

seine vielfältige Abhängigkeit von Origenes, u. a. auch, wenn er darlegt, dass die Anordnung der Psalmen nicht chronologisch ist (gemessen am biblischen Leben Davids), dass vielmehr im Psalter unabhängig voneinander entstandene Gedichte nachträglich durch Esra gesammelt worden seien (55).

Den Blick vom Text zum Leser lenken nicht erst die modernen rezeptionsästhetischen Fragestellungen („Reader Response Criticism“). Schon die alten Wüstenväter im Ägypten des 3. und 4. Jhdts. machten entsprechende Beobachtungen. Die Auffassungen eines alten Mönchsvaters, die Athanasius in seinem Brief an Marcellinus weitergibt, durchziehen die Kirchen- und Literaturgeschichte: Der Psalter fasst einerseits die ganze Bibel zusammen und erfasst andererseits den ganzen Menschen mit all seinen Stimmungen. Basilius und Ambrosius werden Athanasius darin folgen. Noch Luther hielt den Psalter für eine „kleine Biblia“. Und für Rilke war der Psalter „eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und angefochten sein“ (Rilke, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934). Athanasius unterscheidet Gattungen von Psalmen (er nennt sie Kategorien) wie Bittgebete, Lobpreisungen und Dankpsalmen, wie es Gunkel wieder tun wird.

Gregor von Nyssa (4. Jhd.) liest den Psalter als einen einzigen zusammenhängenden Text, der den Leser zu einem ganz bestimmten Ziel führen will. Der „Skopos“ des Psalters ist dabei ein praktischer: der Aufstieg der Seele zu Gott. Diodor von Tarsus, „den eigentlichen Begründer der antiochenischen Exegetenschule“ (157) im 4. Jhd., lernt der Leser kennen als Verteidiger des buchstäblichen Textsinnes gegen die Allegoresen der Alexandriner, die den „historischen“ Sinn hinter sich lassen. Andererseits weiß er um die Polyvalenz von Texten. Theodoret von Cyrus war im 5. Jhd. in der Frage, was „diapsalma“ (hebr. Sela) bedeutet, bereits auf dem Stand, den die folgenden Jhdte. nicht mehr veränderten (Kraus, Psalmen I, 1961, XXV): Niemand weiß so recht, was das bedeutet. Es gibt viele Auffassungen, wahrscheinlich handelt es sich um ein musikalisches Zeichen (204). Cassiodor schickt im 6. Jhd. allen seinen verweisen Auslegungen eine Strukturanalyse (*divisio*) des jeweiligen Psalms voraus.

S.s Textzusammenstellung kann man nur als gelungen bezeichnen. Sie ist ein hochwillkommenes Hilfsmittel für alle, die sich für die Exegesegeschichte interessieren. Seine Erklärungen, die auf dem neuesten Stand der Forschung sind, helfen auch dem, der sich in der altkirchlichen Literatur nicht sonderlich auskennt, zum Verständnis der Texte. Dem in der Exegesegeschichte geschulten Leser ist klar, dass die Psalmen nach der Zählung der LXX und der Vulgata angeben werden, alle anderen Theologen und Nichttheologen hätten vielleicht auf der ersten Seite einen diesbezüglichen Hinweis gebraucht. Wer immer sich für die Psalmeninterpretation und ihre Geschichte interessiert, kommt um S.s „Schlüssel“ nicht herum.

D. BÖHLER S.J.

WELTECKE, DOROTHEA, „*Der Narr spricht: Es ist kein Gott*“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus Historische Studien; 50). Frankfurt / New York: Campus Verlag 2010. 578 S./5 Abb., ISBN 978-3-593-39194-6.

„Seit den Zeiten der scholastischen Theologen sind offenbar tiefe Veränderungen in der Einschätzung von Wissen, Vernunft und Glauben eingetreten. Dabei werden Vergangenheit und Gegenwart durch viele, bisweilen gewaltsame Konflikte getrennt. [...] Jede Aussage über Glauben im Mittelalter ist somit eine Aussage über die Neuzeit“ (15 f.). Zum „Aufwand, der mit dem Entwurf der Neuen Zeit als eine[s] säkularisierten und des Mittelalters als eine[s] glaubenden Zeitalter[s] immer wieder getrieben worden ist, leistet hier die Konstanzer Religionshistorikerin (= W.) dankenswerte Aufklärungsarbeit. Es gibt keine Stufenleiter von der Häresie zum Atheismus, auch wenn die Neuzeit so redet; ebenso wenig benötigt radikale Christentumskritik Rationalität und Säkularität (19). – Zur Entwicklung methodischer Perspektiven und der Historisierung des Atheismuskurses geht W. drei Wegschritte. Zunächst stellt eine historische Skizze der Narrative von Unglauben und Atheismus in der neuzeitlichen Wissenschaft den disparaten Forschungsstand fest. Sodann untersucht W. exemplarisch mittelalterliche Quellen bzgl. der Personen, die in diesen Erzählungen als Atheisten auftreten (angesichts der

Materialfülle liegt der Schwerpunkt auf der Zeit von 1100 bis 1500). Schließlich klärt sie Konzeptionen und Begriffe: Unglaube und Zweifel, unter Einbezug der spirituellen Literatur, die häufig vernachlässigt oder absichtlich ausgeschlossen wird.

I. Zur Geschichte der Aufklärung und des Atheismus: Wissenschaftliche Strategien und Topoi der Neuzeit. – Die Fülle theologischer Dissertationen über „Atheismus“ seit dem 16. Jhd. steht „im Kontext der Moraltheologie, der Häresiebekämpfung und der Kontroverstheologie“, bis in die Moderne „mit Gottesbeweisen gekrönt“ (25). „Aus den katholischen Abwertungen und den protestantischen Aufwertungen von religiösen Abweichungen und Kirchenkritik im Mittelalter“ ergab sich so ein allgemein „zugängliches Korpus an Personen und Quellen“ (34). Auch in der „hohen Philosophie“ stand Gottes Existenz außer Frage. „Seit dem 17. Jhd. wurden im Geheimen radikale religionskritische Werke geschrieben“, anonym, oft nicht gedruckt. Der Topos Priesterbetrug wurde zum Wort von den drei Betrügnern zugespitzt. Das angeblich dazu existierende Buch schreibt erst 1688 J. J. Müller. Aus den Forschungen im 19. Jhd. sodann geht die Konzeption des Mittelalters hervor: „ein moderner Mythos“ (55). Im 20. Jhd. gibt es schließlich Gesamtgeschichten des Atheismus: von F. Mauthner, später vom DDR-Philosophen H. Ley. 97 f. kommt W. zum Zwischenergebnis, dass in der Atheismus-, Unglaubens- und Aufklärungsgeschichte einfache Kategorien gelten. Glauben ist das Gegenteil von Wissen, und Glauben ist unvernünftig. Wissen und Vernunft sind von Glauben hier somit weitaus klarer geschieden, als schon die antike, geschweige denn die moderne Erkenntniskritik dies zulässt“ (97). Obwohl die Säkularisierungstheorien seit Jahrzehnten revidiert sind, halten Historiker immer noch daran fest. Und es fehlt an Methode.

II. Zur Ahnengalerie der Atheismus- und Aufklärungsgeschichte. – Graf Jean von Soissons (106–123), Kaiser Friedrich II. (123–151), englischer Bauernaufstand von 1381 (152–163), Kaiserin Barbara von Cilli (163–180), Thomas Scotus (180–211; hier bezieht W. sich wie schon zuvor auch auf K. Flasch); Polemik gegen Atheisten in Gottesbeweisen? (212–230 [von Hypothese {213} sollte man hier freilich nicht reden, die gehört mit ihrem „modus ponens“ in die science Physik, während metaphysische Gottesbeweise im „modus tollens“ arbeiten]); Aude, eine Frau aus dem Volk, glaubt nicht an die Transsubstantiation (230–253). Zwischenergebnis: Die Ahnengalerie lichtet sich. Viele Heterodoxe sind inzwischen als fromm und gottgläubig erwiesen, Darstellungen, „unsauber oder sogar bewusst irreführend“ (254). Eine Nichtüberzeugung wog damals offenbar (anders als neuzeitlich gedacht) weniger als Häresie. Damit stehen Begriffsklärungen an.

III. Auf der Suche nach Konzeptionen des Zweifels und der Verneinung Gottes. Schon vorher (96) hat W. notiert, dass Zweifel (doubt, doute) oft nicht von Unglauben zu unterscheiden sei. Der Rezensent stimmt dem zu (bei gleichwohl bewahrtem Unterschied), vermisst jedoch auch bei ihr die heute offenbar nicht mehr bewusste Unterscheidung zwischen Zweifel und Anfechtung/[Glaubens-] Schwierigkeit. Um J. H. Newman zu zitieren (der nicht vorkommt): Es gilt, dass „zehntausend Schwierigkeiten nicht *einen* Zweifel“ ergeben. (Apologia pro vita sua, Mainz 1951, 276; vgl. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit, Mainz 1957, 524: „Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd.“) Zweifel storniert das Vertrauen bis zur Klärung; in der Anfechtung hält man daran (und sei es aporetisch) fest. – Die Untersuchung zunächst der biblischen Termini im Urtext, dann von „infideli(ta)s“, schließlich von „Unglauben“ im Deutschen erbringt: „Ungläubig“ ist nicht ungläubig“ (293). Je nach Kontext (Urkunden, Chroniken, Rechtstexte, Hagiographie) sind wortbrüchige, treulose, unfrome Zeitgenossen oder schlicht Nichtchristen gemeint (und die wieder anders in Kreuzzugsaufrufen als in der Epik). – Ähnlich zum Zweifel, im Mittellatein wie Mittelhochdeutschen (im *Gregorius* Hartmanns von Aue sowie in Wolframs *Parzival*). Ebenso zur Diskriminationstheese blutiger Verfolgungen („Die Atheisten der Frühen Neuzeit entwickelten eine historische Verfolgtenidentität.“ Die „wurde in die historische Periode des Mittelalters verlängert“ [310]). Die Inquisitoren waren nicht darauf aus, Menschen zu fangen und zu bestrafen, die nicht an die Existenz Gottes geglaubt haben. Erst recht interessierten sie sich nicht für diejenigen, die an seiner Existenz zweifelten“ (367). – Zuletzt behandelt W. die *acedia* in der geistlichen Literatur. Hier kommt sie (378 f.) auch auf die Unterscheidung von Anfechtung und Zweifel zu sprechen (nach der TRE [Köppen, Schwarz, Beintker], unter

Hinweis auf M. Schneider SJ [Krisis] und weitere Namen), um aber dann weiter bei „Zweifel“ zu bleiben, innerhalb dessen mit der nützlichen Unterscheidung von doxastischem und fiduzialem Zweifel (380). „Eine spezifische Art von Zweifeln ist der Protest gegen Ungerechtigkeit oder die hadernden, zornigen Zweifel an der Allmacht Gottes angesichts des eigenen oder fremden Leidens“ (412).

„Gegen ihren Willen“ kommt W. so zu einer „Vertiefung der Epochengrenze zwischen der Frühen Neuzeit und dem, für das eines Tages vielleicht ein besserer Terminus gefunden wird“ (450). Der Satz, dass kein Gott sei, hat keine besonderen Verfolgungen ausgelöst (455). Die „mächtigste historische Theorie dieser Forschungen“ war zu revidieren: die Diskriminationsthese (458). Ungewissheit und Ablehnung des Glaubens waren sehr wohl präsent. Die Gelehrten indes diskutierten sie kaum, „jedoch nicht aus Angst, sondern aus bewusster rationaler Geringschätzung“ (465). „Nicht an Gott zu glauben war vor 1500 ein Leiden, eine Anfechtung [hier korrekt statt „Zweifel“!]. Es war auch ein materialistisches Laster, eine Selbstbezogenheit. Es war auch eine unvernünftige Narretei oder eine närrische Vernunft. Es war auch ein Grund für Selbstmord. Nur war es nicht die Grundlage einer Theorie“ (466).

Es folgen die Verzeichnisse: Abbildungen, Abkürzungen, Handschriften, Quellen und Literatur, aufgeteilt in Texte vor 1800 (471–493) und danach (493–565), Personen- und Ortsregister. Dürfte man hoffen, dass diese materialreiche methodenbewusste und differenzierte Überwindung polemischer Frontstellungen auch bei Vertretern des „neuen Atheismus“ Wirkung tut?
J. SPLETT

SANT'AGOSTINO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA OCCIDENTALE E ORIENTALE a cura di Luca Bianchi / Jannis Spiteris. Atti dell'XI Simposio Intercristiano, Roma 3–5 settembre 2009. Padova: Edizioni San Leopoldo 2011. 299 S., ISBN 978-88-96579-04-6.

Der Bd. enthält die Referate des 11. interchristlichen Symposiums 2009 in Rom, das vom franziskanischen Institut für Spiritualität der römischen päpstlichen Universität *Antoniniana* und dem theologischen Departement der Aristoteles-Universität von Thessaloniki in Zusammenarbeit mit dem patristischen Institut *Augustinianum* (Rom) durchgeführt wurde. Die seit 1992 stattfindenden Treffen des ‚interchristlichen Symposiums‘ haben die Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen zum Ziel. Augustinus (= A.) zum Thema eines solchen Theologentreffens zu machen, ist dabei vielversprechend; denn der Bischof von Hippo ist nicht nur der bedeutendste und einflussreichste westliche Theologe, sondern bekanntermaßen auch einer der wichtigsten Steine des Anstoßes auf dem Weg zum gegenseitigen Verständnis zwischen der östlichen und westlichen Kirche. Und so beginnt der Referatteil der Sammlung denn auch mit dem Beitrag des durch einschlägige Publikationen auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Rom und Byzanz ausgewiesenen Spezialisten, des römisch-katholischen Erzbischofs von Corfù, *Joannis Spiteris* („Der Heilige A. im Orient und Okzident“, 39–47). Der Beitrag trägt auf relativ wenig Raum die Kritik zusammen, die orthodoxe Theologen der letzten Jhdte., besonders des 20., gegen A. vorgebracht haben. Er nennt dabei u. a. die Schrift „Die Häresie des Papismus“ des Metropoliten von Pireus, Serafim, in der A. für die Entstehung von 20 Häresien von der Trinitätslehre bis zur Anthropologie verantwortlich gemacht wird. Am Ende der mit Vikentios Damodos (1679–1752) beginnenden Reihe der ostkirchlichen A.-Kritiker stehen Ioannis Romanidis (1927–2002) und der Metropolitan von Pergamo, der bekannte orthodoxe Theologe und Unterhändler des ökumenischen Dialogs zwischen Rom und Orthodoxie, Ioannis Zizioulas. Der Ersterer schreibt A. die Vorstellung zu, dass Theologie nicht mehr die Erfahrung der Vergöttlichung des Menschen ist, sondern bloß eine intellektuelle Übung. Zu den schweren Irrtümern, die der Bischof von Hippo in die Theologie eingeführt habe, gehöre auch die Konzeption Gottes als *actus purus usw.* Natürlich sei A. auch verantwortlich für die Einführung des Filioque in das Credo. Begriffe wie Erbsünde, Gnade, Prädestination, freier Wille im Sinne Augustins unterscheiden sich deutlich von den entsprechenden Begriffen der Orthodoxie. Für Zizioulas andererseits sei A. verantwortlich für den Bedeutungswandel des Begriffs *catholica*. Bezeichnete dieser vor A. jede einzelne lokale Kirche, so werde *catholica* für A. und für die ihm folgende Theologie zur Bezeichnung