

Für diese These führt er zunächst das räumliche Weltverständnis des Eph an, das das zeitliche der Paulusbriefe abgelöst habe. Daraus ergebe sich für das ethische Verhalten der Christen, daß es nicht durch die Hoffnung auf das Heil bestimmt sei. Die Zeit als Möglichkeit für geschichtliche Entscheidung sei aufgehoben. Wenn dem so wäre, warum ist dann noch Paränese notwendig? Diesen Einwand läßt L. allerdings nicht gelten.

L. bestimmt dann das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart. Das nach ihm ungeschichtlich konzipierte „Einst-Jetzt-Schema“ stelle die vorchristliche Vergangenheit der christlichen Gegenwart gegenüber. Auch das Revelationsschema, wonach das einst verborgene Geheimnis jetzt offenbart ist, sei völlig ungeschichtlich. Doch wenn auch das Schema kein historisches Datum ausdrücken will, fehlt ihm nicht schon jeder historische Zug, wie L. behauptet. Daß die Apostel und Propheten in Eph 3,5 nur gegenwärtige Größen seien, dürfte kaum ihrer Funktion als Fundament entsprechen.

Die Zweifel an der Richtigkeit der These L.s werden durch seine Textanalysen keineswegs behoben. Bei der Interpretation von Eph 1,9—14 sieht L. zwar, daß über die Christen Zukunftsaussagen gemacht werden, die er allerdings in V. 14 dadurch radikal reduziert sieht, daß nur noch der Vollbesitz dessen ausstehe, was jetzt schon als Erbe gegeben sei. Dem ist entgegenzuhalten, daß gerade dadurch die Spannung von „schon—jetzt“ und „noch—nicht“ angedeutet ist. In V. 13 steht im übrigen nicht, daß die Christen durch den heiligen Geist versiegelt sind, sondern daß sie versiegelt wurden (Aorist!), womit deutlich eine einmalige Handlung in der Vergangenheit (Taufe?) gemeint ist.

Nach Eph 2,1—10 sind die Christen — wie L. richtig sieht — bereits mit Christus auf-erweckt (2,5). Unrichtig dagegen ist es, daß die Christen den Äonen unmittelbar gegenüberstehen (2,7); denn dadurch, daß von „kommenden“ Äonen die Rede ist, kommt der Zeitaspekt deutlich zum Ausdruck. Unverständlich ist in diesem Zusammenhang die Behauptung, der Tod Jesu habe (trotz 2,13,16) keine Bedeutung für die Christologie des Eph; denn die Auferstehung setzt auch im Eph den Tod Jesu voraus, auch wenn dieser nicht thematisiert wird. Eph 2,11—22 spricht nach L. nicht von „Juden und Heiden“, sondern von der nichtchristlichen Vergangenheit als „Negativfolie“ der Gegenwart in Christus. Dem ist zu entgegen, daß in V. 12 von denen die Rede ist, die „getrennt von Christus, ausgeschlossen von der Bürgerschaft Israels und Fremdlinge hinsichtlich der Bündnisse der Verheißung, keine Hoffnung habend . . . in der Welt“ lebten, während nach 1,12 wahrscheinlich von Judenchristen gesagt wird, daß sie „in Christus“ hoffende waren. Von daher legt es sich also durchaus nahe, daß die beiden, die Christus versöhnt, Juden und Heiden sind. In V. 14—18 soll Eph eine gnostisch gestimmte Vorlage an zwei Stellen hauptsächlich mit paulinischer Terminologie ergänzt haben. Der Eph orientierte sich mehr an gnostischem Denken als an Paulus oder gar an atl.-jüdischem Verständnis. Für L. ist selbst das Wachsen zu einem „heiligen Tempel im Herrn“ (V. 21f.) ungeschichtlich. Es besage nur, daß die Kirche etwas Lebendiges sei. Das ist kaum überzeugend. Denn gerade der Gedanke des Wachstums zeigt doch, daß die Kirche nicht rein ungeschichtlich gedacht werden kann, auch wenn sich das Wachstum im Raum der Kirche vollzieht.

Schließlich wendet sich L. den Zukunftsaussagen des Eph. zu. Der „Hoffnung“ wird jeder Zukunftsaspekt abgesprochen. Dem Begriff „Erlösung“ gesteht er zwar einen Zukunftsaspekt zu (4,14.30), der allerdings nicht betont sei. Auch das Erbe beziehe sich nur auf die Gegenwart (1,14.18; 5,5). Die Wendung „Fülle der Zeiten“ (1,10) bedeute nichts anderes als „Aufhebung der Zeit“. Mehr und mehr wächst der Eindruck, daß auch die Zukunftsaussagen der vorgetragenen These geopfert werden sollen. Auch seine Textanalysen (1,20—23; 4,8—10; 3,19—22; 4,30; 5,16; 6,13) können diesen Eindruck nicht nehmen.

L. hat sicher richtig beobachtet, daß der Eph mehr als die übrigen ntl. Schriften räumliche Kategorien verwendet. Ob dabei die Gnosis eine so große Rolle spielt, wie er ihr einräumt, ist fraglich. Bei allem Denken in Raumkategorien ist der Zeitaspekt keineswegs untergegangen, wenn er auch mehr in den Hintergrund tritt. Die einseitige These von L. läßt sich nicht durchhalten.

H. Giesen

FRANZEN, August / BÄUMER, Remigius: *Papstgeschichte*. Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche (Herderbücherei, Band 424). Freiburg i. Br. 1974: Verlag Herder. 448 S., kart., DM 9,90

Ihren gediegenen und erfolgreichen Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte hat die Herderbücherei eine gedrängte Darstellung der Papstgeschichte hinzugefügt. Geplant und begon-

nen wurde diese kleine Papstgeschichte von August Franzen als Ergänzung seiner gut aufgenommenen „Kleinen Kirchengeschichte“. Doch setzte der Tod dem unermüdlischen Schaffen des geschätzten Freiburger Kirchenhistorikers ein allzufrühes Ende. In seiner Papstgeschichte kam Franzen nur bis zum letzten Viertel des 9. Jahrhunderts. Remigius Bäumer, der sich 1967 bei Franzen habilitierte und neuerdings dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für mittlere und neuere Kirchengeschichte in Freiburg/Br. geworden ist, betrachtete es als Pflicht freundschaftlicher Verbundenheit, das begonnene nützliche Werk zu vollenden. Zum weitaus größten Teil ist es also sein eigen.

Wie in der „Kleinen Kirchengeschichte“ ist auch hier der sicher problematische Versuch voll gelungen, eine lange, vielschichtige und noch nicht überall hinreichend geklärte Entwicklung in einer Kurzfassung zu schildern. Es wird wirkliche Darstellung in gut lesbarer Form geboten und nicht nur eine Anhäufung von Daten und Fakten. Das wichtigste Tatsachenmaterial ist übersichtlich mitgeteilt, doch gehen die Verfasser auch immer wieder, allerdings mit der gebotenen Kürze, auf grundsätzliche Themen, einschlägige Probleme und Kontroversen ein. Wer eine erste Antwort auf Fragen nach dem Wesen, der Aufgabe und der Entwicklung des päpstlichen Primates in der Kirche sucht, wer sich über Persönlichkeiten, Ereignisse und den wechsellvollen Ablauf der Geschichte der Päpste durch einen das Wesentliche bietenden Gesamtüberblick orientieren möchte, findet in dem vorliegenden Taschenbuch einen zuverlässigen Führer. Als Kuriosum sei angemerkt, daß zweimal bei Angaben zur englischen Geschichte des 16. Jahrhunderts von Elisabeth II. die Rede ist (S. 299 und 302).

H. Tritz

GANOCZY, Alexandre: Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie“. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. Reihe: „Theologisches Seminar“. Freiburg i. B. 1974: Verlag Herder. 168 S., kart. lam., DM 22,—.

Aus Vorlesungen des Würzburger Dogmatikers zum Thema „Politische Theologie“ entstanden, bietet das Buch eine straff abgefaßte, dennoch recht umfassende Information über jene theologischen Ansätze, die oft, wenig gekannt und viel umstritten, unter dem Sammelnamen der „politischen Theologie“ genannt zu werden pflegen. Der Stoff wird (nach einem Vorwort von J. B. Metz und einer Vorbemerkung des Vf.) in sechs Kapiteln abgehandelt: „Was ist politische Theologie?“ (11—18); „Die ‚politische Theologie‘ von J. B. Metz“ (19—695); „Die Theologie der Hoffnung von J. Moltmann“ (70—95); „Gottesherrschaft und Politik bei W. Pannenberg“ (96—119); „Zur Theologie der Revolution“ (120—138); „Wege der Weiterentwicklung“ (139—168).

Beschreibung und differenzierte, aber stark positive Beurteilung verbinden sich hier zu einem Panorama, das man sich vom Vf. gern erläutern läßt. Dabei ist z. B., was die Theologie von Metz betrifft, die Gliederung in mehrere Phasen des Metz'schen Denkens hilfreich und wohl auch zutreffend. Dieses Kapitel, das auch das längste ist, dürfte das beste des Buches sein.

Weniger zutreffend empfand der Rez. die Erläuterung der Theologie der Revolution. Diese „Richtung“, soweit sie als prinzipielle theologische Legitimierung der Revolution erscheint (wie bei Shaull, wohl doch auch bei Moltmann) dürfte eher als ein theologischer Ansatz zu sehen sein, der sich gegensätzlich von der durch Metz angeregten „politischen Theologie“ abhebt. Dies kommt m. E. in dem Buch zu wenig zum Ausdruck. Ebenfalls erscheint die doch wohl angezeigte Unterscheidung zwischen der „westlichen“, „importierten“ Revolutionstheologie einerseits und der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ zu wenig deutlich.

Gerade was den letztgenannten, theologischen Ansatz betrifft, wäre die Reflexion, gegründet auch auf einen breiteren Hintergrund des reich publizierten theologischen Materials, weiterzuführen (sicherlich u. a. neben H. Assmann: G. Gutiérrez, und — als Kontrapunkt zu diesem evtl.: G. Girardi). Hier wären dann auch präzisere Kritiken anzubringen gewesen, was die Gültigkeit der von jener Theologie als theologisches Element angesprochenen Analysen betrifft. In der ganzen Auseinandersetzung sei auf den von uns früher besprochenen Bericht von Zwiefelhofer verwiesen. — Auch würde der Rez. zu einer nicht ganz so positiven Einschätzung des theologischen Ansatzes und Arbeitens von D. Sölle neigen wie der Vf. (z. B. 143, 147, 148, 151 und 168). Auch im wiederholten Rückgriff auf die Grundtendenzen von Meadows („Grenzen des Wachstums“) müßte wohl Empirisches verifiziert, vielleicht auch anders synthetisiert werden (der Aufweis von Grenzen erlaubt noch