

wohnung des dreifaltigen Gottes“; christliche Mystik ist (bei allen Interpretationsunterschieden) letztlich trinitarisch geprägt. Weitere Beiträge in der Mystik-Rubrik stammen von Lothar Ruppert, Günther Biemer, Willigis Eckermann und Josef Müller.

In der zweiten Rubrik herrschen eher theologiegeschichtlich geprägte Beiträge vor (John F. Mc Hugh, Michael Figura, Francisco Bertelloni, Charles Lohr, Manuel Bauçà, Reinhold Weier, Peter Walter, Fernando Dominguez Reboira, Eberhard Schockenhoff). Einen wichtigen Akzent setzen Beiträge, die das Verhältnis von „geistlicher Schriftauslegung“ zu den Grundpostulaten historisch-kritischer Exegese thematisieren. Hier seien hervorgehoben die Aufsätze von Gertrude Sartory (Das Netz des Bibelkritikers. Von den Grenzen der historischen Methode und der Geschehens-Wahrheit der biblischen Ereignisse), Leo Scheffczyk (Der Mensch und die sakramentalen Symbole) und Joseph Schumachers aktueller Beitrag „Das Lehramt der Kirche und die Theologie“.

Die Rubrik „Mariologie“ schließt sich nahtlos an das Vorhergehende an, wie der Beitrag von Anton Ziegenaus es anzeigt: „Die marianisch-mariologische Relevanz der gestalthaften Schau Mariens angesichts der historisch-kritischen Exegese“: „Sowohl die gestalthafte Kontemplation der Mysterien Jesu durch Maria – eine Vorbedingung für jede marianische Frömmigkeit – und durch die Gläubigen, als auch die Schau der Mariengestalt werden durch gewisse Einseitigkeiten der kritisch-historischen Exegese ausgeschaltet oder zumindest stark eingeschränkt“ (587). Die negativen Folgen für die praktische Frömmigkeit treten auch in Klaus Welkers Beitrag „Maria als Schutzpatronin“ hervor, der eine regionale marianische Wallfahrtsphänomenologie entfaltet und dabei zeigt, wie das reiche Erbe und die vielfältigen Zeugnisse marianischer Frömmigkeit bis heute die christliche Sakrallandschaft im Kleinen wie im Großen prägen.

Die vierte Rubrik „Naturwissenschaft und Theologie“ erinnert an Riedlingers richtungweisendes interdisziplinäres Engagement, das Thomas Becker und Rainer Isak näher erläutern und an dem Carsten Bresch und auch Hartmann Römer maßgeblich beteiligt waren. Daß hier neben katholischen und evangelischen Christen (Sigurd Martin Daecke) auch Atheisten und Agnostiker (vgl. Rudolf Hausmann) ihre Erkenntnisse einbringen konnten, spricht für Riedlingers auch durch Teil-

hards de Chardin evolutionäre Weltsicht angeregte Offenheit. Auf diesen beziehen sich auch Beiträge von Mathias Trennert-Helwig, Berthold Suchan und Günther Schiwy. Der biologischen und theologischen Begründung der Menschenwürde geht Stefan N. Bosshard nach.

Es ist kaum möglich, die in dieser gelungenen Festschrift begehende Fülle der Aspekte zu bündeln. Ich weise hier auf Bernhard Caspers Beitrag „Der Sinn der Rede von Schöpfung. Überlegungen im Anschluß an Emmanuel Lévinas“ hin: „Die Rede von der Schöpfung ist keine wissenschaftliche Rede. Sie hat vielmehr ihren Ursprung in dem biblischen Glauben“ (511). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Sudbracks Hinweis (189), daß das Wort „Mystik“ einen christlichen Ursprung hat und mit Recht in den gültigen Lexika über fernöstliche Religiosität fehlt. Christliche Mystik will die Immanenz-Erfahrung vom Göttlichen zur absoluten Transzendenz Gottes hin öffnen. Wenn Margot Schmidt dies als „Ausdruck des unstillbaren Durstes nach dem Ewigen“ (38) interpretiert, dann werden Motive für die Wahl des Titels dieser Festgabe deutlich: „Von der Suche nach Gott“.

Darmstadt

Karl Dienst

Henning Graf Reventlow: Epochen der Bibelauslegung. Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus; München (C. H. Beck) 1997, 271 S., geb., ISBN 3-406-34987-0.

Vom 15. bis ins 17. Jahrhundert erstreckt sich diejenige Epoche in der Geschichte der Bibelauslegung, die R. im vorliegenden Band in Form von Einzelporträts beleuchtet. Die Stichworte Renaissance, Reformation und Humanismus des Bandtitels bezeichnen den Umbruchcharakter gerade dieser Epoche, der sich im Umgang mit der Bibel niederschlägt bzw. sich diesem erst verdankt. Sowohl hinsichtlich der philologischen Erschließung des Bibeltextes als auch im Blick auf die Gewinnung einer theologischen Hermeneutik legen die Einsichten der beginnenden Neuzeit den Grund für die Exegese und das Schriftverständnis der Moderne.

Bei den im ersten Hauptteil des Buches behandelten Humanisten und Vertretern der Renaissancephilosophie überwiegen die philologischen Beiträge zur Bibelauslegung. Charakteristischerweise setzt R. ein mit der lateinischen Neuübersetzung

der Bibel durch *Gianozzo Manetti* (1396–1459) (9–15), dessen exakte Wahrnehmung biblischer Sprachstrukturen im Dienst einer harmonischen Verhältnisbestimmung von Bibel und antiker Welt-sicht steht. – Darauf aufbauend will *Marsilio Ficino* (1433–1499) (26–33), dessen Auslegungen der paulinischen Briefe freilich Fragment geblieben sind, Platonismus und Paulinismus miteinander versöhnen. – Grundlagen für die Auslegung des Neuen Testaments im 16. Jahrhundert schuf *Lorenzo Valla* (1405/07–1457) (15–26) durch seine 1504 auf Veranlassung des Erasmus gedruckte „*Collatio novi testamenti*“ mit dem Ziel einer Revision des Vulgatatextes. Valla hat nicht nur durch den Handschriftenvergleich Grundlagen der wissenschaftlichen Textkritik erarbeitet, sondern auch durch hermeneutische Überlegungen zum Verhältnis von Urtext und Übersetzung der theologischen Auslegung Impulse gegeben. – Für die Auslegung des Alten Testaments stellt *Johannes Reuchlin* (1455–1522) (33–39) mit seinem Lehrbuch des Hebräischen „*De rudimentis Hebraicis*“ das philologische Handwerkszeug zur Verfügung, ohne selbst viel zur eigentlichen Bibelauslegung beizutragen. – Bei *Johannes Faber Stapulensis* (1455/60–1536) (39–50), *John Colet* (1466/67–1519) (50–55) und *Desiderius Erasmus von Rotterdam* (1466/67–1536) (55–67) verbindet sich die humanistische Forderung nach philologischer Ursprünglichkeit mit dem nicht minder humanistischen Streben nach einer Reform von Kirche und Christenheit, wobei die Bibel zum Kriterium der Reform wird; mit dieser Verknüpfung – nicht durch theologische Positionen – bereitet der Bibelhumanismus die Reformation vor. R. sieht Faber in starker Kontinuität zu einer mittelalterlichen, christologisch-spiritualisierenden Bibelfrömmigkeit in der Tradition der *Devotio moderna*, während Colet seine Zentrierung der Theologie auf die Bibel mit einer neuplatonisch getönten Religiosität verbindet. Bei Erasmus, der philologisch durch seinen 1516 publizierten Text des Neuen Testaments und durch sein Kommentarwerk am stärksten gewirkt hat, erkennt R. im Bibelverständnis „eher nach rückwärts weisende Elemente“ (60), z.B. hinsichtlich der Empfehlung der Allegorese und in der Betrachtung des Neuen Testaments als „*philosophia Christi*“ und „*lex Christi*“.

Der zweite Hauptteil des Buches gilt der Reformation. Die „klassische“ reformatorische Theologie ist vertreten durch *Martin Luther* (1483–1546) (68–90), *Philipp Me-*

lanchthon (1497–1560) (90–97), *Huldrych Zwingli* (1484–1531) (97–118) und *Johannes Calvin* (1509–1564) (118–140). – Zu Luther bietet R. neben einer Kurzbiographie (über deren Nutzen man – wie auch bei anderen Artikeln des Bandes – geteilter Meinung sein kann) minutiöse Beobachtungen an der 1. Psalmenvorlesung (71–82) und der Römerbriefvorlesung (82–89) und bezieht Luthers Exegese auf das Ganze seiner reformatorischen Theologie, auf die er ihn in der Auslegung der Psalmen „schon mit deutlichen Schritten“ (81) sich zubewegen sieht, während in der Vorlesung über den Römerbrief trotz noch mittelalterlicher Methode die „Hauptthemen seiner reformatorischen Theologie ... schon vollständig vorkommen“ (89). Nur kurz erwähnt wird das spätere Aufgeben der Allegorese, wie sich überhaupt zur Schriftauslegung Luthers nach 1516 nur eine kurze Notiz findet (89 f.). An R.s Lutherdarstellung überzeugt die eindringliche, an den Quellen verifizierte Ableitung der reformatorischen Theologie aus der frühen Exegese. Ein beträchtliches Manko im Zusammenhang der Geschichte der Schriftauslegung besteht aber darin, daß gerade im Lutherartikel der Gesichtspunkt der geschichtlichen Wirkung völlig ausgespart bleibt. Dieser Aspekt kommt durch die Beschränkung auf unveröffentlichte und folglich den Zeitgenossen unbekanntete Texte entschieden zu kurz. Daß Luthers Schriftauslegung „epochal“ gewirkt hat, hängt damit zusammen, daß seine ganze Theologie als Schriftauslegung konzipiert ist und er als Ausleger auch und gerade in anderen Gattungen als Vorlesung und Kommentar erkennbar wird. Es hat den Anschein, daß der Exeget R. hier einer besonders im Falle Luthers unangebrachten exegetischen Engführung erlegen ist. Merkwürdigerweise gibt es auch keinen Hinweis auf Luthers wahrhaft epochale Bibelübersetzung (s. erst in der Schlußbemerkung 235) einschließlich der hermeneutisch wichtigen Vorreden. – Auch bei den übrigen Reformatoren konzentriert sich R. auf Ausschnitte ihres Gesamtwerkes, doch ist hier die im Rahmen eines solchen Sammelwerkes höchst notwendige Reduktion angemessener durchgeführt. Melanchthon entwickelt seine „*Loci communes*“ aus der Vorlesung über den Römerbrief und konzipiert seinen systematischen Aufriß der Theologie als „Einführung in die Heilige Schrift“ (94). R. resümiert, eine derartige „Nähe von systematischer und biblischer Theologie“ wie in den „*Loci*“ von 1521 sei „kaum je wieder erreicht“ worden (96). – Zwingli ist

nach R. im Rahmen einer humanistischen Bibelorientierung „durch Luther zum reformatorischen Theologen“ geworden (101) und bleibend durch die letztlich nicht befriedigend gelöste Frage nach der Verhältnisbestimmung von Schrift und Geist geprägt. Sie bestimmt die Schriftauslegung im Rahmen der Zürcher Prophezei und die aus ihr erwachsenen Bibelkommentare. An Zwinglis Behandlung der Bergpredigt demonstriert R. dessen praktisches Interesse in der Verbindung mit der Ausrichtung auf den inneren Menschen. – Bei Calvin beobachtet R. an der *Institutio* eine deutlich erkennbare Wechselwirkung von Schriftauslegung und Lehrbildung, die sich in den zum Teil auf Vorlesungsnachschriften basierenden Kommentaren zur Ausarbeitung einer stabilen Kirchenlehre verfestigt, aber auch seelsorgerliche Dimensionen des Bibeltextes erschließt.

Zu den beachtlichsten Leistungen des Buches gehört der Versuch, das Eigengewicht der Schriftauslegung der „radikalen“ Reformation zur Geltung zu bringen, mit 60 Seiten Umfang fast gleichgewichtig mit den auf 72 Seiten dargestellten „großen“ Reformatoren – und das, obwohl R. in der Exegese *Thomas Müntzers* (ca. 1490–1525) (140–158), der *Täufer von Zürich* (158–167) und *Münster* (178–188), *Sebastian Francks* (ca. 1499–1542) (167–178) und *Pilgram Marpecks* (ca. 1495–1556) (188–200) durchweg keinen Fortschritt in der Geschichte der Schriftauslegung erkennt, sondern enge Verbindungen zu einem traditionellen, mittelalterlichen Bibelverständnis. So fällt Müntzer mit dem hermeneutischen Prinzip der „Schriftvergleichung“, das einen biblischen Einheitsinn konstruiert, „weit hinter Luther zurück“ (150). Seine Leidenstheologie und sein mystisches Glaubensverständnis bleiben im Gegenüber zu Luthers Verständnis von „*promissio*“ vorreformatorisch. Für den Biblizismus der Zürcher Täufer, besonders in den Schleithimer Artikeln, erkennt R. Einflüsse der monastischen Tradition (164), eine schon von den Zeitgenossen kritisierte Verfestigung biblischer Aussagen zu Lebensordnungen. Bei den Münsteraner Täufeln verbindet sich mit dem legalistischen Biblizismus eine heilsgeschichtliche Schriftdeutung, die von einem chiliastisch-apokalyptischen Geschichtsverständnis ausgeht. Demgegenüber kommen bei Franck in seiner spiritualistischen Abkehr von aller äußeren Vermittlung und in der damit verbundenen Relativierung der Bibel mystische Traditionen der Überordnung des inneren

Wortes über das geschriebene Wort zum Tragen (171). Eine „beachtlich eigenständige Position“ (200) findet R. zu Recht bei Marpeck, bei dem sich der Einfluß der mystischen „*Theologia deutsch*“ mit einem eigenen heilsgeschichtlichen Konzept von zwei Bündeln verbindet, nach dem mit dem Leben und Leiden Christi ein deutlicher Neueinsatz der Geschichte Gottes mit der Menschheit markiert ist, so daß das Alte Testament „nur noch dialektisch auf den christlichen Glauben bezogen“ ist (197).

Angesichts der intensiven Berücksichtigung der Nonkonformisten des 16. Jahrhunderts erstaunt die völlige Ausblendung von altgläubigen Theologen für die entscheidende Zeit der Ausbildung konfessioneller Identitäten in der abendländischen Christenheit. Daß zwischen den Reformatoren und der Papstkirche auch und gerade um die Schriftauslegung gestritten wurde und sich in diesem Streit Grundpositionen im Verständnis des Christentums bildeten und artikulierten, ließe sich unter anderem an Theologen wie Johannes Eck, Hieronymus Emser oder Johannes Dietenberger und an ihrem auslegenden Umgang mit der Bibel zeigen.

Der dritte Teil des Buches führt mit den Stichworten Gegenreformation, Späthumanismus und Orthodoxie – eher anhangsweise – in die nachreformatorische Zeit. Erst hier erscheint mit dem Jesuiten *Joannes Maldonatus* (1533/34–1583) (201–211) ein altgläubiger Exeget, mit dem im Anschluß an das Tridentiner Dekret über Schrift und Tradition von 1546 die „goldene Zeit“ der katholischen Exegese“ (201) einsetzt. R. demonstriert an dem postum erschienenen Bibelkommentar sehr eindrücklich, wie die tridentinische Orthodoxie auf die Herausforderung durch die Reformation reagiert. Maldonatus setzt sich deutlich von der scholastischen Theologie ab und wendet sich unter Indienstnahme der humanistischen Sprachwissenschaft und ihrer Erschließung der biblischen Ursprachen der Schriftauslegung zu, die er dann freilich wieder mit der philosophisch-scholastischen Tradition verbindet. – Als Relikt des Humanismus im konfessionellen Zeitalter und zugleich als Bindeglied zur kritischen Exegese der Moderne erscheint die Schriftauslegung durch *Hugo Grotius* (1583–1645) (211–225), der in seinen theologischen wie in seinen juristisch-politischen Schriften von der Bibel ausgeht. Gegen die Funktionalisierung des Bibeltextes im Sinne konfessioneller *dicta probantia* unternimmt er in seinen ab 1641

erscheinenden Kommentaren eine philologisch exakte Exegese unter Berücksichtigung der historischen Umstände der Entstehung der biblischen Schriften. In Einleitungsfragen gelangt er zu historisch-kritischen Einsichten (220f.), obwohl er in einem vorkritischen Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis gefangen bleibt. Grotius' historischer Sinn steht im Interesse an der Einheit der Kirche. Sein Verständnis der Bibel als „unmittelbare[r] Quelle des Rechts“ (222) und die sich damit verbindende moralisierende Auslegung sieht R. ebenso in humanistischer – nicht reformatorischer – Tradition wie die durchgängige Hochschätzung der kirchlichen Tradition. Die Darstellung von *Abraham Calov* (1612–1686) als Verfechter des lutherisch-orthodoxen Inspirationsdogmas schließt den Band ab. Seine biblische Theologie geht von polemisch-apologetischen Anlässen aus; unter anderem setzt Calov sich in der 1672–1676 erschienenen „*Biblia Novi Testamenti illustrata*“ mit Grotius auseinander und leugnet jegliche historische Entwicklung innerhalb der Schrift. Sein gelehrter Umgang mit Problemen biblischer Textkritik und seine Bearbeitung der biblischen Chronologie stehen im Kontext konfessioneller Selbstbehauptung und einer flächigen, dogmatisch dominierten Exegese. Es ist bedauerlich, daß R. die Orthodoxie hier nur unter dem Gesichtspunkt einer lehrhaften Verengung des Blickwinkels vorstellt. Wie die Bibel von orthodoxen Theologen als Buch des Trostes, der Erbauung und der ethischen Wegweisung ausgelegt wird, wäre anhand von anderen Textgattungen, z.B. von Predigten zu zeigen. (Calors Schriftverständnis ist neuerdings ausführlich behandelt in der Studie von Volker Jung, *Das Ganze der Heiligen Schrift*, Stuttgart 1999.)

Der Vorzug des Bandes besteht zweifellos in der Quellentreue der Darstellung. R. wertet mitunter auch schwer zugängliche Texte aus und vermag die Tendenzen der Schriftauslegung des jeweiligen Autors anhand exemplarischer Einzelbeobachtungen anschaulich zu machen. Problematisch erscheinen demgegenüber das Nebeneinander der Betrachtung einzelner Schriftausleger und die Konzentration auf Textgattungen einer „professionellen“ Exegese, die nur im Blick auf die „radikale“ Reformation durchbrochen ist, dort freilich mit merklich negativer Wertung. Dieser Blickwinkel bewährt sich am ehesten im Blick auf die humanistischen Schriftausleger, möglicherweise weil deren Selbstverständnis dem moderner akademischer Exegese relativ nahesteht. In bezug auf die Reformation und die nachreformatorische Zeit wird jedoch nicht deutlich, daß der Streit um die rechte Auslegung der Schrift zum *Movens* der Christentumsgeschichte auf dem Weg in die Neuzeit wird und ein bleibendes Signum der neuzeitlichen Konfessionalität darstellt. Daß die Schriftauslegung in Predigten und Flugschriften, in Traktaten und Dichtungen ganz ausgeblendet wird, erschwert gerade für den hier behandelten Zeitraum das angemessene Erfassen der epochemachenden Wirkung des intensiven Bemühens, die Bibel zu verstehen. Die Geschichte bleibt unlebendig. Und die Schriftauslegung wird nicht als integrierende Mitte der Christentumsgeschichte erkennbar, sondern erscheint nur als ein Sektor derselben. Dennoch erschließt der Band mit seinen präzisen Charakterisierungen wichtige – darunter auch wenig bekannte – Gestalten aus der Geschichte der Schriftauslegung und regt mit den guten Quellen- und Literaturangaben (239–255) zu weiteren Studien an.

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Alte Kirche

Hubertus R. Drobner: *Archaeologia Patristica*. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, *Homiliae in Ecclesiasten* (= *Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane, pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana X*), Città del Vaticano 1996, 10, 254 S., ISBN 88-85991-16-5.

Die „*Archaeologia Homerica*“ hat sich als ein vorzügliches Arbeitsmittel für Philologen, Historiker, Archäologen, Religionsgeschichtler und andere erwiesen (*Archaeologia Homerica*. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos, hrsg. von F. Matz und H.-G. Buchholz, in mehreren Teilen und zahlreichen Faszikeln, seit 1967). Der Verf. des anzuzeigenden Bu-