

nen zueinander. Dabei wird eine Fülle von Texten aus philosophischen und theologischen Werken verwendet. Sowohl Eros wie auch Agape machen nicht blind, sondern eigentlich sehend. Das ist ein Ergebnis, zu dem Vf. kommt. Im Kapitel „Die trinitarische Lösung“ heißt es: Die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis hat ihren letzten Grund in dem Mysterium der Trinität. Gott ist absoluter Geist, deshalb zugleich absolute Liebe und absolute Erkenntnis. Vergnügen bereitet bei der Lektüre die Begegnung mit den Gedanken großer Geister von der Antike bis zur Gegenwart, die elegant in den Text verarbeitet sind.

Linz

Bernhard Liss

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

KORNFELD WALTER, *Das Buch Leviticus*, (Die Welt der Bibel, KK 15) (186.) Patmos, Düsseldorf 1972, Kart. lam. DM 14.80.

„Es genügt für mein ganzes Leben, dieses Buch Lev einmal gelesen zu haben“, war für mich jungen Theologiestudenten das Ergebnis, als ich damals endlich bei diesem Mosesbuch durch war. Hätte ich in jenen Jahren des vorschnellen Urteils schon Kornfelds Kleinkommentar zur Hand gehabt, wäre ein solch unreifes Verdikt wohl unterblieben. Kornfeld versteht es nämlich, den an sich recht trockenen, rubrizistischen Inhalt von Lev genießbar, ja interessant zu machen, besonders dadurch, daß er bei jeder Gelegenheit in die Vorgeschichte der Vorschriften und Anweisungen vordringt und in religionsgeschichtliche Tiefen vorstößt, die den meisten Lesern wohl ihr Leben lang verborgen bleiben.

Der Aufbau des Kommentars geht mit der Struktur des biblischen Buches konform. In der Einführung finden wir wesentliche Hinweise auf die zwei Geistesrichtungen des nachexilischen Judentums. „Mit Ezechiel begann die statisch-priesterlich-theokratische und mit Deutero-Jesaja die dynamisch-eschatologisch-apokalyptische Richtung.“ (14) Lev ist ein gewichtiges Zeugnis für die priesterlich-theokratische Spiritualität und zieht die ehrliehen Konsequenzen, „die sich aus der längst erkannten Einzigkeit, Transzendenz und Heiligkeit Jahwes ergeben.“ (14) Dadurch war das Judentum einem orientalischen und hellenistischen Polytheismus und einem persischen und gnostischen Dualismus geistig überlegen. Die Tabuvorstellungen der vorisraelitischen Zeit wurden durch die Transzendenz Jahwes mit neuem Inhalt erfüllt und eine scharfe Differenzierung erreicht zwischen heilig und profan, rein und unrein. „Jahwes Alleinherrschaft ist universal, und zwar als gegenwärtiger Zustand von Anfang bis in alle Ewigkeit.“ (15) Daher gibt es in diesem geistigen Raum keinen Ausblick auf

den Anbruch einer Gottesherrschaft in der eschatologischen Endzeit. Nach der priesterlichen Lehre läßt Jahwes gleichbleibende, zeitlose Herrschaft keinen Raum für eine solche Hoffnung, weil schon das Heute der Ausdruck ewiger Ordnung und Unabänderlichkeit ist. Diese Ordnung ist Heil und die Annahme dieser Ordnung ist Bedingung für die Teilnahme am Heil.

Das Corpus des Kommentars handelt in sechs Abteilungen vom Opfer-Gesetz (Ritual, Priester und Opfer), von der Einsetzung des Priestertums, vom Reinheitsgesetz, vom Ritual des Versöhnungstages, vom Heiligkeitgesetz und von Ablösung von Opfergaben. Ein Resümee am Schluß hielt der Autor mit Recht für überflüssig. Es ergibt sich von selbst für jeden, der den Kommentar durchstudiert hat, ebenso wie der Schluß dieser kurzen Würdigung mit den Worten: Das Werk lobt den Meister.

Linz

Max Hollnsteiner

MERCKER HANS, *Schriftauslegung als Weltauslegung*. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 15) (XXII u. 225.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 28.—

Der Titel dieser theologischen Dissertation gibt sehr exakt und prägnant die Kernthese der Arbeit wieder: Nach Bonaventura konnte der Mensch im paradiesischen Zustand durch die Schöpfung zur Erkenntnis Gottes gelangen. Durch den Sündenfall ist diese Fähigkeit verlorengegangen. Die Schrift hat nun die Funktion, das unlesbar gewordene Buch der Schöpfung für den Menschen wieder lesbar zu machen. Das durch die erlösende Tat Christi wiederhergestellte Gottesverhältnis ist der Ermöglichungsgrund dafür, daß die Schrift, die von der Erlösung berichtet, auch die Welt als Schöpfung in ihrer Heilsbedeutung wieder durchsichtig macht. Und da die Welt eine Geschichte hat, wird auch die Geschichte durch die Schrift als Heilsgeschichte interpretiert. In einer pointierten Formulierung kann man sagen: „Nicht die Schrift soll ausgelegt werden, sondern mit ihrer Hilfe die Welt“ (42). Diese Einsicht ist nicht neu. Ähnliches wurde in der Bonaventura-Forschung schon öfter beobachtet, zumal der hier angezielte Sachverhalt von Bonaventura selbst expressis verbis beschrieben wird (so z.B. *Hex.* XIII, 12). Aber der ganze Fragenkomplex wird doch erst von M. in seiner vollen Tragweite herausgearbeitet, eingehend dargestellt und kritisch gewürdigt. Insofern bedeutet sein Beitrag für die Bonaventura-Forschung einen echten Fortschritt.

Die eben skizzierte Kernthese wird in den sechs Kapiteln und drei Exkursen der Arbeit in immer neuen Ansätzen entfaltet. Die einzelnen Kapiteln handeln u.a. vom geistigen Sinn der Schrift (16-37), von der Suffizienz

der Schrift (38-64), von Glaube und Schrift-erkenntnis (73-88), vom Verhältnis Schrift — Geschichte (89-136) und Schrift — Philosophie (161-204). Ein eigener, sehr wertvoller Abschnitt ist dem wissenschaftstheoretischen Entwurf der *Reductio artium ad Theologiam* gewidmet (195-204). Die Textgrundlagen der Arbeit sind in der Hauptsache der Prolog des *Breviloquiums*, wo Bonaventura in knapper und geschlossenster Form eine Theorie der biblischen Hermeneutik entfaltet, „das schönste Programm einer hermeneutica sacra, das das 13. Jh. hervorgebracht hat“ (M. D. Cheru), und das späte *Hexameron*, das auf dem Hintergrund des biblischen Schöpfungsberichtes eine umfassende Auslegung von Welt und Geschichte versucht. Für die innere Entwicklungsgeschichte im Denken Bonaventuras wird außerdem der frühe *Sentenzenkommentar* herangezogen. Überall wird deutlich, daß M. darüber hinaus über eine gründliche Kenntnis des Gesamtwerkes von Bonaventura verfügt (obwohl man sich einen etwas deutlicheren Bezug auf die Proömien der Schriftkommentare gewünscht hätte!).

Abgesehen von einigen kurzen Vergleichen (u.a. mit Thomas v. A.) verzichtet M. darauf, die Lehre Bonaventuras in den größeren Traditionszusammenhang der mittelalterlichen Hermeneutik hineinzustellen. Die Interpretation bleibt werkimmanent. Das ist kein Nachteil, zumal wir in den Geisteswissenschaften heute einen Umschwung von einer genetischen zu einer strukturalen Interpretation beobachten können. Die bisher vorherrschende diachronische Fragestellung wird abgelöst von einer synchronischen. Der methodische Ansatz bei M. wäre eher der Synchronie zuzuordnen. Vf. bringt selbst zu Beginn seiner Arbeit eine knappe, aber lehrreiche Reflexion zur Methode (3 ff), wo er nach dem Selbstverständnis der historischen Wissenschaft fragt. Er grenzt dabei echte geschichtliche Arbeit von *Historismus* und *Dialogismus* ab. Der wirkliche Wert historischer Beschäftigung liegt „in der Erkenntnis der Differenz“ zwischen dem Denkhorizont des Forschers und dem Denkhorizont des untersuchten Zeitraums. „Die Andersartigkeit, manchmal sogar Fremdheit des behandelten Autors, bildet den nötigen Kontrast und ermöglicht so eine bessere Ortung des eigenen Standpunktes“ (5).

An einigen Stellen weist M. deutlich auf Aporien im Schriftverständnis Bonaventuras hin. So mußte die Lehre von der Suffizienz der Schrift in der von ihm formulierten Fassung die Exegese notwendigerweise überstrapazieren: In der Schrift steht nicht zuviel und nicht zuwenig. Alles, was in der Schrift steht, ist heilsnotwendig. Ist die Heilsbedeutung einer Schriftstelle nicht sofort ersichtlich, muß diese Stelle eben so exegesiert werden, daß sie ihre Heilsbedeutung erweist

(59 f). Auch das wissenschaftstheoretische Grundproblem der Schriftauslegung wird in Bonaventuras eigener Konzeption nicht wirklich gelöst. Die Schrift ist voll von geschichtlichen Fakten, diesen kommt aber im Rahmen des aristotelischen Wissenschaftsgefüges keine Beweiskraft zu. Der Rekurs Bonaventuras auf die der Schrift von Gott geschenkte Autorität und auf ihre äußere Armutsgestalt als Nachvollzug der Armut Christi wirkt wie ein für den Glauben durchaus akzeptabler Ausweg aus einem wissenschaftlich kaum zu lösenden Problem (118 ff). Schließlich muß sich für Bonaventura mit aller Schärfe die Frage stellen: Wenn die Schrift Welt und Geschichte interpretiert, warum bedarf sie dann selbst noch der Auslegung? Sie erhellt ja weder Welt noch Geschichte im direkten Zugang, weil sie selbst vielfach dunkel ist und einer differenzierten Interpretation bedarf (218 ff). Man müßte schließlich von hier aus weiterfragen, ob „Sacra Scriptura“ bei Bonaventura identisch ist mit der Hl. Schrift des AT und NT, wie M. es für seine Arbeit zunächst voraussetzt. Vf. weist selbst darauf hin, daß die von ihm beschriebene Konzeption Bonaventuras jetzt noch einmal zu hinterfragen wäre, und daß man so zu den wirklichen Schlüsselbegriffen für Bonaventuras Theologie gelangen könnte (1 f; 220 f). Man hätte es sich gewünscht, daß einiges davon schon in der vorliegenden Arbeit zur Sprache gekommen wäre. So bleibt zu hoffen, daß der Autor bald die angekündigten weiterführenden Untersuchungen zu diesem Thema vorlegen kann. Von ihnen darf man mit Sicherheit wertvolle weitere Aufschlüsse erwarten.

Münster

Hans-Josef Klauck

ZINNIKER FRANZ, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*. (194) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1972. Kart. lam. sfr 20.—.

„Hinter den evangelischen Berichten historischen Boden zu greifen und geschichtliche Begebenheiten wenigstens umrißweise und in Bruchstücken zu erkennen“ (7), ist erklärtes Ziel der Studie. Daneben wird auch nach Eigenart und Verkündigungsgehalt des Textes gefragt.

Z. verneint die literarische Einheit von Mt 1, 18-2, 23. Aber Mt 1, 18-25; 2, 13-23 bilden als sogenannter „Josefsblock“ (17) eine Einheit, in die die Magiergeschichte redaktionell als „eine Art christlicher Midrasch“ (169) eingefügt sei („Einschüßel“ im Josefsblock 121, 143, 168), wofür zusammenfassend drei Gründe geltend gemacht werden: zentrale Position Josefs in den drei Perikopen (Mt 1, 18-25; 2, 13-18; 2, 19-23); sprachliche Unterschiedenheit der Magiergeschichte; vier Maria oder das Kind betreffende Erfüllungszitate im Josefsblock, keines hingegen in der Magiergeschichte (29). Wolle