

stempelt. Der bewußte Schwindler und Scharlatan gehört überhaupt nur ins Vorfeld des Problems. Denn er besitzt kaum jene stoßkräftige Dynamik des „Geistes“, die unmittelbar Glauben erzeugt. Diese kann erst entstehen bei subjektivem, ehrlichem Überzeugtsein von der eigenen Sendung. Darum ist das Problem nicht: wahrer Prophet oder Heuchler, sondern es ist die Frage nach der Unterscheidung der „Geister“. Denn pneumatische Kraft kommt nicht bloß aus dem Geiste Jahwes, und sie kann auch bei falschen Propheten so stark sein, daß selbst ein wahrer Prophet, geschweige denn ein laienhafter Hörer, sich ihr nicht zu entziehen vermag, wie Jeremias von Hananias nicht bloß vor den Hörern glatt aus dem Felde geschlagen, sondern offensichtlich auch selbst so beeindruckt wird, daß er erst durch einen neuen, ausdrücklichen Gottesspruch Klarheit erhält, daß sein Gegner nicht von Gott gesandt ist. Darum kann auch dieses „Wehen des Geistes“, dieses starke, irrationale Fluidum, das gefangenimmt, kein zuverlässiges Kriterium sein. Und wenn 1 Kön 22 es gar so deutet, daß auch bei den falschen Propheten die mitreißende Geistesmacht von Jahwe kommt (wenn es auch nicht direkt „sein“ Geist ist) und von ihm ausdrücklich gesandt wurde, zu verführen und zu verderben, während andererseits auch wahre Propheten gesandt werden können, das Volk zu verstocken (Js 6) und in den Untergang zu bringen, dann wird die Aporie des AT bei der Diakrise des prophetischen Geistes vollends sichtbar. Da hilft es auch wenig, wenn das Dt nüchtern empfiehlt, die Erfüllung als Kriterium der Wahrheit abzuwarten. Denn das ist bei all den Prophetensprüchen nicht möglich, die aktuelle Gottesweisungen enthalten (und diese sind die Regel), und selbst die eigentlichen Voraussagen wollen ja schon vorgängig zur Erfüllung Heilsglauben wecken oder Umkehr bewirken und verfehlen ihren aktuellen Zweck, wenn sie auf kritisches Zuwarten stoßen. Der eigentliche Bereich des Problems: wahrer oder falscher Prophet, ist ja nicht die Stellungnahme der Nachgeborenen, sondern die notwendige Jetzt-Entscheidung des Zeitgenossen bei der aktuellen Begegnung mit dem sprechenden Propheten.

Diese wenigen und vereinfachten Aspekte zeigen schon, daß es nicht nur für den Exegeten, sondern ebenso für den systematischen Theologen ein wichtiges und erregendes Problem ist, dessen at Material hier mit einem starken Bemühen um Objektivität, aber doch auch mit einer deutlichen Färbung durch protestantische Glaubenstheologie diskutiert wird. Q. ist offenbar nicht der Überzeugung, es klar gelöst zu haben. Seine „abschließenden Erwägungen“ des letzten Kapitels (206 ff.) beginnt er mit dem Satz: „In aller Form ein Fazit zu ziehen, getraue ich mich nicht.“ Ich auch nicht. Es bleibt noch zu sagen, daß Q. nirgends auf das Wunder im technischen Sinn als diakritisches Zeichen eingeht, wie es dem Moses in Ex 3 ff. als ausdrückliche Legitimation gegeben und von Isaias dem Achaz (Is 7) angeboten wird.

J. Haspecker S. J.

Vaganay, L., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Bibl. de Théol., Série III, vol. 1). gr. 8^o (XXIII u. 474 S.) Tournai 1954, Desclée. 200.— Fr. bel.

Levie, J., S. J., *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?* (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique XI = NouvRevTh 76 [1954] 689—715 812—843). gr. 8^o (64 S.) Tournai-Paris 1954, Castermann.

Synoptische Studien. A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht. gr. 8^o (293 S.) München 1953, Zink. 24.— DM.

1. Vaganay, Professor an der Theol. Fakultät des Institut Catholique in Lyon, hat schon in seinem Artikel „L'absence du sermon sur la montagne chez Marc“ (RevBibl 58 [1951] 5—46) und in seinem Vortrag an der Universität Löwen „La question synoptique“ (EphThLov 28 [1952] 238—256) einen neuen Versuch zur Lösung der synoptischen Frage vorgelegt. Jetzt gibt er in einem umfangreichen Bande die eingehende Begründung seiner Ansicht, die er bescheiden als Arbeitshypothese bezeichnet und die er im einzelnen durchaus noch für verbesserungsfähig hält. In der Einleitung findet der Leser eine umfassende Bibliographie und einen guten Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche der synoptischen Frage bis zu der neuesten von L. Cerfaux in mehreren Artikeln vertretenen Hypothese (vgl. EphThLov 12 [1935] 5—27; 15 [1938] 330—337; 27 [1951] 369—389; 28 [1952] 629—647; NouvRevTh 76 [1954] 494—505). Mit ihm stimmt der Verf. bezüglich der Priorität des Ur-Matthäus vor Mk überein. Im Gegensatz zu den

katholischen Vertretern der Zweiquellen-Hypothese, die zwar, wie J. Sickenberger, A. Wikenhauser, J. Schmid, J. Levie S. J. u. a., in der Logienquelle Q das Werk des Apostels Matthäus sehen, aber daneben unabhängig von Q Mk als Quelle des kanonischen Mt und Lk annehmen, sind nach V. alle drei Synoptiker, auch Mk, wesentlich abhängig von dem ins Griechische übersetzten (Mg) aramäischen Matthäus (M). Doch unterscheidet V. sich von Cerfaux dadurch, daß er zur Erklärung der sogenannten zweifachen Tradition, d. h. der Abschnitte, in denen Mt und Lk gegen Mk negativ und positiv sachlich übereinstimmen, aber doch gleichzeitig sich auch unterscheiden, eine ebenfalls aramäisch abgefaßte (S) und schon ins Griechische übersetzte zweite Quelle (Sg) in verschiedenen Rezensionen annimmt. Cerfaux erklärt diese zweifache Tradition durch die Abhängigkeit des Mt und Lk von dem griechischen Proto-Matthäus, der zwar im wesentlichen eine Übersetzung des aramäischen Mt gewesen, aber doch durch verschiedene Zusätze aus der mündlichen Überlieferung und den schon schriftlich festgelegten Essays erweitert worden sei und in Teilübersetzungen vorgelegen habe. V. leugnet nicht die Abhängigkeit des kanonischen Mt von Mk, unterscheidet sich aber von den Vertretern der Zweiquellen-Hypothese dadurch, daß er auch Mk von dem Ur-Matthäus in griechischer Übersetzung (Mg) abhängig sein läßt und für Mt und Lk eine zweite Quelle S bzw. Sg annimmt, die nach Inhalt, Ursprung und Wert von der Logienquelle Q der Zweiquellen-Hypothese wesentlich verschieden ist.

Den Hauptgrund für die Vorzeitigkeit des aramäischen (M) und vorkanonischen griechischen Matthäus (Mg) vor Mk sieht der Verf. in der Tatsache, daß alle drei Synoptiker eine gemeinsame Gliederung des öffentlichen Lebens Jesu in fünf Büchlein aufweisen, die am reinsten bei Mt erhalten sei. Jedes Büchlein enthalte einen erzählenden und einen belehrenden Teil, der aus Worten und Reden Jesu bestehe. So ergebe sich bei Mt die Gliederung: I = Mt 3—4 erzählend und 5—7 belehrend; II = Mt 8—9 erzählend und 10 belehrend; III = Mt 11—12 erzählend und 13, 1—52 belehrend; IV = Mt 13, 53 bis 17, 27 erzählend und 18 belehrend; V = Mt 19—23 erzählend und 24—25 belehrend. Markus müsse diese Gliederung von Mg übernommen haben, denn sie finde sich auch bei ihm, aber so, daß er im ersten Büchlein den belehrenden Teil, d. h. die Bergpredigt, zwar ausgelassen, doch die Einleitung dazu beibehalten habe. Ebenso habe er die zwei Episoden, mit denen bei Mt der erzählende Teil des zweiten Büchleins beginne, nicht übernommen. Markus habe also die Bergpredigt auch gekannt, und darum gehöre sie zur dreifachen Tradition.

Demnach ergeben sich nach V. für die Entstehung der drei synoptischen Evangelien folgende Etappen: Die erste Etappe bildet die mündliche Predigt der Apostel (O), die allmählich in Jerusalem unter dem Einfluß des Petrus eine feste Gestalt angenommen hat. Bald wurden Einzelheiten aus dieser Überlieferung in Einzeldarstellungen nach Art von Essays (E) schriftlich festgelegt (2. Etappe). Diese Predigt des Petrus, bereichert durch schriftliche Essays, hat der Apostel Matthäus als erster in aramäischer Sprache systematisch in den fünf obengenannten Büchlein (M) niedergeschrieben, und dieses Werk wurde dann, vielleicht von Matthäus selbst, unter Verwertung weiterer Essays ins Griechische übersetzt (Mg) (3. Etappe). Daneben wurden bald, ebenfalls in aramäischer Sprache, weitere Jesusworte ohne chronologische oder systematische Ordnung, vielleicht von demselben Matthäus, gesammelt (S), die dann, auch ins Griechische übersetzt (Sg), in verschiedenen Rezensionen weitergegeben wurden (4. Etappe). Diese Sammlung bildet in verschiedenen Rezensionen die zweite Quelle für Mt und Lk, der sie die Stücke zweifacher Tradition entnommen haben, darunter vor allem die Dubletten und das Büchlein außerhalb der Reihe (Lk 9, 51 bis 18, 14). Markus, der den Mg kannte und mit der römischen Predigt des Petrus (Pi) vertraut war, die mit dem aramäischen Matthäus (M) im wesentlichen übereinstimmte, schrieb aus der Erinnerung an beide sein Evangelium (5. Etappe). Der kanonische Matthäus (Mt) ist vor allem von Mg abhängig, dessen Gliederung er am besten, wenn auch nicht vollständig, bewahrt hat, daneben aber in den Stücken zweifacher Tradition von einer Rezension von Sg und schließlich von weiteren mündlichen (O) und schriftlichen (E) Sonderquellen (6. Etappe). Lukas, der nach V. den Mt, vor allem mit Rücksicht auf die Kindheitsgeschichte und Leidensgeschichte, nicht gekannt haben kann, hat neben münd-

lichen (O) und schriftlichen (E) Sonderquellen vor allem Mk und Mg und daneben eine andere Rezension von Sg als Mt benutzt.

Für die Abhängigkeit des Mk und Lk von Mg und letztlich von M sprechen nach V. außer der systematischen Ordnung in fünf Büchlein, die am besten bei Mt erhalten ist, die Archaismen, der systematische Charakter des Inhalts und das semitische Substrat der Redaktion (56). Dabei versteht V. unter Archaismen im Inhalt der Synoptiker jede Gegebenheit der ursprünglichen Überlieferung, die im Laufe der Zeit außerhalb der ursprünglichen Situation weniger leicht verständlich war (61).

In sechs Exkursen sucht der Verf. durch eine eingehende Textanalyse an Beispielen die einzelnen Etappen seiner Hypothese zu beweisen. Im 1. Exkurs befaßt er sich mit der Literarkritik der Synoptiker und betont, daß zur dreifachen Überlieferung auch solche Stücke gehören, die sich nur bei zwei oder gar nur bei einem der Synoptiker finden, wofern sich ihre Auslassung aus dem Zusammenhang erklären läßt. In einem 2. Exkurs bringt er indirekte Zeugnisse für die Existenz von Mg und Sg aus der altchristlichen Literatur, nämlich aus 1 Clem 13, 1b—2 für M und Mg, aus dem Rainer-Papyrus für M und aus dem Oxyrhynchus-Papyrus 1 für Sg. Der 3. Exkurs befaßt sich mit den redaktionellen Zügen des Mk in der ersten synoptischen Perikope, dem Auftreten des Täufers; der 4. Exkurs mit der Rede des Herrn von der Gemeinde, die das 4. Büchlein des Mg beschließt und von dem Teile erhalten sind: Mt 18, 1—35; Mk 9, 33—50; Lk 9, 46—50. Im 5. Exkurs behandelt der Verf. als Beispiel für eine negative Übereinstimmung, d. h. für eine gemeinsame Auslassung von Mt und Lk gegenüber Mk, die Perikope von dem mondsüchtigen Knaben (Mt 17, 14—21 u. Parallelen), und im 6. Exkurs bringt er als Beispiel für eine Dublette das Gleichnis von dem Licht unter dem Scheffel bei Mk 4, 21 und Lk 8, 16 einerseits und Lk 11, 33 und Mt 5, 15 anderseits.

Der Verf. hat durch seine eingehende Untersuchung die Schwächen der Zweiquellen-Hypothese aufgedeckt und für die Lösung der synoptischen Frage einen Weg gezeigt, der den Gegebenheiten der Tradition und dem Befund der synoptischen Evangelien besser gerecht werden dürfte als die Zweiquellen-Hypothese. Aber auch er gibt keine befriedigende Erklärung, daß unser kanonischer Mt wirklich wesentlich als identisch gelten kann mit M und Mg, wie es doch offenbar nach der Tradition der Fall ist, ganz abgesehen davon, daß den von ihm angeführten Gründen auch manche Gegengründe entgegenstehen, die er zum Teil schon selbst erwähnt hat. Auch die Gründe, die er für die Unabhängigkeit des Lk von Mt vorbringt, dürften nicht durchschlagend sein, obgleich er sich hier mit den Vertretern der Zweiquellen-Hypothese trifft. Ein argumentum ex silentio ist nur dann beweiskräftig, wenn das „silentium“ keine andere Erklärung zuläßt. Nichts beweist aber, daß Lukas die Kindheitsgeschichte des Mt hätte berücksichtigen müssen, wenn er sie gekannt hätte, wofern man nur annimmt, daß er eine geschlossene Kindheitsgeschichte vorfand, in deren Mittelpunkt Maria stand, während die Kindheitsgeschichte bei Mt sich um Joseph gruppiert. Er konnte die letztere als durch Mt bekannt voraussetzen, wie Joh die Synoptiker voraussetzt. Etwas ganz Entsprechendes dürfte von den beiden Stammbäumen Jesu gelten. Das Verhältnis der Synoptiker zueinander ist durch Literar- und Textkritik allein nicht zu lösen. Sicher setzen die Synoptiker ein gemeinsames mündliches Ur-Evangelium voraus, das schon in den ersten Jahren in Jerusalem seine feste Form erhalten hatte, dann aber auch von Barnabas in Antiochien, der Heimat des Lukas, und von Petrus in Rom in einer den Verhältnissen angepaßten Form der christlichen Verkündigung zugrunde gelegt wurde; aber ebenso sicher läßt sich die synoptische Frage ohne gemeinsame schriftliche Quellen nicht lösen, von denen ja der Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1, 1—4) zu berichten weiß. Da Lukas nach dem Prolog allem von den Anfängen an sorgfältig nachgegangen ist, liegt es nahe, daß er seine Vorlagen nicht vollständig übernommen oder einfach ausgeschrieben hat, sondern manches auf Grund des Vergleiches der verschiedenen Vorlagen und Quellen anders geordnet hat. Man vergleiche z. B. das Büchlein außer der Reihe (Lk 9, 51 bis 18, 14), dessen Inhalt sich zum Teil auch bei Mt und Mk, aber in anderem Zusammenhang findet. Wer nicht bloß als Sammler, sondern als selbständiger Schriftsteller arbeitet, ist in der Auswahl und Auswertung der Quellen frei. Ebenso wäre es durchaus verständlich, daß Markus den kanonischen Mt gekannt und sich im Aufbau seines Evangeliums im wesent-

lichen an ihn gehalten hat, während er inhaltlich vor allem von der mündlichen Katechese des Petrus abhängig ist, wie die Tradition (Papias, Klemens v. Alex.) bezeugt. Dann würden die vielen Archaismen bei Mk gegenüber Mt und Lk, die auch V. zugibt, hinreichend erklärt, ganz abgesehen davon, daß auch heute einer, der eine Quelle dem Inhalt nach frei wiedergibt, sie oft in einem primitiveren Stil bringt. Sicher bleiben auch bei dieser Auffassung offene Fragen, auf die wir bei der Quellenlage keine allseitig sichere Antwort geben können, aber sie hat nicht nur die Tradition für sich, sondern wird auch dem Textbefund durchaus gerecht.

2. Das Werk von Vaganay hat unter den Fachleuten schon bald eine starke Reaktion hervorgerufen. J. Levie S. J. nimmt in seinem Beitrag ausführlich dagegen Stellung. Nachdem er die Ansicht Vaganays in ihren Grundzügen dargelegt hat, stellt er ihr die Zweiquellen-Hypothese, wie sie auch von manchen katholischen Forschern gehalten wird, die in der Logienquelle Q den aramäischen Matthäus sehen, mit der schon oft gegebenen Begründung gegenüber, um dann die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe gegeneinander abzuwägen. Schon die grundlegende Voraussetzung Vaganays, daß die Einteilung des Mt in fünf Büchlein einen bewußten Plan des Verfassers verrate, scheint ihm nicht bewiesen zu sein (708). Aber es dürfte ihm nicht gelungen sein, das Gegenteil zu beweisen. Es ist richtig, daß in der Auffassung Vaganays die Identität des kanonischen Mt mit M und Mg, wie sie die Tradition voraussetzt, nicht recht gewahrt ist. Aber dasselbe gilt von der Zweiquellen-Hypothese, wie L. sie auffaßt. Die redaktionelle Arbeit des Markus, wie Vaganay sie annimmt, wäre nach L. psychologisch unmöglich gewesen; denn Markus habe nicht so getreu den geschriebenen Text des Mg wiedergeben können, ohne ihn vor sich zu haben, und noch weniger habe er in den schematischen Text des Mg die lebendigen Züge seines Evangeliums aus der Petruspredigt so natürlich einflechten können; wohl aber sei es verständlich, daß Mt und Lk diese konkreten Züge ausgelassen hätten. Aber Vaganay nimmt ja wohl mit Recht an, daß die Predigt des Petrus, die Markus unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Mg niedergeschrieben hat, im wesentlichen mit diesem übereinstimmt, so daß Mk sich in der Gliederung und teilweise auch im Ausdruck an Mg anlehnt, aber nicht sklavisch. Weil Markus vor allem nach der Predigt des Petrus geschrieben hat, ist es auch leicht verständlich, daß er die ursprüngliche Eigenart der Berichte besser bewahrt hat als Mt. Man braucht dafür nicht mit L. anzunehmen, daß Mt von Mk abhängig ist, allerdings auch nicht, daß Mk das alles von Mg habe.

L. sucht dann nachzuweisen, daß die Gründe, die Vaganay für einen Mg als Quelle für Mt, Mk und Lk vorbringt, nämlich die negativen und positiven Übereinstimmungen, die Archaismen und biblischen Zitate, nicht durchschlagend sind und daß er vor allem die grundlegende Annahme Vaganays von den 5 Büchlein des Mg nicht bewiesen sei. Seiner Ansicht nach läßt sich diese Einteilung nicht einmal in unserem Mt streng nachweisen, und selbst wenn sie dort vorhanden wäre, würde noch nicht ohne weiteres folgen, daß schon Mg sie gehabt habe. Man wird unparteiisch sagen müssen, daß auch hier Behauptung gegen Behauptung steht. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf die Einzelheiten der beiderseitigen Beweisführung näher einzugehen. Beide Seiten haben höchstens gezeigt, wie die drei synoptischen Evangelien theoretisch entstanden sein *könnten*, aber nicht, wie sie wirklich entstanden *sind*. Die Hauptschwierigkeiten würden schwinden, wenn man mit B. C. Buttler, *Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Documents Hypothesis*, Cambridge 1951, und in: *A Commentary in Holy Scripture*, London 1953, Nr. 614 d, eine direkte Abhängigkeit nicht nur des Mk, sondern auch des Lk von Mt annehmen könnte. Nach dem oben Gesagten dürfte diese Möglichkeit nicht so von der Hand zu weisen sein, wie es heute gewöhnlich geschieht. Dann wäre sowohl die nur hypothetisch rekonstruierte Logienquelle Q der Zweiquellen-Hypothese wie auch die von Vaganay vorausgesetzte Hilfsquelle S überflüssig.

3. In der Festschrift zum 70. Geburtstag von A. Wikenhauser „*Synoptische Studien*“ nimmt J. Schmid in seinem Beitrag: *Markus und der aramäische Matthäus* (148—193) gegen P. Benoit O. P. (*L'Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1950, 13—16) und Vaganay ähnlich wie Levie im Sinne der Zweiquellen-Hypothese Stellung. Er konnte allerdings nur auf die beiden obenerwähnten Artikel von Vaganay Bezug nehmen, weil dessen umfassendes Werk noch nicht erschienen war. Da die

gegen Benoit und Vaganay vorgebrachten Gründe sich im wesentlichen mit denen decken, die der Verf. in seinem Buch: Matthäus und Lukas, Freiburg 1930, vorgelegt hat und die zum größten Teil mit denen übereinstimmen, die Levie gegen Vaganay vorgebracht hat, erübrigt es sich, hier nochmals darauf einzugehen. Wenn Sch. aus dem Eindruck einer strafferen und besseren Ordnung des Mt gegenüber dem Mk folgern möchte, daß Matthäus hier den Mk verbessert habe, würde das nur dann folgen, wenn die beiden in ihrer literarischen Eigenart nur miteinander verglichen werden, nicht aber, wenn als weitere Tatsache die Abhängigkeit des Mk von der Predigt des Petrus dazukommt.

In derselben Festschrift behandelt *R. Schnackenburg* Mk 9, 33—50 (184—206) als ein Teilproblem der synoptischen Frage. Wenn der Verf. meint, die Priorität des Mt gegenüber Mk müsse bei dieser Perikope auf der ganzen Linie zurückgewiesen werden (205), fügt er doch bei, daß die merkwürdige Komposition, für die sich die Stichwort- und Assoziationsverbindungen führend zeigten, uns vor einer zu mechanischen Auffassung warnen und uns einen ahnenden Blick in die frühe Traditionsgeschichte tun lassen (206).

Auch der Beitrag von *J. Blinzler*: Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (20—52) betrifft die synoptische Frage. Der Verf. erwähnt zunächst vier verschiedene Auffassungen von diesem Reisebericht (Lk 9, 51 bis 18, 14). Nach der ersten ist der ganze Abschnitt ein fortlaufender Bericht über Jesu letzte Reise nach Jerusalem (22); nach anderen erzählt Lukas in diesem Abschnitt von 2 oder 3 verschiedenen Jerusalemreisen (23). Eine dritte Gruppe sieht in diesen 9 Kapiteln die Schilderung einer Predigtreise Jesu durch das Gebiet zwischen Galiläa und Judäa (23), während neuerdings *L. Girard* darin einen selbständigen, zusammenhängenden und mit den synoptischen Galiläa-Abschnitten parallel laufenden Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu, ein förmliches „Evangelium der Wanderungen Jesu“, sieht (25). Als fünfte Ansicht hätte der Verf. die oben erwähnte Hypothese von Vaganay hinzufügen können, wonach dieser Abschnitt aus der Quelle S bzw. Sg stammt, die weder eine chronologische noch eine systematische Ordnung kennt. Sachlich stimmt B. damit insofern überein, als er — abgesehen von der Samariterperikope (Lk 9, 51 bis 56) — in ihm keinen Bericht, d. h. keine chronologisch-geographische Erzählung sieht (33). Die Perikopeneinleitungen in diesem Abschnitt sind nach ihm nicht Bestandteile eines geschlossenen Berichts, sondern literarischer Rahmen, ein schriftstellerisches Mittel des dritten Evangelisten, um die ihm von seinen Quellen (Q und Sonderquelle) meist situationslos dargebotenen Stoffe ohne Schädigung des Gesamtcharakters seines Werkes, das sonst im allgemeinen als fortlaufender Bericht gehalten ist, in dieses aufnehmen zu können (34). Lukas nimmt die Notiz von der Jerusalemreise (Lk 9, 51) zum Anlaß, den reichen Stoff aus Q und der Sonderquelle, den er, um den Mk-Rahmen nicht zu stören, im Galiläa-Abschnitt nicht hat bringen wollen, jetzt nachzutragen (35). Im folgenden geht der Verf. im einzelnen auf die von Girard gegen diese Auffassung gemachten Einwände ein. Er rechnet damit, daß der Text des großen Reiseberichts nachträgliche Angleichungen an das Reiseschema enthält, ohne daß sich diese Änderungen durch das Zeugnis der Handschriften verraten. Solche Änderungen sieht er vor allem in Lk 13, 32 f. und 17, 11.

Dasselbe Thema des lukanischen Reiseberichts oder des Büchleins außerhalb der Reihe, wie Vaganay es nennt, behandelt auch *J. Schneider* in seinem Beitrag: Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts (207 bis 229). Er enthält nach ihm drei Schichten von Vorlagen: Stücke aus Mk und Q und Sondergut des Lk. Es ist nicht möglich, hier im einzelnen näher darauf einzugehen.

Da die übrigen Beiträge der Festschrift sich nicht mit der synoptischen Frage befassen, seien sie hier nur erwähnt: *P. Benoit* O. P., La mort de Judas (1 bis 19); *M. E. Boismard* O. P., Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse (53 bis 63); *L. Cerfaux*, La section des pains: Mc 6, 31 bis 8, 26; Mt 14, 13 bis 16, 12 (64 bis 77); *J. Dey*, Beobachtungen an den Bedingungsätzen synoptischer Parallelen (78 bis 82); *A. Fridrichsen*, Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf. Zu Mt 11, 28 ff. (83 bis 85); *Joach. Jeremias*, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu (86 bis 95); *M. Meinertz*, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (94 bis 106); *W. Michaelis*, Kennen die Synoptiker eine Verzöge-

rung der Parusie? (107 bis 123); *K. Th. Schäfer*, „... und dann werden sie fasten, an jenem Tage“: Mk 2,20 und Parallelen (124 bis 147); *A. Vögtle*, Der Spruch vom Jonaszeichen (230 bis 277); *H. Vogels*, Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT (278 bis 289).
B. Brinkmann S. J.

Marie et l'Église, II et III (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 10 et 11). gr. 8^o (128 u. 172 S.) Paris 1952 u. 1953, Lethielleux. 800 u. 1200 Fr.

Diese beiden neuen Berichte der französischen Marianischen Gesellschaft bringen die Vorträge der Kongresse von Puy 1952 und Lille 1953. Sie bilden den Abschluß der auf dem Kongreß von 1951 begonnenen Aussprache zum Thema „Maria und Kirche“ (vgl. Schol 29 [1954] 112 bis 116). Schon aus dem Bericht über den 1. Kongreß, der die Frage nach der historischen Seite in Patristik, früher Liturgie und der Scholastik bis Albert den Großen behandelte, ging hervor, daß das Thema in der kirchlichen Tradition bisher nur wenig durchdacht war. Das hebt *F. M. Nicolas O. P.* auch in seinem Schlußbericht zur Gesamttagung (III 160) hervor. So war es die Aufgabe der beiden weiteren Zusammenkünfte, aufbauend auf diesen „bescheidenen“ geschichtlichen Ergebnissen (159) die Frage spekulativ zu fördern. Dazu regt ja das ekklesiologische Interesse der Jetztzeit besonders an.

Der 2. Kongreß brachte aber zunächst noch einen grundlegenden Vortrag aus der biblischen Theologie von *F. M. Braun O. P.*: Maria et l'Église d'après l'Écriture (II 7 bis 21). Unter öfterem Hinweis auf sein wertvolles Buch „La mère des fidèles. Essai de théologie johannique“ (vgl. Schol 28 [1953] 614f.) arbeitete er vor allem die *Mutterschaft* Mariens als überragendes Grundmotiv des NT über Maria in der Verkündigung, auf Kalvaria und in der Geheimen Offenbarung heraus. Demgegenüber tritt für Maria — nicht für die Kirche oder die Einzelseele — der Brautgedanke zurück: Nulle part dans l'Écriture, nous ne lisons que Marie est l'épouse de l'Agneau: sponsa Verbi. Pour saint Jean, elle est uniquement sa mère (15). Diese ausgezeichnete Darlegung hat auf den ganzen Kongreßverlauf in Puy, aber auch noch in Lille zweifellos großen Einfluß gehabt, wenn man nach den schriftlichen Berichten urteilen darf. In den meisten Vorträgen tritt daher die geistige Mutterschaft Mariens als die einzigartige Quelle ihrer Stellung zur und in der Kirche hervor. So etwa im Bericht von *J. Lécuyer C. S. Sp.*: Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ (II 23 bis 41). Er schließt: Marie est d'abord mère du Christ et à cause de cela est aussi le prototype de l'Église épouse du Christ (35). Die Kirche erhält also den Titel der Braut in erster Linie. Eine eingehende Untersuchung über den Sinn dieser geistigen Mutterschaft legt *M. Philippon O. P.* vor (II 63 bis 83). Konstitutive Elemente dieser Mutterschaft sind 1. die Empfängnis der Kirche im Fiat, das in vollem Bewußtsein (!) ausdrücklich, unmittelbar und formell die Annahme der Mutterschaft Christi und damit zugleich seines mystischen Leibes anspricht; 2. die „Geburt“ der Kirche unter dem Kreuz durch ihr neues Fiat als „Mittlöhlerin“; 3. die Geburt jedes einzelnen ihrer Glieder durch ihre Mutterschaft droben im Himmel, wo sie nun in der Gottesschau sich in ihrer mütterlichen Sorge allen auch einzeln zuwenden kann in Fürbitte, aber auch in persönlicher werkzeuglicher Hilfe. Die Kirche selbst übt daher ihre Mutterschaft nur in voller Abhängigkeit vom Beten und der Mittlertätigkeit ihrer geistlichen Mutter aus.

Schon hier stellte sich die Frage, ob auch das *hierarchische und sakramentale Wirken* der Kirche unter diese Mittlertätigkeit Mariens fällt. Ph. bejaht das und spricht dabei von einer supra-hierarchischen und supra-sakramentalen Tätigkeit Mariens als der mit dem Herrn Verbundenen. Es ergibt sich also folgende Linie: Trinitarische Handlung — Mittlertätigkeit der Menschheit Christi — voll untergeordnete Tat Mariens — von Christus und Maria abhängiger Dienst der Kirche. Diese Lösung blieb aber nicht ohne Widerspruch. *R. Laurentin* machte in seinem Vortrag: Rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ (II 43 bis 62) einen grundlegenden Unterschied zwischen der hierarchischen Kirche und der Gemeinschaft der Gläubigen: Marie est le prototype de l'Église, non selon ses fonctions hiérarchiques, mais selon sa communion au Christ (55). Christus ist auf Kalvaria der einzige Hohepriester; Maria hat dabei nur eine analoge Rolle wie die Hörer der Messe. Von ihr als Priesterin zu sprechen ist nur möglich im Sinn des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, die Maria freilich unter dem Kreuz vertritt.