

bloße Verweiszeichen wären). Von hierher ist „in der ‚Bildwerdung‘ die Grundbestimmung des Menschen zu sehen“ (114). Gleichsam ein Konzentrat dessen stellt der „Widerschein im Antlitz“ dar. Am Beispiel Newmans wird anschaulich, wie „sich eine ganze Lebensgeschichte in der Landschaft eines Gesichts eingraben“ kann (119), auch wenn der Mensch „nicht so sein [muß], wie er aussieht“. (In der Tat besagt das physiognomische Paradox Rudolf Kassners, daß der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist.) Die Ausgestaltung von Jesu Christi Bild in uns geschieht wesentlich durch „Wegnahme“ (127). Um das Urbild zu sehen, in sich – vom „Ecce agnus“ zum „Ecce homo“ bis zum Ausruf des Centurio (131) – wie in seiner Schöpfung, bedarf es einer „Ekstase des Sehens“ (132: auf Tabor geht nicht mit Jesus eine Veränderung vor, sondern mit den Augen der Jünger). Eindeutig wird das Bild durch das Wort, gerade auch in der Liturgie. Dabei dient die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn auch dem Verständnis der Kunst. Es gipfelt in einer Theologie des Schönen – als des Aufgangs der Wahrheit im ganzen. Die Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst verweist uns dann auf die Gestalt des Gott-Menschen: das Kapitel läuft auf Tabor zu. Und die Erfahrung der (Ver-)Wandlung verwandelt auch den Menschen zu einem „Übermaß an Unentgeltlichkeit“, wie bei der Salbung in Bethanien (156f.).

V. Theologie der Ikone. Der dramatische Bilderstreit endet mit dem Bekenntnis zum Bild, „nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Theologie des Schauens“ (162). Der Anblick Gottes tötet den Menschen, und doch verlangt er danach und erhofft für das Ende ohne Ende Gottes Alles-sein in allen. Schon jetzt will der Blick auf die Ikone nicht eigentlich sehen, sondern weiß sich angeschaut. Und solcher An-Blick ruft zur Angleichung in Tun und Leben. Darum hier die große Zurückhaltung gegenüber individuellen „Phantasien“ (179). (Es geht eben nicht um Ab- = Ebenbilder, die einen Abwesenden vertreten, sondern – in Durchdringung – um die Gegenwart = Erscheinung des Mysteriums im Bild.) So ist der Ort des Mysterienbildes der Chorraum, der des Andachtsbildes eine Seiten-Kapelle. Vor ihnen betet man, und das Gebet ist (Isaak der Syrer) „die Schau der Flamme der Dinge“ (186 [darum muß man solche Bilder auch nicht wechseln]). Insofern eignet der Ikone, mit Gregor von Nyssa gesprochen, vor dem moralischen ihr anagogischer Sinn.

VI. Theologie und Kunst. Die Herausforderung dieser Begegnung „ist bis heute noch nicht angenommen und verarbeitet“ (191). „Das Bild als das andere Wort läßt im Wandel der Formen die Urgestalt der Schöpfung und des Menschen erkennen“ (192), in einem Dienst, der die subjektive Impression des Künstlers hinter sich läßt. Theologisch ist Schönheit „die Sichtbarkeit der Liebesordnung göttlichen Lebens“ (197). Damit stellt auch hier das Kreuz die entscheidende Frage. Andererseits, je konsequenter man die Bilder verbietet, desto drohender wird „die Gefahr einer Idolatrie des Wortes“ (199, E. Nordhofen). „Theologische ‚Ästhetik‘ verweist auf die Urform gläubiger Existenz, nämlich die Wachheit des Geistes in den Sinnen“ (201). Während asiatische Meditation die Augen schließt, tut christliche sie auf. Kein Glaube ohne den Leib und die Sinne. Zur Theologie gehört die Destruktion der Gottesbilder: um der Begegnung mit dem wahren Gott willen. Und das gilt auch für den Künstler. Die Sprachform solcher Begegnung ist der Lobgesang. Darum bildet die Endgestalt der *theologia* der Hymnus.

Auf gut drei Seiten faßt S. sein Ergebnis zusammen. Die Übernatürlichkeit des Gnadenlebens läßt sich nur in irdischen Entsprechungen veranschaulichen. Gott-Rede hat eine praktische Seite: „Die Praxis der Nachfolge gehört konstitutiv in die Christo-Logie.“ Mögen Bilder weinen oder bluten, nur der Glaubenszeuge kann sagen: „Einen Leib hast du mir gegeben, siehe ich komme ...“ So verweisen die Bilder auf Christus als Bild – und auf unseren Beruf dazu, sein Bild zu werden.

J. SPLETT

MIDELFORT, H. C. ERIK, *Exorcism and Enlightenment*. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany. New Haven: Yale University Press 2005. XIII/219 S., ISBN 0-300-10669-6.

In der angesehenen Reihe der „Terry Lectures“ (Yale) legt der an der University of Virginia lehrende Verf., der sich bereits mit seiner *„History of Madness in Sixteenth Century Germany“* und besonders mit seinen Arbeiten zur Geschichte der Hexerei und He-

xenverfolgung einen Namen gemacht hat, ein Werk vor, das ein ungewöhnliches Bild auf die letzten Jahrzehnte des 18. Jhdts. wirft: Es zeigt, daß sich trotz der Vorherrschaft des Rationalismus ein beachtlicher Teil überkommener Traditionen erhalten hatte, der große Anteile von irrationalen oder zumindest stark emotionalen Gehalten aufwies.

Die Einleitung (1–10) führt den Leser ins Ellwangen des Jahres 1774, in dem gerade der katholische Priester Johann Gassner mit seinen Exorzismen und Heilungen für Aufbruch sorgt. Doch wie Verf. ausführt, hatten die zeitgenössischen Kritiker Gassners wie auch deren postmoderne Nachfahren keineswegs das unerschütterliche Instrumentarium, den „Aberglauben“ der Gassner-Anhänger eindeutig zu widerlegen. „Die Kritiker Gassners haben meistens beansprucht, daß die Wirkungen seiner Exorzismen auf ‚Sympathie‘ oder Suggestion zurückzuführen sind. Diese frühe Interpretation als ‚Placebo-Effekt‘ konnte von den zeitgenössischen Kritikern aber nicht mit substantieller Evidenz untermauert werden. [...] Gemäß den besten wissenschaftlichen Standards seiner Zeit, gehörten zu Gassners Augenzeugen nämlich Adlige und angesehene Mediziner“ (3). Auch die aufgeklärten Neologen, wie etwa Semler, konnten Gassner nicht so schnell widerlegen, wie sie glaubten. Denn auch sie waren gegenüber ihren eigenen metaphysischen Voraussetzungen blind, was sie den Angriffen der Gassner-Partei verwundbar aussetzte. Dieses so bekundete erkenntnisleitende Interesse zeigt, daß dem Verf. nicht an einer vorschnellen Verurteilung gelegen ist, sondern an einer behutsamen Erforschung des Phänomens „Gassner“ in theologie-, sozial- und politikgeschichtlicher Perspektive.

Das erste Kap. behandelt die „Erfahrung des Dämonischen“ (11–31) und beginnt mit Details aus dem letzten großen Hexenprozeß, der 1775 in Kempten stattfand. Vor diesem Hintergrund ist das Gassnersche Wirken besser zu verstehen. Der aus Braz in Vorarlberg stammende Gassner war als Pfarrer in Klösterle (östlich von Feldkirch) tätig. Hier hatte er zwischen 1752 und 1759 auch eine spezielle Technik für seine chronischen Kopfschmerzen entwickelt, die er auf dämonische Ursprünge zurückführte (12). Durch diesen Selbstexorzismus wurde er bald bekannt und erlangte in den 1760ern eine Reputation als Heiler. Allerdings glaubte Gassner (zumindest anfangs) nicht, daß alle Krankheiten vom Teufel verursacht seien. 1769 soll er über 200 Personen geheilt haben. Das Auffallendste an seinen Zahlen besteht aber darin, daß praktisch keiner der Erkrankten ein klassisches Symptom dämonischer Besessenheit aufwies, wie es das *Rituale Romanum* von 1614 verlangte (13), so daß seine Exorzismen zumindest nicht ganz orthodox einzustufen sind (16). Worin bestand aber die Anziehungskraft dieses Priesters? Verf. arbeitet heraus, daß Gassner das Leid des Menschen durch die Rolle des Teufels „intelligibel“ machte und eine Therapie vorschlug (17). Außerdem war sein Teufelsglaube ein antiaufklärerischer Affekt, der mit der Aufgabe des Teufelsglaubens auch die Existenz Gottes gefährdet sah. „Für Gassner war Dämonologie demnach ein Weg praktischer Theologie, einer negativen Theologie zwar, aber einer, die eng mit der urmenschlichen Frage nach dem Sinn des Leids verknüpft war“ (17). Eine der aufgeklärten Gegenpositionen vertrat etwa Franz Anton Mesmer, der angab, Gassner nutze die „animalische Magnetkraft“, um Heilungen zuwege zu bringen (18). Ironischerweise konnte Gassner sich 1775 erfolgreich vor einer Kommission der Universität Ingolstadt verteidigen, während der vermeintlich *wissenschaftlichere* Mesmer bis 1784 von zwei ähnlichen Kommissionen als widerlegt betrachtet und erst 1826 rehabilitiert wurde. „Worauf ich hinweisen will ist Folgendes: Dämonologen waren genauso darauf aus, ihre Ansprüche in der Öffentlichkeit zu rechtfertigen, wie Naturalisten“ (20). Gerade aufgrund dieses Verhaltens erwies sich die ‚causa Gassner‘ als einer der aufsehenerregendsten „Skandale“, in den sich zahlreiche Denker und Publizisten aus beiden Lagern einmischten. Lavater wollte in Gassner sogar einen Beweis für das weltimmanente Wirken Gottes sehen (23), und besonders den Pietisten hatte es seine Heilungsmethode angetan (102–103).

Das zweite Kap. (32–58) arbeitet heraus, daß für Gassners Wirken das Heilige Römische Reich Deutscher Nation unverzichtbare Voraussetzung war. Denn aufgrund seiner territorialen wie kirchlichen (aufgrund des Febronianismus) Zersplittertheit bot es genügend Nischen, von einem Territorium in das nächste zu übersiedeln, um Zensur- und Kirchenoberhoheit zu umgehen (32–33). Als 1775 in Prag mehrere Priester ebenfalls begannen, Heilungen vorzunehmen, griff der Erzbischof ein, indem er ein Hirtenwort un-

ter Beihilfe des aufgeklärten Bayern Ferdinand Sterzinger verfaßte (49). Die Hauptsorge des Bischofs bestand vor allem darin, daß sich mehr und mehr Katholiken als „besessen“ betrachten könnten und die Schulmedizin ablehnen würden (49–50). Ähnliches ereignete sich auch in Salzburg. Papst Pius VI. wies 1776 Gassner darauf hin, daß er sich an das *Rituale* zu halten habe, das Exorzismen in der Öffentlichkeit verbot (51). Von besonderem Interesse sind aber die Zahlen der Anhänger und Hilfesuchenden: Allein nach Ellwangen sollen knapp 40 000 Menschen gepilgert sein – Protestanten und Katholiken (52).

Das dritte Kap. (59–86) gibt einen Überblick über die Heilungsberichte. Zum einen arbeitet Verf. heraus, daß Gassner einen wirklich originalen Zugang zum Exorzismus besaß und ihn auch in sehr liberaler Auslegung des *Rituale* anwandte (59). Um sich gegen die gegnerischen Vorwürfe zu verteidigen, legte Gassner bereits 1769 ein *Diarium* an, in dem er seine Heilungen dokumentierte. Während anfangs noch 9 Prozent Epileptiker waren, fanden sich 1773 nur mehr 3 Prozent dieser Krankheit unter den Behandelten. Noch zahlreicher waren Lahme und „Verrückte“ (63). Schwierigkeiten gibt der Forschung allerdings auf, daß er ebenso auch Tiere heilte – weshalb eine vorschnelle Reduktion seiner Kuren auf „Placeboeffekte“ nicht ganz so einfach ist, wie man es sich gern wünsche. Alle Kranken, die zu Gassner kamen, waren also „natürlich“ krank und zeigten keinerlei übernatürliche Phänomene (64). Seine Therapie bestand darin, sich und den Kranken davon zu überzeugen, daß ein Dämon am Werk war, den er dann im *Exorzismus probativus* bewies. Er zwang den Dämon, im Körper des „Besessenen“ herumzufahren und alle möglichen, schrecklichen Symptome hervorzuführen (67). Die erstaunlichsten Berichte beinhalten, wie dies auf nur mentalen Befehl Gassners – ohne Sprache oder Geste – geschah (68). Stellten sich keine Symptome ein, wurde der Patient an den Mediziner überwiesen – wenn sie sich einstellten, wurde der Große Exorzismus vorgenommen (71). Interessanterweise bestand dieser darin, daß Gassner dem Kranken Methoden aufzeigte, wie sich dieser in der Zukunft selbst helfen konnte. Um dies zu bewerkstelligen, befahl er der Krankheit zurückzukehren und ließ den Patienten den Namen Jesu innerlich anrufen, um die Symptome wieder zum Verschwinden zu bringen. Gassner gab also – in eingeschränktem Maße – Therapievorschläge, die der Patient selbst umsetzen konnte. Darin mag ein bisher unterschätzter Faktor seiner Wirksamkeit gelegen haben.

Im vierten Kap. interpretiert Verf. die Reaktionen auf Gassner (87–117). Dabei läßt er vor allem Lavater und Johann Salomo Semler zur Sprache kommen. Semler hatte durch seine neologische Exegese den Teufel aus der Bibel „verbannt“ bzw. herausmythologisiert. Aber auch die kritische katholische Exegese des 18. Jhdts. kommt kurz zur Sprache, die sich durchaus kritisch zum Teufel geäußert hatte. Allerdings war es nicht erst Sykes Werk von 1737, das die „erste“ europäische „Krise des Teufels“ auslöste, sondern 40 Jahre zuvor waren es bereits B. Bekker und van Dale! Erst auf diesen Veröffentlichungen baut die englische Aufklärung auf, wie J. Israel überzeugend gezeigt hat (Jonathan Israel: *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, 375–405). Ebenso erwähnt Verf. mit keinem Wort das Werk des katholischen Exegeten R. Simon, der im süddeutschen Bereich erheblichen Einfluß besaß. Der Einfluß der kritischen Exegese auf Gassner äußert sich für Verf. aber auf jeden Fall in dessen Verhaltensänderungen, d. h. in seiner Betonung der Heilung und der Hintanstellung des *maleficiums* (98). Damit führt Verf. vor, daß die antiaufklärerischen Kräfte nicht so wehrlos waren, wie man manchmal anzunehmen gewohnt ist. Dies zeigt besonders das Werk des protestantischen Theologen M. G. Köster, der vehement als „Verteidiger des Teufels“ eintrat, da er mit seiner Verneinung eine bedenkliche Nähe zum Sozinianismus und Arianismus sah (111). Seine Verteidigung konnte zwar die Neologie nicht entmachten, zeigte aber deutlich deren Problem auf, nämlich die eigenen Denkvorsetzungen zu mißachten (111–115).

Besonders lesenswert ist das fünfte Kap., das den Argumentationsstil der Gassner-Kontroverse untersucht (118–142). Eigenheiten der Publikationen dieser Kontroverse waren ihre Anonymität, ihre vorgebrachte „Demut“ und die Preisgabe des Gegners an die Lächerlichkeit (vor allem bei Schubart), was auf die publizistische Bedeutung des Lachens aufmerksam macht, die man in der Historiographie leicht übersieht (137–142). Denn das Lachen über den Gegner wirkt(e) gemeinschaftsbildend.

Verf. ist ein flüssig erzähltes Buch gelungen, das nicht nur den Fachgelehrten anspricht. Besonders hervorzuheben ist seine faire Behandlung des Themas Exorzismus. Er legt dar, daß sich trotz der bedenklichen Methoden Gassners klare Verbindungslinien zu den geistigen Bewegungen des 19. Jhdts., wie etwa dem Mesmerismus, der Psychoanalyse und der Hypnose-Therapie, ziehen lassen, die bisher übersehen wurden. Man klappt das Buch in dem Bewußtsein zu, ein Stück mehr von der geistesgeschichtlichen Vielfalt des 18. Jhdts. verstanden zu haben und kann es nur weiterempfehlen.

U. L. LEHNER

WINKLER, DIETMAR W., *Ostsyrisches Christentum*. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte; 26). Hamburg: LIT 2003. 225 S., ISBN 3-8258-6796-X.

Nachdem der Verf. seine Dissertation der Koptisch-Orthodoxen Kirche gewidmet hatte (vgl. ThPh 74, 1999, 263–267), wandte er sich mit seiner Habilitationsschrift (an der Universität Graz, Dezember 2000) gerade der Kirche zu, die von der Koptisch-Orthodoxen Kirche mit besonders harten Vorwürfen bedacht wird, nämlich der so genannten Assyrischen Kirche des Ostens (auch als persische oder ostsyrische Kirche bezeichnet), die heute von den höchstrangigen Repräsentanten der Koptisch-Orthodoxen Kirche nachhaltig als „nestorianisch“ (im Sinne eines Häresievorwurfs) apostrophiert wird. Die aktuellen Entwicklungen (bis 2002) in der Beziehung dieser beiden Kirchen kann man in dieser Studie kurz und prägnant zusammengefaßt nachlesen (193–202). Nach Erscheinen dieser Arbeit hat der koptisch-orthodoxe Metropolit Bishoy im Januar 2004 darüber hinaus eine Dokumentation publiziert, die eindrucksvoll die Polemik gegen die „nestorianische“ Assyrische Kirche des Ostens unterbreitet.

Die vorliegende Studie von Winkler (= W.) (eine „stark gekürzte und im Hinblick auf die ökumenischen Dialoge aktualisierte Fassung“ der Habilitationsschrift, 5) ist in drei Teile gegliedert: Zunächst bietet er in Teil A die ekklesiologische (17–41) und christologische Entwicklung (42–78) der ostsyrischen Kirche bis zum 7. Jhd., gefolgt von einem kurzen Resümee (78–79). Dann behandelt er in Teil B (81–132) die Christologien von vier bedeutenden Vätern des 7. Jhdts. (Babai dem Großen, Ishoyahb II. und III. sowie Giwargis) und geht schließlich in Teil C (135–208) auf die ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens zum ÖRK, zur römisch-katholischen Kirche, zu den syrischen Kirchen (IV im Inhaltsverzeichnis zu korrigieren in: III), den orientalischothodoxen Kirchen und zum MECC (= Middle East Council of Churches) ein.

Zusammen mit Wilhelm Baum publizierte W. bereits „Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer“ in der Reihe „Einführungen in das orientalische Christentum“ 1, Klagenfurt 2000, als nützliche Information über diese sonst nicht im Bewußtsein stehende sehr alte Kirche. Dieses Buch, das sich an ein breiteres Publikum (ebd. 6) wendet, enthält fast alle Texte von Teil A der vorliegenden Studie, wenn auch ohne Anmerkungen und Quellen-Zitate und in vereinfachter Transkription (z. T. geänderte Überschriften); Übereinstimmungen lassen sich auch in Teil B (83–85) finden.

W. behandelt zunächst die Fragen der apostolischen Gründung, der kirchlichen Verfassung, des Primats, der Autokephalie, ehe er auf christologische Fragen bei Aphrahat, Ephraem, Narsai und die Eigenart antiochenischer Christologie eingeht. W. erhebt keinen Anspruch, eine lückenlose Darstellung der ostsyrischen Christologie zu präsentieren (81–82), zweifellos aber bietet er mit seiner Auswahl der Autoren einen „guten Querschnitt“ (82). Die Kap. über die Theologen des 7. Jhdts. stellen kleine Monographien über die jeweilige Gestalt dar. Gerade der Teil C bietet viel Insider-Wissen, das erhellend, knapp und präzise zusammengefaßt wird (151–157, 201–208). Interessant ist die Information (142, 145), daß die Antwort der Assyrischen Kirche auf BEM (= Baptism, Eucharist, Ministry) „wortgleich ‘Abdishō entnommen“ wurde, genauer: aus dem „Buch der Perle“.

Leider ist kein Register beigegeben, das angesichts der Vielzahl der Namen gute Dienste leisten würde (wegen mancher Übereinstimmung mit der o.g. Populärfassung, die ein Register enthält, kann man sich vielleicht zuweilen damit behelfen, was allerdings et-