

Drittens geht F. auf strittige Deutungen in der Forschungsgeschichte ein, vom Neothomisten H. Denifle über C. Baeumker zur Anerkennung des Buchs bei D. Mahnke sowie dann W. Beierwaltes und dem Neueinsatz durch F. Hudry. P. Lucentini wird für Differenzierungen zum Bild des 12. Jhdts. gelobt. Schließlich kommt P. Sloterdijk zu Wort, mit seinem Spott (*Sphären II*) über „Abonnenten einer gemächlicheren Theologie“ (112), denen die „Religionszersetzung“ durch Modernisierung als äußeres Verhängnis erscheine, weil ihnen entgehe, dass sie „in der Theologie selbst eine ihrer Quellen hat“. – Den Abschluss bilden viereinhalb Seiten über „Gott im Mittelalter“. Das Philosophenbuch beweist den Wert der Weisheit der Heiden und die Tauglichkeit philosophischer Vernunft zu theologischen Ansprüchen. Ob der Allgegenwart Gottes verabschiedet es Vermittlungen und Hierarchien. Bedrohlich für eine bestimmte Theologie ist seine Trinitätsphilosophie, gefährlicher seine negative Theologie. Letzteres ohne Frage; zu Ersteren klang das *distinguo* schon an: Einerseits führt der Gedanke eines einpersonalen Gottes zum Pantheismus; andererseits sollten nicht alle möglichen Triaden trinitarisch heißen. F. zitiert aus den Neuen Gedichten Rilkes Sicht der Kathedralen als Gewichte, die Gott binden sollen. Wäre [mit diesem Nietzscheaner] wirklich die einzige Alternative zur Indienstnahme Gottes unsere Verlorenheit? Dazu hätte man, um nur eines zu nennen, die Philosophen aufzufordern, über unsere (ihre!) Erschaffung aus freier Freigebigkeit im Unterschied zur Gottwesentlichkeit der innertrinitarischen Hervorgänge nachzudenken. Damit nämlich erschiene die fundamentale Mensch(enfreund)lichkeit Gottes in ganz anderem Licht als in der neuplatonischen Naturalisierung des „bonum diffusivum sui“. Und in neuem Licht erschiene dann zugleich, dass der Schöpfer die Menschen auch für den Gottesbezug an Menschen verweist (grundlegend begonnen schon bei ihrem In-die-Welt-Kommen als solchem durch Zeugung, Empfängnis, Geburt).

Aber das wäre Thema eines eigenen Disputs. Was sich problemlos für die nächste Auflage des Büchleins empfiehlt, ist die Ausbesserung folgender Corrigenda: S. 33, Z. 3 v. u.: empyreum, den noch; S. 43, dt. Abs. 1, Z. 6: neun Großgruppen; S. 44, Abs. 5, Z. 3: ältesten; S. 58, Z. 5: des [?] Nichts; Abs. 2, Z. 6: aus ihm [?]; S. 66: Z. 2 u 1 v. u.: bedeutet... clausionem; S. 75, Z. 13: musste man. J. SPLETT

2. Historische Theologie

ERASMO DE ROTERDAMO, *Antaŭparoloj al la Nova Testamento*, tradukis el la Latina *Gerrit Berveling* (Voĉoj kristanaj; 29). Zwolle: VoKo 2011. 88 S., ohne ISBN.

Auch auf Esperanto erscheinen interessante theologische Bücher. Der niederländische Theologe und Alphilologe Gerrit Berveling hat in diesem Bändchen die drei Einführungstexte von Erasmus von Rotterdam für seine griechisch-lateinische Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 in diese Sprache übersetzt. Die griechische NT-Ausgabe von Erasmus hat für drei Jhdte. als Grundlage für Übersetzungen in viele Volkssprachen gedient. In den Einführungstexten handelt es sich um einen „Aufruf an den frommen Leser“ (17–37), in welchem Erasmus bedauert, wie wenig die Christen mit der Heiligen Schrift vertraut sind. Er empfiehlt auch das Erlernen der biblischen Sprachen. Ein zweiter Text trägt den Titel „Methodologie“ (38–61): Aus dieser Methodenreflexion hat Erasmus später ein umfassenderes Werk werden lassen: „Ratio, seu compendium verae theologiae“. Der dritte Text ist eine „Apologie“ gegen Kritik und Missverständnisse gegenüber seinem Vorhaben einer erstmals kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments (61–82). In der erstgenannten Einführung schreibt er: „Ich kann denen gar nicht zustimmen, die nicht erlauben wollen, dass Laien die Heiligen Schriften in eine Volkssprache übersetzt lesen, als hätte Christus so kompliziert gelehrt, dass höchstens einige Theologen ihn verstehen können und als könnte man den Kern des christlichen Glaubens dadurch schützen, dass er unbekannt bleibt.“ (23) Für Erasmus gilt, dass man Christus durch das Neue Testament besser kennenlernt, als ihn selbst seine Zeitgenossen kennen konnten (31f.). Und er wendet sich scharf gegen ein Verständnis, wonach nur der Klerus die „Kirche“ bildet und die christlichen Laien dazu als „Welt“ kontrastiert werden (53).

In seiner „Apologie“ musste sich Erasmus in der damaligen Zeit gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, eine kritische Ausgabe der Heiligen Schrift wäre ein Zeichen mangelnder Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift; sie ist vielmehr gerade der Ausdruck seiner Liebe zur Heiligen Schrift. Überhaupt ist Erasmus der Auffassung, dass alle Predigt, die sich aus eigener direkter Vertrautheit mit der Schrift nährt, die Herzen der Hörer mehr erreicht als sonstiges theologisches Wissen. (56) Seine grundlegende Maxime „Zurück zu den Quellen“ gilt in erster Linie für den Umgang mit der Heiligen Schrift. P. KNAUER S.J.

THE DECALOGUE IN JEWISH AND CHRISTIAN TRADITION. Edited by *Henning Graf Reventlow* and *Yair Hoffman*. New York/London: T & T Clark International 2011. XIV/172 S., ISBN 978-0-567-21867-4.

Die Wirkungsgeschichte des Dekalogs ist kaum überschaubar und noch keineswegs systematisch aufgearbeitet. Der vorliegende Bd. nimmt exemplarische Aspekte sowohl aus christlicher wie auch aus jüdischer Perspektive in den Blick. Es ist der achte Bd. zu Themen der jüdisch-christlichen Tradition, die aus einer Tagungsreihe hervorgehen, die vom Department of Bible der Tel Aviv University und von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum organisiert wird (xi). Zugleich ist der Bd. dem Gedenken des Mitherausgebers Henning Graf Reventlow gewidmet, der am 9. September 2010 verstarb.

Die insgesamt zehn Beiträge folgen einer chronologischen Ordnung ihres Bezugs zur Rezeptionsgeschichte, wobei die ersten drei Aufsätze Interpretationen zum Dekalog bieten. *E. L. Greensteins* eröffnender Artikel (1–12) erhellt einige Aspekte zur Rhetorik der Zehn Gebote, bereichert durch Beiträge aus der jüdischen Tradition. „Seeing the Thunder: Narrative Images of the Ten Commandments“ betitelt *A. Bartor* seinen Beitrag (13–31), der in kreativer Weise den narrativen Gehalt von Geboten anhand des literarischen Zusammenhang des Dekalogs (13–16), aber auch mit Hilfe von Konzepten kognitiver Linguistik sowie narrativer Psychologie (16–18) und anhand von Dekalog-Verfilmungen illustriert (19f.). Seine „narrative Interpretation“ von Geboten (20–30) zeigt auf: „The narrative reading ... leads to a deeper understanding of the law as part of human culture and emphasizes the fact that law is a phenomenon which reacts to human existence, rather than dominating it“ (31). *Y. Hoffman* untersucht „The Status of the Decalogue in the Hebrew Bible“ (32–49), indem er die Zehn Gebote mit relevanten Texten vergleicht und zum Schluss kommt, dass der Dekalog außerhalb seiner unmittelbaren Kontexte in den Büchern Exodus und Deuteronomium nie direkt thematisiert werde und die einzige mögliche Anspielung auf ihn in Jer 7,8 anzunehmen sei (45). In der abschließenden Reflexion über dieses erstaunliche Dekalog-Schweigen der hebräischen Bibel schließt er eine sehr späte Datierung des Textes aus (46) und hält es für wahrscheinlicher, dass der Dekalog schon innerhalb der hebräischen Bibel eine ambivalente Stellung hatte, die sich in der frühjüdischen Dekalogrezeption spiegelte: Es solle keine Hierarchie innerhalb der Gesetze der Tora favorisiert werden (47).

Die folgenden beiden Beiträge nehmen Fragen der Dekalog-Rezeption im Neuen Testament in den Blick. *G. Nebe* (50–87) analysiert die Stellung der Zehn Gebote bei Paulus, besonders im Römerbrief (61–84). Überzeugend stellt er einen doppelten Zugang zum Dekalog fest: Zum einen verwendet Paulus Dekaloggebote für christliche Paränese (Röm 13), sodass der Dekalog seine ethische Relevanz behält. Zum anderen nimmt Paulus das Begehrensverbot in Röm 7,7 als Ansatz, das Gesetz in seiner Heilsfunktion aus den Angeln zu heben. *P. Wick* geht der Dekalogrezeption im Jakobusbrief und in der Bergpredigt nach (88–96). Die intensive Interpretation des sechsten und siebten Gebotes in Mt 5 zeige diese Gebote in radikalisierter Auslegung als Schlüssel zur Konkretisierung der Nächstenliebe, und der Jakobusbrief interpretiere das Verbot zu Töten sogar als Zusammenfassung des Dekalogs (96).

Zwei weitere Artikel widmen sich der jüdischen und christlichen Dekalogrezeption in der Antike – im frühen Judentum sowie bei Augustinus. *A. Oppenheimer* stellt wichtige talmudische Quellen zur Eliminierung des Dekalogs aus dem täglichen Gebet sowie aus Phylakterien in den ersten christlichen Jahrhunderten dar (97–105) – Zeugnis einer frühen Abgrenzung gegen das Christentum, das dem Dekalog eine weit übergeordnete