

beeinträchtigt, habe ich genannt. Hinzu kommt ein technischer Mangel: Das Register enttäuscht, weil es den Reichtum des Buches nicht entfernt aufschlüsselt. Ein Beispiel: Zum Stichwort „Geschichte“ wird man auf 291 ff. verwiesen, somit auf das Kapitel über die Geschichte der gnostischen Religion (nicht auf eine Darstellung von deren Geschichtsauffassung). Dabei werden an fast 20 verschiedenen Stellen des Buches wichtige Aussagen über das gnostische Geschichtsbild gemacht.

Der Wert des Buches liegt im Stil der Präsentation, in der Kompetenz des Autors und dem quellenmäßig aktuellen Informationsstand, den es hat. Es ist für Fachleute wie für die sogenannten „breiteren Kreise“, an die es adressiert ist, wichtig und wertvoll.

Regensburg

Norbert Brox

Henning Paulsen: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 29). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1978. 226 S., kart., DM 48.-.

Die Übergänge zwischen dem Urchristentum und der Kirche des 2. Jh. rücken seit einiger Zeit wieder stärker in den Blickpunkt; interdisziplinäre Kooperation zwischen Neutestamentlern und Patristikern tut sich auf – als Kompensation des Mangels, daß die früher bewährte Kombination beider Wissenschaften in unserer Generation kaum noch in der Person eines Wissenschaftlers repräsentiert wird, sowie als Versuch, beide Disziplinen aus der Unfruchtbarkeit eines hochspezialisierten, selbstgenügsamen Betriebs herauszuführen. Zumal für die neutestamentliche Wissenschaft hat sich die Vernachlässigung der nachkanonischen Literatur nachteilig ausgewirkt. Denn die Schriften des NT sind nun einmal Produkte eines frühen Christentums, dessen Entwicklung bis zum Ende des 2. Jh. über die heutigen Kanongrenzen hinaus als Einheit begriffen werden muß. Deswegen kann man es nur begrüßen, daß ein Neutestamentler sich mit der vorliegenden Habilitationsschrift (Mainz 1976) erfolgreich in die große Tradition der Verbindung beider Gebiete stellt, der seine Kompetenz in der frühen Patristik bereits durch einige kleinere Arbeiten bewiesen hat.

Für die Übergänge vom Urchristentum zur Alten Kirche kommt den Ignatiusbriefen in verschiedener Hinsicht eine Schlüsselrolle zu. Die ausgefeuerte Literaturproduktion der letzten Dezennien weist Titel zu den verschiedenen Problemen des Corpus Ignatianum auf, aber keine Gesamtdarstellung von dessen Theologie. Eine solche zu liefern, beansprucht auch P. nicht; aber er gibt einen grundlegenden, weiterführenden Beitrag dazu, der daraufhin geprüft werden muß, inwiefern er sich auch als fruchtbarer Beitrag zu einer die Kanongrenzen übergreifenden christlichen Theologiegeschichte erweist. Das wird aus der vorliegenden Gestalt des Buches nicht ohne weiteres deutlich, weil dessen Stärke in der gründlichen Analyse und Kritik (verbunden mit einer stupenden Literaturkenntnis), nicht so sehr aber in der Synthese liegt.

In einer umfangreichen Einleitung (1. Teil) diskutiert P. zunächst die anzuwendende Methodik – die Ignatiusbriefe sind ja ein forschungsgeschichtliches Paradebeispiel für die ntl. Methodenreflexion. Dabei stellt er die unaufgebbaren Vorzüge der verschiedenen in der Vergangenheit in den großen Ignatius-Darstellungen angewandten Methoden heraus und beweist damit insgesamt ein solides Methodenbewußtsein. Die an der Rekonstruktion von literarischen und konzeptionellen Abhängigkeiten interessierte „theologiegeschichtliche“ Methode bei E. v. d. Goltz (1894), der Ignatius im wesentlichen aus Paulus und Johannes herleitete, behält ihre Bedeutung, weil sie sich an dem Gesamtentwurf der ignatianischen Theologie und an dessen geschichtlichen Bedingungen orientiert (S. 19). Ihr Mangel besteht in dem Kausalitätsdenken, das „ignatianische Theologie nur noch als Addierung paulinischer und johanneischer Traditionen“ (S. 18) begreift. Vor- und Nachteile der religionsgeschichtlichen Methode werden anhand der Arbeit H. Schliers (1929) geprüft. In der Konzentration auf die Fülle der unverbundenen religionsgeschichtlichen Analo-

gien, durch die im einzelnen unverzichtbare Erkenntnisse vermittelt werden, kommt das Ganze nicht zu Gesicht; nur wenn dieses zunächst hypothetisch rekonstruiert wird, haben die einzelnen Analogien ihre Aussagekraft (S. 20 f.). Die traditions-geschichtliche Methode, wie sie beispielhaft zuerst H.-W. Bartsch (1940) angewandt hat, ermöglicht eine „Standortbestimmung des Ignatius im Werden urchristlicher Theologie“ durch die Analyse von Rezeption und Fortführung bestimmter Traditionen (S. 23). Diesem Ansatz weiß P. – wie z. B. auch M. Elze in seiner ungedruckten Tübinger Habilitationsschrift von 1963 – sich am ehesten verpflichtet, doch er postuliert mit Recht, „daß nur ein Ensemble von einander korrigierenden und ergänzenden methodischen Schritten ignatianischer Theologie gerecht werden kann“ (S. 26). Der Charakter der Briefe als Gelegenheitschriften muß ernst genommen werden; sie sind nur „Bruchstücke“. Dennoch darf auf eine Gesamtdarstellung nicht verzichtet werden, wennanders Ignatius richtig verstanden werden soll. Deswegen verfolgt P. das Ziel, die verschiedenen Aussagen, Topoi und Motive auf eine gemeinsame Struktur hin zu untersuchen, die jene als Teil eines Gesamtentwurfs verständlich machen (S. 27).

Dieser Domizian der traditions-geschichtlichen Fragestellung entsprechend, fragt P. im zweiten Teil der Einleitung (S. 29–59: „Ignatius und die Überlieferung“) in kritisch-produktiver Aufnahme der bisherigen Untersuchungen nach der Verarbeitung von Traditionen in literar-, form- und motivgeschichtlicher Hinsicht. Literarische Abhängigkeit von den Paulusbriefen und vom Matthäusevangelium hält er für wahrscheinlich, während zum Johannesevangelium keine literarische Beziehung nachweisbar ist. Insgesamt betont er zutreffend, daß für Ignatius ein bewußter Rückgriff auf urchristliche Literatur von geringer Bedeutung ist. Das entspricht dem Befund, daß für ihn auch das Alte Testament keine große Rolle spielt. Die wichtigere Frage, ob Ignatius durch das Gesamt der paulinischen und johanneischen Theologie beeinflusst sei (eine Fragestellung, die z. B. R. Bultmann verfolgte), wird etwas knapp behandelt. Wenn P. eine Nähe zu deuteropaulinischen und deuterjohanneischen Tendenzen erkennt (S. 46), wäre zu fragen, was das für die Rekonstruktion der frühen Theologiegeschichte bedeutet. Literarkritische und formgeschichtliche Analyse hat gezeigt, daß Ignatius einzelne urchristliche Traditionsstücke verarbeitet (s. z. B. Eph 18, 2). Aber die genaue Ausgrenzung und Ortsbestimmung erweist sich als unmöglich. Festgestellt werden kann generell nur, daß Ignatius auf einzelne Motive und Motivketten von christlicher, jüdischer oder hellenistischer Herkunft zurückgreift (S. 54 f.). Bei ihm sind mehrere Überlieferungsschichten nachweisbar, die möglicherweise z. T. schon vor ihm verbunden waren, wobei das Entscheidende sich aus der inhaltlichen Feststellung ergibt, daß Ignatius diesem disparaten Traditions-material theologisch kaum verpflichtet ist (S. 56). Diese allgemeinen Ergebnisse werden dann durch die folgende Einzeldarstellung bestätigt.

P. sucht den Zugang zur ignatianischen Theologie so, daß er die Analyse dreier grundlegender „Aspekte“ (Eschatologie, Paränese, Märtyrertheologie) im 2. Teil seiner Arbeit zur Basis für die Erhebung der „Strukturen“ der Theologie im 3. Teil macht. Was diese Unterscheidung austrägt, wird zu fragen sein. Der wichtigste Aspekt für die historische Ortsbestimmung der ignatianischen Theologie ist die Eschatologie, weil sie mit Recht als Charakteristikum des Urchristentums angesehen wird. Gegenüber den divergierenden bisherigen Urteilen, die von einer Einschätzung der Eschatologie als fundamental bis hin zu einer Klassifizierung des Ignatius als eines nichteschatologischen Theologen reichen, differenziert P. verschiedene Komplexe der einschlägigen Aussagen. Bei den von traditionell urchristlicher Eschatologie geprägten Texten zeigt sich die Tendenz, „auch spezifisch eschatologische Topoi auf die Gegenwart hin zu interpretieren“ (S. 66). Diese Uminterpretation wird auch deutlich an einem Einzelzug wie dem Sprachgebrauch von *παρουσία*, das erstmals bei Ignatius die Inkarnation bezeichnet, und von *ἐλπίς*, das christologisch interpretiert auf Tod und Auferstehung Jesu, also auf die Vergangenheit bezogen wird (S. 67 f.). Zentrale Themen wie Christologie, Kirchenverfassung und Paränese sind nicht eschatologisch geprägt. Diesem Befund korrespondiert das ignatianische Ver-

ständnis von Zukunft, das an seiner Märtyrertheologie deutlich wird. Die Zukunft bringt die Trennung vom Irdischen in der Hinkehr zu Gott. Die Eschatologie, aus der die Kategorie der Zeit eliminiert wird, wird also nicht temporal, sondern lokal konzipiert als Aufhebung des Gegensatzes von Unten und Oben, von Welt und Gott, wobei allerdings die Dialektik von Präsenz und Erwartung des Heils bewahrt wird (S. 76). Theologiegeschichtlich gesehen bietet Ignatius damit eine Vorstufe der späteren hellenistisch-christlichen Eschatologie (z. B. bei Clemens und Origenes), doch darauf geht P. nicht ein. – Auch das bisher nicht hinreichend erschlossene Gebiet der ignatianischen Ethik packt P. methodisch so an, daß er zunächst nach der Übernahme von Traditionselementen fragt. Die überlieferten Topoi kommen relativ unbetont vor (S. 81). Ignatius' Paränese will die Neuheit des Christentums in der Abgrenzung der Gemeinde gegenüber der Welt herausstellen; demgemäß versucht sie, das ethische Handeln prinzipiell zu bestimmen, an transzendente Normen zu binden (S. 89). Aber in der Konkretion enthält sie so auffallende Unschärfen, daß daraus Ignatius' Schwierigkeiten deutlich werden, seine eigenen Grundsätze mit der traditionellen Einzelparänese zu verbinden. Das wird paradigmatisch auch an dem Umstand sichtbar, daß er die Dyas Glaube-Liebe als ethisches Prinzip zu konstituieren versucht, aber konkretes Verhalten von ihr her nicht konsequent zu normieren versteht (S. 91). – In dem für den Gesamtentwurf wichtigen Gegenüber von Märtyrer und Gemeinde erweisen die Beobachtungen zu Sprache und Stil, daß Ignatius in einer Neuinterpretation der herkömmlichen religiösen Sprache der Spätantike und des Urchristentums seine eigene Existenz thematisiert und dabei das Individuum in den Blick nimmt (S. 103, 109.).

Die „Struktur“ der ignatianischen Theologie untersucht P. im 3. Teil an vier Beispielen (Theologia via negationis, Pneumatologie, Erlösung und Heilsgewenheit, Christologie). Weil dieser Teil unverbunden neben dem 2. Teil steht, wird nicht deutlich, wie jene „Aspekte“ und hier die „Struktur“ einander zugeordnet sind. Überhaupt macht sich das Fehlen einer Zusammenfassung nachteilig bemerkbar. Der Leser muß selber herausfinden, ob ihm „die Struktur“ der ignatianischen Theologie oder nur ausgewählte Strukturen derselben vorgestellt werden. Die Anwendung des Strukturbegriffs ist ja nicht unproblematisch; gemeint sein kann sinnvollerweise wohl nur dies, daß in den verschiedenen thematischen Äußerungen des Ignatius, die Bruchstücke einer Gesamtkonzeption sind, eine einheitliche Struktur erkennbar wird, welche das Disparate als einheitlich erweist. Dies ist bei Ignatius das synthetische Prinzip seiner Theologie, die Vermittlung der Gegensätze im Gott-Welt-Verhältnis.

Von Aussageformen einer „Theologia via negationis“ (S. 110–122), die aus der Tradition spätantiker Religiosität und Philosophie schöpfen, sind die ignatianischen Briefe durchsetzt. Wenn Gott als absolut Transzender, als unzugängliches „Schweigen“, als Gegensatz gegen die Welt definiert wird, dann gewinnt auf diesem Hintergrund die Christologie besondere Bedeutung, weil in Christus Gott aus seinem Schweigen heraustritt. Das aufgenommene Traditionsmaterial wird damit verändert, der ontologische Gottesbegriff wird in einer geschichtlich orientierten Christologie aufgehoben (S. 118). Darin drückt sich ein wesentliches Strukturelement ignatianischer Theologie aus: Auf die spätantike Sehnsucht nach Aufhebung der Differenz Endlich-Unendlich wird mit einer Christologie reagiert, in der diese Vermittlung geleistet wird. – Es hätte sich nahegelegt, an dieser Stelle die Christologie abzuhandeln (bei P. nachklappend S. 169–187). Deren Bedeutung für das Gesamte der ignatianischen Theologie ist in der Tat „nur sehr selten problematisiert worden“ (S. 169 A. 3). Aber auch P. gelingt es nicht voll, sie deutlich zu machen. Traditionsgeschichtliche Untersuchung bestätigt auch hier, daß Ignatius in starkem Maße traditionelle Topik und geprägte Formeln aufnimmt, dieses Material aber voll integriert und seiner Gesamtanschauung, die die Christologie vom Offenbarungsgedanken her konzipiert, dienstbar macht (S. 178). Die durchgängige christologische Orientierung aller übrigen theologischen Aspekte dürfte damit zusammenhängen,

daß Vermittlung als grundlegende Struktur ignatianischen Denkens letztlich in der Christologie fundiert ist.

Diese synthetische Struktur erweist sich auch als Prinzip der Pneumatologie (S. 122–129). Obgleich in ihr traditionelle Aussagen dominieren, darf ihr Gewicht deswegen nicht unterschätzt werden. P. macht hier eine wichtige methodische Bemerkung: daß festgestellte Traditionalität der Aussagen durchaus nicht zur Annahme minderer Bedeutung der Überlieferung für die Rezeption verleiten darf, sondern eine Übereinstimmung mit der Überlieferung signalisiert, die für die Konstruktion der Anschauung des Autors ausgewertet werden muß (S. 127). Bei der traditionellen Antithetik *pneuma-sarx/pneumatikos-sarkikos* ist der Sachverhalt anders, weil hier der Überlieferungsstoff verwendet wird, um im Sinne des synthetischen Denkens Ignatius' eigene Position prägnant zu formulieren (im Unterschied zum diastatischen Verständnis bei Paulus). – Das Thema „Erlösung und Gegenwart des Heils“ (S. 129–169) markiert das Zentrum der ignatianischen Theologie. Das festgestellte Strukturprinzip tritt schon äußerlich in der eigentümlichen Stilform der Häufung von Doppelausdrücken und Antithesen zutage, die die nach Vermittlung drängende Dialektik aller Erscheinungen aussagen. Gott ist für Ignatius der Fluchtpunkt für die Vereinigung des Getrennten, seine Offenbarung in Christus ermöglicht es, daß Transzendenz sich abbildhaft in der Immanenz repräsentiert (S. 131). P's Methode bewährt sich bei der Analyse des für Ignatius zentralen *ἔνωσις*-Motivs (S. 132 ff.). Traditions- und religionsgeschichtlich zeigt sich hier, wie grundsätzlich bei dem aufgezeigten synthetischen Strukturprinzip, daß dieses Denken im religionsgeschichtlichen Kontext gesehen werden muß, daß aber eine einlinige Ableitung aus urchristlicher oder spätantiker Überlieferung nicht möglich ist (S. 158 ff.). Das *ἔνωσις*-Motiv muß letztlich von Ignatius' Theologie her interpretiert werden, deren Leistung nicht zuletzt darin besteht, eine Fülle überlieferter *Topoi* und Motive zu einem neuen Ganzen verbunden zu haben (S. 167 f.). Ignatius hat also in einer neuen geistesgeschichtlichen Situation, in Auseinandersetzung mit vielfältigen Traditionen die christliche Theologie produktiv weitergeführt.

Es hängt mit der synthetischen Struktur zusammen, daß *ἔνωσις* ein Prinzip ist, welches mit allen wichtigen Theologumena des Ignatius verbunden ist. Die bekannten Äußerungen zu Kirchenverfassung, Gemeindeleben und Häresieproblem haben demnach ihre innere Einheit in diesem dogmatischen Prinzip, letztlich also in dem christologisch fundierten Gottesbegriff. Wir stoßen damit auf den Kern der Problematik der Ignatius-Interpretation, den Zusammenhang von Theologie und Situation. P. hat das synthetische Prinzip überzeugend als durchgängige Struktur und dessen religionsgeschichtliche wie traditionsgeschichtliche Unableitbarkeit aufgewiesen. Aufgrund dieses Nachweises betont er gegenüber der verbreiteten Annahme zu Recht, daß sich für Ignatius gegenüber den Häretikern *ἔνωσις* „als Prinzip seines Denkens nicht aus der Situation ergeben hat“ (S. 137). Und ebenso überzeugend ist seine Feststellung, daß Ignatius' Theologie des Episkopats nicht einfach als eine Reaktion auf unbefriedigende Gemeindeverhältnisse, sondern nur als Konsequenz seines theologischen Ansatzes zu verstehen ist (S. 152 f.). Von seiner Theologie her fordert Ignatius konkrete Veränderungen der bestehenden Verhältnisse. Im Blick auf den Gesamtentwurf stellt sich allerdings die Frage, ob diese Theologie der Einheit ganz unabhängig von der damaligen Situation der Christenheit zu verstehen ist, in der der Gegensatz zur Welt, die Isolierung der Gemeinden, die heraufziehenden Spaltungen in denselben und der Streit um die Wahrheit als bedrohlich erfahren wurden.

Freilich würde die Arbeit, diese Theologie in den Rahmen der gesamten theologie- und kirchengeschichtlichen Entwicklung des 1. und 2. Jh. zu stellen, den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, die durch ihre Ergebnisse solche Weiterführung gerade erst ermöglicht. Damit, aber auch in anderer Hinsicht, erweist sich das Buch als förderlicher Forschungsbeitrag. Methodisch ist es ein Paradigma für traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur nachkanonischen frühchristlichen Literatur. Zu einzelnen Aspekten und zum Gesamten der Theologie des Ignatius vermit-

telt es durch die soliden Textanalysen und Zusammenfassungen der bisherigen Forschungsergebnisse größere Klarheit. Es regt dazu an, in interdisziplinärer Kooperation zwischen neutestamentlicher und patristischer Wissenschaft ein neues Gesamtbild der Kirchen- und Theologiegeschichte für die Region Westsyrien/Kleinasien in der Zeit des Übergangs vom Urchristentum zur altkatholischen Kirche zu zeichnen.

München

Wolf-Dieter Hauschild

Réal Tremblay: *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon* (= Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 41). Münster/Aschendorff 1978. 185 S., geb.

Cette thèse, soutenue en 1975 devant la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Ratisbonne, comprend deux parties d'inégale importance. Dans la première (p. 19-47), intitulée „La présence de la manifestation et de la vision de Dieu chez l'homme [*i. e. Irénée*] et dans son oeuvre“, l'auteur, s'appuyant sur de nombreux passages et citations, s'attache à présenter Irénée comme un homme du „voir“, et son oeuvre comme une „oeuvre qui montre, qui rend manifeste“. L'accent est mis en particulier sur le thème de la „foi-lumière“ opposée à l'„hérésie-ombre“; mais le développement consacré à la théologie irénéenne de l'histoire (p. 37 sq.) aurait dû être rattaché plus intimement au sujet ou, mieux encore, être reporté plus loin dans l'ouvrage.

En réalité le but de ces pages étaient de montrer l'unité de la sensibilité et de la pensée de l'évêque de Lyon et de nous introduire ainsi à la seconde partie (p. 49-174). Celle-ci, d'une plus grande ampleur et plus approfondie, étudie les „contenu et signification de la manifestation et de la vision de Dieu“ selon Irénée. C'est l'occasion, pour l'auteur, d'analyser d'abord la notion de „Père invisible“ dans l'hérésie valentinienne, à laquelle s'oppose précisément Irénée et qui permet de situer sa propre conception. En effet, contre ses adversaires gnostiques, Irénée affirme que Dieu le Père veut se manifester et qu'il s'est, de fait, manifesté: par les visions et prophéties dans l'Ancienne Alliance, par le Verbe lui-même dans la Nouvelle; et, tandis que l'Eucharistie prolonge cette manifestation, la chair glorieuse du Christ manifestera le Père dans le „Royaume du Fils“, avant dernier stade de l'économie du salut. Ainsi la manifestation de Dieu s'est-elle développée et déployée progressivement: de figurative (Ancien Testament) elle est devenue réelle (Incarnation du Verbe-Fils), passant du mode terrestre (Nouveau Testament), et prolongée sous le mode sacramentel (Eglise), au mode glorieux (Royaume du Fils). Parallèlement, la vision de Dieu (c'est-à-dire l'activité du regard intérieur par lequel l'homme entre en contact avec Dieu) subit des transformations en relation avec les divers stades de l'„économie“ et les modalités de la manifestation de Dieu à chacune de ses étapes, et qui sont comme une lente préparation à la vision et à la saisie immédiate du Père dans son Royaume. Ce temps de „préparation“ s'est achevé avec le „Royaume du Fils“: désormais les hommes pourront accéder directement à son mystère, „être en lui“, „participer“ à lui.

Tel est pour l'essentiel le contenu de cette intéressante monographie qui a le mérite d'insister sur un aspect jusque-là négligé de la théologie d'Irénée, et qui complète harmonieusement ce que l'on savait de sa „théologie de l'histoire“. On regrettera seulement qu'une présentation trop morcelée et systématique, qui n'évite pas les retours en arrière, n'en facilite pas la lecture et, contrairement aux apparences, ne favorise pas nécessairement la clarté de l'exposé.

Toulouse

Jean-Claude Fredouille

Melito of Sardis: *On Pascha and Fragments*. Texts and Translations. Ed. by Stuart George Hall (= Oxford Early Christian Texts), Oxford (Clarendon Press) 1979, L, 99 S., Ln., £ 7,50.

Die Passa-Homilie Melitons von Sardes ist schon mehrfach ediert worden. Bis jetzt konnte als die beste Ausgabe diejenige von O. Perler gelten. Méliton de Sar-