

Konfessionskunde

b.0 Otto F. A. Meinardus: *The Copts in Jerusalem*. Cairo (Commission on Oecumenical Affairs of the See of Alexandria) 1960, 98 S. 62 Bilder. Kart. § 2.—.

Vorliegende Arbeit – von einem Associate Professor an der Amerikanischen Universität in Kairo verfaßt – bietet einen gediegenen Überblick über die Bemühungen der Ägyptischen Kirche um eine würdige Vertretung an den Heiligsten Stätten der Christenheit.

Der erste Teil zeichnet die Geschichte der Kopten in Jerusalem, soweit sie uns vornehmlich die Pilgerberichte seit dem 4. Jahrh. erkennen lassen. Letztere werden in großer Zahl in den verschiedensten Sprachen herangezogen und ihre Angaben über die in Jerusalem repräsentierten Christen miteinander verglichen. Die Kopten hatten bereits im 9. Jahrh. ihre eigene Kirche in Jerusalem in der Nähe des Herodes-Tores, und schon 1187 bestätigte Sultan Saläh ad-Din das Recht der Kopten auf eigene Stätten in der Auferstehungskirche (= Grabeskirche, westlichem Sprachgebrauche gemäß). Seit 1238 (1236) gibt es einen koptischen Erzbischof in Jerusalem.

Die übrigen Teile behandeln die einzelnen koptischen Heiligtümer, ihre Geschichte und ihr gegenwärtiges Aussehen: Das Kloster des Sultans (Dair as-Sultân), um die Kuppel der Helenakapelle der Auferstehungskirche gelegen und von der Koptischen und der Äthiopischen Kirche benutzt und beansprucht (in seiner Geschichte die Schwierigkeiten des Zusammenlebens zweier Kirchen auf engem Raum in Jerusalem und die hierbei ausschlaggebende Stärke der Heimatkirche widerspiegelnd) – nördlich davon das Antonioskloster (Dair Mâr Antûnûs) mit 3 Kapellen für Helena, Antonios und die Theotokos, von denen letztere erst seit 1954, der Erscheinung der Jungfrau Maria mit dem Jesuskinde, Joseph und 2 Engeln vor den koptischen Studenten in diesem ehemaligen Unterrichtsraum besteht – das Georgskloster (Dair Mârî Girgis) am sogenannten Hiskiateich – die mit anderen Konfessionen geteilten Stätten (die Auferstehungskirche; die Mariengrabeskirche; die Geburtskirche in Bethlehem; die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, die sonst als Moschee dient) – das Antonioskloster mit Kirche in Jericho und das seit 1956 unbewohnte Kloster direkt am Jordan.

Eine Liste der koptischen Erzbischöfe von Jerusalem und ein 15seitiges Verzeichnis fast aller zitierten Werke beschließen das mit großer Sorgfalt zusammengestellte Werk.

Der Druck ist gut; fast alle Fehler sind berichtigt (p. 67^a aber Sirach 48, 17).

Wichtig sind die zahlreichen Abbildungen der genannten Stätten und auch vieler koptischer Patriarchen und ihrer Jerusalemer Erzbischöfe im 19./20. Jahrh.; sonst kaum zugängliche Dokumente. Für die orientalische Kirchengeschichte und die Konfessionskunde stellt die begrüßenswerte Arbeit auf ihrem Teilgebiet das grundlegende und unentbehrliche Material bereit.

Heidelberg

C. D. G. Müller

Uhpeter Lengsfeld: *Überlieferung. Tradition und Schrift in der evang. und kathol. Theologie der Gegenwart* (= Konfessionskundl. und kontrovers-theolog. Studien hg. vom J. A. Möhler Institut, Bd. III). Paderborn (Bonifacius Druckerei) 1960. 263 S., geb. DM 16.—.

Lengsfeld legt in dieser von der Gregoriana in Rom approbierten Dissertation eine monographische Zusammenfassung der neuerdings so erstaunlich intensiv geführten Debatte über ‚Tradition‘ vor, die als solche durchaus zu begrüßen ist. Nach einer viel zu knappen einleitenden Übersicht der römisch-katholischen Traditionsdenkens im 19. Jahrhundert, in welcher M. J. Scheeben besonders hervorgehoben wird, behandelt Verf. in einem breiten 2. Kapitel ‚Überlieferung im Neuen Testament‘. Im freien Anschluß an katholische und protestantische Autoren, zumal an K. Barth, arbeitet er den Paradosisbegriff als eine Art Synthese des göttlichen Handelns in Jesus Christus überhaupt heraus: „Das gesamte Heilshandeln des Gottmenschen, sein

Erlösungswerk und sein Offenbarungswerk, sein Leiden und Sterben und Begnadeten einerseits sowie sein Lehren und Verkünden und Offenbaren andererseits können wir zusammenfassen in dem einen Wort — Paradosis. Die nunmehr entscheidende Frage wird sein, wie sich die einmalige aktive und passive Überlieferung des menschengewordenen Sohnes Gottes auf die Menschen überträgt, zu deren Heil sie geschah. Warum und wie wird aus dem ‚Einmal‘ der Erlösung und Offenbarung das ‚Für-alle-Mal‘? Das Neue Testament bezeugt es wiederum: durch Paradosis“ (S. 37 f.). Es wäre zu fragen, ob mit solchen Deutungen das nüchterne Koine-Griechisch nicht überfrachtet und überfordert wird. Nicht alle Bedeutungsnuancen und -möglichkeiten eines Wortstammes müssen den Autoren allemal gleichzeitig vor Augen gestanden sein. — Die Schlierschen Thesen von den Praesymbola werden vom Vf. unter etwas rascher Abweisung der protestantischen Einwände aufgenommen. Der eschatologische Grundzug des Neuen Testaments wird so wenig als wirkliches Problem (und exegetisch-historische Grundvoraussetzung) empfunden wie der jüdische, also vor- (und unter?)-christliche Ursprung des Traditionsprinzips. Wichtig und diskutabel hingegen ist die starke Unterscheidung von Real- und Verbaltradition im Neuen Testament, die freilich im Sinne des Verfassers nicht auf eine Scheidung hinauslaufen soll. „Unter göttlich-apostolischer Tradition verstehen wir 1. im weiteren Sinn Verbal- und Realtradition zusammen: Die Übergabe der gottgeoffenbarten Geheimnisse Christi durch (instrum.) Wortverkündigung und Sakramentenspendung der von Christus gesandten Apostel. Sie ist im strikten Sinn die apostolische *Quelle* des nachapostolischen Glaubens; 2. im engeren Sinn die *Verbaltradition*: Die Übergabe der ursprünglichen apostolischen Glaubensaussagen in der Wortverkündigung der Apostel. Jede spätere Verkündigung hat hier ihre *Norm*, vor der sie bestehen muß“. (S. 70).

Im 3. Kapitel wird das Kanonsproblem dargestellt: nach seiner geschichtlichen Entwicklung sehr flüchtig. Das Vorhandensein der sog. Antilegomena wird kaum gewürdigt, Luthers Verhältnis zum Kanon auf 1½ Druckseiten nur durch die berühmten Sätze aus den Vorreden charakterisiert. Die protestantischen Ansichten von heute (K. Barth, H. Diem, O. Weber, Pl. Althaus, Pl. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann) werden unter der Formel ‚protestantische Kritik am Kanon‘ dargestellt. Im Anschluß daran die herkömmliche kath. Ansicht, die in der Zusammenfassung gipfelt: „Hier darf man, nachdem der Kanon einmal gesichert ist, eine wirkliche Wechselwirkung feststellen: Die kirchliche Tradition schöpft ihren Reichtum und nimmt ihr Maß immer wieder an der schriftlich fixierten, göttlich-apostolischen Paradosis der Schrift. Die Schrift aber bringt ihre lebendigen Früchte hervor, wird maßgebend interpretiert und appliziert durch die im nichtschriftlichen Verkündigungs- und Glaubensstrom der Kirche weitergeleitete göttlich-apostolische Tradition. Schrift und Tradition interpretieren sich auseinander und aneinander, sie geben sich gegenseitig zu erkennen, strahlen sich gegenseitig an; befruchten und verlebendigen, ergänzen und messen das in den Gläubigen entzündete Glaubensverständnis durch- und aneinander. Schrift und Tradition bilden eine Einheit“ (S. 128).

Im 4. Kapitel über das „Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?“ geht die Tendenz des Verf. darauf aus, einerseits dem recht, d. h. katholisch verstandenen Schriftprinzip innerhalb des römischen Lehr- und Denkgefüges möglichst Raum zu schaffen und nachzuweisen, weshalb er in der innerkatholischen Debatte über das Tridentinum den Thesen J. R. Geiselmans den Vorzug gibt gegenüber den Verfechtern einer ‚Zwei-Quellen-Theorie‘ der tridentinischen Traditionsfixierung. Dabei fällt erneut die strenge Trennung zwischen göttlich-apostolischer und nachapostolisch-kirchlicher Tradition auf. Andererseits wird den Protestanten anhand eines zweiten Durchgangs durch die Gegenwartsdebatte nachgewiesen, daß sie, vor allem im Fragenbereich ‚Schrift und Bekenntnis‘, ohne Tradition keineswegs auskommen. So sei man im 16. Jahrhundert auseinandergegangen vielleicht nicht so sehr in tatsächlichem als vielmehr begrifflichen Dissensus, weil niemand für die erwünschte Klarheit und Klärung der Terminologie sorgte. Freilich sei auch heute von einer Konvergenz nur in sehr eingeschränktem Sinn und Maße zu reden (gegen

O. Karrer S. 162). Verf. meint, daß „hier zwar eine grundsätzliche Einigung mit der katholischen Theologie über die Funktion der Tradition für die Schriftauslegung möglich wäre, noch nicht aber die geistgewirkte Unfehlbarkeit lehramtlicher Glaubensentscheidungen als letztinstanzlicher Schriftinterpretation im Sinn der göttlich-apostolischen Tradition zugegeben wird“ (S. 180). Es läuft alles auf die These hinaus: „Wo immer man Schrift und Tradition gegeneinander ausspielt, ist schon alles verspielt“ (S. 187). Kein Wunder, daß der Verf. mit der reformatorischen Kategorie des äußeren Wortes, speziell der Externität des Schriftwortes und mit ihren Konsequenzen für jede theologisch-christliche Normenlehre nichts anfangen kann, vielmehr meint, ohne und gegen sie der römischen Kirche den Gehorsam und das Stehen ‚unter dem Wort‘ zuschreiben zu können.

Das 5. Kapitel behandelt den Traditionsgedanken bei R. Bultmann und bringt eine kritische Würdigung, die ohne besondere kontroverstheologische Bedeutung ist.

Man wird dem Verf. zubilligen, daß er die heute umgehenden protestantischen Ansichten zur Sache im allgemeinen zutreffend wiedergibt. Manche allzu simplen, dennoch unausrottbaren protestantischen Schlagworte müßten angesichts seiner Darstellung endlich unterbleiben.

Aber er hat die Rechnung doch ohne den Wirt gemacht: die wahre Tiefe und Bedeutung des reformatorischen, speziell des Lutherschen Schriftprinzips kommt nicht wirklich zum Vorschein. Sofern das veranlaßt ist durch den faktischen Inhalt der heutigen Debatte, wirft es ein eigentümliches Licht auf diese, weil dann auch sie die Rechnung ohne den Wirt machen würde. Das gleiche gilt für Lengsfeld auch nach der andern, seiner eigenen römisch-katholischen Seite: man darf eigentlich nicht über Tradition handeln, ohne dem Lehramt, als dem dritten und entscheidenden Faktor im Gesamtspiel, das gleiche Maß an aufmerksamer Explikation zuzuwenden wie den andern Faktoren: Schrift und Überlieferung, und zwar formal und inhaltlich. Mindestens an ausgewählten Beispielen mußte er die inhaltlichen Manifeste des Lehramts erörtern. Wenn er gelegentlich bemerkt, nach der Aussage Pius XII. habe Pius IX. auch bei der Immaculata-Definition von 1854 als „authentischer Interpret der geoffenbarten Wahrheit“ gehandelt (S. 19), so mag das wohl für die päpstliche Intention, keineswegs aber für das sachlich-biblische Recht der damals dogmatisierten Lehre sprechen, gerade wenn wir die Hl. Schrift und nichts als ihr Zeugnis zu interpretieren und — zu glauben haben.

Frankfurt am Main

K. G. Steck

Notizen

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ hat in ihrer dritten Auflage seit der letzten Anzeige (oben S. 133 f.) weiter Fortschritte gemacht. Es liegen jetzt die Lieferungen 86—98 vor, die bereits den größten Teil des V. Bandes umfassen und die Stichwörter *Pacca* bis *Rundfunk* behandeln (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup hrsg. von Kurt Galling. 86.—98. Lfg. Tübingen, Mohr, 1961; Preis pro Lfg. DM 4.20). Die Lieferungen bieten wieder eine Fülle von guten Artikeln, die jeder Kirchenhistoriker dankbar benutzen wird. Kleinere und größere Personalartikel geben wichtige Hinweise und sind mit Literaturangaben gut ausgestattet (*Pascal, Paulus, Pelagius, Petrus, Philipp von Hessen, Pius, Ramus, Ranke, Ritschl, Rothe* seien wenigstens genannt). Dazu kommen territoriale (*Palästina, Pfalz, Polen, Pommern, Rheinland*), theologiegeschichtliche (*Pietismus* mit sehr ausführlichem Lit-Verzeichnis, *Praedestination, Protestantismus, Rechtfertigung, Reich Gottes*) und andere wichtige Übersichtsartikel. Es braucht kaum etwas kritisch bemerkt zu werden (immerhin hätte der Art. *Rationalismus* mit *Aufklärung* etwas besser abgestimmt werden können), dagegen kann meist uneingeschränktes Lob ausgesprochen werden.

Bonn

W. Schneemelcher