

Sollen wir den Terminus „Seinsdialektik“ vermeiden? Diese hat nun einmal in der Philosophiegeschichte die nachdrücklich von Hegel bestimmte Bedeutung. Im Sinne Hegels aber ist Seinsdialektik in der vorliegenden Abhandlung nicht verstanden. Wozu dann derselbe Terminus?

Es geht hier grundsätzlich um die Analyse des *Seienden* (nicht um Verdrängung einer Terminologie). Das Seiende ist die finale Norm der Gültigkeit der Philosophie sowie der Angemessenheit ihrer Terminologie. Seinsdialektik aber ist in ihrem ontologisch ursprünglichen Sinn eine *Vollkommenheit der inneren Seinskonstitution*. Der Terminus kann daher mit gutem Recht angewandt werden. Dagegen spricht nicht, daß das Wort „Dialektik“ auch eine nicht gültige (im einzelnen sehr verschieden verstandene) Seins- und Erkenntnisauffassung bezeichnet. Bei der stark zerklüfteten Lage der Philosophie dürfte es wohl keinen Begriff und Terminus geben, der einhellig von den philosophischen Richtungen genommen wird. Dies gilt vom Terminus „Philosophie“ selbst, von Erkenntnis, Begriff, Urteil, Schluß, Logik, Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik usw. Wenn Seinsdialektik als innere Seinsvielenheitlichkeit gefaßt wird, lassen sich Sinn und Gültigkeit der scholastischen *Erkenntnisdialektik* herausstellen. Die *dialectica rationis* hat ihr finales Normensystem am System der *dialectica realis*. Dies wird in einem zweiten Teil durchzuführen sein.

## Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas

Von Aloys Grillmeier S. J.

### II. Teil

„Hellenisierung“ — „Judaisierung“ in der Erforschung des Urchristentums  
seit A. v. Harnack<sup>1</sup>

#### Vorbemerkung

1. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß „Hellenisierung“ in unserer Themastellung begrifflich nicht eingengt werden darf auf eine Beeinflussung des Christentums durch den „Hellenismus“, diesen verstanden im technischen, seit G. Droysen mehr oder minder festgelegten Sinn (Endperiode der

---

<sup>1</sup> Siehe oben 321—355. (Diese Seitenzahlen beziehen sich immer auf den 1. Teil unserer Abhandlung im letzten Juliheft der Schol.) Nachträglich sei noch hingewiesen auf den wichtigen Aufsatz von E. Wolf, „Kerygma und Dogma“? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte, in: Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag..., Zürich 1956, 780—807, worauf mich K. Steck dankenswerterweise aufmerksam machte — Für den nun zu behandelnden Ab-

altgriechischen Staats- und Kulturgeschichte in der Zeit von der Ausbreitung der politischen und kulturellen Herrschaft des Griechentums über den gesamten vorderasiatisch-ägyptischen Raum bis zum Aufgehen der griechischen Reichsgebilde in das Römerreich). Gewiß war dieser Hellenismus die geistig-kulturelle und sittlich-religiöse Welt, in die das Christentum eintrat. Die christliche Theologie griff aber von ihrem ersten Beginn (als *théologie savante*) an über diesen Hellenismus auf das Altgriechentum zurück. Weiterhin lassen die Forschungen der letzten Jahrzehnte immer mehr den großen Anteil sichtbar werden, den vorgriechische und außergriechische Elemente schon an Religion und Mythos der Griechen haben. Vgl. S. Morenz, Um Herkunft und Frühgeschichte des Christentums (zu C. Schneiders oben S. 342 erwähntem Werk): *ThLitZtg* 80 (1955) 525—532; A. Lesky, Griechischer Mythos und Vorderer Orient: *Saeculum* 6 (1955) 35—52; A. Böhlig, Griechische und orientalische Einflüsse im Urchristentum: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 5 (1956) 213—219; K. Prümm, Zum Stand der Erforschung der griechischen Religionsanfänge. Ein Bericht: *Greg* 35 (1953) 447—497; ders., Die Fortschritte des Jahrzehnts 1941—1951 in der Erarbeitung der weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie: *Greg* 35 (1954) 118—143 299—323; ders., Art. Die Religion der Griechen: F. König, *Christus und die Religionen der Erde* 2, Freiburg 1951, 3—140; ders., Die Religion des Hellenismus ebd. 169—244; ders., Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung: *ZKathTh* 78 (1956) 1—40; ders., Art. *Mystères*: *Dictionnaire de la Bible, Suppl. f. XXX* (1957) 1—225; E. Kiessling (Hrsg.), *Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938—1948*, Wiesbaden 1956, bes. 31—89. Zu beachten ist auch, daß die Frage: „Hellenismus im Christentum“, neue Voraussetzungen bekommt durch „Die neue Deutung der Antike“ überhaupt (unter diesem Titel K. Kerényi: *Deutsche Universitätszeitung* 12 [1957] Heft 11, 9—11; Heft 12, 16—21, da nun der „religiöse Grundzug der ganzen geistigen Antike“ betont wird (seit F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923). Vgl. dazu W. Jaeger, *Paideia I—IV*, Berlin 1934—1950; ders., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947;

schnitt unseres Themas gibt es keine zusammenfassende Studie. Eine gewisse Übersicht ermöglichen: K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954; H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen-Moers 1956 (dazu J. Haspecker in diesem Heft); E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, London 1955; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh 1954; R. De Langhe, *Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament: Recherches Bibliques, L'Attente du Messie* (Louvain 1954) 154—183; E. Stauffer, *Der Stand der neuteamentlichen Forschung: Theologie und Liturgie* (Kassel 1952) 35—105, bes. 74 ff.; O. Moe, Ein Rückblick auf die ntl. Forschung während der letzten fünfzig Jahre: *Tidskrift for Teologie og Kirke* 24 (Oslo 1953) 62—71 (wichtigste Namen und Richtungen seit 1900). Für die Hellenisierungs-Judaisierungs-Frage in der Einzelexegeese bietet Hinweise E. Stauffer a. a. O.; für Paulus: P. Rossano, *S. Paolo e l'ellenismo. Posizioni attuali*: *Rivista Biblica It.* 3 (1955) 332—347; für die Apg: W. G. Kümmel, *Das Urchristentum*: *Theol. Rundschau* 22 (1954) 138—170 191—211. Eine vollständige bibliographische Übersicht ermöglichen: *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* 1—4 (1951/52—1955/56) (Abkürzung: IZBG); J. Marouzeau, *L'année philologique* (wovon mir nur Bd. XXIV, Paris 1955, zugänglich war); P. Nöber, *Bibl., Elenchus*. Eine wichtige Quelle zur Erkenntnis des Standes unseres Problems in der aktuellen Forschung der protestantischen Theologie bietet das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (1932 ff.), das vor allem den Fortschritt in der Beachtung des Judentums bekundet, aber alle Nuancen in der theologischen Einordnung unseres Problems ausdrückt.

deutsch: Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953; H. Berve (Hrsg.), Das neue Bild der Antike 1—2, Leipzig 1942; v. a. ist bedeutsam M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, 2. Band, München 1950, der auch die Zeit der Kirchenväter miteinbegreift; E. des Places, Les Religions de la Grèce Antique: Histoire des Religions, publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, Bd. 3, Paris o. J.

2. Gegenüber der ersten Entwicklungsperiode der Hellenisierungsidee (Judaisierung usw.) (I. Teil, oben 321—355) ist die Vermehrung der Aspekte zu beachten, unter denen nun die Beeinflussung des Christentums von seiner Umwelt her gesehen wird. Es geht nicht nur um die reine Lehre, sondern um die Vielfalt des christlichen Lebens und der Kultur (soziale Verhältnisse, Kunst, Liturgie, Frömmigkeit usw.). Diese Aspekte müssen hier zurückgestellt werden. Wir studieren besonders den Wandel in der theologischen Einordnung der Hellenisierungs-Judaisierung-Idee, den Ausbau des Judaisierungsgedankens, die methodologische Vertiefung der ganzen Fragestellung. Dabei bleibt diese beschränkt auf den Rahmen des Ur- und Frühchristentums. Für weitere Bearbeitung ist vorbehalten: Hellenismus und Vätertheologie sowie Hellenismus (Judaismus) und Häresie (Gnosis).

## 1. Wende zur Kerygma-Theologie

Mit A. v. Harnack und F. Loofs ist ein gewisser Einschnitt in der Erforschung des Urchristentums und in der Bewertung des Hellenisierungsfaktors gegeben (siehe oben 352 f.). Ein Neues meldet sich an. Man erkennt die Einseitigkeit der Forschungsrichtung in der Zeit von F. Ch. Baur bis zu Harnack. Die ganze Bewegung des Christentums war zu ausschließlich von den *Lehrmeinungen* her erfaßt worden. *Religion* und *Kultus* wie auch die ganze *Umwelt* des Christentums waren als Faktoren der Entwicklung vernachlässigt worden. Die besonders von W. Wrede geförderte religionsgeschichtliche Schule erhob diese Vorwürfe. Ihr Motto war, die urchristliche *Religiosität*, und zwar von ihrem „Sitz im Leben“ her, aus dem Strom spätjüdischer und hellenistischer Religion und ihres Kultus zu deuten. Die Methode sollte nicht mehr bloß Literarkritik<sup>2</sup>, sondern „Formgeschichte“ sein. Damit erhält das „Kerygma“ seinen Platz, oder ein solcher wird ihm wenigstens einstweilen ausgespart, wenn auch unter einer Intention, die später nicht mehr anerkannt wird. Neben Wrede sind noch viele andere Namen als Vertreter dieser Schule zu nennen: P. Wernle, W. Heitmüller, H. Weinel, H. Grefßmann, A. u. W. Dieterich, P. Wendland, R. Reitzenstein (u. a.). W. Bousset bedeutete mit seinem bekannten Werk „Kyrios Christos“ (1913, 1935) eine gewisse Synthese. Diese Methode brachte eine folgenreiche Blickerweiterung, deren Möglichkeiten jedoch nicht sofort ausgenützt wurden. Das palästinensische Judentum erhielt nämlich einen stärkeren Akzent. Dem Glau-

<sup>2</sup> W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte: ZThK 48 (1951) 71.

ben der in diesem Raum sich entfaltenden Urgemeinde wurde größere Bedeutung zugemessen, da auf ihn das Jesusbild der synoptischen Evangelien zurückgeführt wurde: Jesus, der prophetische Wanderprediger, erweckt durch den Eindruck seiner Persönlichkeit bei seinen Jüngern den Glauben an seine Messiaswürde, der dann in den Ostervisionen seinen Ausdruck und in der Erwartung der Wiederkehr des „Menschensohnes“ unter dem Einfluß der jüdischen Apokalyptik seine Vollendung findet. So schien dem bisher überbetonten Hellenisierungsmotiv ein Gegengewicht gegeben zu sein. Aber gerade der Judentum blieb vielfach als religionsgeschichtliche Quelle unbeachtet, während sonst jede nur mögliche Parallele aus anderen Religionen zur „Erklärung“ des Christentums herangezogen wurde<sup>3</sup>. Zudem wurde vom jüdisch-palästinensischen Kreis der Jünger Jesu sehr betont seine hellenistische Nachfolgerschaft abgehoben. Diese habe sich ihr Jesusbild im Kyrioskult geschaffen, dessen Entstehung nach W. Bousset in Antiochien zu suchen ist. In diesen Übergang des Christentums von der palästinensischen Urgemeinde zum antiochenischen Hellenismus, den dann Paulus, Johannes, 1 Clem, Ignatius je verschieden weitergeführt hätten, wurde also die entscheidende Wende in der Geschichte des Urchristentums zurückverlegt. Was freilich als historische Jesus-Überlieferung hinter den beiden Formen des palästinensischen und hellenistischen Messias- bzw. Christus-Glaubens zugegeben wird, ist in der Substanz nicht mehr als das, was auch Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ davon übriggelassen hat<sup>4</sup>.

Diese religionsgeschichtliche Wende der Forschung führte aber nicht über den Historismus der literargeschichtlichen Periode hinaus. Die Methode der synkretistischen Ableitung des Christentums krankte zudem an dem entscheidenden Fehler, daß von außen herangetragene Analogien als innere Abhängigkeit ausgelegt wurden, und dies bevor noch die christlichen Autoren auf ihre eigene Idee hin verhört worden waren<sup>5</sup>. Gewiß stand Jesu persönliche Religiosität für diese Forscher am Anfang der Geistesbewegung des Christentums. Sie wurde aber nicht immer sehr schöpferisch, jedenfalls gar nicht als eigentliche Quelle neuer Offenbarung verstanden und trat selbst sehr bald zurück gegenüber den „anonymen religiösen Kräften der Spätantike“ (L. Goppelt), den angeblich wirklichen Motoren der Entwicklung. Dem Ackerboden wurde also mehr an Dynamik zugetraut als dem Samenkorn, das doch der Träger der Entelechie sein sollte. Es war zudem ein besonderes Mißgeschick dieser historischen Forschungsrichtung, soweit sie in den Prinzipien des 19. Jahrhunderts befangen blieb, daß sie nicht einmal zu der ihr eigentlich zustehenden Erkenntnis vorstoßen konnte, daß Jesus im Vollsinn ein Jude und Glied seines Volkes war. Man suchte in ihm zu ausschließlich und zu schnell einen Religions-

<sup>3</sup> Vgl. R. De Langhe (siehe oben Anm. 1) 156.

<sup>4</sup> L. Goppelt, Christentum und Judentum 8, stellt nebeneinander A. v. Harnack, *Wesen des Christentums*, Stuttgart 1956, 29, und W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1935, 74.

<sup>5</sup> Wie A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 28, bemerkt.

stifter oder Erlöser, der die Grenzen des Judentums sprengen und den Weg zu den „Völkern“ finden könnte<sup>6</sup>. Wie die klassische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, blieb schließlich auch das religionsgeschichtliche Bemühen nichts anderes als „ein gigantischer Versuch, sich von dem kirchlichen Christusdogma frei zu machen, aber gleichzeitig an der einzigartigen religiösen Bedeutung Jesu festzuhalten“<sup>7</sup>.

Schließlich verzweifelte man an der Möglichkeit, Christus und das Christentum auf dem Wege der Historie erklären zu können<sup>8</sup>. M. Dibelius, R. Otto, R. Bultmann, K. Barth u. a., selbst durch die alte Schule gegangen, erkannten die Gefahr, die dem Christentum von dem religionsgeschichtlich arbeitenden Liberalismus her drohte: eine völlige Einordnung des Religiösen in die Geschichte läßt keinen Raum mehr frei für die Transzendenz Gottes und Christi<sup>9</sup>. Die Theologie wird zur Anthropologie. Die Geschichte der christlichen Offenbarung wird zu einer Geschichte der Ethik. Überall entdeckt man nun unerlaubte Synthesen, wie sie auch heißen mögen: christliche Kultur, christliche Politik, christliche Bildung. Sie alle bedeuten im Grund unchristliche Weltlichkeit und Verweltlichung, welche die Wurzel aller Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung des Christentums ist. So verläßt man kurzentschlossen das „religionsgeschichtliche Ausgrabungsfeld“,

<sup>6</sup> Vgl. O. Michel, Der „historische Jesus“ und das theologische Gewissensproblem: *Evangelische Theologie* 15 (1955) 358.

<sup>7</sup> N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 105 f.; J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu; *Chalkedon* 3, 161—172. In beiden Studien ist die Forschungsgeschichte mit den bekannten Werken von A. Schweitzer (Von Reimarus bis Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, <sup>2</sup>1913, photomechanischer Nachdruck <sup>6</sup>1951) und M. Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892; <sup>2</sup>1896) als Angelpunkten besprochen. Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: *ZThK* 51 (1954) 125—153. Wichtige Bemerkungen zum Stand der Frage macht H. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition: ZThK* 54 (1957) (277—296) 279—280.

<sup>8</sup> Mit der Hervorhebung der „Wende“ soll nicht gesagt sein, daß sie allseits vollzogen wurde. Im rein historischen Verständnis des Urchristentums bleibt befangen W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, ohne der religionsgeschichtlichen Schule als solcher anzugehören. Für ihn wie für M. Werner (Die Entstehung des christlichen Dogmas [siehe oben 342, Anm. 2] 138 174 184; ders., Der protestantische Weg [ebd.] 161 163) ist die Orthodoxie oder die „Großkirche“ nur „die erfolgreichste Häresie“. — Die katholische Forschung hat sich in einem beträchtlichen Ausmaß gerade mit der religionsgeschichtlichen Schule auseinandergesetzt, wie die Namen L. de Grandmaison, M.-J. Lagrange, A.-J. Festugièr (dazu F. M. Braun O.P.: *RevThom* 54 [1954] 523—558), K. Prümm, F. J. Dölger, Th. Klauser (Reallexikon für Antike und Christentum 1941 ff.) bezeugen. Versuche zur Synthese sind gegeben bei K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*; ders., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 1—2, Leipzig 1935; F. König, *Christus und die Religionen der Erde* 1—3, Freiburg 1951; ders., *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956.

<sup>9</sup> Vgl. R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung: Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933 (<sup>2</sup>1953) 1—25; ders., *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft*: ebd. 114—133.

auf dem man nach dem Christus und dem Christentum der Geschichte geschürft hatte, freilich ohne die Probleme des Historismus voll aufgearbeitet zu haben<sup>10</sup>. Die Leben-Jesu-Theologie, überhaupt der Historismus in der Ursprungsfrage des Christentums und des Dogmas, wird nun durch eine entschiedene „Kerygma-Theologie“ abgelöst, die eine kirchliche<sup>11</sup> und eine radikale Form (R. Bultmann) annimmt<sup>12</sup>. In letzterer wird nun die Wende vollzogen, in der die Hellenisierungs-idee eine neue Zielsetzung bekommt.

R. Bultmanns Christentumsverständnis weist auffällig stark auf Positionen zurück, die wir in der vorausgehenden Entwicklung seit der Reformation sich abzeichnen sahen: auf den Humanismus, auf Luther, Gottfried Arnold, Semler, Schleiermacher, F. Ch. Baur, Wellhausen und Bousset<sup>13</sup>. Bultmanns Anliegen ist, daß der moderne Mensch das Wort des NT wirklich vernehme. Dies ist aber nur möglich, wenn der Hörer des Wortes dabei nicht dem „mythischen Weltbild“ und der „mythischen Darstellung des Heilsgeschehens“ im NT erliegt. Das antike Weltbild der Schrift kennt drei Stockwerke, Himmel, Erde und Unterwelt. Diese Welt ist belebt von mythisch-dämonischen Gestalten, gegen die ein ebenso „mythisch“ zu verstehender „Sohn Gottes“ kämpft, der in der „Fleischwerdung“ vom Himmel herabgestiegen ist, von den Toten auferweckt wurde und die Auferweckung aller bewirken will. Der Gegensatz zwischen antikem und neuem Weltbild ruft nach

<sup>10</sup> Vgl. H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik: ThLitZtg 80 (1955) 705: „Die historisch-kritischen Probleme (wurden) durch den Schlachtruf ‚pneumatische Exegese‘, durch die dialektische Theologie also, gleichsam weggeschodet und für theologisch irrelevant erklärt.“

<sup>11</sup> Vgl. N. A. Dahl, Der historische Jesus: Kerygma und Dogma 1 (1955) 112 f. Die kirchliche Kerygma-Theologie ist vor allem vertreten durch J. Ch. K. v. Hofmann, J. T. Beck, Th. Zahn, A. Schlatter, J. Schniewind („heilsgeschichtlich“ orientierte Theologie). Dazu H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung (oben Anm. 1) Kap. VIII; L. Goppelt, Christentum und Judentum 11—15.

<sup>12</sup> Für die Diskussion um R. Bultmann sei verwiesen auf v. H. W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos I—V; dazu: G. Miegge, L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann, Neuchâtel-Paris 1956 (119—125: Stand der katholischen Diskussion; 126—128: Bibliographie). Für unser Thema kommen aus Bultmanns Schriften besonders in Frage: Neues Testament und Mythologie (Vortrag von 1941!) (hier nach Kerygma und Mythos I<sup>2</sup>, 15—48); Glauben und Verstehen 1 (1933) 1 ff. 65 ff. 114 ff.; Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion, Bremen 1949 (auch in: Glauben und Verstehen 2 [1957] 187 bis 210; vgl. ebd. 59—78; 133—148); Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953.

<sup>13</sup> H. Thielicke, ThLitZtg 80 (1955) 705—714, weist hin auf Humanismus, Aufklärung, besonders Semler u. Lessing; auf die Bewußtseinstheologie (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann). W. Schultz, Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers . . . : ZThK 50 (1953) 158—184, vergleicht Luther, Schleiermacher, Dilthey, Bultmann. W. Grossouw, R. Bultmann en het vierde Evangelie: StudCath 28 (1953) 2—19; nennt Kierkegaard und Wellhausen. M. Barth, Die Methode von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“: ThZ (Basel) 11 (1955) 1—27, verweist für die literarkritischen Analysen auf Abhängigkeit von Wellhausen, J. Weiß, W. Wrede, W. Bousset. A. Kolping, Sola fide: ThRev 49 (1953) 121—134 (auch in Kerygma und Mythos 5, 23 ff.), und R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du NT, Paris 1956, unterstreichen besonders die Herkunft von Luther und Weiterführung seiner Prinzipien — mit besonderer Zustimmung Bultmanns (R. B., In eigener Sache: ThLitZtg 82 [1957] 241—250).

der „Entmythologisierung“. Denselben Ruf erhebt aber auch der Glaube selbst. Denn „gerade nicht mythologischem, sondern geschichtlichem Verständnis erschließt sich ... das historische Ereignis als Heilsereignis, sofern echt geschichtliches Verständnis ein historisches Ereignis in seiner Bedeutsamkeit versteht“<sup>14</sup>. Würde der Glaube in objektivierendem Verständnis auf die Vorstellungswelt des NT verpflichtet, ginge er gerade an dem eigentlichen Sinn des ntl. Mythos vorbei. Denn in diesen Vorstellungen spricht sich ein Existenzverständnis aus, das die Wahrheit eben des Mythos ausmacht<sup>15</sup>. Im Anliegen der Entmythologisierung verfolgt Bultmann das Uranliegen protestantischen Glaubens, keine falsche Sicherheit und kein unberechtigtes Sicherheitsverlangen aufkommen zu lassen. Ein solches Sicherheitsverlangen liegt aber nach ihm in der Sucht nach objektivierender Interpretation des ntl. Mythos, in der Sucht also nach Objektivierung des Heilsgeschehens und der Heilsvermittlung, sei es im Wort (als Dogma oder auch Schrift), sei es im Sakrament und Amt. Es geht im Glauben gar nicht darum, diese oder jene objektive Wahrheitsaussage zu machen. „Nicht das isoliert Gesagte, sondern das Sagen steht unter der Wahrheitsaussage.“<sup>16</sup> Offenbarung stellt überhaupt nicht mehr den Anspruch, als zeitlos gültige Wahrheit, als Idee oder Lehre gewertet zu werden. Weder ontische noch noetische Objektivität an ihr ist entscheidend, sondern allein ihr Charakter als „Ereignis“, als Geschehen von Gott her. Das Motto heißt nicht „Historie“, sondern „Geschichte“. Was am Christentum „historisch“ ist, macht es nur zu einem Faktor der „Geistesgeschichte“<sup>17</sup>, worin sich auch die „Dogmengeschichte“ erschöpft.

Damit sind einigermaßen die Voraussetzungen gegeben, um die Stellung der Hellenisierungsidee abzuzeichnen. Bultmann nimmt Dogmatik grundsätzlich für gleichbedeutend mit „objektivierender mythologischer Vorstellung“, von der man sich losmachen muß. Er will sich aber nicht wie die religionsgeschichtliche Schule davon weg in das „religiöse Leben“, besser „Erleben“, flüchten; er will auch nicht mit der älteren „liberalen“ Theologie entmythologisieren auf dem Weg der literarkritischen „Eliminierung“ des Mythos aus dem NT. Er unterwirft vielmehr die ganze mythologische Gestalt der ntl. Verkündigung im vollen Umfang seiner existentialen Interpretation. Damit übernimmt er auch die materialen Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung als „phänomenologische Darstellung des Urchristentums“. Ja er ist gerade in dem Bemühen um die religionsgeschichtliche Erhebung des „Mythos“ von besonderer Ausführlichkeit. Seine Untersuchungen ruhen auf reichstem Vergleichsmaterial.

Zwei Einflußsphären werden zur Erklärung der ntl. mythologischen Aussage aufgedeckt: die jüdische Apokalyptik (was wieder ein Aufnehmen einer Tendenz

<sup>14</sup> R. Bultmann, NT und Mythologie: Kerygma und Mythos 1, 43.

<sup>15</sup> Ebd. 23.

<sup>16</sup> R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ (siehe oben Anm. 9) 116.

<sup>17</sup> R. Bultmann, NT und Mythologie (siehe oben Anm. 14) 35 25; H. Fries, Barth, Bultmann und katholische Theologie, Stuttgart 1955, 133; J. Ternus, Mensch und Geschichte: Schol 33 (1958) 407—422. E. G. Kraeling, The Old Testament (siehe oben Anm. 1) 229: „Like Kaehler, Bultmann hands the 'historical' Jesus over to the critics (of whom he himself was one of the most radical) to do with Him as they please, and stresses the Christ of faith.“

der religionsgeschichtlichen Schule bedeutet) und der gnostische Erlösungsmythos<sup>18</sup>. Dort sind es judaistische Motive, hier hellenistische Vorstellungen. „... Jene, die jüdische Apokalyptik, redet von der bevorstehenden Weltenwende, die diesem alten Äon ein Ende macht und den neuen heraufführt, dadurch, daß Gott seinen Messias sendet; diese, die Gnosis, indem sie von der Erlösung spricht, die der aus der Lichtwelt herabgesandte Gottessohn bringt, der als Mensch verkleidet in diese Welt kam, der durch sein Schicksal und seine Lehre die Seinen befreit und den Weg in die himmlische Heimat bahnt.“<sup>19</sup> Über die Abzeichnung dieser Einflußsphären hinaus gibt aber Bultmann einen besonderen historischen Ort der hellenistischen Mythologisierung des NT an. Er stellt mit W. Heitmüller und W. Bousset folgende Reihenfolge der Entwicklung auf: Jesus — Urgemeinde — hellenistisches Christentum — Paulus<sup>20</sup>: „Geschichtliche Voraussetzung für die paulinische Theologie ist nicht einfach das Kerygma der Urgemeinde, vielmehr das der hellenistischen Gemeinde, durch deren Vermittlung jenes erst an Paulus gelangte.“<sup>21</sup> Bultmann muß freilich gestehen, daß das Bild der Theologie dieser hellenistischen Gemeinde „im wesentlichen durch Rekonstruktion zu gewinnen sei“<sup>22</sup>. Aber dieses Geständnis hindert ihn nicht, der Hellenisierungsidee einen so breiten Raum einzuräumen wie nur möglich.

Bultmann sucht also eine Synthese des konsequent durchgeführten lutherischen Ansatzes der Rechtfertigung aus dem Glauben und der Ergebnisse der liberalen Bibelkritik und der Religionsgeschichte. Damit ist im Vergleich zum Liberalismus gewiß eine Wende in der Hellenisierungsfrage angebahnt. Es ist auf der *formalen* Seite klar erkannt, daß der Heilsglaube nicht mit historischem Wissen zusammenfällt. Das „Subtraktionsverfahren“ als Methode einer rein religionsgeschichtlichen Präparierung eines enthellenisierten und entorientierten Ur-Christentums und „historischen Christus“ ist aufgegeben. Bultmann versucht wieder wie F. Ch. Baur eine Deutung der Religion Jesu auf „ihre tragende Mitte“ hin.

Von diesem Ansatz her ist auch für die katholische Forschung eine neue Lage geschaffen. In der Auseinandersetzung mit der liberalen Kritik und der religionsgeschichtlichen Schule hatte sie sich gezwungen gesehen, ebenfalls auf der Ebene des „Subtraktionsverfahrens“ zu kämpfen und im zähen Stellungskrieg die einzelnen religionsgeschichtlichen Analogien und Parallelen zu entschärfen<sup>23</sup>. Von Bultmanns Ansatz her ist es ihr möglich, in dieser Auseinandersetzung die ihr eigene Hermeneutik geltend zu machen und zu vertiefen. Auch der katholischen Theologie muß es um eine Interpretation der Entstehung des Christentums auf seine tragende Mitte hin und als Ganzem gehen, damit die Vorherrschaft des reinen Materialprinzips der religionsgeschichtlichen und dogmenhistorischen Forschung verhindert werde. Hier hatte ja die Kritik F. Ch. Bours an der katholischen Dogmengeschichtsschreibung angesetzt (siehe oben 353). Das Verhältnis von formaler Hermeneutik aber und materialer ntl. Aussage, wie es Bultmann aufstellt, ermöglicht keine Erfassung des Gesamtgehalts des Christlichen, wie auch von den evangelischen Gegnern Bultmanns betont wird. Bultmanns Begriff der „Geschichte“ ist

<sup>18</sup> R. Bultmann, NT und Mythologie (siehe oben Anm. 14) 26 30f.

<sup>19</sup> Ebd. 26.

<sup>20</sup> R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1956) 64—106.

<sup>21</sup> Ebd. 64.

<sup>22</sup> Ebd. 65.

<sup>23</sup> Sieben oben Anm. 8.

zu eng, „um die Anwesenheit der Transzendenz in der Immanenz (Inkarnation!) zu denken“, so daß er „sie gerade dar um (!) als illegitime Vergegenständlichung Gottes, als ‚Mythos‘ verstehen muß“<sup>24</sup>. Wie früher die Religionsgeschichtler und viele Verfechter der Hellenisierungsidee auf dem Weg der Subtraktion das „Wesen des Christentums“ zu einer rein humanistischen Ethik verdünnt haben, so mußte man von verschiedener Seite (Schiewind, Barth, Jaspers, Schlier) feststellen, daß auch durch Bultmanns existentielle Interpretation eine „umfassende Reduktion der biblischen Gedanken eintritt. Denkt man nicht auch hier wieder an Luther, der diese Reduktion durch das später sogenannte ‚Materialprinzip‘ der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, eingeleitet hat?“ (womit Bultmann ja sein eigenes Unternehmen konfrontiert haben will)<sup>25</sup>. Jedenfalls ergibt sich, daß die Überprüfung des Ausmaßes an Hellenisierung in Bultmanns Interpretation des Urchristentums schon bei seinem Formalprinzip, seiner Hermeneutik, einsetzen muß.

Bultmann arbeitet aber weiterhin mit der Methode religionsgeschichtlicher Vergleichung und muß sich darum auf die Gültigkeit solchen Vergleichens hin befragen lassen. Wir wollen nur auf ein Beispiel hinweisen, welches das zentrale Dogma vom Erlöser und von der Erlösung betrifft. Was bietet hier der Hellenismus wirklich, und was findet Bultmann in ihm<sup>26</sup>?

Daß der hellenistische Raum der christlichen Botschaft besondere Schemata und Vorstellungen, vor allem aber auch „Erwartungen“ entgegengebracht hat, ist festes Ergebnis der Forschung. Die zeitlos gültigen Gesetze sind für den Griechen in einer „oberen Welt“ verankert. Die irdische Welt dagegen wird von ihm mehr und mehr als Unordnung aufgefaßt und erfahren. Wenn nicht pantheistischer Monismus für den Griechen „oben“ und „unten“ verklammerte, so mußte aus dieser Erfahrung heraus die Welt immer mehr in einen Dualismus aufgespalten werden. Die himmlische Sphäre bleibt die Welt Gottes — die irdische Sphäre ist die Welt der Finsternis, der Materie, der finsternen Mächte und Gewalten. Dort herrscht die Harmonie, hier die Heimarmene, das unerbittliche Schicksal, das alles zermalmt. So geht die Sehnsucht des griechischen Menschen danach, jener oberen, himmlischen Welt teilhaft und von der bösen, irdischen Welt und ihren dämonischen Machthabern befreit zu werden. Dieses Verlangen des Griechen, in die obere Welt zu gelangen, hat

<sup>24</sup> H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik: ThLitZtg 80 (1955) 714.

<sup>25</sup> (H. Schlier:) Die Welt der Bücher 2 (1954) 60; R. Bultmann, In eigener Sache: ThLitZtg 82 (1957) 243 249; siehe oben Anm. 13.

<sup>26</sup> Zum Folgenden vgl. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1955, 118—150 154—162; H. Schlier, Das Denken der frühchristlichen Gnosis: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, ZNtWiss Beiheft 21 (1954) 67—82; H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951 (dazu F. J. Schierse: MünchThZ 2 [1952] 192—194); K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch (1954) 435 ff. Wichtige Beiträge zur Auseinandersetzung über den hier zur Frage stehenden Problemkreis enthält Greg 39 (1958) 2: „Christus Victor Mortis“ (Konferenzen der 3. Settimana Teologica der Gregoriana, 23.—27. 9. 1957); ferner K. Prümm, Art. Mystères: Dictionnaire de la Bible, Suppl. XXX (1957) 173 ff. (Le Mystère dans la Bible); G. V. Jones, Christology and Myth in the New Testament, London 1956 (zu Kyrios Christos: S. 113—147); E. Schweizer, Der Glaube an Jesus den „Herrn“ in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, EvTheol 17 (1957) 7—21.

einen ersten Ausdruck in der Idee der Vergöttlichung des Menschen gefunden. Gewisse Motive des Heroen- und Kaiserkultes gehören hierher. Mit den Mysterienreligionen erhielt die hellenistische Welt und Religion auch die Erlösungsgestalt. Die berühmten Inschriften von Priene und Halikarnaß, ferner die vieldiskutierte 4. Ekloge Vergils sind in diesem Zusammenhang zu nennen<sup>27</sup>. Die ganze Erlösungssehnsucht der damaligen Welt heftet sich an den Kaiser als den Bringer der Zeitenwende, den Erlöser zur neuen Welt hin, den Instaurator eines neuen Zyklus der Geschichte, den Begründer des Goldenen Zeitalters.

Nun betont aber auch die neuere protestantische Forschung wie schon früher die katholische, daß dies mit der Idee des christlichen, vom Himmel herabsteigenden Erlösers und der Menschwerdung nichts zu tun hat. Wenn dennoch mythische Gestaltung mit der stoischen Idee des Eingehens des Logos in die Welt verbunden wird, so bleibt diese Synthese im Bereich der reinen Spekulation, wie auch die Logosattribute des vergöttlichten Kaisers nicht ernst genommen werden<sup>28</sup>. Der populäre Glaube freilich kannte echten Mythos, wie etwa das Corpus Hermeticum zeigt. „Hier findet sich nun in einer sicher nicht christlich beeinflussten Sphäre die Vorstellung von einem Abstieg einer himmlischen Gestalt und ihrem Wiederaufstieg.“<sup>29</sup> Dieser Mythos enthält aber schließlich nur *Anthropologie*, d. h., er will nur das Dasein des Menschen, und zwar griechisch gesehen, schildern, also nur von der Seele oder dem „Logos“ des Menschen, nicht aber vom „Kommen eines Erlösers“ reden. Andere Vorstellungen, wie die vom „Urmenschen“, der in immer neuen Gestalten wiedererscheint, und die andere vom „kosmischen Adam“, der die Welt oder die Menschheit in sich enthält, sind in ihrem Alter zu wenig gesichert, als daß ihr Einfluß auf das NT angenommen werden könnte<sup>30</sup>. Wohl ist der jüdisch-apokalyptische Menschensohn eine Erlösergestalt. Aber er ist eben jüdisch und nicht hellenistisch. „Wir haben also im Hellenismus keine sicher vorchristlichen Zeugnisse für den Gedanken eines Abstieges eines Gottes — ‚Keiner der himmlischen Götter wird den Himmel verlassen und zur Erde kommen‘ (Corp. Herm. X, 25) —; wohl aber ist die Meinung verbreitet, daß der Urmensch ein himmlisches Wesen war, das in die irdische Welt fiel, bzw. in griechischer Ausgestaltung: daß der himmlische Teil des Menschen, der Nus oder Logos, in die Materie fiel und von ihr eingeschlossen wurde, bis er, wieder davon befreit, zum Himmel aufsteigt. Aber das ist nur die mythische Darstellung des Abstiegs und Aufstiegs der Seele...“<sup>31</sup>

All dies weiß nun R. Bultmann auch, wie seine Untersuchung, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (bes. S. 181—192), bezeugt. Um so mehr ist man erstaunt, zu sehen, daß er den ursprünglichen *anthropologischen* Sinn des hellenistischen Abstiegsmythos völlig beiseite läßt und dennoch weiterhin „gnostischen Erlösermythos“ im biblisch-kirchlichen Christusdogma, das den anthropologischen Rahmen eindeutig sprengt, findet: „Das Wichtigste war jedoch, daß Jesu *Person und Werk mit den Begriffen des gnostischen Erlösungsmythos interpretiert wurde*: er ist eine göttliche Gestalt der himmlischen Lichtwelt, der Sohn des Höch-

<sup>27</sup> K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch* 77—91.

<sup>28</sup> E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* (siehe Anm. 26) 122. Vgl. Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, der gut die eigentliche Tragweite und die Motive griechischer Apotheose charakterisiert.

<sup>29</sup> E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* 122.

<sup>30</sup> Dies ergab sich aus der Mitarbeit und schließlich Auseinandersetzung H. H. Schaeders mit seinem Lehrer R. Reitzenstein. Vgl. O. Pritsak, Hans Heinrich Schaefer: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* NF 33 (1958) 30. Auf weitere Forschungen zum gnostischen Anthroposmythos (G. Quispel) ist in einer Fortführung dieser Studien einzugehen.

<sup>31</sup> E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung* 124.

sten, der vom Vater herabgesandt wurde, in Menschengestalt verhüllt, und durch sein Werk die Erlösung brachte“ (a. a. O. 219). Hier muß der biblisch-kirchliche Christusglaube sein Recht betonen, zuerst auf seinen eigenen, schließlich religionsgeschichtlich unableitbaren Inhalt geprüft zu werden. Erst dann ist eine Basis gegeben, um von „Hellenisierung“ zu reden oder sie genauer abzugrenzen.

Mag also eine hellenistische Ausprägung des Christentums eine geschichtliche Tatsache sein, so ist mit Bultmann weder von der formalen noch von der materialen Seite her schon das Prinzip zur rechten Abgrenzung des hellenistischen Einflusses sichtbar geworden. Seine metabasis eis allo genos macht zwar etwas Wesentliches am Christentum sichtbar, was in der vorausgehenden protestantischen Forschung weitgehend verschwunden war, nämlich die gnadenhafte Begegnung des Menschen mit Gott in Christus; sie bedeutet aber zugleich die Preisgabe einer objektiven Geschichtlichkeit des Handelns Gottes in der Heilsgeschichte und die Entleerung einer innerweltlichen Offenbarung Gottes. So ertönt der Ruf nach der „Erforschung der Urgeschichte des Christentums im ganzen“. Er wird von bedeutenden protestantischen Forschern erhoben, wie etwa E. Stauffer<sup>32</sup>, E. Käsemann<sup>33</sup> und L. Goppelt<sup>34</sup>. Man erkennt als das erste und grundlegende Problem christlicher Geschichte das Verhältnis von Judentum und Christentum. Wir stehen damit vor einem neuen Abschnitt der Dogmengeschichtsschreibung.

## 2. Das Verhältnis von Judentum und Christentum in der neueren Forschung und die Idee einer „Judaisierung“ des Christentums

Während die Frage des Judentums in der dialektisch angelegten Dogmengeschichte F. Ch. Baur eine große Rolle gespielt hatte (siehe oben 351 f.), verfiel A. v. Harnack dem Gegenteil. Für ihn hatte der Judentum nach dem Fall von Jerusalem keine Bedeutung mehr. So zog er die Folgerung: „Eine Geschichte des Judentums und seiner Lehren gehört demgemäß strenggenommen nicht in die Disziplin der Dogmengeschichte, zumal da der ursprüngliche und prinzipielle Unterschied zwischen dem Judentum und der großen Kirche nicht in den Lehren, sondern in der Politie lag.“<sup>35</sup> Wie unberechtigt dieses Urteil ist, stellt sich immer mehr her-

<sup>32</sup> E. Stauffer, Neutestamentliche Forschung (siehe oben Anm. 1) 94–97.

<sup>33</sup> E. Käsemann, Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft (1952) 142 ff.

<sup>34</sup> L. Goppelt, Christentum und Judentum 1.

<sup>35</sup> A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, Tübingen 1931, 317. Zur Lage von damals vgl. N. A. Dahl: Kerygma und Dogma 1 (1955) 109.

aus. Gewiß hat Harnack die Wichtigkeit der Frage nach der Bedeutung des Judentums nicht einfachhin übersehen. Aber die Zeit war nicht reif, um sie anzupacken. Die durch eine zweihundertjährige kritische Forschung<sup>36</sup> geschaffenen Voraussetzungen erlauben es heute, „die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Judentum bis zum Werden der katholischen Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts zu verfolgen und dadurch die Struktur der Urgeschichte der Kirche zu erhellen“<sup>37</sup>. Die Funde von Qumrân bedeuten einen gewaltigen Antrieb in der eingeschlagenen Richtung.

Verschiedentlich sind uns schon im Verfolg unseres Themas Ansätze zur Betonung judaistischer Einflüsse im Werden des Christentums oder überhaupt zum Studium des Judentums als der Umwelt des Christentums begegnet (vgl. oben 324 326 331 339 ff. 346 f. 349 f. 352). Neben dem englischen Philosemitismus hat vor allem J. G. Herder auf die hebräischen Denkformen aufmerksam gemacht. Entscheidender waren die methodischen Neuerungen von John Lightfoot (1602—1667)<sup>38</sup> und Joh. Jac. Wettstein<sup>39</sup>. Sie griffen zur exegetischen Deutung ntl. Sätze auf die rabbinischen Schriften zurück, ohne freilich unmittelbare Nachfolge zu finden. Erst die bekannten Werke von H. L. Strack-P. Billerbeck, A. Schlatter, G. Dalman nahmen diese Bestrebungen wieder auf. Die rechte Bereitschaft, das Spätjudentum als Milieu des Christentums in Betracht zu ziehen, wollte dennoch nur langsam wachsen. Die Werke von W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (31926), oder von E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* (1901—1909), beschrieben zudem vor allem die hellenistisch-synkretistische Form des Judentums, die nicht die einzige und nicht die hauptsächlichste war. Neben dieser späteren Abart ist aber vor allem die Lehre der Rabbinen, wie sie Talmudim und Midraschim bieten, ferner die der apokalyptischen Kreise, wie sie die Apokryphen und Pseudepigraphen jüdischen Ursprungs enthalten, schließlich nun die der Funde von Qumrân auszubeuten, um zu einem vollständigeren Bild der Entstehung des Christentums zu kommen. Einen bedeutsamen Vorstoß in dieser Richtung hatte schon E. Meyer in den Jahren 1923—1924 gemacht, da er in seinem dreibändigen Werk, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, das Lebenswerk Jesu allein und ausschließlich aus dem damaligen Judentum verständlich machen wollte. Er wagte sogar die Behauptung, daß Jesus aus dem Pharisäertum zu verstehen sei, das doch von ihm aufs schärfste bekämpft worden war. Nur einigen altpersischen Anschauungen des Zarathustra wurde ein Anteil an der pharisäischen Grundanschauung und damit auch an der Jesuslehre zugestanden. E. Meyer wandte sich in seinem 2. Bande mit aller Schärfe gegen die Zentralthese von Bousset, die schon von Hegel-Baur-Zeller her in der deutschen Forschung ihr Wesen trieb: nämlich der Annahme einer Einwirkung griechischer Philosophie und Theologie in Palästina (vgl. II, 51—57). Sein ganzes Werk diente der Widerlegung der These Boussets (III, 316, Anm.), also jener Auffassung, die Paulus zu einem Hellenisten im vollen Sinn des Wortes und das Christentum überhaupt womöglich zum Pro-

<sup>36</sup> H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung* (siehe oben Anm. 1).

<sup>37</sup> L. Goppelt a. a. O. 15.

<sup>38</sup> J. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae* . . . , 3 Bände, Cambridge 1658 und 1679 (nach R. De Langhe [siehe oben Anm. 1] 156 [Anm. 3]).

<sup>39</sup> Joh. Jac. Wettstenius, *Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci editionem accuratissimam* . . . , Amsterdam 1730 (R. De Langhe, ebd.).

dukt des Hellenismus macht. Diese These ist uns schon in der Darstellung der Hellenisierungsidee Bultmanns begegnet.

Hier setzt nun eine Gruppe von Forschungen ein, die dem Verhältnis von Christentum—Judentum—Hellenismus gelten — und dies mit dem Ziel einer deutlicheren Abhebung des Judenchristentums oder auch einer Judaisierung des Christentums. Sie waren bisher vor allem getragen von H. J. Schoeps, S. G. F. Brandon, M. Simon, L. Goppelt, Bo Reicke, Gr. Dix, J. Daniélou, E. Peterson<sup>40</sup>. Wir wollen versuchen, diese Bestrebungen vom Werk J. Daniélous her zu erfassen, der zum erstenmal eine Synthese der „Théologie du Judéo-Christianisme“ versucht, deren Objekt freilich noch genauer zu umschreiben ist. Seine Studie ist der 1. Band einer „Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée“. Damit wird das Anliegen einer Dogmengeschichte des Frühchristentums in einer neuen Form aufgenommen mit der Absicht, das „unbekannte Antlitz der Urkirche“ sichtbar zu machen. Mit diesen Forschungen stehen wir ohne Zweifel vor einer neuen Phase der Dogmengeschichtsschreibung.

J. Daniélou schließt von seinen Forschungen das ebionitische und überhaupt heterodoxe Judenchristentum aus, das H. J. Schoeps und Bo Reicke untersucht hatten<sup>41</sup>. Diesem synkretistischen Judenchristentum steht die Urgemeinde von Jerusalem gegenüber mit Jakobus an der Spitze. Bei allen Übertreibungen, zu denen auch die Identifizierung des Apostels Petrus mit der Gruppe um Jakobus gehörte, hatte die Tübinger Schule doch dazu beigetragen, diesem Judenchristentum Relief zu geben. „Orthodoxie in jüdischen Lebens- und Kultformen“ kennzeichnen diese Gruppe, die nach S. G. F. Brandon bis zum Jahre 70 so vorherrschend war, daß Paulus mit seinen Auffassungen erst nach diesem Datum und damit nach seinem Tode zum Zuge gekommen sei<sup>42</sup>. Das Jahr 70 bedeutete gewiß das Ende der ge-

<sup>40</sup> M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; ders., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950; ders., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen 1956; W. G. Kümmel, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums: Studia Theologica* (Lund) 3, 2 (1949, erschienen 1951) 188—194 (zu H. J. Schoeps); S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951; Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951; Greg. Dix, *Jew and Greek*, London 1953; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958; dazu das schon öfter angeführte Werk von L. Goppelt, *Christentum und Judentum*. Vgl. auch G. Fohrer, *Orientalistik*: E. Kiessling, *Der Hellenismus* (siehe Vorbemerkung) 31—50. Erst nach Abschluß des Satzes wurde mir zugänglich: Gg. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958. Besonders wertvoll ist die Übersicht über das Judenchristentum in der Forschungsgeschichte seit F. Ch. Baur. Soweit sich das Werk mit der Ebionitenfrage (H.-J. Schoeps) auseinandersetzt, ist in einer späteren Studie darauf einzugehen.

<sup>41</sup> Siehe oben Anm. 40; dazu H. J. Schoeps, *Die ebionitische Wahrheit des Christentums: Studia Theologica* (Lund) 8, 1 (1954, erschienen 1955) 43—50; unter demselben Titel auch in: W. D. Davies and D. Daube (Hrsg.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956, 115—123.

<sup>42</sup> Greg. Dix (siehe oben Anm. 40) hat demgegenüber nachgewiesen, daß trotz der Differenzen im Grund Einheit zwischen beiden Gruppen bestand. Er selber neigt aber dazu, die Verbindung von Uroffenbarung und semitischem (syrischem)

schlossenen Gemeinde von Judenchristen (der Greg. Dix den Judasbrief zuschreibt, wie ihr auch das Evangelium sec. Hebraeos gehört). Ihr geistiger Kern ist eine archaische Theologie, die neben dem Monotheismus den Glauben an die Messiaswürde und Gottheit Christi umfaßt. Sie scheint die Missionierung Ägyptens getragen zu haben, wie sie auch noch in Ostsyrien anzutreffen ist.

Damit sind die Formen von Judenchristentum noch nicht erschöpft. Darunter ist schließlich eine Geistigkeit zu verstehen, die nicht zu einer eigentlichen Gemeindebildung geführt hat, auch nicht einen Zusammenhang mit jüdischen Gemeinden fordert, wohl aber im Ausdruck jüdische Lebens- und Kultformen verrät. Faßt man „Judenchristentum“ so, dann dürfen wohl auch die ersten beiden Gruppen dazugerechnet werden. Aber es umfaßt auch Christen, die ganz davon getrennt sind. In diesem Sinn ist Paulus „Judenchrist“, aber auch „Heidenchristen“ können dazugerechnet werden. L. Goppelt hat vor allem die Wichtigkeit dieses Judenchristentums aufgezeigt, das sozusagen allgegenwärtig sein konnte und mindestens bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts den Mittelmeerraum beeinflusste oder beherrschte<sup>43</sup>. Hier stehen wir vor einer „Judaisierung“ der Frühkirche, deren Bedeutung immer mehr erkannt wird. Dabei sind aber die verschiedenen Einflüsse wohl zu unterscheiden: 1) Mit Judaisierung meinen wir nicht die Anerkennung des AT, die allen Christen gemeinsam ist; 2) wir meinen auch nicht den rabbinischen, legalistischen Judentum der Zeit nach 70, der, selbst dem Christentum feind, von diesem bekämpft wird; es geht vielmehr 3) um das Spätjudentum, d. h. den mit Christus gleichzeitigen Judentum der Pharisäer, der Essener und der Zeloten. Dieser letzten Gruppe gilt das Interesse von J. Daniélou. Selbstverständlich müssen auch hier von Anfang an die verschiedenen Abschattungen beachtet werden: eine mehr palästinensisch-judenchristliche Form (mit pharisäisch-legalistischer Tendenz); eine kleinasiatische Ausprägung (mit apokalyptisch-messianischen Neigungen); eine unter essenischem Einfluß stehende Gruppe (Pastor Hermae in Rom; Oden Salomons in Antiochien); schließlich die ostsyrische Kirche, soweit sie unter rabbinisch-aramäischem Einfluß stand. Dabei ist Philon außer acht gelassen, der einen Judentum im hellenistischen Rahmen vertritt.

Jedenfalls sind wir hier auf der richtigen Spur, um die „Judaisierung“ des Christentums wenigstens für die Zeit der ersten zwei Jahrhunderte einigermaßen faßbar zu machen. M. Simon greift noch weiter aus und zeigt, wie der Judentum lebendig und aktiv bis ins 4. Jahrhundert blieb<sup>44</sup>.

Auf der anderen Seite hat L. Goppelt die Gesamtbewegung, die mit der Entstehung des Christentums gegeben war, von den ersten Anfängen her zu fassen gesucht. Semler und Schleiermacher hatten das Verhältnis Jesu zum AT praktisch aufgelöst. Harnack oder M. Werner sieht in der Religion Jesu gegenüber dem AT nichts Neues<sup>45</sup>. Demgegenüber stellt Goppelt sowohl den Zusammenhang Jesu

---

Element zu eng zu nehmen. W. G. Kümmel: Theol. Rundschau 22 (1954) 153: Die These Brandons, daß das Christentum erst infolge der Katastrophe von 70 als „Heidenchristentum“ wiedergeboren worden sei, ist eine unbewiesene These.

<sup>43</sup> Vgl. meine ausführliche Inhaltsangabe in Schol 31 (1956) 575—578. In der Auswertung seiner Ergebnisse zur Deutung des Frühkatholizismus schließt sich G. in etwa der sog. „Abfallstheorie“ an, wie wir sie im 1. Teil gezeichnet haben (332—343).

<sup>44</sup> M. Simon, Verus Israel (siehe oben Anm. 40) besonders 356—393. Vgl. R. Selers, The Council of Chalcedon, London 1953, 158—181, der den Einfluß des Judentum im antiochenischen Raum hervorhebt.

<sup>45</sup> Bedeutsam ist die Stellung Bultmanns zum AT. Vgl. R. Marlé, Bultmann et l'ancien Testament: NouvRevTh 78 (1956) 473—486, wo auch die Quellen für Bultmann angegeben sind; E. G. Kraaling, The Old Testament (siehe oben Anm. 1) 227—238. Die eigentliche Neuheit des NT gegenüber dem AT besteht nach Bult-

mit dem AT wie seine Eigenständigkeit, seine novitas, heraus: „Jesus selbst wurzelt nicht in einer nachweisbaren Richtung des Judentums seiner Tage.“<sup>46</sup> Er hat eine absolut einzigartige Stellung zu Israel als Ganzem. Das Christentum will ja zunächst Erbe, ja aufhebende Erfüllung des AT sein und damit die Rolle des „wahren Israel“ erfüllen — ein paulinisches Motiv, das M. Simon zum Thema seiner Untersuchung gewählt hat. Die konkrete Form freilich, in der sich das AT dem Christentum darbietet, ist das Spätjudentum des letzten vorchristlichen und des ersten christlichen Jahrhunderts. Im status nascendi, im Heraustreten aus diesem jüdischen Grund das Christentum zu fassen, stellt sich Goppelt als besondere Aufgabe. Eine besondere Präzisierung des Verhältnisses Judentum—Christentum—Hellenismus ergibt sich bei der Bestimmung der Motive und des Ausgangspunktes der christlichen *Mission*. In der Stephanusverfolgung tritt das Christentum in zwei Richtungen auseinander. Nicht im Geist hellenistischer Aufklärung, sondern im Geist Jesu Christi erhob der Hellenist Stephanus (Apg 6, 1) den Ruf zur Durchbrechung der Grenzen des Judentums, das sich durch den Tempel und die Kultgemeinschaft vor dem hereinbrechenden Zorn sicher glaubt. Die einsetzende Verfolgung führt vor allem die „Hellenisten“ aus der Urgemeinde und damit mehr und mehr aus dem Judentum hinweg. Wer in Jerusalem bleibt, stellt sich bewußter als bisher unter den Schutz der Gesetzesbeobachtung (Apg 21, 20). Damit ist die Scheidung angebahnt. Bisher sah man beide Parteien entweder im Synkretismus oder im Judentum untergehen. Der Fehler lag besonders darin, daß man für die Geschichte des hellenistischen Judentums von Antiochien nur das hellenistische Milieu als wirksamen Faktor betrachtete<sup>47</sup>. Viel entscheidender als die Milieufolge ist nach Goppelt die andere: Wie verhält sich die Botschaft von Christus, dem Kyrios, dem AT? „Nur die sachgemäße Lösung dieser Frage bewahrt die Christenheit in Jerusalem und in Antiochien vor dem Versinken in das Judentum bzw. in den Synkretismus und führt beide unter dem echten Kerygma zur kirchlichen Einheit zusammen“ (a. a. O. 83). Die erste synkretistische Bedrohung kam übrigens nicht vom Hellenismus, sondern vom gnostischen Judaismus in Korinth, den Goppelt vom nomistischen Judaismus Galatiens abhebt. Neben der erwähnten synkretistischen Bedrohung erfährt die christliche Gemeinde aber auch eine vielfältige Unterstützung vom Judaismus her, und zwar von dessen nomistischem Flügel, der ihr hilft, ihr Verhältnis zur Welt zu klären. Der Synkretismus streift immer mehr sein jüdisches Gewand ab und wird so zu einer verstärkten Gefahr der Verweltlichung für die Kirche. Hingegen wird der Nomismus des Judentums ein Schutz des Christentums. Dies führt zu einem sachlichen „Judaismus“, der jedoch grundlegend von dem der paulinischen Zeit zu unterscheiden ist; er macht sich jüdisches Gut zu eigen, ohne die Anlehnung an die jüdische Volksgemeinde oder an die jüdische Tradition als solche zu suchen.

Hier ordnet sich die Untersuchung Daniélous ein. Es geht ihm um diesen sachlichen Judaismus oder „um das Christentum semitischer Struktur“ (Greg. Dix sagt dafür „syrischer Struktur“). In einer ziemlich ausgedehnten Untersuchung werden die Quellen, die für die theologische Gestalt des Judenchristentums begründend sein können, auf-

---

mann nicht in einer Entwicklung des religiösen Bewußtseins oder in einer neuen Offenbarung (für Bultmann ist in Christus kein anderes Licht erschienen, als was in der Schöpfung immer schon leuchtet), sondern in dem Anerkennen und in der Verwirklichung des eschatologischen „Jetzt“ in Christus.

<sup>46</sup> L. Goppelt, *Christentum und Judentum* 35.

<sup>47</sup> Ebd. 82, wo Kritik geübt wird an Bultmanns Darstellung des hellenistischen Kerygmas in der „Theologie des NT“ 64—182.

gespürt (a. a. O. 17—98). Eine erste Gruppe ist in den jüdischen Apokryphen des AT gegeben, freilich nur insofern, als sie für den zu erforschenden Zeitraum entweder als judenchristlich überarbeitet oder als christliche Werke mit Verwertung rein jüdischen Materials nachgewiesen werden können (Ascensio Isaiae, 2. Henoch, Testamente der 12 Patriarchen). Dazu kommen einige Sibyllinische Bücher (Buch 3 und 4 ist jüdisch; Buch 5 jüdisch, aber christlich überarbeitet; Buch 6 und 7 ist judenchristliche Arbeit aus der obenangegebenen Epoche)<sup>48</sup>. Zu den Apokryphen des AT kommen solche des NT, die uns wenigstens in Fragmenten bekannt sind: das Ev. Petri, Iacobi, secundum Hebraeos, sec. Aegyptios usw. oder Apokalypsen, z. B. die des Petrus, die Epistola Apostolorum. In diesen Werken spricht sich schon eine theologische Reflexion über die evangelische Botschaft, die judenchristliche „Gnosis“, aus. Sie unterscheiden sich somit von der ersten Gruppe, die nur Überarbeitungen jüdischer Werke darstellt. Ein anderer Kreis judenchristlichen Schrifttums läßt das judenchristlich-kirchliche Leben erkennen. Über die Lehre hinaus wird vom Kult, von der Moral und Ascese, der Katechese gesprochen. „Sie bezeugen in den judenchristlichen Gemeinschaften der Diaspora die Fortdauer von Formen spezifisch jüdischen Ausdrucks, wie sie der ersten christlichen Gemeinschaft Palästinas eigen waren“ (Daniélou a. a. O. 38). Hierher gehört die Didache, deren jüdischer Charakter sich vor allem in der Zwei-Wege-Lehre ausspricht, wie sich nun auch in dem Manuale Disciplinae von Qumrân bestätigt<sup>49</sup>. Neben der Didache betont Daniélou besonders die Oden Salomons, in denen er ein großkirchlich-judenchristliches Werk sieht, das in Ostsyrien entstanden ist, aber Bardesanes, dessen Frömmigkeit in besonderem Maß jüdisch orientiert war, nahesteht. Im Barnabasbrief, judenchristlich-ägyptischer Herkunft (um 120), zeigt sich wiederum der Kontakt mit Qumrân. Ein besonderes Interesse erweckt der Pastor Hermae. Reitzenstein (Poimandres), M. Dibelius (in seinem Kommentar), E. Peterson hatten die Beziehungen zur hellenistischen Literatur hervorgehoben. Mit J.-P. Audet anerkennt Daniélou wohl die literarisch-hellenistischen Einflüsse, nimmt aber einen judenchristlichen Grundstock an<sup>50</sup>. Audet möchte in Hermas den Sohn eines bekehrten Esseners sehen, der nach 70 von Jerusalem nach Rom gekommen sei. Mit seinem mystischen Aszетismus würde sich das

<sup>48</sup> Vgl. noch A. M. Kurfess, *Oracula Sibyllina XI(IX)-XIV(XII)* nicht christlich, sondern jüdisch: *ZRelGeistgesch* 7 (1955) 270—272.

<sup>49</sup> Hier ist zu verweisen auf die wichtige Arbeit von A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, Leipzig 1908, bes. 5—41, wo die Gemeinsamkeit der Gottes- und Zwei-Wege-Lehre im Sinn der Studie Daniélous sehr deutlich wird.

<sup>50</sup> J. Daniélou a. a. O. 46.

Werk den Oden Salomons annähern, die wiederum zusammen mit der Ascensio Isaiae nach Syrien wiesen.

Hier schließen sich die Briefe des Ignatius von Antiochien an, die Spuren syrischer Einflüsse zeigen, die wiederum auf einen Judaismus gnostischen Charakters hinweisen, der orthodoxe und heterodoxe Formen kennt. Daniélou stützt sich hier auf die bekannte Untersuchung von H. Schlier<sup>51</sup>. Der syrisch-antiochenische Charakter dieser Briefe liege vor allem in der besonderen Einstellung auf das göttliche Mysterium, in dem Akzent, der auf die Transzendenz gelegt wird. Diese findet ihre Übersteigerung in dem heterodoxen Gnostizismus, kennt aber auch eine orthodoxe Ausprägung in der syrisch-antiochenischen Theologie, etwa in den Homilien des hl. Chrysostomus über die „Unbegreiflichkeit Gottes“<sup>52</sup>. Die syrische Liturgie zeigt ebenfalls Ignatius verwandte Züge, und dies besonders in der Scheidung zwischen heiligen Mysterien und profaner Welt: „Der Hierarch, der im Heiligtum Dienst tut, ist das sichtbare Bild des verborgenen Gottes. Das bleibt eine Konstante des religiösen Genius der Antiochener unter dem oberflächlichen Firnis des Hellenismus“ (a. a. O. 52). 1 Clem zeigt eine ähnliche Schichtung wie die Ignatiusbriefe: „Die Anwesenheit hellenistischer Elemente ist evident. Sanders hat den Gebrauch typisch stoischer Ausdrücke hervorgehoben... Man wird auch bestimmte hellenistische Anspielungen bemerken...“ (ebd. 53). Wie aber schon Harnack und Wrede bemerkt hatten, ist das theologische Milieu von 1 Clem judenchristlich. E. Peterson hat dessen jüdisch-literarische Eigenart sogar als noch typischer gefunden denn jene der Paulusbriefe. Sanders hat also den hellenistischen Charakter zu einseitig herausgestellt. Trotzdem ist der Unterschied zur antiochenisch-mystischen Sicht (siehe oben) nicht zu verkennen. Nichts zeigt sich von einem esoterisch-gnostischen Judaismus. Wir sind vielmehr im Bereich der jüdischen Erbauungsliteratur mit moralisierender Tendenz, wie sie im palästinensischen Judaismus ausgeprägt ist und in den Midraschim gepflegt wird. So entsprach 1 Clem besonders der lateinischen Mentalität. Er baut also auf einem jüdisch-stoischen Grund auf, prägt aber dann doch deutlich judenchristliche Züge aus.

Neben diesen schriftlichen Monumenten judenchristlicher Theologie sind auch (später aufgezeichnete) mündliche Überlieferungen der „Presbyter“ zu nennen, wie sie uns besonders durch Papias (Irenäus)

<sup>51</sup> H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Gießen 1929.

<sup>52</sup> Ähnliche Züge finden sich aber auch bei Basilius. Vgl. H. Dörries, *De Spiritu Sancto*. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 121 ff. Als Hintergrund sind hier auch der Eunomianismus und sein Rationalismus zu beachten.

und Clemens von Alexandrien bezeugt sind (a. a. O. 55—64). Während Papias und Irenäus von einer asiatischen Überlieferung zeugen, weist Clemens auf eine andere Quelle hin, welche W. Bousset<sup>53</sup> vor allem auf Pantänus und damit auf eine alexandrinische Schultradition zurückführen wollte. Mit Casey und Munck hebt Daniélou dagegen das judaistische Kolorit dieser Traditionen heraus, das nicht auf einen hellenisierten Judaismus vom Typ Philons hinweise, sondern auf eine jüdisch-palästinensische Lehre. Besonders auf Grund von Strom I 1, 11 bis 12 und Eusebius, HE VI 13, 8—9 ist zu schließen, daß Clemens eine mündliche Überlieferung kannte, die zwar nicht von den Aposteln, aber aus apostolischem Milieu kam und somit typisch judenchristlich war (a. a. O. 62).

Damit sind die direkten Quellen der judenchristlichen Theologie, die ein besonderes Interesse in der neueren Forschung gefunden haben, für Daniélou umschrieben. Er weist dann auf die indirekten Quellen hin: die Väter des 2. und 3. Jahrhunderts (Theophil v. Antiochien, Justin, Irenäus, Clemens v. Alexandrien, Hippolyt, Methodius v. Olymp, Origenes), die *späteren* Apokryphen des NT (apokryphe Akten, Protoevangelium Iacobi, Ev. Nicodemi) und die ältere heterodoxe Literatur (ebionitische, gnostische Literatur, besonders jetzt die Funde von Nag Hammadi). Die letztgenannte Gruppe enthält ein vielumstrittenes Problem. H. J. Schoeps hatte, wie gesagt, das Judenchristentum einfachhin mit dem Ebionitismus gleichgesetzt und damit den Primat der Heterodoxie behauptet. Diese These übernahm auch H. A. Wolfson<sup>54</sup>. Nach Daniélou ist mit H. E. W. Turner<sup>55</sup> von der Tradition der Großkirche auszugehen, der gegenüber der Ebionitismus als heterodoxe Wucherung zu bezeichnen ist. Hier stößt die Untersuchung also auf die Grundfrage jeder dogmengeschichtlichen Arbeit, auf die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie, welche die ganze Geschichte der Hellenisierungs- und Judaisierungsidee begleitet.

Welches aber waren die geistigen Mittel, mit denen die judenchristliche Theologie, wenn es eine solche gab, aus den beschriebenen Quellen erarbeitet wurde?

In erster Linie kommt eine Übernahme der judaistischen Exegese mit ihren verschiedenen Typen von Schrifdeutung in Frage, und zwar wie sie im Spätjudentum im Gegensatz zur hellenistischen Exegese Philons üblich war<sup>56</sup>. Die Funde von Qumrân bieten Beispiele dafür. Durch die Frage nach judenchristlichen Targumim und Genesiskommentaren soll die Möglichkeit gegeben werden, die Eigenständigkeit judenchristlicher Theologie zu verdeutlichen. Hat es judenchristliche Übersetzungen des AT gegeben? Der LXX-Text scheint gewiß der Haupttext gewesen zu sein. Doch macht Mt mit seinen Zitaten aus Is und Kleinen Propheten eine Ausnahme.

<sup>53</sup> W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915.

<sup>54</sup> Auch F.-M. Abel, Histoire de la Palestine 2, Paris 1952, 104 f., übernimmt diese These, daß sich nach 70—135 das Judenchristentum Palästinas dem Ebionitismus verschrieben habe. Das ist sicher übertrieben, da auch judenchristliche Einflüsse im 2. Jahrhundert nachzuweisen sind.

<sup>55</sup> H. E. W. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954.

<sup>56</sup> J. Daniélou a. a. O. 101—129.

P. Kahle und Baumstark sehen darin einen Beweis für die Existenz einer griechischen Übersetzung des AT, die unabhängig von der LXX war. Daniélou zieht die Sentenz von K. Stendahl<sup>57</sup> vor, der keine eigene judenchristliche Übersetzung des AT, wohl aber Überarbeitungen der LXX annimmt. Diese würden eine aus apologetischem oder liturgischem Interesse geschaffene Exegese bedeuten, die mit Verkoppelungen von Texten, Änderungen, Hinzufügungen, Auslassungen arbeite und einen sehr archaischen Charakter verrate. Neben solchen Targumim lassen sich — wie es scheint — auch judenchristliche Midraschim, Paraphrasen des AT, nachweisen. Von der inhaltlichen Seite her ist für die judenchristliche Exegese das Interesse für die Genesis kennzeichnend. Dies findet sich jedoch auch bei dem vorwiegend hellenisierenden Philon, im Spätjudentum (Kabale), in den hermetischen Schriften (Poimandres, wo wir heidnische Spekulationen über die Genesis auf jüdischem Hintergrund in Berührung mit Philon haben)<sup>58</sup>. Schließlich gehört zu den theologischen Kategorien des Judenchristentums auch die Kosmologie, deren Elemente wohl größtenteils, aber doch nicht ausschließlich der jüdischen Apokalyptik entnommen sind. Sie ist übrigens nach der schon erwähnten Studie von H. Bietenhard nicht Selbstzweck, sondern der christologischen Aussage untergeordnet. Von hier aus ist die christliche Angelologie und Dämonologie nachhaltig geprägt worden. Die jüdische Apokalyptik hat bedeutsame Vorstellungen bereitgestellt, wie die vom himmlischen Buch, von der Enthüllung eines sakralen Kosmos, der Offenbarung einer heiligen Geschichte, des mysterion, in das die „Gnosis“ einführt. Das Christentum gibt aber diesen Vorstellungen einen neuen Inhalt, wie schon Paulus und Johannes zeigen.

Von diesen quellenmäßigen und methodischen Voraussetzungen her unternimmt es Daniélou, zu zeigen, daß die judenchristliche Theologie eine Theologie im eigentlichen Sinn ist, d. h. ein Versuch, eine Gesamtschau zu zeichnen, und zwar ausgehend von den grundlegenden Ereignissen der Inkarnation und der Auferstehung Christi. Der Beginn solcher Theologie ist schon im NT, bei Paulus und Johannes gegeben. Weil die beschriebenen judenchristlichen Quellen einerseits eine Paulus und Johannes verwandte Theologie erkennen lassen, andererseits einen mehr archaischen Stand derselben verraten — was nicht notwendig eine frühere Entstehungszeit auch der Quellen als solcher besagt —, so schließt Daniélou auf eine Tradition, die beiden Zeugen vorausliegt.

Daniélous Versuch zu einer Synthese „judenchristlicher Theologie“ darf wohl nach dem Stand der Forschung als ein durchaus mögliches Unternehmen bezeichnet werden. Er fügt sich ein in den Rahmen, wie ihn vor allem L. Goppelt und M. Simon in ihren sorgfältigen Untersuchungen abgezeichnet haben, und nimmt die Bestrebungen verschiedener Einzelforschungen auf<sup>59</sup>. Wir können und müssen von einer

<sup>57</sup> K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954.

<sup>58</sup> D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric: The Hebrew Union College Annual* 22 (1949) 239—264, leitet — was zu beachten wäre — die rabbinische Methode der Schrifterklärung von der hellenistischen (!) Rhetorik her (hier nach IZBG I, 2402; vgl. unten Abschnitt 3).

<sup>59</sup> Aus Raummangel kann nur auf die Bibliographie bei J. Daniélou verwiesen

tiefer greifenden judaisierenden Tendenz im Frühchristentum sprechen. Wenn sie auch damals deren Trägern nicht als eigentliches System bewußt war — wo gab es ein solches überhaupt? —, so bestanden doch so feste psychologische, methodische, theologische Voraussetzungen judaisierender Art, daß sich mit der Zeit eine bestimmtgestaltete Sicht des christlichen Glaubensgutes ergeben mußte. Aus solcher Judaisierung aber das christliche Dogma oder den Frühkatholizismus als solche abzuleiten wäre ebenso verfehlt wie deren einseitige Erklärung aus hellenistischer Infiltration<sup>60</sup>.

### 3. Sprache, Sprachgeist und Denkformen Ihre Bedeutung für die Lösung des Hellenisierungs- Judaisierungs-Problems

Wohl mag die Geschichte der Hellenisierungs-Judaisierungs-These (mit allen Erweiterungen und Abwandlungen) den Eindruck einer ungeordneten und ziellosen Bewegung machen; sie mag auch vielfach

werden. Leider sind auch nur kurze Hinweise möglich über die Bedeutung der Qumrân-Funde für unsere Frage nach dem heutigen Stand der Forschung. J. Daniélou hat in der oben besprochenen Studie die Hauptergebnisse verwertet; ders., *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957 (jetzt auch deutsch: *Qumran und der Ursprung des Christentums*, Mainz 1958); K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren*, München-Basel 1958 (siehe dieses Heft). In Kap. XI wird die „Entstehung des Christentums und die Qumrân-Texte“ behandelt (106—137). Er betont die Bedeutung der Funde für die Kenntnis der geistigen Atmosphäre Johannes' des Täufers, der Anhänger Jesu und der ersten Glieder der Urgemeinde sowie für die religionsgeschichtliche Erhellung des NT. Nach den Ausführungen Schuberts sind die Funde am bedeutsamsten für die Erkenntnis des judaistischen Charakters des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe; dabei soll der hellenistische Einfluß nicht geleugnet werden (131 bis 133). J. Daniélou, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne: La Bible et L'Orient*, Paris 1955 (*Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques*, Saint-Cloud 1954) 104—116, vergleicht Qumrân-Gemeinde und Urkirche in bezug auf rituelle und hierarchische Organisation. Ähnlich N. Adler, *Die Bedeutung der Qumrân-Texte für die ntl. Wissenschaft: MünchThZ 6 (1955) 286—301*. Zur weiteren theologischen Auswertung der Funde vgl. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrântexte*, Bonn 1956; K. Stendahl (Hrsg.), *The Scrolls and the New Testament*, London 1958 (mit Aufsätzen zu den wichtigsten Themen der neueren Diskussion). Über die Heranziehung der Funde zur Klärung der Entstehungsfrage der Gnosis wird später berichtet. Jedenfalls hat das Thema „Judaisierung“ des Christentums durch die Qumrân-Funde außerordentlich an Gewicht gewonnen, wenn auch deren Bedeutung nicht überschätzt werden darf. Vgl. den sachlichen Bericht: J. Schmitt, *Les écrits du NT et les textes de Qumrân (Bericht über 5 Jahre Forschung): RevScRel 29 (1955) 381—401; 30 (1956) 55—74 261—282; J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957. Für unser Thema hier besonders 87—99. M. warnt vor einer Überschätzung der Funde in religionsgeschichtlicher Hinsicht.

<sup>60</sup> L. Goppelt, *Christentum und Judentum* 317: „Die Erklärung des Frühkatholizismus als Hellenisierung und Judaisierung des Christentums ist zu einfach!“

durch Polemik belastet sein und durch Mangel an Methode die ihr eigene Kompliziertheit erhalten haben, eine stete Vertiefung der Forschung und Erweiterung der Fragestellung und damit auch der Lösungen ist doch unleugbar. Die Kritik an der kirchlichen Theologie und Überlieferung setzte zuerst beim „Aristotelismus“ der Scholastik ein; sie wurde zur Frage nach dem „Platonismus“ der Väter; sie führte weiter zum Problem der Formen und Schichten der Überlieferung im NT selber; sie schien sich schließlich totzulaufen in dem quälerischen Suchen nach dem „Jesus der Geschichte“. Die Kerygma-Theologie bedeutete die Wende und gab doch zugleich neu den Weg frei für die materiale Erforschung der verschiedenen Einflüsse im Werden des Christentums. Die Hellenisierung hat hier eine theologische Einordnung erfahren (wie sie der katholischen Forschung in ihrer Weise eigentlich schon seit Petavius gegeben war). In diesem Rahmen muß sie bleiben und eingehen in die Frage nach dem Wesen des Christentums im ganzen. Sie kann voll nur auf theologischem Weg gelöst werden. Aber auch der vorth theologische Bereich hat wichtige Möglichkeiten zu ihrer Beantwortung. Denn dort wird das Gefäß gebildet für den geistigen Besitz eines Volkes, für seine Überlieferungen, seine Philosophie und Theologie — und eben auch die Aufnahme einer möglichen „Offenbarung“ übernatürlicher Art. Dieses Gefäß aber sind Sprache, Sprachgeist, Denk- und Ausdrucksformen, menschliche Gesamthalungen. In der Geistesgeschichte der Menschheit verschmelzen Gefäß und Inhalt so sehr zu einer Einheit, daß nie reine „Idee“ existiert, also auch nie reine „Offenbarung“ — sofern eine solche sich ausweist —, sondern immer schon konkret „geschichtlich“ oder „fleisch“gewordene Idee und Offenbarung.

Wir wollen versuchen, den Stand der Frage nach diesen vorth theologischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung nachzuzeichnen. Wir setzen zunächst bei der griechischen Sprache ein, weil sie ein Musterbeispiel der inneren Einheit von Gefäß und Inhalt bietet. Von da schreiten wir weiter zum palästinensischen und syrischen Raum und geben dann einen Überblick über neuere Versuche zur Strukturverglei chung zwischen „griechischem und hebräischem Denken“. Dabei gehen wir nicht näher auf die Diskussion um die Methodik der Wortbedeutungsforschung als solcher ein. Sie liegt unserer Themastellung voraus. Ihre Problematik wird sehr gut entwickelt in den Werken von A. Reichling und J. C. M. Fruytier<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> A. Reichling, *Het Woord. Een Studie omtrent de Grondslag van Taal en Taalgebruik*, Nijmegen 1935; J. C. M. Fruytier, *Het Woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nijmegen 1950; *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*. Festschrift A. Debrunner, Bern 1954, bes. 141—150 179—194. Vgl. auch die Hinweise bei E. Stauffer, *Neutestamentliche Forschung* (siehe oben Anm. 1) 74—76. Methodisch bedeutsam ist: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, 1954. Daß das Problem der Sprache starke Beachtung findet, zeigt der Deutsche Theologentag, Berlin 1958, der es ausschließlich zum Thema hatte. Vgl. demnächst W. Schneemelcher, *Zum Problem der Sprache in der alten Kirche* (erscheint in *ThLitZtg*).

Für den griechischen Bereich und für unseren Zweck kommen in Frage verschiedene Arbeiten des frühverstorbenen Professors der Philosophie in Halle, J. Stenzel († 1935). Er hat sich, ausgehend von W. v. Humboldt, vor allem mit der Sprachphilosophie befaßt<sup>62</sup>. Ihn beschäftigt — eben von W. v. Humboldt her — die Frage: Welchen Anteil hat die Sprache in ihren einzelnen Phasen und Formen an der geistigen Ausbildung des Menschengeschlechts? Was bedeutet sie konkret für die Griechen?

Die Antwort beginnt mit der Feststellung, daß bei keinem Volk ein so inniger, origineller, hauseigener Zusammenhang zwischen Sprache und Philosophie bestand wie bei den Griechen: „Niemals wieder ist ein Volk in unserem abendländischen Kulturkreis so bar alles Historischen, bar aller von fremden Kulturen entlehnten Begriffe und Termini zu einem Selbstbewußtsein von solcher sachlichen Tiefe gelangt, daß alles spätere Philosophieren dort Klärung sucht und findet. Was immer das Lateinische oder Deutsche zur philosophischen Terminologie beigetragen haben, ist entweder Übersetzung griechischen Sprachgutes oder als Ergänzung und Erweiterung mittelbar von diesem determiniert; es ist ‚Fremdwort‘, Kunstwort, d. h., es ist mit dem natürlichen Bedeutungswandel der Sprache entrückt und kann sich lediglich dem Fortschreiten des Gedankens anpassen. Ganz anders im Griechischen. Wie ein erkenntnispsychologisches Experiment hat hier die Geschichte einen nahezu reinen Fall hergestellt, an dem der Einfluß der Sprache auf die philosophische Begriffsbildung studiert werden könnte.“<sup>63</sup>

Sind diese Sätze gültig, so läßt sich ohne weiteres die Folgerung für das Hellenisierungsproblem ableiten: Das Christentum — wollte es überhaupt eine Theologie aufbauen — konnte unmöglich an der Welt des Griechentums vorübergehen. Es war eine besondere Fügung, daß dieser Kulturraum als Erziehungsstube des jungen Christentums bereitet war, als es seinen Weg in die Welt antrat. Hier vollzog sich eine beispielhafte Begegnung zwischen Christentum und Kultur. Hier war der christlichen Botschaft eine besondere Ausdrucksmöglichkeit gegeben, die sich von der des Hebräischen oder Semitischen abhob. Warum sollte sie nicht benutzt werden? Auch Goethe hat diese Möglichkeiten gefühlt: „Welch eine andere wissenschaftliche Ansicht würde die Welt gewonnen haben, wenn die griechische Sprache lebendig geblieben wäre und sich anstatt der lateinischen verbreitet hätte . . . Das Griechische ist durchaus naiver, zu einem natürlichen, heiteren, geistreichen, ästhetischen Vortrag viel geschickter. Die Art, durch Verba, besonders durch Infinitive und Partizipien zu sprechen, macht jeden Ausdruck läßlich; es wird eigentlich durch das Wort nichts bestimmt, bepfählt und festgesetzt, es ist nur eine Andeutung, um den Gegenstand in der Einbildungskraft hervorzurufen. Die lateinische Sprache dagegen wird durch den Gebrauch der Substantiva entscheidend und befehlshaberisch. Der Begriff ist

<sup>62</sup> J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*, München-Berlin 1934, besonders 107 bis 114; ders., *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1957 (hier besonders wichtig 72—84 107—126 127—150 220—271 345—350). St. ist — vielleicht über H. H. Schaefer — auch inspiriert durch Geist und Methode der Arbeit L. Massignons, welcher der Untersuchung der Ausbildung der religiösen Terminologie und ihrer sprachlichen Form eine zentrale Rolle zuwies („methodisch sicherste und untrügliche Kriterien der Ausbildung der Dogmatik, des kanonischen Rechtes und der Staatstheorie“). Vgl. O. Pritsak, oben Anm. 30.

<sup>63</sup> J. Stenzel, *Kleine Schriften* 74.

im Wort fertig aufgestellt, im Wort erstarrt, mit welchem nun als einem wirklichen Wesen verfahren wird.“<sup>64</sup>

Bei aller Überspitzung sind hier richtige Erkenntnisse ausgesprochen. Die je verschiedene griechische und lateinische Lehrentwicklung etwa des 4. und 5. Jahrhunderts in den trinitarischen und christologischen Kämpfen könnte zur Illustration der Goetheschen Sätze werden. Stenzel analysiert z. B. die Bedeutung der medialen Form für das Griechische und kommt dann zur Feststellung: Die griechische Sprache hat zwar durch die mediale Verbalform, die Partizipialkonstruktion mit ὤς, die Möglichkeit, die Zurückbeziehung der Tätigkeit auf das Subjekt auszudrücken und somit das „Ins-Bewußtsein-Treten“ und „Im-Bewußtsein-Bleiben“ rein hervorzuheben. Dennoch hat es für Persönlichkeitsbewußtsein, Subjektivität keinen Ausdruck<sup>65</sup>. Darf man nicht hierin die Wurzel dafür sehen, daß die Griechen so mühevoll um den Begriff der Person in der Theologie, in der Trinitätslehre und Christologie, zu ringen hatten? Die Lateiner kamen viel schneller zur Klarheit. Die Griechen verfügten freilich über eine bedeutend tiefere Problematik und reichere Darstellung des Erkannten. Ihre Sprache bot die Möglichkeiten dazu: Sie „kann mit einer ganz ausnehmenden Leichtigkeit substantivieren. Sie kann mit Hilfe der einfachen Vorsetzung des Artikels die verwickeltsten Bedeutungszusammenhänge, die durch grammatische Form, adverbelle Zusätze, eine Subjekt-Objekt-Beziehung oder durch ganz freie Zusammenhänge determiniert sind, zu einer Bedeutungseinheit stempeln und diese wieder in neue Zusammenhänge stellen. Diese Kraft artikulierender Vereinheitlichung ist die wesentliche Vorbedingung philosophischer Begriffsbildung. Keine Sprache kann den Sinn komplexer Zusammenhänge so leicht in einen Begriff einfangen, wie es etwa folgende Termini zeigen . . . τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἔστιν. Doch diese höchste Leistung synthetischer Vereinheitlichung ist unterstützt von einer Reihe entsprechender Züge, die alle nach derselben Richtung weisen: Bedeutungen zu vereinheitlichen und dadurch zu höheren Kombinationen geschickter zu machen. Die leichte Bildung auf alle Weise zusammengesetzter Substantiva, die leichte Möglichkeit, aus diesen wieder denominative Verben abzuleiten und diesen wiederum die ganze Skala verbaler Bestimmungen zuteil werden zu lassen, alles weist nach derselben Richtung, die Bedeutung nominaler Begriffe mit der ganzen Fülle verbaler Kraft auszustatten.“<sup>66</sup>

Noch die späte griechische Patristik, etwa in Maximus Confessor, macht von diesen Möglichkeiten Gebrauch. Diese brauchen dabei nicht von vornherein schon eine Verfälschung des sprachlich so verarbeiteten geistigen Inhalts zu bedeuten. Was J. Stenzel über das Verhältnis von griechischer Sprache zu römischer Bildung sagt, ist — mutatis mutandis — auch auf die Beziehung von jüdisch-christlicher Geistigkeit zum Griechentum anwendbar: „ . . . Das Erlernen der griechischen Sprache und dessen, was in ihr gedacht war, wurde der Inbegriff römischer Bildung, der Glaube, daß in dieser Form sich römische Originalität am besten entfalten konnte, ihre selbstverständliche Voraussetzung . . .“<sup>67</sup> „ . . . Im Zurückgehen auf die großen Erscheinungsformen der griechischen Paideia entfremdete sich römisches Wesen nicht etwa sich selbst, sondern gelangte gerade zur Selbstformung, zur Herausbildung einer nationalen, für alle Folgezeiten wirksamen Kultur. Insofern ist der Humanismus als eine bewußte Bildungsidee in der Tat eine römische Leistung. Ihre erste Parallele findet sie in der Synthese von Griechen- und Christentum bei Clemens

<sup>64</sup> J. W. v. Goethe, Geschichte der Farbenlehre (Jubiläumsausgabe XL, 177), zit. bei J. Stenzel 74 (die Urteile, welche Goethe in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken ausspricht, sind z. T. sehr einseitig).

<sup>65</sup> J. Stenzel, Kleine Schriften 80.

<sup>66</sup> Ebd. 83.

<sup>67</sup> Ebd. 263.

von Alexandria und Origenes, aus der sich schließlich die christliche Bildungsidee und die christliche Wissenschaft entwickelte.“<sup>68</sup>

Wenn Stenzel so feststellt, daß „die Selbstauffassung einer Epoche durch die antiken Ausdrucksmöglichkeiten befördert wird, wobei der individuelle Gehalt der Zeit im Hinblick auf die Totalität der Antike bereichert wird und ergänzt werden kann“<sup>69</sup>, so hat er von hier aus auch mit Recht die Linien zum Christentum hin gezogen. Wenn schon einmal „Offenbarung“ sich so der Menschheit schenken kann, daß sie — selbst immer göttliches Geheimnis bleibend — durch menschliches Bemühen immer mehr zum echten Besitz wird, so können die verschiedenen Denkformen aller Kulturen dazu beitragen, das eine ungeteilte Licht sich in verschiedenen Farben brechen zu lassen.

Soweit hier von einer Begegnung von Christentum und Griechentum die Rede ist, so sieht Stenzel sie in der Mitte eines unverfälschten Hellenentums sich vollziehen. Seine Methode ist legitim, sofern er einfach aufzeigen will, was reines Griechentum von sich her an Kategorien bieten konnte, um geistige Gehalte aufzuschlüsseln. Nun zeigt aber gerade die Sprachgeschichte des NT, wie sehr auch im griechischen Gewand sich jüdischer oder palästinensischer Gehalt ausdrücken konnte. Das Problem Judaisierung—Hellenisierung des Christentums hat auf dem Gebiet der ntl. Philologie eine ähnliche Entwicklung genommen wie in seinen sonstigen Aspekten. Einmal aufmerksam geworden, entdeckte man judaistische Ausdrucksformen, wo man vorher rein hellenistisches Gewand vermutet hatte. Dies läßt sich aufzeigen an der Weiterbildung, welche das so revolutionierende Werk A. Deißmanns erfahren hat<sup>70</sup>.

Er hatte neues Interesse für das Bibelgriechisch erweckt und stellte es in die hellenistische, nachklassische Sprache der damaligen Zeit, des 1. Jahrhunderts n. Chr., hinein. Seine These war, daß das Bibelgriechisch sich völlig und harmonisch in die hellenistische Welt einfüge. Sie beherrschte die Grammatiken und Lexika zum NT (wie die Namen Thumb, Blass, Moulton und Robertson beweisen)<sup>71</sup>. Mit dem Fortschritt der ntl. Philologie zeigte sich aber immer mehr, wie viele „Semitismen“ sich unter „griechischen Vulgärformen“ verbargen, die A. Deißmann noch rein hellenistisch verstehen wollte. „Das semitische Substrat der ntl. Sprache erlangte mit einem Schlage seine Rechte und fand seine Chance. Namen wie Dalman, Deitzsch, Fiebig, Resch, Wellhausen für Deutschland, Abbott, Briggs, Burnay, Courtenay, James, Marshall und Torrey in England, Bonsirven, Jöüon, Jousse und Vulliaud in Frankreich vertreten insgesamt eine solide Tendenz . . . Jede neue Aus-

<sup>68</sup> Ebd. 265.      <sup>69</sup> Ebd. 268.

<sup>70</sup> A. Deißmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (1908). Zum Folgenden: R. De Langhe (siehe oben Anm. 1) 161—163; E. Stauffer, *Neutestamentliche Forschung* (siehe oben Anm. 1) 74—76; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935 (Neudruck 1954), der das „religious vocabulary of hellenistic Judaism“ und dessen Einfluß auf die Hermetica untersucht.

<sup>71</sup> R. De Langhe a. a. O. 160.

gabe der Grammatik von Moulton ist bestrebt, semitischen Einfluß und semitisches Substrat zu betonen . . . Blass-Debrunner definieren das ntl. Griechisch wie folgt: ‚dialectus vulgaris melior hebraizans‘. <sup>72</sup> Man erkannte vor allem die Bedeutung der LXX <sup>73</sup>, der jüdischen Vorstellungen und überhaupt die schöpferische Originalität des Christentums. Die Sprachforschung kann also einen wichtigen Beitrag leisten zum Problem der „Hellenisierung — Judaisierung“ — und zwar unmittelbar vom NT selber her <sup>74</sup>.

Mit diesen Hinweisen haben wir schon die Forschungen berührt, welche der Begegnung von Hellenismus—Judaismus im palästinensischen Raum gewidmet sind. Für die Beziehungen von Hellenismus und Judentum haben wir zwei sorgfältige Studien von S. Lieberman <sup>75</sup>. Beide Werke erbringen den Beweis für den engen Kontakt zwischen dem jüdischen Palästina und der hellenistischen Welt im allgemeinen. In der zweiten Studie gibt Lieberman als Ziel seiner Arbeit im ganzen an: „In dem ersten Buch ‚Griechisch im jüdischen Palästina‘ suchten wir zu beweisen, daß die allgemeine Hellenisierung der Mittelmeerwelt auch an den Juden nicht vorüberging, daß sie von ihr in nicht geringem Grade angetan waren. Unsere Forschungen basierten hauptsächlich auf griechischen Phrasen, technischen Ausdrücken und einzelnen Worten, die sich in der rabbinischen Literatur fanden. Nun werden wir versuchen, hellenistischen Einfluß in dem Benehmen, in Riten, Praktiken, Begriffen und literarischen Methoden der Juden aufzuspüren.“ <sup>76</sup> Hier haben wir also mehr von der älteren Studie Liebermans auszugehen.

Das Haus des jüdischen Patriarchen in Cäsarea und die Wohnung des dortigen Akademiehauptes waren besondere Zentren in der Verbreitung griechischer Kultur unter den jüdischen Massen. Die mittlere Klasse folgte dem Beispiel der oberen. Die untere Klasse, deren Vokabular sowohl im Aramäischen wie im Griechischen

<sup>72</sup> Ebd. 161, M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Rom <sup>2</sup>1949, 108.

<sup>73</sup> Zur Bedeutung der LXX unter unserer Rücksicht vgl. den Überblick bei J. W. Wevers, *Septuaginta-Forschungen: ThRundschau* 22 (1954) 85—138 171 bis 190; besonders auch bei G. Fohrer: E. Kiessling, *Der Hellenismus* 34 ff. (siehe oben Vorbemerkung). Vgl. auch G. Bertram, *Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit: Die Welt des Orients* 2 (1956) 267—284 (IZBG 4, 1444). Gesamtbibliographie bei Wevers.

<sup>74</sup> R. De Langhe, a. a. O. 168, führt einen Satz J. Duponts an: „L'examen attentif des vocables les plus typiquement ‚hellénistiques‘ dans les descriptions eschatologiques de saint Paul nous a montré qu'en les employant, l'Apôtre est tributaire, non pas directement de l'hellénisme, mais d'un vocabulaire déjà fixé, soit dans la chrétienté primitive, soit dans le judaïsme et la Bible grecque . . .“

<sup>75</sup> S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II—IV Centuries C. E.*, New York 1942; ders., *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. — IV Century C. E.*, New York 1950. Vgl. K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Freiburg-Wien 1955, 13 bis 25 (Der jüdische Hellenismus und das Wesen der rabbinischen Tradition. Dazu R. Meyer: *OrLitZ* 52 [1957] 142—145, der die scharfe Trennung zwischen hellenistisch-alexandrinischem und palästinensisch-rabbinischem Judentum kritisiert).

<sup>76</sup> S. Lieberman, *Hellenism* 20.

arm und vulgär war, begann langsam eine Art von aramäisch-griechischem Jargon zu entwickeln. Selbst semitische Worte des praktischen Lebens nahmen allmählich eine griechische Form an. Lieberman erforscht nur das Griechisch der palästinensischen Synagoge und untersucht, wieweit diese Sprache in das jüdisch-religiöse Leben eindrang. In Cäsarea lasen viele Juden das „Schema“ in Griechisch. In Jaffa wurden viele (Grab-) Inschriften gefunden. Neben 60 griechischen waren nur sechs in hebräischer oder aramäischer Sprache. Auch die Prediger verwandten die griechische Sprache in Zitaten, wie wir etwa lateinische Vulgataverse zitieren. Die Abhängigkeit jüdischer Prediger in Palästina von griechischen Bibelübersetzungen war wahrscheinlich viel größer als wir aus dem erhaltenen Midrasch-Material schließen können. Was bedeuten diese Feststellungen? Obwohl die Rabbis von Palästina vertraut waren mit dem gängigen Stil der zivilisierten Welt, so waren sie sich doch der Überlegenheit des JUDAISMUS bewußt. Die Ausdrucksmittel, die sie von fremden Kulturen her übernahmen, dienten ihnen gerade dazu, diese Überlegenheit zu zeigen. Lieberman kann beweisen, daß selbst eine so weitreichende Hellenisierung in Sprache und Kultur die eigentlichen und hauseigenen religiösen Überzeugungen unangetastet ließ: „Die gelehrten Rabbis waren sich ihrer hohen Aufgabe bewußt, Hüter des wahren Glaubens zu sein, Hüter der hohen Ethik und des reinen Familienlebens der Juden gegenüber aller Contamination von außen.“<sup>77</sup> Die unteren Schichten waren freilich größeren Gefahren ausgesetzt. Der Hellenismus übte eine große Anziehungskraft aus. Energisch bemühten sich die Rabbis, ihre Gläubigen vor einer völligen Hellenisierung zu bewahren. Besonders machte ihnen der Einfluß der Magie, Astrologie und abergläubischer Praktiken überhaupt zu schaffen — genau wie schon den Propheten des AT. Bezüglich dieses Einflusses kommt Lieberman zu denselben Feststellungen wie der Vortrag von J. Fichtner (Bethel) auf der 7. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte in Marburg (30.—31. 7. 1957): „Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des AT.“ Hier wie dort wurde festgestellt: Was mit dem Judentum nicht zusammengehen konnte, wurde eliminiert, was ohne Gefährdung der eigenen Religion geduldet werden konnte, ließ man gewähren. Aber die Hauptaufgabe sah man im Gegenangriff, in der Judaisierung der fremden Elemente. Auch was M. Simon in der schon erwähnten Studie „Verus Israel“ anführte, stimmt mit den Ergebnissen Liebermans überein: „Die Kinder Israels [der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems] blieben dem Orient als ihrer geistigen Heimat treu, aber sie drückten diese Anhänglichkeit nicht durch das biblische Hebräisch, sondern durch das Griechische aus.“<sup>78</sup> Wir werden also gut daran tun, bei Begegnung von jüdischer, semitischer oder überhaupt orientalischer Mentalität mit dem Hellenismus zu fragen, in welchem Maß eine wirkliche Hellenisierung stattfand. Von hier aus sehen wir erneut, welche Bedeutung gerade dem „Judenchristentum“ in der Beurteilung des hellenistischen Elements im Frühchristentum zukommt.

Wir können ein neues Beispiel für die Bedeutung der sprachlichen Untersuchung für die Lösung des Problems „Hellenisierung—Judaisierung“ anführen. F. Crawford Burkitt untersucht in seiner Studie „Urchristentum im Orient“, die kein anderer als E. Preuschen ins Deutsche übertragen hat (1907), die Geschichte des Christentums auf dem Boden des syrischen Sprachgebiets.

<sup>77</sup> Ders., Greek in Jewish Palestine 90.

<sup>78</sup> M. Simon, Verus Israel (siehe oben Anm. 40) 345; ebd. 342—351 wird das Problem der Sprache für die Juden (und Judenchristen) in der Diaspora behandelt.

In der Zeit, die er betrachtet, wirkt „die Sprachverschiedenheit durchaus wie eine vollkommene Scheidelinie. Diese Scheidelinie vermochte zwar die Syrisch redenden Christen nicht von ihren griechischen oder lateinischen Brüdern zu trennen, wohl aber bewirkte sie, daß die Entwicklung der syrischen Kirche unter ganz anderen Bedingungen und Einflüssen erfolgte als die der griechisch-römischen Reichskirche. Und eben hierin liegt die Bedeutung, die für uns die Geschichte der syrischen Kirche hat“ (a. a. O. 1). Burkitt zeichnet sehr gut die sprachlich-kulturelle Lage bei der Ausbreitung des Christentums (ebd. 4 f.). Er erbringt den Nachweis, daß in Edessa, dem einzig nicht griechisch sprechenden Mittelpunkt christlichen Lebens, ein Christentum sich ausbildete, das noch unabhängig war von dem Geist der griechischen Christen des Römischen Reiches (ebd. 23). Darin liegt die Bedeutung dieser Kirche (ebd. 28). Wiederum hat hier die syrische Bibelübersetzung eine besondere Rolle gespielt. Sie war durch einen Juden geschaffen (ebd. 46 ff.). So konnte sich in Aphraates eine von hellenisierten Elementen freie Theologie entwickeln, die Burkitt (52 ff.) in ihrer Bedeutsamkeit als Vergleichsgröße würdigt: „Es ist überraschend und lehrreich, sich mit einem Werke abzugeben, in dem in der Mitte des vierten Jahrhunderts ein solcher Geist lebt. Es ist nicht das, was wir in andern Vätern zu lesen gewöhnt sind, aber es hält sich so genau auf der Linie der Antwort Jesu an die Juden, daß wir es nicht als unorthodox brandmarken dürfen. Der persische Weise lebte außerhalb des römischen Reiches; er war in einer Kultur erzogen, die von der griechischen Philosophie noch wenig berührt war. Daher fühlte er nicht die Notwendigkeit logischer Gedankenfolge, der engen Beziehung des Einzelnen zum Ganzen, wonach die Griechen vor allem streben und was sie an die Spitze des menschlichen Denkens stellte“ (a. a. O. 62)<sup>79</sup>.

Diese Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, daß vom Sprachlichen her ein Zugang zum Problem Hellenismus—Judaismus—Christentum gegeben ist, der vom Ideengeschichtlichen (sei es philosophisch, sei es theologisch genommen) sich abhebt. Zwischen dem Sprachlichen hier und dem Inhaltlich-Ideengeschichtlichen<sup>80</sup> dort liegt — beide verbindend — der Bereich der Denkformen. J. G. Herder wohl in etwa, aber richtig erst Canon Oliver Chase Quick<sup>81</sup> sind darauf aufmerksam geworden, daß das Denken eines Volkes, sein ganzes Fühlen und Erleben, bestimmte Strukturen zeigen kann, die schon eine vorgängige, aber nur formale Bestimmtheit für die Aufnahme und Verarbeitung objektiver Gegebenheiten bedeuten. In neuerer Zeit sind bestimmte Synthesen versucht worden, die freilich nicht in glei-

<sup>79</sup> Vgl. Greg. Dix, *Jew and Greek* (siehe oben Anm. 40) 1—18.

<sup>80</sup> In diesem Sinn versuchten in etwa eine zusammenfassende Darstellung: E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (Neuausgabe mit Anmerkungen und Bibliographie in Auswahl, die nun auch die jüdischen Einflüsse mitumfaßt, von F. C. Grant, New York 1957). H. hat die Beziehungen Griechentum—Christentum unter sehr differenzierten Gesichtspunkten zu erfassen gesucht, auf die zurückzugreifen sein wird. Eine auch die Patristik und Scholastik umgreifende Synthese versucht R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée Grecque et la pensée Chrétienne*, Paris 1955. Anregende, aber ungeklärte Gedanken, die auch das Verhältnis zum Judentum mit umgreifen, bietet P. Le Cour, *Hellénisme et Christianisme*, Paris 1951.

<sup>81</sup> O. Ch. Quick, *The Gospel of Divine Action*, London 1933, zitiert bei Th. Born, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954, 12.

cher Weise methodisch sauber das hier Gemeinte herausarbeiten<sup>82</sup>. Hebräisches und griechisches Denken und Daseinsverständnis scheinen in konträren Gegensätzen zu verlaufen, wenn man hier einmal der Tendenz zu schematisieren nachgeben soll:

*Griechisch:*

1. geht auf das Sosein
2. ist statisch
3. ist substantivisch
4. bevorzugt den Substanzbegriff
5. ist ahistorisch-kosmisch (Welt als Natur)
6. ist intellektualistisch
7. baut auf den Logos
8. ist rationalistisch

*Biblich:*

1. geht auf das Dasein
2. ist dynamisch
3. ist aktivisch
4. ist personalistisch
5. ist akosmisch-historisch (Welt als Geschichte)
6. ist voluntaristisch
7. baut auf das Ethos
8. ist symbolistisch

So richtig solche Beobachtungen im einzelnen sein mögen, in so betonter Ausschließlichkeit sind solche Gegenüberstellungen gefährlich und der Kritik fähig<sup>83</sup>. Am nächsten scheint uns Thorleif Boman dem zu kommen, was an solchen Analysen berechtigt ist, wenn er auch noch Ansatzstellen für die Kritik bietet.

Seine Intention bestimmt er etwa so: „Mit Rudberg behaupte ich, daß Platonismus und Christentum wesensverwandt sind und gemeinsame Werte verteidigen, so wie sie es früher gemeinsam getan haben. Nicht der Gegensatz, sondern die Einheit, die Zusammenarbeit ist das Entscheidende und Selbstverständliche. Es ist Blindheit oder Unehrlichkeit, sagt Rudberg, zu glauben oder vorzugeben, daß eine Ausrottung des ‚platonischen Menschen‘ im Abendlande den Sieg des Evangeliums bedeuten sollte“ (a. a. O. 12 f.). Gewiß nimmt auch Boman dies als festes Ergebnis, daß das hebräische Denken dynamisch und das griechische mehr statisch ist, aber er fordert, daß diese Opposition in ihrer ganzen Tragweite verstanden und näher begründet werde. Vor allem verlangt er — und hierin scheint uns methodisch der beste Wink gegeben zu sein —, daß die formale Seite der Vergleichung von der materialen geschieden werde: „Es ist denn zweifellos eine wichtige Aufgabe, den formalen Unterschied zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken allseitig zu analysieren und zu beleuchten. Erst dann ist es möglich, zu sehen und zu beurteilen, ob und wie weit auch der Inhalt des Christentums von dem Umdenken berührt worden ist“ (a. a. O. 13). Es ist also zu beachten, daß hier nicht einfachhin „alttestamentliches“ Denken als Vergleichsgröße genommen wird, sondern richtig das „hebräische“ als Teilgröße des semitischen Volkstums. So hält

<sup>82</sup> J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, München 1939; ders., *Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig 1956; C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*. Ein Versuch, Düsseldorf 1956; E. Wechsler, *Hellas im Evangelium*, Hamburg 1947 (greift stark auf den Ansatz von F. Ch. Baur zurück; vgl. zur 1. Auflage: K. Prümm: *StimmZeit* 210 [1937] 329—334); Th. Boman (siehe oben Anm. 81); siehe dazu Hebreisk og gresk tenkning (Hebräisches und griechisches Denken): *Nordisk Teologisk Tidsskrift* 53 (Oslo 1952) 129—187, mit den kritischen Bemerkungen von S. Mowinkel und Eiliv Skard zu Bomans Dissertation (die mir im Auszug durch die Güte von W. Köster, Uppsala, vorliegen).

<sup>83</sup> Vgl. H. Herter zu solchen Gegenüberstellungen: E. Kiessling, *Der Hellenismus* (siehe oben Vorbemerkung) 53 f.

sich Boman zunächst aus der theologischen Frage heraus und kann die Sprach- und Denkform als solche untersuchen. Auch er kommt nach der Untersuchung des hebräischen Verbums zum schon erwähnten Ergebnis, daß der hebräische Geist auf das Dynamische und Tätige gerichtet ist: „Aber auf der anderen Seite kann die hebräische Sprache durch die sog. Nominalsätze das im logischen Sinne ‚Statische‘ oder ‚Seiende‘ noch besser ausdrücken, als die griechische Sprache und unsere modernen Sprachen mit ihrer Copula und mit ihren Stillstandsverben es vermögen“ (a. a. O. 25). Besonderes Interesse darf nach Boman das Verbum haya beanspruchen, dem schon C. H. Ratschow eine anerkannte Untersuchung gewidmet hat<sup>84</sup>. Auch haya enthält die Einheit von Sein, Werden und Wirken. Von hier aus gewinnt Boman gute Erkenntnisse über die israelitische Gottesaussage. Wesensaussagen über Gott werden in Nominalsätzen gemacht („Höre Israel! Jahwe [ist] unser Gott, Jahwe [ist] einer“: Dt 6, 4). Wenn dagegen haya gebraucht wird, handelt es sich um das Wirken Gottes im Volk Israel. Das haya bezeichnet die Existenz. Jahwe ist die Summe aller dynamischen Existenz und deren Quelle und Urheber. Dies liegt in dem vieldiskutierten Satz: ’äheyä asär ’äheyä (Ex 3, 14). Jahwe wird ein unveränderliches, d. h. ewiges haya zugeschrieben, und dieses haya ist eine dynamische, tatkräftige, wirksame, persönliche Existenz, die ihren Willen durchsetzt und ihre Ziele erreicht und die dadurch auch das Glück und das Heil seines Volkes fördert (a. a. O. 37).

Auch von der griechischen Seite her gesehen, zeigt sich, daß der Gegensatz „statisch—dynamisch“ den wirklichen Unterschied von Griechisch und Hebräisch nicht trifft. Denn auch nach der platonischen Lehre ist das höchste Sein voller Kraft, und nach hebräischer Auffassung ist die ungeheure Dynamik Gottes ewig, wirklich und somit auch seiend. Der Unterschied liegt nach Boman vielmehr in dem Gegensatz von Ruhe und Bewegung. In allem zeigt er das Bestreben, in den Verschiedenheiten auch die Gemeinsamkeit beider Denkweisen aufzuzeigen. Die Unterschiede bestehen wirklich.

Ruhe, Harmonie, Gelassenheit und Selbstbeherrschung ist griechische, Bewegung, Leidenschaft und Kraft ist hebräische Art. Für Israel ist alles in ewiger Bewegung: Gott und Menschen, Natur und Welt. Die Totalität des Daseins, ’olam, ist Zeit, ist Geschichte, ist Leben. Alle Quellen des Daseins sind in Gott, dem allein Seienden. Sein ist aber in formaler Hinsicht wiederum dasselbe wie Energie. So ist der Seiende, der einzig Wirkliche (Jahwe), identisch mit dem allmächtigen Schöpfer, Heiland und Weltvollender, was Dt-Is unermüdlich wiederholt.

Wie der Raum die gegebene Denkform für die Griechen ist, so die Zeit für die Hebräer. Weil aber Zeit die Form des inneren Sinnes ist, wurde das Denken der Hebräer notwendig psychologisch. Das griechische Denken wurde dagegen logisch geprägt. Denn die logische Gesetzmäßigkeit steht unabhängig von unseren seelischen Zuständen fest. Die Vorliebe der Griechen gilt der Geometrie.

Die entscheidende Realität der Erfahrungswelt war für die Hebräer das Wort, für die Griechen das Ding. Aber auch für den Hellenen hatte das Wort eine große Bedeutung, weil es der Träger des Sinnes (des logos) war. Andererseits bestand zwischen Hebräer und Ding ein enges Verhältnis (freilich nicht wegen der Form, der Gestalt und des Aussehens, sondern teils auf Grund der „Verwendbarkeit“ [Instrumentalität], teils auf Grund der „Sinnhaftigkeit“ [Symbolik]).

Der Hebräer erlebt die Wirklichkeit hauptsächlich mit dem Gehör und jeglicher Art von Empfindung, der Grieche mit den Augen. Oder vielleicht ist der Zusammenhang so zu denken: Weil die Griechen überwiegend visuell, die Hebräer vorwiegend

<sup>84</sup> C. H. Ratschow, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, Berlin 1941.

auditiv veranlagt waren, gestaltete sich allmählich die Wirklichkeitsauffassung der beiden Völker so verschieden. Die auditiv aufgenommene Welt ist dynamisch, sich stets verändernd. Die visuell betrachtete Welt ist prinzipiell statisch. Bei alledem bauten sich beide Denkrichtungen, jede für sich, eine einheitliche, ganze Welt auf.

Von diesen Beobachtungen her ergibt sich für unser Problem „Hellenisierung—Judaisierung des Christentums“ eine überraschende Folgerung: „Wie unsere beiden Hauptsinne, Gesicht und Gehör, ihre erstaunlichen Leistungen mit dem Preise einer ausgeprägten Einseitigkeit haben bezahlen müssen, haben auch die beiden hochstehenden Altertumsvölker, Hellas und Israel, ihre erhabenen Beiträge zur Weltkultur nur wegen ihrer Einseitigkeit leisten können“ (a. a. O. 168). Um diesen Satz nicht mißzuverstehen, ist zu beachten, daß hier nur von den vorthologischen Haltungen beider Völker die Rede ist. Wenn wir nun rein auf das Volkstum und die natürlichen Vorgegebenheiten bei Israel und Hellas sehen, so scheint es erlaubt zu sein, zu sagen: sie standen — aufs Wesentliche gesehen — beide dem Evangelium gleich nah und gleich fern. Genauso wie die Offenbarung in Israel nur eine beschränkte irdische Form fand und notwendig finden mußte, um darin erstmals der Menschheit gegeben zu werden, so konnte sie in Hellas und Rom und kann sie in jeder Kultur unter der Rücksicht der Form neue Möglichkeiten der Verkündigung und Deutung finden. Um den Dienst eines Volkstums am Evangelium beurteilen und abgrenzen zu können, muß man also Klarheit über seine Denkformen, deren Vorzüge und Mängel bekommen. Welche Denkformen das sind, das müssen der Historiker und Psychologe, die Sprachwissenschaft und Volkskunde feststellen. Was aber Evangelium ist, das hat der Theologe, das hat letztlich die Kirche zu entscheiden, sofern ihr das Wort Gottes zur Verkündigung unter den Völkern anvertraut ist (Mt 28, 19).

Damit soll unsere forschungsgeschichtliche Übersicht vorläufig abgeschlossen werden. Noch haben wir ein weites Gebiet zu überschauen, den heutigen Stand der Forschung, was Hellenisierung für die Zeit der Väter oder auch der Scholastik bedeutet. Mit dieser Fragestellung kehren wir dann wieder zum geschichtlichen Ausgangspunkt der ganzen Selbstkritik der christlichen Theologie zurück. Im Vergleich zum ersten Teil unserer Untersuchung ist die im zweiten Teil entwickelte Problematik nicht weniger dringlich und ernst. Immer noch geht es um das Wesen des Christentums, mögen auch die Fragesteller bescheidenere Namen tragen als Kant oder Hegel, Schleiermacher oder F. Ch. Baur. Mit einer inneren Logik hat sich die Auseinandersetzung auf den Bereich hin bewegt, wo letztlich die Entscheidungen fallen müssen, auf den Raum und die Zeit, die allgemein als letzte Schicht des Historischen am Christentum zu betrachten sind. Gegenüber der Aufklärung

oder dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts ist auch die Frage nach der Hellenisierung des Christentums einerseits wieder als echt theologische anerkannt, andererseits aber methodisch klarer nach ihrem vortheologischen und eigentlich theologischen Bereich abgegrenzt. Judaisierung, Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung sind als im Grund gleichberechtigte Formen der Geschichtlichkeit des Christlichen wenigstens einigermaßen in den Blick gekommen.

## Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus

Von Bernhard Geyer, Bonn

Im allgemeinen sind die literargeschichtlichen Fragen betreffs der exegetischen Schriften des Albertus Magnus heute geklärt. So sind inzwischen der Kommentar zu Isaias sowie die wiederaufgefundenen Fragmente der Kommentare von Jeremias und Ezechiel in der neuen Gesamtausgabe<sup>1</sup> seiner Werke herausgegeben worden. Es bleibt bei den letzteren freilich noch zu untersuchen, ob vermitteltst der echten Fragmente die vollständigen Kommentare in anonymen oder unter anderen Namen gehenden Jeremias- und Ezechielkommentaren festgestellt werden könnten<sup>2</sup>.

Der Kommentar zu den Paulinischen Briefen in der Münchener Hs. St.-Bibl. 3682, der z. T. von Alberts Hand geschrieben sein sollte, hat sich als bloße Überarbeitung des Kommentars Hugos von S. Cher herausgestellt<sup>3</sup>. Die Vermutung von Vosté<sup>4</sup>, daß Adenulf von Anagni der Verfasser sei, hat keine hinreichenden Grundlagen.

Andere unter dem Namen Alberts gehende Bibelkommentare sind noch immer in ihrer Echtheit umstritten.

<sup>1</sup> S. Alberti Magni Opera omnia t. XIX (num. curr. 2). Postilla super Isaiam primum ed. F. Siepmann. Postillas super Ieremiam et super Ezechielem fragmenta ed. H. Ostlender. Monasterii Westf. 1952.

<sup>2</sup> Zum Teil ist das schon durch den Herausgeber der Fragmente geschehen, p. XXIX. Aber es müßten auch die unter anderm Namen gehenden Kommentare geprüft werden.

<sup>3</sup> H. Ostlender, Die Autographe Alberts des Großen: Studia Albertina, Münster 1952, 9—10.

<sup>4</sup> J. M. Vosté O. P., S. Albertus Magnus sacrae paginae magister 2, Romae 1932 bis 1933, 82 ff. — Vgl. Stegmüller, Repertorium Biblicum medii aevi t. II, Matriti 1950, p. 45 n. 1036.