

die Wirklichkeit Christi mit seiner Mutter und der sakramentale Lebensbereich der Kirche dar. Hier wäre es gut gewesen, die im katholischen Raum von neuem in Fluß gekommene Theologie des Wortes auch theologisch in den Blick zu nehmen und das nicht nur der praktischen Theologie zu überlassen. Für die Eschatologie wird sowohl eine „Reduktion“ mancher landläufiger Vorstellungen wie auch eine „Expansion“ innerhalb der theologischen Eschatologie selbst, aber auch ihres Einflusses auf die übrigen theologischen Traktate und die Philosophie als Aufgabe gestellt.

Der 3. Hauptteil berichtet über neue Bemühungen im Raum der verschiedenen Sparten praktischer Theologie. Dabei will es uns nicht gefallen, daß die Moraltheologie überhaupt unter die praktische Theologie gereiht wird. Was über die Bestrebungen in der Moraltheologie gesagt wird, ist ausgezeichnet. Unsere Frage ist nur, ob eine Erneuerung in der Moraltheologie nicht auch im Grundansatz beginnen müßte, diese Disziplin überhaupt wieder mehr als Theologie zu verstehen. Sehr instruktiv sind auch die Berichte darüber, was die Sozialwissenschaften, die Predigt, die liturgische Erneuerung, das Leben des Laien und die irdischen Wirklichkeiten an theologischen Fragen bergen und wie sie von der Theologie neu angegangen werden.

Ein gutes, sehr ausführliches Sachregister erleichtert den praktischen Gebrauch des Buches und macht es geradezu zu einem Nachschlagewerk. Und diesen Gebrauch kann man dem Theologen wie jedem an der Lebendigkeit des theologischen Bemühens Interessierten nur sehr empfehlen.

O. Semmelroth S. J.

Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (Beiträge zur historischen Theologie, 24): 1. Bd.: *Das Spätjudentum*. gr. 8^o (163 S.); 2. Bd.: *Die Synoptiker*. gr. 8^o (154 S.) Tübingen 1957, Mohr. Zusammen 36.— DM.

Die Handschriftenfunde von Qumran haben im einschlägigen Schrifttum die verschiedenste Beurteilung gefunden. Die einen möchten in den religiösen Anschauungen der Qumransekte eine weitgehende Verwandtschaft mit der Lehre Jesu und den Anschauungen des Urchristentums sehen, während andere den wesentlichen Unterschied betonen. Der Verf. der vorliegenden Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß beides zutrifft. Er greift drei Gesichtspunkte heraus, unter denen er einen Teil des Schrifttums von Qumran (das Manuale disciplinae und den Habakukmidrasch), die damit verwandten Anschauungen der Essener nach Philo und Josephus und die Damaskusschrift mit den spätjüdischen Anschauungen im Mischnatraktat „Abot“ I—IV und mit der Jesustradition nach den Synoptikern vergleicht: den „Toragehorsam grundsätzlich“, „die einzelnen paränetischen Inhalte“ und „Mensch und Gott in ihrem Verhältnis“. Es wird also ein wesentlicher Ausschnitt aus der Theologie dort des häretischen Spätjudentums, hier Jesu von Nazareth und der an ihn anschließenden Tradition geboten.

Der Verf. geht aus von einer durch zahlreiche Zitate belegten Analyse des Traktates *Abot* unter den drei genannten Gesichtspunkten. Der Wille Gottes ist nach den *Abot* aus der Tora zu ersehen (2). Für das Torastudium ist ein Lohn ausgesetzt, und für seine Unterlassung droht Strafe (3). Aber das Torastudium ist nicht Selbstzweck, sondern es zielt auf das „Tue viel“. Solches Tun schließt die entsprechende Gesinnung des Täters mit ein (4). Auch die Beweggründe des Handelns gehen nicht einfach im mechanischen Verhaltensdenken auf. Im „Namen des Himmels“, zur Ehre Gottes sollen die einzelnen Handlungen des Menschen, sein Zusammentreffen mit anderen wie auch der offizielle Dienst der Gemeindebeamten geschehen. Der Mensch ist verstanden als das von Gott in schlechthinnige Pflicht genommene Geschöpf (5). Hier finden sich Gedankengänge, die den christlichen durchaus verwandt sind. Man sieht nicht ein, wie der Verf. meint (5), warum der Lohn als Motiv in einem solchen Ansatz keinen Platz finden soll, so daß in der Anrechnung von Lohn und Strafe durch Gott eine Inkonsequenz läge; denn der höhere Beweggrund der Gottesliebe schließt den untergeordneten der Rücksicht auf Lohn und Strafe nicht aus.

Bezüglich der einzelnen paränetischen Inhalte findet der Verf. in den *Abot* das

frappante Nebeneinander von Ethos und Kultus. „Vor der Mahnung, beim Beten mit dem Herzen dabeizusein, steht die Aufforderung, die Schemarezitation und das Beten mit Sorgfalt auszuführen. Die Welt steht nach den Abot ebenso auf der Tora und Liebestätigkeit wie auf dem Kultus“ (8). Neben den Regeln, die das Verhalten auf juristischem Gebiet normieren, stehen die typisch spätjüdischen ethischen Inhalte: die Hochschätzung der Bescheidenheit und Niedrigkeit, die Rücksicht auf den Nächsten, auch den armen, d. h. den Mitisraeliten, die Warnung vor der Unzucht, ja der Frau überhaupt (9). Es ist also nicht nur die formale Autorität, sondern auch der Inhalt, der bindet, mag es sich auch, auf die Inhalte gesehen, nur um eine Ethik der vernünftigen Mittelmäßigkeit handeln (10).

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist nach den Abot bestimmt durch seine Sündhaftigkeit, die aber keine verzweifelte Situation schafft, da der Mensch die Sünde vermeiden kann. An die Stelle der Verzweiflung tritt die gebotene Vorsicht. Dazu muß man die Tora in ihrer richtigen Auslegung genau kennen. Das rechte Handeln wird garantiert durch die Torakenntnis und das Vergeltungsdogma (I, 12). Torakenntnis und -befolgung sind leistbar, und Schäden sind kompensierbar. Gute Werke können im Gericht nach den Abot Verfehlungen kompensieren (I, 13). Das Wissen um die Geschöpflichkeit und um das Verpflichtetsein vermag nach B. das gegen Gott Ansprüche erhebende Lohndenken nicht niederzuhalten: Gottes Souveränität sei die des genau rechnenden Krämers (I, 13 f.).

Auch im Manuale disciplinae aus den Qumran-Texten nimmt die Tora eine beherrschende Stellung ein, und ihre Bedeutung wird noch mehr betont als im rabbinischen Judentum, so daß die Sekte von Qumran ein „Jachad“ (Vereinigung) der Tora heißen kann. Der Eintretende verpflichtet sich eidlich zur Rückkehr zum ganzen Mosesgesetz, für das er nach zweijährigem Noviziat aufgeschrieben wird. Das Gesetz will studiert sein (I, 15 ff.). Einsicht, Wissen und Klugheit sind verborgen. Es handelt sich um Geheimnisse wie das Wissen um die Endzeit und um die eschatologische Begrenzung für die dualistisch verstandene Herrschaft der Bosheit, die nur den Sektenleuten zugänglich sind. Der Geist der Verborgenheit, die Esoterik, ist der Sekte in Analogie zur Apokalyptik, aber im Unterschied zum Rabbinismus charakteristisch (I, 18). Die Gesetzeskorrektheit bildet Voraussetzung und Inhalt des Heilswissens (I, 22). Das Torastudium mitsamt allem esoterischen Wissen zielt auch hier auf das Tun (I, 24), das ebensowenig wie in den Abot bloß das mechanische Ansummen wahlloser Einzelhandlungen meint, sondern einheitlich ausgerichtet ist (I, 26). B. meint, das in den Abot übliche Verdienstrechnen und das Abwägen von Gebotserfüllungen gegen Gebotsübertretungen fehle im Manuale fast völlig, wenn auch hier die Werke in zweiter Linie hinter dem Verständnis bei der Aufnahme der Novizen und bei der Festlegung des Rangplatzes den Ausschlag geben (I, 27). Alle Gebote sind zu halten (I, 28), und nur in dem „Jachad“, d. h. der Sekte, ist der Mensch zur Totalität der Gesetzeserfüllungen befähigt (I, 30). Der Mensch weiß sich verpflichtet zu totalem Gehorsam, und die eschatologische Endzeit macht das Heilstreben erst recht andringlich (I, 33).

Dieser Radikalisierung des Toragehorsams entspricht auch die radikalisierende Verschärfung in den Einzelforderungen (I, 33). Das Rituelle wird weithin entwertet (I, 34). Die persönliche Besitzlosigkeit und Gütergemeinschaft ist die am meisten in die Augen fallende Einzelschrift (I, 35). Die Jurisdiktion wird intensiviert (I, 37). Der Nächste ist, wie in den Abot, in Demut zu lieben, aber das gilt nicht, wie in den Abot, gegenüber dem Mitmenschen schlechthin, sondern der Nächste ist nur der Sektengenosse. Der Nichtsektierer ist zu hassen, wie ein Sklave seinen Gebieter haßt. Einen neutralen Nächsten gibt es unter den Mitmenschen nicht (I, 38). Die Sektenmitglieder werden aufgefordert zur Furchtlosigkeit angesichts der Verfolgung und Anfechtung (I, 39). Sexuelle Delikte gelten wie im ganzen Spätjudentum als schlimm (I, 39). Nicht nur bloße Vermeidung der Hurerei, sondern der völlige Verzicht auf die Ehe ist die den Sektenmitgliedern gemäße Haltung (I, 41).

Der Mensch ist in seinem Verhältnis zu Gott grundsätzlicher als in den Abot charakterisiert durch die Sünde, ohne daß damit das Geschöpfsein des Menschen in Frage gestellt wird. Da Gott die beiden Arten von Geistern, die guten und die bösen, gesetzt hat, ist damit, wie B. mit Recht bemerkt, der konsequente meta-

physische Dualismus des Iran durchbrochen (I, 41). Ja muß man nicht daraus schließen, daß die Sekte einen solchen Dualismus ebensowenig vertreten hat, wie wenn im Christentum Christus dem Teufel, das Reich Gottes oder das Reich des Lichtes dem Reich Satans oder dem Reich der Finsternis gegenübergestellt werden? Der Mensch wird von der Sünde nicht schon, wie in den Abot, durch die Kenntnis und Befolgung der Tora befreit, sondern nur durch die Bekehrung zu der Sekte (I, 42), in der er Anteil an der Sphäre der Heiligen bekommt (I, 43), ohne aufzuhören, Sünder zu sein (I, 44). Es ist die Frage, wie beides zusammengeht, da es sich offenbar nicht bloß um eine rituelle Heiligung, sondern um eine Heiligkeit und Reinheit des Verhaltens handelt (I, 44). B. sieht hier keine befriedigende Lösung, da neben der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, durch die den Sektenmitgliedern die Kraft zum Gehorsam gegeben wird, der radikal seine Gehorsamsleistung vollbringende Mensch steht, der in ängstlicher Abhängigkeit die Totalleistung des Gehorsams erstrebt (I, 47). Aber haben wir hier nicht schon das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, wie es auch das Christentum kennt, klar ausgesprochen? Der Habakukmidrasch mit seiner allegorischen Exegese zeigt in unserer Fragestellung weitgehende Gleichheit mit dem Manuale disciplinae, allerdings auch typische Verschiedenheiten, auf die wir hier im einzelnen nicht eingehen können. Eine ausdrückliche Paränese findet sich hier nicht. Ebenso kommt auch das Verhältnis des Menschen zu Gott hier nicht ausdrücklich zur Sprache.

Aus der *Darstellung der Essener durch Philo und Josephus* ergibt sich, daß sie in unserer Fragestellung zweifellos manche Parallelen zu der Qumransekte haben, daß es aber auch an Abweichungen nicht fehlt, nur ist die Frage, ob Philo und Josephus nicht Einzelheiten tendenziös verzeichnet haben. Über das Verhältnis des Menschen zu Gott nach der Anschauung der Essener geben sie uns keinen Aufschluß. Dagegen stimmt die Damaskusschrift weitgehend mit den Anschauungen der Qumransekte überein. Wenn B. meint, die gnostisch-dualistische Linie trete in der Damaskusschrift spürbar zurück, da der Gegensatz Licht—Finsternis entfalle, ist die Frage, ob dieser Dualismus tatsächlich in der Qumransekte vertreten wurde, wie schon vorher gesagt wurde. Wenn in der Damaskusschrift das Kultisch-Rituelle im Vordergrund steht, die Einheitlichkeit der Werke weniger unterstrichen wird, die Eschatologie nicht unmittelbar auf den Fingern brennt und der formale Charakter des Gehorsams weniger betont wird, sind das doch nur graduelle Unterschiede. Bezüglich der Einzelvorschriften findet sich in der Damaskusschrift eine ins Detail gehende Halacha. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist zwar im wesentlichen dasselbe wie im Manuale discipline, weist aber doch nach B. charakteristische Unterschiede auf.

Im 2. Teil vergleicht der Verf. unter denselben drei Gesichtspunkten *die Worte Jesus nach den Synoptikern*, in denen er durchaus nicht nur echte Jesusworte sieht, mit den Anschauungen der Qumransekte. Er betont einleitend, daß seine Sicht der Quellenlage hier in der Linie der formgeschichtlichen Arbeiten R. Bultmanns und M. Dibelius' steht (II, 1). Auch für Jesus liegt die Bedeutsamkeit der Tora auf der Hand. Auch er fordert wie die Qumransekte eine verschärfte Torabeobachtung, ohne daß damit nach B., wie Schniewind, Kümmel und Käsemann meinen, bei ihm auch nur ein latenter Messiasanspruch gegeben ist (II, 5). Hier wird der Verf. den Synoptikern nicht gerecht. Nach B. ist die Verschärfung der Torabeobachtung durch Jesus nicht grundsätzlich proklamiert wie bei der Sekte und im rabbinischen Schrifttum, sondern wird durch ihn von Fall zu Fall verkündet (II, 5—11). Er möchte darum in Mt 5, 17 ff. eine Entlehnung aus dem Sektendenken sehen (II, 11) und hält die Betonung der Torabeobachtung bei Mt nicht für ursprüngliche Jesusworte, sondern für anschließende Gemeindereflexion (II, 12). Dem nicht grundsätzlichen Charakter der Toraverschärfung Jesu entspricht es nach ihm auch, daß Jesus wohl Schüler um sich sammelte, die seine Auslegung und seine Lebensweise teilten, daß aber der Kreis seiner Schüler hinsichtlich seiner Abgrenzung nicht festgelegt wird (II, 13 f.). Wenn B. meint, Jesus habe den Anschluß an ihn im Gegensatz zur Qumransekte „offenbar nicht in jedem Fall als heilsnotwendig verstanden“, so entspricht auch das nicht den Tatsachen. Man vgl. Mt 28, 19 f.; Mk 16, 16; Jo 3, 5). Richtig ist, daß Jesus nicht wie die Sekte zum Torastudium aufruft, sondern sich über die Tora erhaben weiß, wenn er sie auch nicht aufheben, sondern erfüllen will.

Jesus wie die Sekte verstehen die Situation ihres Auftretens nach B. als etwas eschatologisch Neues. Beide sehen das Ende nahe, doch mit dem Unterschied, daß Jesus diese Botschaft öffentlich verkündet, während die Sekte sie vor den Außenstehenden verborgen hält, also eine esoterische Eschatologie lehrt (II, 18 ff.). Der Verf. meint, bei Jesus fänden sich im Gegensatz zu der Qumransekte kaum Juristik und juristische Institutionen (II, 23—29). Hier übersieht er offenbar den hierarchischen Aufbau der von Jesus gestifteten Kirche oder schreibt ihn einer späteren Entwicklung zu. Andererseits betont er, daß der lebende Herr ebensogut in der Weiterbildung der Traditionen redet, wie eventuell der irdische Herr in der alten Fassung geredet hat (II, 29), eine Auffassung, die auch Bultmann teilen würde.

Jesus legt nach B. wie das offizielle Judentum und die Sekte den Nachdruck auf das Tun des Willens Gottes, aber mit dem Unterschied, daß bei ihm nicht der Eintritt in einen Orden oder ein System von Vorschriften verlangt wird, ja nicht einmal in jedem Fall Anschluß an den Lehrer. Die Kirche nach Ostern binde den einzelnen nicht an das System, sondern betone das individuelle Verhältnis zum Auferstandenen (II, 33). Hier gilt dasselbe, was schon vorhin gesagt wurde. Der Verf. übersieht, daß Jesus eine sichtbare, hierarchisch gegliederte, für alle heilsnotwendige Kirche gestiftet hat, mag auch nicht in jedem Fall eine Zugehörigkeit zu dieser Kirche „in re“ erforderlich sein, sondern unter Umständen eine Zugehörigkeit zu ihr „in voto“ genügen. Richtig ist, daß Jesus für die Bekehrung nicht nur den Gehorsam gegen eine verschärfte Toraverkündigung, sondern auch die Anerkennung des totalen Angewiesenseins des Menschen auf Gott betont (II, 34—37), aber fehlt dieses zweite Element bei der Sekte und im Spätjudentum wirklich ganz? Hat der Verf. nicht I, 4 ausdrücklich betont, daß solches Tun, d. h. die Torabeobachtung, selbst nach dem Rabbinismus die Gesinnung miteinschließt? Wenn Jesus auch den „am ha ares“ nicht ausschließt, sondern zur Begegnung mit Gott führen will, indem Gott dem religiös Deklassierten sich zuwendet, ist damit zwar die strenge Abgrenzung gegenüber dem Außenstehenden wie bei der Sekte und im Rabbinismus verworfen (II, 38), aber auch bei Jesus bleibt in dem Sinn ein Dualismus bestehen, daß ein Gegensatz zwischen Guten und Bösen, zwischen Licht und Finsternis, zwischen den Söhnen des Lichtes und den Söhnen dieser Welt, dem Gottesreich und dem Reich dieser Welt usw. betont wird. Alle diese Stellen auf spätere Entlehnung aus der Sekte zurückführen zu wollen (II, 38), ist nicht berechtigt. Es stimmt auch nicht, daß der Ereignischarakter der gnädigen Abhängigkeit des Menschen von Gott und sein totales In-Pflicht-Genommen-Sein vor Gott bei den Synoptikern die Ablehnung des Anspruchs erhebenden Lohngedankens zur Folge haben; denn die angeführte Parabel Mt 20, 1—15 (II, 41) leugnet nicht den Anspruch auf den vereinbarten Lohn, sondern betont ihn vielmehr. Der Verf. muß selbst zugeben, daß Formulierungen des Lohnedankens weder bei Jesus noch in der anschließenden Tradition vermieden sind (II, 53 f.). Wenn das Tun der verschärften Tora bei Jesus eingebettet ist in das Begebnis der gnädigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, folgt daraus keineswegs, daß es der Grundsätzlichkeit entnommen ist, wie B. meint (II, 61).

B. gibt zu, daß trotz mancher Berührungspunkte die Unterschiede zwischen der Lehre Jesu und der Sekte viel größer sind. Jesus lehne die Opfer nicht grundsätzlich ab wie die Sekte (II, 64), übe keine ungrundsätzliche Kritik an den Priestern (II, 65). Auch die Behandlung der rituellen Feiertage, des Sabbats usw. falle bei Jesus unter die Entritualisierung (II, 69). Neu, auch gegenüber der Sekte, sind das Gebot der Feindesliebe (II, 91) und das Verbot der Wiedervergeltung (II, 92). Wenn B. im übrigen in den Forderungen bezüglich des Verhaltens zum Nächsten manche Berührungspunkte mit der Sekte sieht, die nach ihm im Lauf der Tradierung den alten Jesusworten zugewachsen sein sollen (II, 89), ist das eine bloße Behauptung. Auch in der Stellung zum Besitz will er eine enge Berührung zwischen der Sekte und der Jesusbewegung finden (II, 73). Aber Jesus lehrt doch nicht schlechthin den Verzicht auf den Besitz, denn die Einladung an den reichen Jüngling ist keine allgemeine Forderung für seine Anhänger.

Die Synoptiker haben auch eine Reihe Martyriumsaussagen mit dem offiziellen Spätjudentum und mit der Sekte gemein (II, 101), die aber nach B. wahrscheinlich zum Teil von der Gemeinde hinzugefügt sind (II, 101 f.). Andere habe die Jesus-

bewegung nur mit der Sekte gemein, ein Zeichen, wie B. meint, daß die Jesusbewegung eingebettet ist in die mit der Sekte gegebene Radikalisierung (II, 106), doch gehe sie auch noch über diese hinaus (II, 107).

Da die Sexual- und Eheethik der Jesustraditionen in ihren Grundzügen auf alttestamentlich-jüdischen Fundamenten ruht, deckt sich eine Reihe diesbezüglicher Forderungen mit denen der Rabbinen und der Sekte (II, 108); in anderen Punkten, z. B. in der bedingungslosen Ablehnung der Ehescheidung bei Jesus und der Ehe überhaupt in der Sekte, gehen diese beiden über den Rabbinismus hinaus (II, 110). Es ist aber wohl zu beachten, daß Jesus, wenn auch er die Ehelosigkeit als Ideal der Vollkommenheit proklamiert, es in einem anderen Sinn tut als die Sekte, nämlich nicht grundsätzlich, ähnlich wie er die Trennung vom Besitz und von den Angehörigen nicht grundsätzlich fordert (II, 113).

Im Verhältnis des Menschen zu Gott ist der Mensch wie im offiziellen Judentum und in der Sekte auch nach der synoptischen Tradition Sünder (II, 115 ff.). Doch gehört nach B. ein Teil der diesbezüglichen Termini nicht in die älteste Schicht der Jesustradition (II, 118). Dabei werde auf eine einhellige, die Sündlichkeit des Menschen herausstellende Terminologie in den Synoptikern offenbar kein Wert gelegt, da die Sünde im Plural prävaliere (II, 118). Das heiße aber nicht, daß die Jesustradition das Sündersein weniger betone als die Sekte. Beide seien dem offiziellen Judentum gegenüber darin völlig einig, daß eine neue, die eschatologische Situation angebrochen ist und daß angesichts des nahen Endgerichtes ein verschärfter Toragehorsam das einzig Angemessene ist (II, 120). Die Jesustradition nimmt wie die Sekte den Nachfolger Jesu nach B. nicht vom Sündersein aus, aber sie fasse doch solch ein Sündersein nicht als Ausnahmesituation, sondern als Grundsituation (II, 125).

Die Radikalität der Jesusbewegung übertrifft nach B. die der Sekte in zweifacher Hinsicht: einmal fordere Jesus inhaltlich noch mehr als die Sekte; sodann aber sei der Mensch bei Jesus noch stärker als in der Sekte verstanden als total von der schenkenden Güte Gottes abhängig (II, 125). Hier sieht der Verf. das Verhältnis des Menschen zu Gott offenbar im Licht der protestantischen Auffassung vom „simul iustus et peccator“ und beachtet zuwenig die Forderung des Mitwirkens mit der Gnade im NT; sonst würde er nicht sagen, daß der Mensch das Heil nur als Beschenkter erwarten könne, so daß auf die Nachfolge kein besonderer Nachdruck gelegt werde (II, 124 f.). In Wirklichkeit muß beides zusammenkommen, damit der Mensch aufhört, Sünder zu sein. Es geht nicht an, die entsprechenden Ausdrücke als sekundär auszuscheiden (II, 123). Außerdem berücksichtigt der Verf. nur die synoptische Tradition und läßt die Anschauungen des Jo von den aus Gott Geborenen bzw. von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste außer acht. Allerdings gibt er zu, daß es auch bei den Synoptikern Stellen gibt, in denen wie bei der Sekte der Gehorsam des Menschen und die Gnade Gottes nebeneinander stehen, ja daß Gottes radikale Gnädigkeit und des Menschen totales Gehorchen wirklich einander bedingen (II, 132). Aber ist damit nicht zugegeben, daß es neben der Gnade auch auf das Mitwirken des Menschen ankommt?

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß das totale Angewiesensein des Sünders auf Gottes radikal verstandene Barmherzigkeit bei den Synoptikern im wesentlichen als Ereignis beschrieben wird. Ein solches Ereignis finde einmal in Legenden seinen Ausdruck, die ausmalen, was den Zeitgenossen an Güte und Hinwendung Gottes eben in der Begegnung mit Jesus widerfuhr, ohne daß die Historizität der Einzelheiten zu halten wäre; dann aber komme der Ereignischarakter vor allem darin zum Ausdruck, daß die Gemeinde vom Osterglauben her Jesus als den entscheidenden Heilsträger bezeichne, welcher in Bälde zu Gericht und Rettung erscheinen wird, ja der, nach einer späteren Stufe dieses Glaubens, als dieser Heilsträger bereits da war (II, 133).

Zum Schluß sei bemerkt, daß der Untertitel des Werkes: „Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte“, irreführend ist, denn der Verf. sieht ja in der synoptischen Tradition weithin nicht echte Jesusworte und historische Tatsachen, sondern eine der Qumransekte von einer späteren Generation angelegene, vielfach legendäre Jesustradition und betont deshalb im Sinn Bultmanns ausschließlich den Ereignischarakter dieser Tradition. Daraus ergibt sich, daß er vielfach einen Gegen-

satz zwischen echter Jesustradition und späteren Schichten ihrer Ausgestaltung durch die Gemeinde unter dem Einfluß der Qumransekte annimmt und so die wirkliche Auffassung Jesu verzeichnet. Damit soll nicht gesagt sein, daß für die Gestaltung der urchristlichen Botschaft, wie sie in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden hat, das Glaubensverständnis des Urchristentums keine Bedeutung gehabt hat, aber dieses Glaubensverständnis hat den Inhalt der Botschaft nicht wesentlich verändert, sondern nur unter der Leitung des Heiligen Geistes tiefer erfaßt und den Verhältnissen angepaßt. In diesem Sinn hat die Formgeschichte zweifellos für das NT ihre Bedeutung. Nur wer in der synoptischen Tradition nicht bloß den Ereignischarakter, sondern wirkliche, geschichtlich zuverlässige Quellen sieht und dazu auch Jo als solche berücksichtigt, kann die Auffassung Jesu und ihre Beziehung zu der Qumransekte richtig beurteilen. Er wird im einzelnen zu einem anderen Ergebnis kommen als der Verf. Dabei bleibt seine allgemeine Feststellung bestehen, daß Berührungspunkte zwischen beiden nicht ausgeschlossen werden können, daß aber die Lehre Jesu über die Qumransekte wesentlich hinausgeht.

B. Brinkmann S. J.

Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule, veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen: FranzStud 39 (1937) 97—502; gesondert 15.— DM bei Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen.

Die Studentagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen gegen Ende 1955 hatte sich als Thema gestellt: Die Gottesmutter Maria im franziskanisch-theologischen Denken. Die damals gehaltenen Referate liegen jetzt in drei Heften der FranzStud vor, und zwar um vieles erweitert und bereichert. Sie bieten zusammengenommen sowohl historisch als auch systematisch beinahe alles das, was die Franziskanerschule im Laufe der Zeit zur Mariologie und zu deren einzelnen Problemen beigesteuert hat. Wir stehen also einem Werk gegenüber, das unsere ganze Aufmerksamkeit beansprucht.

Der erste Aufsatz stammt von A. Emmen O. F. M. und hat den bescheidenen Titel: Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule (99—217). Der wirkliche Inhalt geht aber weit darüber hinaus. Drei Themen sind hervorgehoben: 1. Quelle und Geist der Mariologie in der Oxforder Franziskanerschule, 2. ihre Lehre über die göttliche Mutterschaft Mariens, 3. die Bedeutung ihrer Immakulatalehre für die Mariologie. Dazu kommen Einzelheiten über die Anfänge dieser Schule (von St. Anselm und Robert Grosseteste zu Richard Rufus und Wilhelm von Ware), ihren Höhepunkt bei Duns Scotus und ihre Ausläufer bis hin zum Baseler Konzil. Die Ausführungen sind sehr gut mit Texten belegt und von Verweisen auf die einschlägige Literatur begleitet. Am Schluß erscheinen noch drei unveröffentlichte Fragen des Roger von Marston über die Liebe, die Freuden und Schmerzen Mariens und die *quaestiones de conceptione B. V. Mariae* aus der Hand von Robert Cowton und Franciscus de Marchia. Die Quellenuntersuchung macht deutlich, daß die Mariologie der Oxforder Franziskaner den Geist des hl. Anselm, die Liebe Eadmers und die Schulung des Robert Grosseteste (bei ihm hätte die Edition von *De cessatione legalium* durch D. Unger nachträglich hinzugefügt werden sollen, wie es M. Mückshoff in seiner Arbeit getan hat) aufweist und so die Frucht einer glücklichen Verbindung der franziskanischen Lebensschau mit dem englischen Milieu darstellt. Ferner wird der ungemein fruchtbare Einfluß der Immakulatalehre des Duns Scotus sichtbar, ohne daß dabei aber die Bedeutung des Wilhelm von Ware in den Hintergrund treten mußte. Endlich erhält auch die von den Oxforder Franziskanern übernommene Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis den ihr zukommenden Platz in der Geschichte der westlichen Theologie und der Marienverehrung überhaupt.

Der zweite Beitrag, von K. Balić O. F. M., wagt sich an ein schwieriges Thema: Die *Corredemptrixfrage* innerhalb der franziskanischen Theologie (218—287). Zwei Abschnitte sind historischer Natur: 1. die Miterlöserschaft Mariens nach den mittelalterlichen franziskanischen Autoren, 2. dieselbe Miterlöserschaft nach den Franziskanern vom Konzil von Trient bis zum Jahr 1730; der dritte bringt die systematische Darlegung nach den Prinzipien der skotistischen