk-

sam gemacht (92–94) und «die Reichweite der Aussagen vom Sühnetod Jesu» aufgezeigt. (94–98). Schwierig gestaltet sich dann der Abschnitt über «Menschwerdung und Opfer» (98–103), schwierig u.a. deswegen, weil nicht immer auszumachen ist, wann der Boden exegetischer Analyse verlassen und das weite und mitunter etwas unvorbereitete Feld der Erbauung betreten wird. Dasselbe gilt für den letzten Abschnitt, der unter dem Titel steht «Die abgründigen Dimensionen des Abendmahls» (103).

Ähnliches ist vom folgenden Beitrag zu sagen: «Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung» (105–123). Die neutestamentlichen Überlieferungen mit ihren Hintergründen werden nach ihren theologischen Entfaltungen abgesucht und in den Zusammenhang des eschatologischen Weltbildes gebracht, wobei m.E. dem heutigen Verstehens- und Erfahrungshorizont nicht immer genügend Rechnung getragen wird. Den Abschluß des ersten Hauptteiles bildet der Aufsatz «Antijudaismus im Neuen Testament. Der Anfang einer unseligen Tradition» (125–140). Die Studie zeugt vom großen, auch in anderen Beiträgen durchscheinenden Engagement des Verfassers im jüdisch-christlichen Dialog.

Der *zweite Hauptteil* der Aufsatzsammlung, ebenfalls sieben Beiträge umfassend, ist verschiedenen Themenfeldern der *paulinischen Theologie* gewidmet. «Zeit und Gesetz. Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus» (143–162) ist der Titel des ersten, man könnte durchaus sagen: grundlegenden Beitrags. Nach einem wesentlichen und differenzierten Einblick in das, was frühjüdische Apokalyptik überhaupt meint – ein Unterfangen, das im Gestrüpp so vieler Meinungen keine leichte Sache ist –, läßt sich der «Paradigmenwechsel» bei Paulus, mit allem was er mit sich bringt, neu bedenken: die christologisch fundierte Konfiguration von Gegenwart und Zukunft, die Rechtfertigungs- und Kreuzestheologie, die Öffnung zur Zukunft, das eschatologische Jetzt mit der entsprechenden neuen Wahrnehmung, die Integration der Geschichte, die Bedeutung der Gegenwart aufgrund der Antizipation der Zukunft und das daraus sich ergebende Zeitverständnis.

Es folgen dann zwei Zugänge zur Pneumatologie des Paulus, der eine eher anthropologisch – «Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie» (163–192) –, der andere eher ekklesiologisch konzipiert: «Viele Welten und *ein* Geist. Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem neuzeitlichen Pluralismus im Blick auf den 1. Korintherbrief» (193–213). Beide Beiträge zeichnen sich dadurch aus, daß sie von modernen anthropologischen und gesellschaftlichen Fragestellungen Abschnitte aus paulinischen Schriften neu befragen. Der Aufsatz «Großer Tod und Großes Leben. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die Mystik des Paulus» (215–235) beschäftigt sich mit mystischen Basistexten aus dem paulinischen Schrifttum (besonders Gal 2,19f. und 2Kor 4,7–18) und konfrontiert sie mit «parallelen» Aussagen aus dem Buddhismus, um sowohl überraschende Übereinstimmungen als auch Unterschiede herauszuarbeiten. Dieser Beitrag zeigt einmal mehr die Offenheit des Verfassers gegenüber heutigen Problemstellungen.

Die nächsten drei Beiträge bilden insofern eine Einheit, als sie sich mit Themen des Philipperbriefes auseinandersetzen – freilich auf je unterschiedliche Art und Weise. Der Beitrag «Die Waagschalen von Leben und Tod. Phil 1,21–26 vor dem Hintergrund der antiken Rhetorik» (237–261) bringt u.a. eine ganze Reihe antiker Sentenzen nicht nur aus dem griechisch-hellenistischen Raum, sondern überhaupt aus der orientalischen Weisheitsliteratur, um dann im Anschluß daran Phil 1,21ff. auf dem Hintergrund von 2,6–11 zu lesen, wodurch die Metaphorik von Abstieg und Aufstieg ins Spiel gebracht wird: Die Synkrisis von Leben und Tod steuert in der Tat bereits auf den großen Hymnus von Phil 2,6–11 zu. Damit kommt aber auch schon die Thematik der beiden weiteren Beiträge in den Blick: «Der ‹Raub› der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)» (263–284) und «Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanialen Motivfeld in Phil 2,6–8» (285–306). Beide Aufsätze bringen aufgrund neuerer religionsgeschichtlicher Beobachtungen auch neue Ansätze zur Interpretation des Hymnus, wobei den Gedankengängen nicht immer leicht zu folgen ist.

Der dritte Hauptteil versammelt drei Beiträge unter dem Titel *Zwischen Apokalyptik und Gnosis*. Allen drei ist gemeinsam, daß sie aktuelle Fragestellungen aufnehmen – das tun die meisten Beiträge dieses Bandes – und daß sie durch ihr interdisziplinäres Engagement auch um große Verständlichkeit in der Diktion bemüht sind. Die Beiträge sind zum ersten Mal in der Zeitschrift «Der evangelische Erzieher» (45 [1993]; 47 [1995]) und in der «Zeitschrift für Pädagogik und Theologie» (52 [2000]) erschienen. Der erste Beitrag, «Die Beschwörung der Mächte. Überlegungen zur Botschaft der Johannesapokalypse» (309–326) darf als kurze und gekonnte «Einführung in die Offenbarung des Johannes» bezeichnet werden. Ich möchte die «Überlegungen» all jenen dringend empfehlen, die sich mit diesem neutestamentlichen Buch auseinander setzen (müssen). Der zweite Aufsatz beschäftigt sich mit einem Thema, das immer wieder aktuell ist: «Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück» (327–346); er versteht sich gewissermaßen als «Gegenstück» zu demjenigen von A. Michaels, «Reinkarnation – ein morgenländisches ‹Dogma›?», in: EvErz 47 (1995) 159–171. Wichtig sind hier die verschiedenen «Herkünfte» der Seelenwanderung und ihre verschiedene Resonanz im vorklassischen Griechenland und in Indien. Die in diesem Zusammenhang immer wieder ins Spiel gebrachten Texte aus dem ältesten Christentum werden umsichtig analysiert; in den letzten beiden Abschnitten kommt der Autor auf die «Differenz antiker, neuzeitlicher und östlicher Seelenwanderungskonzeptionen» und auf das Thema «Reinkarnation und Auferstehung» zu sprechen. Für die Klarheit und Bestimmtheit der Ausführungen wird man dem Verfasser nur dankbar sein. Der letzte Beitrag beschäftigt sich ebenfalls mit einem alt-neuen Problem: «Gnosis in der Moderne? Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis» (347–361). Ausgehend von der Frage «Gibt es eine moderne Gnosis?» formuliert der Verfasser einige allgemeine Thesen zur antiken Gnosis, bespricht dann drei hauptsächliche Bezugsfelder in unserem Jahrhundert (die Grenzonen des kirchlichen Christentums, die moderne Esoterik und die Gnosis-Affinität der Neuzeit) und präsentiert dann eine bisher noch nicht formulierte Hypothese:

«Die Konstruktion des Cyberspace als moderne Gnosis». Obwohl der Verfasser eine ganze Reihe von Analogien zwischen moderner Cyberkonstruktion und alter Gnosis feststellen kann, kommt er auch hier zum Resultat: «Es spricht wieder ganz Entscheidendes dagegen, hier eine Form ‹moderner Gnosis› zu orten» (360).

*Fazit:* Der in jeder Hinsicht hervorragend gestaltete Sammelband stellt Leserinnen und Leser vor eine Fülle ungemein anregender Beobachtungen und vor z.Z. neue Horizonte neutestamentlicher Christologie und Theologie. Die Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen ist ein zwar nicht immer leichtes, aber doch lohnendes Unterfangen.

Abgeschlossen wird der Band mit einem 39(!)-seitigen Stellenregister, einem 9-seitigen Autoren- und Autorinnen- sowie einem 9-seitigen Sach- und Namenregister.

HERMANN-JOESF VENETZ