

die Beschlüsse in Theorie und Praxis auch im Westen rezipiert worden. Bei den Alt-orientalen gab es ohnehin eine unumstrittene Bilderverehrung (gegen *H. G. Thümmel*, Bilder V/1, in: *TRE* Bd. 6, S. 534; für meine Position vgl. *Christine Chaillot*, Rôle des Images et Vénération des Icônes dans les Églises Orthodoxes Orientales, Geneve 1993), und zwar damals noch einschließlich der Nestorianer (im 10. Jh. wurden zentralasiatische Kirchen ausgemalt, um 1340 begründet 'Amr b. Mattai die Bilderverehrung). Seine Beschlüsse wurden also von der gesamten Christenheit rezipiert bzw. waren ohnehin in Geltung. Insofern ist es ermüdend, nach dem erreichten gesamtchristlichen Konsens den Streit unter Wissenschaftlern (z. B. *H.-G. Beck*, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, *SBAW* 7 [1975]) und mit protestantischen Gruppen wieder neu zu führen.

Viele kritische Anmerkungen haben sich angesammelt. Dabei finde ich das Buch keineswegs schlecht. Der Vf. hat die Funktion des Bildes weit über die Korrelation Bild-Wort hinaus erfasst und in ihrer historischen Entwicklung beschrieben. Im Nachhinein empfinde ich es als sehr günstig, das Bild einmal nicht vom Blickwinkel der Dogmatik, sondern der praktischen Theologie behandelt zu sehen. Die Wort-Bild-Beziehung ist der rote Faden, doch die Aspekte wechseln, und die Dogmatik kommt nicht zu kurz. Analogien von Wort und Bild in Bezug zum Traditionsverständnis, die Entstehungsbedingungen, die Wirkung in der Katechese, für die Erinnerung, für die Vergegenwärtigung des Dargestellten, für die Inhalte und für Gebrauch und Missbrauch werden besprochen. Das Buch ist ein nützliches Kompendium für all diese und manch weitere Fragen. Warum dennoch die Kritik? Vielleicht deshalb, weil die Unlust an der ewigen Fortsetzung des Bilderstreits trotz der schlagenden Ökumenizität des Konzils 787 die Lektüre überschattete, oder weil wegen des Neudrucks die Erwartungen sehr hoch angesiedelt waren, aber auch, weil wesentliche Aspekte der Einbindung der Bildertheologie in das Leben und damit die Liturgie der Kirche nicht zur Sprache kamen.

*Wassilios Klein, Bonn*

*Henri de Lubac*, Typologie - Allegorie - Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von *Rudolf Voderholzer*, (Theologia Romanica XXIII), Einsiedeln, Freiburg: Johannes Verlag 1999, 492 S., 68,-DM. (ISBN 389411357X)

Dieses Werk, das der Leser allein schon aufgrund seiner äußeren Erscheinung gerne zur Hand nimmt, besteht aus einer Auswahl von Werken Henri de Lubacs, die zwischen 1947 und, zum Teil zusammengefasst, 1966 veröffentlicht wurden.

Der erste ausführliche Teil „Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche“ (S. 3-261) ist in drei Kapitel aufgeteilt: „I. Das geistige Schriftverständnis“ (S. 3-92), „II. Das zweifache Testament“ (S. 93-175) und „III. Die Neuheit des Christlichen“ (S. 177-256). Alle Kapitel zeigen ausführliche Streifzüge durch die Kirchengeschichte, in denen die in den Überschriften angezeigten Themen durchdacht und durchglaubt wurden. Da in dieser Sammlung immer wieder ähnliche Gedanken begegnen, sei das Werk nur zusammengefasst und schwerpunktsetzend nachvollzogen.

Im ersten Kapitel geht es um die Frage nach der geistigen bzw. allegorischen Auslegung. Diese Auslegung ist Folge der Bekehrung: „das christliche Mysterium lässt

sich nicht mit Neugier betrachten wie ein rein-wissenschaftlicher Gegenstand, es muß innerlich angenommen, bejaht, gelebt werden“ (S. 26). In der geistigen Auslegung geht es hauptsächlich um das Verständnis des Alten Testaments aus christlicher Sicht. Der vergeistigte Sinn ist zwar schon im Alten Testament vorhanden, aber der geistige Sinn ist erst durch die Geistgabe bzw. durch Christus gegeben (S. 41f.). Dennoch: Schon im Alten Testament ruft Christus als Sonne die Morgenröte hervor (z. B. in Deuteronesaja), so dass in manchen Texten nicht allein Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament herrscht, sondern Identität (S. 49). Diese Identität ist durch die Christologie begründet. Das Neue Testament wird trotz Vorbehalten ebenso mit Hilfe der Allegorie in enger Verflechtung mit der Ekklesiologie ausgelegt. In den Abschnitten S. 50-92 wird der Leser im Kontext der Geschichte der allegorischen Auslegung mit einer geradezu erschlagenden Fülle von Zitaten konfrontiert. Es werden neben Befürwortern auch Kritiker der Allegorie genannt. Nach de L. liegt der Grund der Kritik darin, dass die geistige Exegese „an der Idee eines Fortschritts des geistlichen Lebens im Schoß der Kirche (festhält)“ (S. 90; vgl. S. 83).

Das zweite Kapitel beschäftigt sich ebenso ausführlich mit dem Verhältnis der beiden Testamente zueinander. Bei der Allegorie handelt es sich nicht um eine Relecture alttestamentlicher Texte, die im Alten Testament selbst schon vorhanden ist, um Israel auf Christus vorzubereiten (S. 105), sondern aufgrund des Jesus-Ereignisses geschieht die Relecture „von nun an im Logos und in seinem Geist“ (S. 109). Es geht der Allegorie auch nicht um Aktualisierung der Schrift, denn diese fand in Christus schon statt. Es geht um Aufschlüsselung dessen, was in der Aktualisierung vorhanden ist (S. 109). „Jesus Christus schafft deshalb die Einheit der Schrift, weil er ihr Ziel und ihre Fülle ist. Alles steht in Beziehung zu ihm. Er ist im Grunde ihr einziger Inhalt. Und er ist deshalb ... auch ihre ganze Auslegung“ (S. 116). Dennoch bleibt eine Unterschiedenheit beider Testamente, die angesichts der Harmonie beider zurückzustellen ist. Die Harmonie wird in der Kirchengeschichte „bewundert, verkostet, gefeiert um ihrer selbst willen“ (S. 130). In diesem Kapitel wird auch das Verhältnis von Allegorie und wissenschaftlicher Exegese beschrieben. Die Aufgabe wissenschaftlicher Exegese besteht darin, Texte des Neuen Testaments im Licht des Alten Testaments lesen zu lehren, die Aufgabe der allegorischen Exegese besteht darin, das Alte Testament im Licht des Neuen Testaments lesen zu lehren (S. 170f.). Wissenschaft und Spiritualität haben die Aufgabe, einander zu stützen (S. 173).

Das dritte Kapitel „Die Neuheit des Christlichen“ konfrontiert pagane und christliche Allegorie. Diese unterscheiden sich nicht nur vom Ursprung her voneinander, sondern auch vom Ziel: Geschichte wird in der christlichen Allegorie durch Eintauchen ins Mysterium aufgewertet und bedeutet nicht Flucht aus der Geschichte (S. 180): Hinter den geschichtlichen Ereignissen ereignet sich das Christusergeignis (S. 182) - es handelt sich bei diesen Ereignissen jedoch nicht um unterschiedliche Ebenen (S. 185). Auch in diesem Kapitel werden Kritiker angesprochen: Wer „das Christusergeignis in seiner ganzen Einzigartigkeit nicht anerkennt, der wird Mühe haben, den Widerhall dieses großen Geschehens im Bewusstsein derer wirklich zu begreifen, die es als erste erfahren und die alte Bibel entsprechend interpretiert haben. Aber jeder Historiker kann zumindest etwas Außergewöhnliches wahrnehmen von dem außerordentlichen Wirbel, den es hervorrief“ (S. 187; vgl. S. 378).

Im zweiten Teil des Bandes wurden einzelne Aufsätze wiedergegeben: „Typologie‘ und ‘Allegorese‘“ von 1947 (S. 265-317) und „Ein altes Distichon. Die Lehre vom ‘vierfachen Schriftsinn‘“ von 1948 (S. 319-341). Diese Aufsätze kreisen trotz eigener Schwerpunkte um die oben dargestellte Thematik. Entsprechend der Aufsatz „Hellenistische und christliche Allegorese“ von 1959 (S. 343-391), der das Verhältnis paganer und christlicher Allegorie behandelt. Hervorgehoben sei folgender Gesichtspunkt: Es ging der christlichen Allegorie „wesentlich darum zu zeigen, wie die biblische Geschichte Zeugnis von Christus ablegt und wie sie umgekehrt, im Lichte Christi ... eine ganz und gar christliche Bedeutung gewinnt. Das hat daher nichts zu tun mit dem Versuch, den ‘Mythos‘ mit der ‘Vernunft‘, und das heißt praktisch mit dem Bewusstsein, mit dem Empfinden und mit der Gedankenwelt einer späteren Zeit in Einklang zu bringen“ (S. 385). Nachfolger paganer Allegorie seien eher Exegeten des 19. Jahrhunderts, die biblische Texte in Mythen verwandelten (S. 387). Dagegen bringe die Neuheit des Christentums die allegorische Exegese mit sich (S. 391 pass.). Es werden Texte angeführt, an deren Beispiel sinnvolle allegorische Auslegung aufgezeigt wird. Es handelt sich um Texte mit Anthropomorphismen, mit bildhaften und rätselhaften Worten (S. 364ff.).

Im Anschluss an diese Teile wird ein Geleitwort von Hans Urs von Balthasar zu de Ls „Der geistige Sinn der Schrift“ von 1952 abgedruckt (S. 395-400). In diesem Geleitwort wird das Bemühen de Ls genannt, historische und traditionelle Exegese zusammenzuführen: Die Betrachtung der geschichtlichen Ereignisse durch die biblischen Autoren „fördert gewisse Dimensionen der Ereignisse zutage, die in deren nackten Historizität nicht lagen, nicht sichtbar gemacht werden konnten, die aber dennoch in ihnen geheimnisvoll vorhanden waren, weil Gott selber in ihnen ‘mehr sah‘, nämlich das Bild des kommenden Gottmenschen. Die Fakten besaßen einen metahistorischen Sinn“ (S. 398).

Abgeschlossen wird der Band mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur (S. 403-418) und der Quellen (S. 419-483) und einem Personenregister (S. 484-492). Besonders ist auf die Quellensammlung hinzuweisen, die nicht allein die Quellen anführt, sondern auch Angaben zu den Autoren mit Lebenszeit, Orden, Ort und anderem bietet. Darüber hinaus werden neue kritische Ausgaben und deutsche Übersetzungen genannt. So liegt hier aufgrund der vielen Verweise durch de L. ein Hilfsmittel von seltener Qualität vor, das einen Abschluss des Buches darstellt, der des Inhalts würdig ist. Insgesamt lässt der Band die Sorgfalt erkennen, mit der er herausgegeben wurde. Der großzügige Druck sowie die Umschlaggestaltung signalisieren, dass der Leser es mit Besonderem zu tun bekommt. Das unterstreicht ebenso das Geleitwort des Übersetzers (S. VII-XVII), der 1998 mit einer Dissertation zu de Ls Forschung über „Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn“ an die Öffentlichkeit getreten ist. Diesem Geleitwort folgt ein Abkürzungsverzeichnis.

Für einen historisch-kritischen Exegeten ist der Zugang zu diesem Werk schwer. Je mehr er sich jedoch auf die Schwerpunkte des Buches einlässt, desto fesselnder wird die Lektüre. Vor allem auch deshalb, weil deutlich wird, dass neuere exegetische Methoden (Psychologie usw.) Ansätze entfalten, die vom Anliegen der Tradition des vierfachen Schriftsinns nicht weit entfernt liegen. Dennoch sei eine Anmerkung erlaubt:

Die Interpretation des Alten Testaments aus der Sicht des Christugeschehens ist eine Rezeption, die die Gemeinde seit den ersten Jahrhunderten hindurch begleitete und die vielen Stimmen der Kirchengeschichte gerecht wird. Sie wird jedoch nicht alttestamentlichen Stimmen gerecht. De L. kann trotz seiner Bemühungen nicht nur nicht dem geschichtlich gewachsenen Alten Testament sein Recht lassen, sondern damit auch nicht dem Handeln Gottes vor dem Christugeschehen, das als Gottes geschichtliches Handeln in vielen Situationen seine unermessliche Bedeutung in sich selbst hat. Mit Augustin sagt de L.: Er studiere das Alte Testament immer, um zu Christus zu gelangen (S. 215). Aber was ist das für ein Christus, der nicht von alttestamentlichen Gottesbekenntnissen geprägt wird? Was wir im Neuen Testament von Christus hören, lässt Gott erkennen - aber auch vice versa: Was wir im Alten Testament von Gott hören, lässt Christus erkennen; es entlässt darüber hinaus noch eine Fülle an fundamentalen Inhalten, die Juden wie Christen bereichern. Der Alte Bund ist Erinnerung an eine *Geschichte* Gottes mit seinem Volk, somit geht er in der *Geschichte* weiter. Er kann jedoch nicht in der Kirche aufgehen, da sie im Wesentlichen eine *eschatologische Größe* ist. De L. nennt hin und wieder die eschatologische Dimension der Exegese (z. B. S. 28), denkt sie aber nicht konsequent zu Ende. Diese Dimension hat den Vorzug, geschichtliche Ereignisse als solche akzeptieren zu können und sich nicht gegen jüdische, außerchristliche Exegese und andere geschichtliche Phänomene (historisch-kritische Exegese) wenden zu müssen: Geschichte und eschatologische Dimension sind zwei nicht kompatible Größen. Wie auch immer eschatologische Exegese definiert werden mag: Von der frühchristlichen Gemeinde wurde sie auf jeden Fall verwendet, um sich von jüdischer Tradition her zu legitimieren, um jüdische Zeitgenossen zu missionieren und nicht, um sich vom Judentum abzuheben (S. 12). Von hier aus gesehen ist die negative Darlegung des Verhältnisses von Juden, des Volkes Gottes, zu ihren Schriften theologisch verwegen, auch wenn sie kirchengeschichtlich gesehen aufgrund ekklesiologischer Hochgefühle ihre Vertreter hat. Gleichzeitig sollte jedoch in dieser Hinsicht die Zeit, in der die Aufsätze de L.s entstanden sind, berücksichtigt werden.

Wofür benötigen Christen die allegorische Auslegung? Warum kann man sich nicht an den Berichten über Gottes Handeln ohne allegorische Auslegung freuen? Letztendlich geht es nicht darum, ob man sie braucht oder nicht, sondern dass sie in ca. 1800 Jahren in der Kirchengeschichte prägend war und noch immer ihre große Wirkung hat, trotz der ca. 200-jährigen Hinwendung westlicher Exegese zur historisch-kritischen Sicht. Nicht nur die mit Biblischer Theologie Befassten, doch die ganz besonders, sollten das Buch zur Hand nehmen, um reiche theologische Einsichten der Kirchengeschichte nicht leichtfertig zu verlieren, weil sie schlicht und einfach vergessen oder ignoriert werden.

Wolfgang Fenske, Nannheim

Ioan Vasile Leb, Kirche und Engagement. Studien zur Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Cluj-Napoca 2000, 194 S., (rumän.).

Der Vf. ist Inhaber des Lehrstuhls für Allgemeine Kirchengeschichte an der Fakultät für Orthodoxe Theologie an der Universität „Babes-Bolyai“ von Cluj-Napoca,