

Eifersucht zwischen Ephraim und Juda zu beseitigen . . . *pie licet meditari* (vgl. ebd.). Zwei abschließende kurze Kapitel fragen nach dem „interpretativen Charakter des Textes und dem Parakleten“ (259–274), mit einem Abschnitt auch über den Lieblingsjünger als Darstellungselement der Vergegenwärtigung (272–274), und dem Gesamtergebnis (275–290). Wir können hier nur darauf verweisen. – Die Arbeit O.s, deren Reichtum wir hier nur ganz verkürzt skizzieren konnten, wird sicher ihren Platz in der Forschung zu Joh 2 und 4 behaupten. Besonders begrüßenswert ist der neue methodische Ansatz. Namentlich zu Kap. 4 scheint mir die Arbeit O.s auch in den Ergebnissen weiterzuführen. Für die symbolische Deutung der Verse 16–18 werden neue, überzeugende Gründe geliefert. Das Interesse des Kapitels an Samaria wird methodisch unanfechtbar aufgewiesen. Auch die zeitliche Verzahnung der Szenen führt zur Erkenntnis einer größeren auch inhaltlichen Geschlossenheit des Kapitels. Auf den schwierigen Vers 44 fällt neues Licht. Formal gesehen wird der „Texttyp“, sei es von 2, 1–11, sei es von 4, 1–42, genauer umschrieben. Natürlich bleiben Fragen offen. Drei seien vor allem genannt: 1. Wird die textlinguistische Methode hier auch wirklich konsequent durchgeführt? Bei der Erarbeitung der einzelnen „statement“ oder „event units“ bzw. „speeches“ fließt so viel an historischer Information ein, daß sich der Leser fragt, ob hier noch das Postulat der Einleitung aufrechterhalten wird, den Text wirklich (wenigstens zunächst) aus sich heraus zu interpretieren. 2. Lassen sich johanneische Texte rein synchron, d. h. ohne „Literarkritik“ auch im klassischen Sinne, im Sinne der Frage nach schriftlichen Vorlagen auslegen? Methodenbücher etwa zur alttestamentlichen Exegese (wie die von G. Fohrer oder W. Richter) fordern unter den ersten Schritten der Exegese die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes, und zwar als eine Frage, die *der Text selber* aufgibt, die ich also nicht erst an den Text herantrage. Im Falle von Joh 2, 1–11 etwa dürfte der Exeget nicht einfach dabei stehenbleiben, zwischen den Versen 3 bis 4 und ihrem Kontext eine Spannung festzustellen, die ein Problem biete, wenn sich aus der bisherigen Johannesforschung doch eine Lösung dieser Frage anbietet, nämlich die, hier eben die Reinterpretation einer vorjoh. Vorlage durch den Evangelisten anzunehmen, der die Offenbarung der $\delta\delta\zeta\alpha$ Jesu, von der der Vers 11 redet, an die „Stunde“ Jesu bindet. Auch in Kap. 4 wäre die Erarbeitung einer vorjoh. Vorlage, wie sie R. Bultmann, L. Schottroff, H.-M. Schenke u. a. annehmen, doch vielleicht nicht so aussichtslos gewesen, wie es bei O. scheinen will. 3. Wie lassen sich die von O. hier exemplifizierten textlinguistischen Methoden so vereinheitlichen und vereinfachen, daß sie zum nützlichen Werkzeug jedes Exegeten werden können? Die bisherige Scheu vieler Exegeten vor der Anwendung textlinguistischer Methoden liegt wohl an diesem doppelten Grunde, daß einerseits noch keine allgemein akzeptierte Methode literaturwissenschaftlicher Arbeit auch außerhalb der Exegese gefunden wurde, und daß andererseits die vorliegenden Arbeiten einen solchen Grad von Kompliziertheit und so zahlreiche Wiederholungen enthalten, daß schon die Mühe ihrer Lektüre gescheut wird, ganz zu schweigen von der Mühe der Überprüfung oder der Erarbeitung einer methodisch gleich anspruchsvollen Alternative. Doch ist damit eine Frage angeschnitten, die nicht nur O. angeht, sondern die der heutigen Generation der Exegeten Alten und Neuen Testaments gestellt ist. J. Beutler, S. J.

Faux, Jean-Marie, *La Foi du Nouveau Testament*. 8° (404 S.) Bruxelles 1977, Institut d'Etudes Théologiques – Editions.

Der klassische fundamentaltheologische Traktat war vom menschlichen Subjekt her aufgebaut. Man abstrahierte vom Inhalt der christlichen Botschaft und beschränkte sich auf den Versuch, trotzdem ihre Glaubwürdigkeit nachzuweisen. Die dabei entstehenden unlösbaren Probleme haben den Verfasser zu einer intensiven Rückfrage nach den biblischen Grundlagen der Lehre vom Glauben geführt. Im ersten, analytischen Teil der Arbeit geht er dem Gebrauch des Glaubensbegriffs im Neuen Testament nach. In allen neutestamentlichen Schriften erscheint der Glaube als die in der Zustimmung zur Verkündigung geschehende Annahme des Heils (12). Diese gemeinchristliche Bestimmung von Glauben wird in den einzelnen Schichten des NT in verschiedener Richtung entfaltet. In der Apostelgeschichte als dem Reflex der frühesten Verkündigung wird als der Glaubensinhalt die Auferweckung Christi bestimmt, die in der Verkündigung gegenwärtig bleibt und den Glauben als die neue

göttliche Wirklichkeit des geretteten Menschen bewirkt (42). Die Paulusbriefe erläutern den Glauben als die Hineinnahme des eigenen Lebens in das Leben Gottes durch die Angleichung an den gekreuzigten und Auferstandenen Jesus (86). Die übrigen neutestamentlichen Briefe entfalten mehr die Notwendigkeit, den Glauben zu bewahren: 1 Petr und Hebr betonen dabei besonders die Gegenwart Gottes im Glauben; dem Jakobusbrief geht es um die Thematik von Glaube und Gerechtigkeit; die Pastoralbriefe und die nachapostolischen Schriften insistieren auf der Treue gegenüber dem Glaubensgut und darauf, daß sich der Glaube in den guten Werken und in der Bewährung in Verfolgungen (Geheime Offenbarung) auswirken muß (129). Eine neue Fragestellung kommt bei den synoptischen Evangelien hinzu: Wie verhält sich der nachösterliche Glaube zum vorösterlichen? Die innere Dynamik des Glaubens an den Auferstandenen läßt zurückfragen nach dem historischen Jesus und dem in ihm geoffenbarten Geheimnis. Sein Leiden und Kreuz erfordern ein solches Verständnis von der Auferstehung, daß sie die Inkraftsetzung des Kreuzes ist. Nach den Synoptikern ist der Glaube die unbedingte Bindung an Jesus in der Anerkennung seiner unüberbietbaren Autorität (149). Bei Lukas haben die dafür gebrauchten Begriffe bereits ihre nachösterliche Bedeutung. Für Matthäus ist der sich an Jesus anschließende Glaube die Teilhabe an der Allmacht Gottes. Markus versteht Nachfolge als das Aufgeben aller Selbstmächtigkeit (176). Das vierte Evangelium vertieft den Glaubensbegriff in einzigartiger Weise: Es erläutert die Wirklichkeit des Auferstandenen, indem es Jesus in seinem Sohnesverhältnis zum Vater verkündet und das Heil als das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn bezeichnet (233). Nach dieser auch im einzelnen außerordentlich detaillierten historisch-philologischen Analyse des Gebrauchs des Glaubensbegriffs im Neuen Testament bietet der zweite Hauptteil des Werkes eine synthetische Darstellung des Glaubens des Neuen Testaments als unseres heutigen Glaubens. In der traditionellen Terminologie von den „vier Schriftsinnen“ entsprach der erste Hauptteil dem „sensus historicus“. Nunmehr werden der „allegorische“, der „tropologische“ und der „anagogische“ Sinn entfaltet: Glaubensinhalt (das trinitarische Gottesverständnis), Glaubensakt (Teilhabe am Gehorsam Jesu) und Vollendung des Glaubens (seine eschatologische Struktur als bereits geschehene Selbstmitteilung Gottes). Der Glaube ist das Aufgenommenwerden des Menschen in die Beziehung Gottes des Vaters zu seinem Sohn (274 f.). Die Liebe der Glaubenden untereinander wird von der Liebe getragen, die als der Heilige Geist den Vater und den Sohn miteinander verbindet. So ist der Glaube nicht nur von seinem Gegenstand hervorgerufen, sondern innerlich durchdrungen. Das Geheimnis des Glaubens besteht darin, durch den Sohn im Heiligen Geist Zugang zum Vater zu haben, und er ist so die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (287). Als das Anteilhaben am Gehorsam Jesu bedeutet das neutestamentliche „Tun des Willens Gottes“ im voraus zu aller Moral den Glauben selbst als dasjenige Vertrauen auf Gottes Liebe zu uns, dessen Frucht die guten Werke dann sind. Die Brüder zu lieben, „wie“ Christus uns geliebt hat, bedeutet nicht nur eine Nachahmung Christi, sondern eine Identität der Liebe: daß Menschen einander mit der Liebe lieben, in der sie selbst von Gott angenommen sind (318). Solcher Glaube ist die bereits geschenkte Gegenwart einer Gnadenfülle, die gleichwohl den Glauben stets übersteigt (348). In diesem Zusammenhang deutet der Verf. in überzeugender Weise die Naherwartung und die synoptischen Apokalypsen in der Richtung auf den Tod und die Auferstehung Jesu (360 ff.). Christliche Hoffnung hat nicht die Struktur utopischer Zukunftsvorstellungen, sei es einer christozentrischen Kosmogonie oder eines evangelischen Sozialismus; in solchen Vorstellungen würde man den Traum vom Reich Gottes an die Stelle des im Glauben bereits geschenkten Reiches Gottes setzen, von dem her jedem irdischen Messianismus der Totalitätsanspruch bestritten wird (381). Wichtig sind auch die Überlegungen des Verf. zum Problem der „Apokatastasis“. Innerhalb des Glaubens lebt der Christ in der Hoffnung für alle Menschen und vertraut darauf, daß Gottes Barmherzigkeit das letzte Wort haben wird. Diese Hoffnung ist aber dadurch, daß sie nur innerhalb des Glaubens bestehen kann, das gerade Gegenteil einer Vermessenheit, in der man außerhalb des Glaubens sich selbst lebt und sich einredet, am Schluß werde doch alles gut. Eine „Apokatastasis“ im Sinn einer den Menschen nicht ernst nehmenden allgemeinen Amnestie kennt die christliche Botschaft nicht (305, 332).

Das vorliegende Werk erweist, daß eine Verantwortung des Glaubens nur von ihm selbst her, von seinem Gegenstand her möglich ist. Dann aber zeigt sich, daß die vielen Glaubensaussagen nicht in einem additiven Verhältnis zueinander stehen, sondern alle nur das einzige Grundgeheimnis unseres Anteilhabens am Gottesverhältnis Jesu entfalten. Diese neutestamentliche Glaubenstheologie ist aus einer tiefen Vertrautheit mit der Schrift entstanden und macht ihre innere Einheit einsichtig. Auch in der Einzellexegese bietet der Verf. eine Fülle wertvoller Hinweise. Wir haben im deutschen Sprachraum gegenwärtig meines Wissens keine vergleichbare bibeltheologische Darstellung des neutestamentlichen Glaubensbegriffs. Für künftige Ausgaben oder eine eventuelle Übersetzung, die ich für sehr wünschenswert halte, wäre ein Schriftstellen- und Sachverzeichnis hilfreich.

P. Knauer, S. J.

Ladaria, Luis F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ser. I, Est. 8, Teología I, 5). 8° (359 S.) Madrid 1977, Eapsa.

Athanasius und Hilarius haben nicht zuletzt deswegen für die dogmengeschichtliche Betrachtung einen besonderen Reiz, weil beide sehr bald von der theologischen Entwicklung, die sie selber in erster Linie zu verantworten haben, überrollt wurden. In gewisser Hinsicht waren sie die „Neuerer“ ihres Jahrhunderts, doch haftete ihrer Theologie schon zwei Generationen später etwas Archaisches an, H. übrigens mehr als Athanasius. Denn dieser erlebte zwar auch nicht mehr Konstantinopel I, zog aber doch noch in seinen Briefen an Serapion für den Heiligen Geist (= G.) die Konsequenz aus Nicaea. H. hatte hierzu die Veranlassung, die Widerlegung der ‚Pneumatomachen‘, gefehlt. So liegt er mit seiner Pneumatologie nach 381 im Abseits der Entwicklung, was ihn dogmengeschichtlich gerade interessant macht. Nicht als ob er im Sinne des Vincentius von L. ein unverdächtig Zeuge dessen wäre, *quod antea* (d. i. vor dem Konzil) *simpliciter credebatur*. Die kritische Dogmengeschichte hat nicht den Traditionsbeweis vorzulegen, ihr geht es vielmehr um Differenzierung. Sie fragt: wo steht Hilarius in dem vorkonziliären weitgefächerten Spektrum der Meinungen? Ist seine Pneumatologie so „archaisch“, daß sich Verbindungslinien zum Binitarismus eines Lactantius oder anderer früher Theologen ziehen lassen? Sein Vokabular jedenfalls scheint in diese Richtung zu deuten. „Geist“ bezeichnet bei H., wie schon bei Tertullian, im Anschluß an Joh 4, 24 das Wesen Gottes als solches. Wenn nicht ‚Binitarist‘, ist er dann (schon) ‚Trinitarist‘ im Sinne Augustins? Der Bischof von Hippo greift in seinem *De Trin.* die für H. zentrale Geistbezeichnung ‚donum‘ auf. Warum? Weil er hier eine der eigenen verwandte Pneumatologie antrifft, gemäß der der G. innertrinitarische Gabe zwischen dem Vater und dem Sohn ist? Oder weil er den *non mediocris auctoritatis vir* durch Interpretation gerade seiner Geistlehre ‚retten‘ will? Andererseits: wie deutlich ist die Pneumatologie des H. von der der durch Athanasius bekämpften „Pneumatomachen“ abgesetzt?

Der Aufbau vorliegender Studie ergibt sich aus zwei Grundeinsichten: Anders als für Augustinus ist der G. für H. zunächst, man ist versucht zu sagen ausschließlich, ein heilsgeschichtliches ‚Phänomen‘. Entsprechend hat die Untersuchung zwei ungleich lange Hauptteile, einen heilsgeschichtlichen und einen innertrinitarischen (45–271 u. 277–324). Die, zweitens, bei H. zu beobachtende strenge Bindung des G. an den Menschgewordenen als solchen gibt dem ersten, heilsgeschichtlichen Teil seine Gliederung: 1. das Wirken des G. vor der Menschwerdung, 2. der G. im irdischen Leben des Menschgewordenen, 3. der G. nach der Auferstehung des Menschgewordenen. Welches ist nun die genauere heilsgeschichtliche Rolle des G.? Die Durchmusterung der einschlägigen Stellen führt zu folgendem eindeutigen Befund: H. kennt zwar auch ein ‚kosmisches‘ Wirken des G. in Welterschöpfung und vor allem Erschaffung des Menschen, dieser G. ist aber nichts anderes als eine unpersönliche, allgemeine Kraft Gottes. Dort hingegen, wo vom G. im Gegenüber zum Vater und dem Sohne die Rede ist, ist er immer ausdrücklich auf den inkarnierten Sohn als solchen bezogen. Dies gilt nicht erst für das Neue Testament und für die Zeit der Kirche. Dies gilt auch schon für das Alte Testament: Inhalt der prophetischen Verkündigung ist in erster Linie das fleischgewordene Wort. Zum gleichen Zweck, nämlich zu dessen Verkündigung, ist der G. den Aposteln gegeben. Auch die Geisterfüllung am Ende der Zeit steht in Bindung zu Christus, insofern seine Gottheit, sein „Geist“ die