

Mk-Stellen verwendeten atl Zitate und Motive *Jesus Christus* speziell als der leidende Sohn Gottes herausgestellt werden soll. Er konzentriert die Untersuchung auf Mk 1, 1–8.9–11; 9, 2–8.9–13 und 15, 20b–41, vor allem auf die Aussagen über Jesus als den „Sohn Gottes“ in 1, 11; 9, 7 und 15, 39, wo St. die von ihm angenommene spezielle Christologie des Mk besonders deutlich ausgedrückt sieht. Bei der Untersuchung wird zunächst der ursprüngliche Sinn der atl Zitate (Motive) herausgestellt und hernach auf die davon verschiedenen späteren vorchristlichen Auslegungen eingegangen, von denen anzunehmen ist, daß sie zur Abfassungszeit des Mk-Ev im Umlauf waren. Bei seinem Bestreben, die mk Auffassung der atl Stellen klar zu erkennen, sucht St. bis in die vormk Tradition vorzustoßen, um so den Beitrag der mk Redaktion – und damit auch den speziellen Akzent der mk Christologie – in den Griff zu bekommen, wobei sich die Untersuchung nicht nur auf den nächsten Kontext der betr. atl Stellen erstreckt; denn nach der richtigen Auffassung des Vf. „kann der jeweilige redaktionell-mk „Stellenwert“ des engeren Kontextes letztlich nur im Blick auf den Gesamtzusammenhang des (Mk-)Evangeliums ausreichend bestimmt werden“ (313).

Nach St. wäre bereits von Mk 1, 2f an der „Weg“ (vgl. 1, 2c.3b) des Messias als Weg des Messias zur *Passion* zu erkennen. Es scheint jedoch zumindest fraglich, ob Mk bereits in 1, 1–11 den Messias als *Leidensmessias* hinstellen wollte (vgl. 79f), m. a. W.: ob Joh. d. T. im Lichte der (von St. zutreffend auf Joh. hin gedeuteten) atl Stellen Mal 3, 1/Ex 23, 10 und Is 40, 3 bei Mk 1, 2f dem Messias bereits „den Weg“ zum *Leiden* „bereitet“. So richtig es ist, daß „der Weg“ des Messias (vgl. 79ff über das *ὁδός*-Motiv) deutlich und ungebrochen durch das Mk-Ev hindurch zu verfolgen ist, so beginnt dieser Weg als *Leidensweg* Jesu doch wohl erst ab 8, 27 in Erscheinung zu treten. Es fragt sich demnach auch, ob der Rückbezug von 15, 39 (über 9, 7) auf 1, 11 (vgl. 292ff) gerechtfertigt ist; die Bezeichnung Jesu als „Sohn“ Gottes an diesen 3 Stellen ist eine zwar geistvoll ausgeklügelte, aber vielleicht doch zu wenig tragfähige Begründung dafür. Übrigens hätten zusätzlich zu den behandelten 3 „Gottessohn“-Stellen bei Mk 1, 11; 9, 7 und 15, 39 (vgl. 302f) auch noch 1, 1 (die zumindest sehr wahrscheinliche Echtheit des dortigen Beisatzes *υἱοῦ [τοῦ] θεοῦ* vorausgesetzt); 3, 11f; 5, 7 und 14, 61 der Vollständigkeit halber herangezogen werden können (vgl. F. Zehrer, *Jesus, der Sohn Gottes*, in: *Bib. u. Lit.* 48 [1975], 77ff).

Bei der Behandlung des Abschnittes Mk 15, 20b–41 (vgl. 193ff) wäre es nahe gelegen, außer dem gründlich behandelten Motiv vom „leidenden Gerechten“ in Ps 22 und Ps 69 (vgl. 193–267.273–279) auch noch auf das (107 [Anm. 240], 156 [Anm. 176] und 312 [Anm. 108] nur nebenbei erwähnte) Motiv vom „leidenden Gottesknecht“, das bei Mk 14, 24 deutlich anklingt, näher einzugehen, ist doch bei der an dieser Mk-Stelle (wie auch im *λύτρον*-Wort Mk 10, 45) vorkommenden Wendung „für viele“ der Bezug

auf Is 53, 11f (vgl. auch 52, 14) wohl nicht als bloß „möglich“ (vgl. 156 [Anm. 176]) anzunehmen, sondern darf vielmehr als sehr wahrscheinlich, wenn nicht gar als sicher gelten. (Die Diskussion hierüber [vgl. die a. a. O. zit. Lit.] ist noch im Gange.)

Abgesehen von den da und dort noch anzumerkenden Fragezeichen und den zuweilen vielleicht etwas zu entschieden gesetzten Akzenten im Urteil ist jedoch die übersichtliche Gliederung des behandelten umfangreichen Stoffes, die (heutzutage rar gewordene) wohlthuende klare Ausdrucksweise, die unverkennbar meisterhafte Beherrschung des exegetischen Handwerkes und der sehr umfangreichen einschlägigen Lit. (318–328) als vorbildlich anzuerkennen. Das hinter dieser bedeutenden Arbeit stehende (bisher noch nicht genügend wahrgenommene) Anliegen des Vf., dem atl Substrat des NT aufmerksam nachzuspüren (vgl. 1–36 einen ausführlichen Überblick über die in dieser Richtung bereits unternommenen Versuche), ist wichtig genug; denn erst vor dem Hintergrund des AT, des Religionsbuches des Ur- und Frühchristentums, wird der ursprüngliche Sinn der im NT ausgezeichneten Botschaft mit voller Deutlichkeit erkennbar.

Graz

Franz Zehrer

KEARNS ROLLIN, *Vorfragen zur Christologie II. Überlieferungsgeschichtliche und Rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels*. (IV. u. 200.) Mohr, Tübingen, 1980. Kart. DM 58.–

In der Besprechung des I. Bd. (vgl. ThPQ 1979, 185) konnten wir vermerken, daß R. „das aufregende Problem des Hoheitstitels Menschensohn“ auf Grund seiner morphologischen und semasiologischen Untersuchungen in neuer Art zu deuten suchte und dafür tatsächlich gewichtige Argumente ins Treffen führen konnte. Bd. II ist ungleich schwieriger zu lesen und auch zu besprechen, weil hier das sichere literarische Fundament verlassen und mit dem unsicheren Fluidum des „Vorher des Textes“ gearbeitet wird. Der literarische Ausgangspunkt für die Menschensohn-Überlieferung findet sich in Daniel 7, 1–28 und in IV Esra 12, 51–13, 56. Über diese Texte hinaus wird nun gefragt, wo der eigentliche Ursprungsort dieser Idee liegen könnte, durch wieviel Hände die Vorstellung weitergegeben und im Weitergeben geändert oder auch bereichert wurde. Daher die beiden Untersuchungsgänge: I. Überlieferungsgeschichtliche Studie (auf Daniel bezogen), II. Rezeptionsgeschichtliche Studie (auf Henoch bezogen). Im Anhang wird die textkritische Wiederherstellung des Wortlautes der Daniel- und Esra-Überlieferung geboten (83–93).

Die Kenntnis der alten Sprache (darunter auch des Äthiopischen), die Darbietung weitverstreuten Belegmaterials und die Akribie der Beweisführung müssen mit Bewunderung anerkannt werden. Die Fragwürdigkeit liegt jedoch (ähnlich wie bei der Wiederherstellung eines sog. bibl.

„Urtextes“) in der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichtlichen Methode selbst, die von sich aus zu genialen Kombinationen verleitet, die erst recht nochmals kritisch hinterfragt werden müßten. Der Fachmann dürfte in diesem Buch sicher viele „Anstöße“ finden, das Problem des christologischen Hoheitstitel „Menschensohn“ neu zu überdenken.

Graz

Claus Schedl

KIRCHENGESCHICHTE

KRUMWIEDE HANS-WALTER, *Geschichte des Christentums*. III. Neuzeit: 17.–20. Jh. (Theol. Wissenschaft, hg. v. C. Andresen u. a., Bd. 8) (XV u. 264.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. DM 27.–.

Die ungeheuren Stoffmassen, mit denen eine Darstellung der Geschichte der Kirche fertig werden muß, bedingen vielfach eine Überfrachtung oder – bei allzu großer Beschränkung – eine Simplifizierung. Die evang. Kirchengeschichtsschreibung steht vor noch größeren Schwierigkeiten als die kath., weil sie aufgrund ihrer Konzeption auch die anderen christlichen Konfessionen einbeziehen muß.

K. ist das Kunststück gelungen, bei Bewältigung einer großen Stoffmenge nicht zu umfangreich zu werden und lesbar zu bleiben. Hervorgehoben sei der vornehme Ton, mit dem z. B. die kath. Kirche behandelt wird. So wird etwa dem Abschnitt über das Papsttum von Pius IX. bis Benedikt XV. die treffende Charakterisierung vorangestellt, daß die römische Kirche unter Pius IX. „ihre universale Qualität“ zurückerhielt, aber auch „ihre lehrmäßige, dogmatische Fixierung“ erfuhr; daß Leo XIII. „die durch den harten papalistischen Kurs entstandenen Konflikte“ entschärfte; daß die rechtlichen und liturgischen Reformen unter Pius X. „den Katholizismus bis zur Gegenwart wesentlich“ mitprägten und die Bemühungen Benedikts XV. „die europäische Katastrophe des 1. Weltkrieges“ nicht verhindern konnten.

Daß trotz relativer Ausführlichkeit des Kap. über den „Kirchenkampf im nationalsozialistischen Staat“ (211–241) die kath. Kirche so kurz abgetan und die Ereignisse in Österreich kaum erwähnt werden, schränkt meine Feststellungen von vorn herein etwas ein. Insgesamt aber wird (bei Vorliegen des noch nicht erschienenen 2. Bd.) diese 3bd. Kirchengeschichte als Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstandes für die Studierenden ein wertvolles Hilfsmittel darstellen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

COGNET LOUIS, *Gottes Geburt in der Seele*. Einführung in die Deutsche Mystik. (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 36.–.

Diese leider noch zu wenig beachtete Gesamtdarstellung über die Deutsche Mystik von ihren Anfängen im 13. Jh. bis zu ihren Auswirkungen im Reformationszeitalter darf in vieler Hinsicht als überaus ansprechend bezeichnet werden. Sie

enthält eine wohlausgeglichene Mischung von Hagiographie, historischer Einbindung, Literaturgeschichte und Werkanalyse mit informativ ausgewählten Textbeispielen. Das Buch ist leicht lesbar. Es bietet die notwendige historische Information und ist obendrein durchaus geeignet, als geistliche Lektüre im besten Sinn des Wortes zu dienen. Es ist Studierenden der Theologie und allen religiös wie geistesgeschichtlich Interessierten rückhaltlos zu empfehlen.

Ich fand in dem Buch nur 2 Schwierigkeiten, die mir allerdings grundsätzlicher Art zu sein scheinen. Das ist die prinzipielle Einschätzung mystischer Phänomene als eines nicht mehr hinterfragten Wertes. Es wäre daher eine Begriffsunterscheidung wie „Mystik“ und „Mystizismus“ zu empfehlen. Mangels dieser Unterscheidung manövriert sich Vf. in unnötige Interpretationsschwierigkeiten. Für ihn ist es z. B. ein Problem, wieso Mystiker und mystische Gruppierungen im späten Mittelalter häufig auch zu Sektenbildung neigten (z. B. 13ff). Es müßte deutlicher herauskommen, daß die Mystik, wenn auch etwas stiller und weniger revolutionär, im Rahmen der mittelalterlichen Armutsbewegung gesehen werden muß und so auch etwas von einem stillen Protest gegen das bestehende Kirchenwesen an sich hat. Außerdem ist m. E. die These von H. Grundmann über die religiösen Bewegungen des Mittelalters auch auf die Mystik anzuwenden, daß es sich hier um ein ambivalentes Phänomen handelt, das, auf der historischen Ebene gesehen, in gleicher Weise hetero- wie orthodox ausgehen konnte. „Mystik“, historisch gesehen, muß daher ähnlich wie Religion noch „getauft“ werden, um als Mystik im dogmatischen Sinn Bestand zu haben. Vieles, was in diesem Buch bei solch anziehenden Gestalten wie dem sel. Heinrich Seuse belegt ist, kann auch mit bestem Willen nicht als christlich und nachahmenswert empfohlen werden. Der Zusammenhang dieser Strömungen mit dem Schwärmer- und Täuferum der Reformationszeit ist offensichtlich. Dabei bleibt allerdings die Frage, warum es nicht gelungen ist, diese Energien für die Großkirche zu bändigen. Mystik ist hier für C. schon von vornherein ein Gütezeichen. Das stimmt zwar dogmatisch, nicht aber religionskritisch und historisch. Ich möchte auch geistlich nicht etwa einen von den kleinen „Gottesfreunden“, wie einen Heinrich von Nördlingen gegen einen Kardinal Nikolaus von Kues ausspielen. Mystizismuskritik gibt es, solange es eine Mystik gibt, sie setzte vor allem aber auch bei „Mystikern“ wie Gerson im 15. Jh. in einer Art Aufklärungsbewegung mächtig ein. Wer die Entartungserscheinungen der Mystik kritisiert, kann dabei durchaus selbst ein Mystiker sein. Daher schien mir die Unterscheidung von Mystik und Mystizismus unbedingt erforderlich.

Eine zweite Unterscheidung halte ich gleichfalls für notwendig, um Fehlinterpretationen zu vermeiden: Mystik im dogmatischen und im literarhistorischen Sinn. Die Frage scheint mir nicht sehr hilfreich, ob Eckhart und Tauler wirklich Mystiker waren. Das Literarhistorische ist ein