

um Kelsen gehört und selber erst später den Positivismus dieser Anfänge überwunden. Dabei mag zugegeben sein, daß es Kelsen gelungen sei, „eine Reihe von rechtlichen Strukturproblemen aufzudecken“ (179). Aber das schließt nicht aus, daß hier eine Unvereinbarkeit der Grundideen mit naturrechtlicher Betrachtung vorliegt, die V. vergeblich zu überbrücken sucht. Es ist ja doch nicht nur so, daß auch noch Kelsens letztes Werk „von einzelnen antinaturrechtlichen und anderen antimetaphysischen Argumenten durchzogen“ sei (179). Vielmehr ist auch die letzte Darstellung Kelsens (die übrigens nicht das Werk von 1945: *General Theory of Law and State*, ist, sondern die französische Bearbeitung der „Reinen Rechtslehre“ [1934], die Kelsen selbst auf den gegenwärtigen Stand seines Gedankens gebracht hat: *Théorie pure du droit*, Neuchâtel 1953) grundsätzlich und vollständig positivistisch. Gerade „in bezug auf die Frage des Geltungsgrundes des positiven Rechtes“ (253) stehen Reine Rechtslehre und Naturrecht in vollem Gegensatz zueinander. Wenn sich V. darauf beruft, daß Kelsens Rechtslehre eben nur auf eine „wertfreie Analyse des positiven Rechtes“ ziele, hat er sie damit nicht als „neutral“ und mit der Gerechtigkeitslehre des Naturrechts verträglich erwiesen; denn diese „wertfreie“ Analyse geht doch darauf aus, jede beliebige Form von „Recht“ eben als *geltendes* Recht zu begründen: „La technique spécifique du droit . . . peut être utilisée en vue d'atteindre n'importe quel but social, car le droit n'est pas un but, mais un moyen“ (*Théorie pure*, 64), und für Kelsen ist die Rechtsordnung eines bolschewistischen Staates „au même titre“ eine Rechtsordnung wie die eines demokratisch oder sonstwie organisierten Staates (60); C. J. Friedrich sieht doch wohl klarer, wenn er „diese wertneutrale Bereitschaft, jede Befehlsgewalt als ‚Sollensordnung‘ zu bezeichnen“, ablehnt: „Sie bietet Steine anstatt Brot“ (*Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive* [1955] 109). Auch das Argument von V., daß Kelsen ja ausdrücklich sage, man *könne* zwar seine Grundnorm voraussetzen, *müsse* es aber nicht, richtet nichts aus. Wenn man die hypothetische Grundnorm nicht voraussetzt, ergibt sich für Kelsen, daß man dann eben nicht mehr eine Normenordnung, eine Ordnung des Rechts vor sich hat, sondern bloße Fakten, „une simple donnée psychologique consistant en rapports de motivation en deux ou plusieurs actes“: die Frage nach der Grundnorm stellt sich sinnvoll überhaupt erst „après avoir écarté le droit naturel comme source de la validité du droit positif“ (*Théorie pure*, 117). Die „hypothetische“ Grundnorm Kelsens macht seinen Rechtspositivismus also nicht zu einem „bloß hypothetischen“, mit dem Naturrecht vereinbaren, im Sinne von V. Sicher kann ein Vertreter des Naturrechts nicht leugnen, daß es Normen geben kann, die trotz ihrem Widerspruch zum Naturrecht effektiv wirksam sind und deshalb wissenschaftlich untersucht werden können (254): aber zu dieser Erkenntnis des positiven Rechts braucht er keinen, auch nicht einen hypothetischen Rechtspositivismus.

Der Verf. stellt richtig fest, daß jedenfalls dann ein extremer, dogmatischer Rechtspositivismus vorliege, wenn das Naturrecht zu einer bloßen Ideologie erklärt wird, die zur Stützung oder Schwächung des positiven Rechts herangezogen wird (251). Dann ist aber Kelsens Positivismus extrem und dogmatisch; er hat „un caractère radicalement anti-métaphysique et anti-idéologique“ (*Théorie pure*, 60); und Kelsen erklärt ausdrücklich, daß die Naturrechtslehre, für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Wahrheit unbrauchbar, sich als sehr brauchbar im politischen Sinne gezeigt habe „comme instrument intellectuel pour la défense de certains intérêts“, sie sei „un mensonge utile“ (o. c. 94). Es wäre also zu wünschen, daß V. seine klare Stellungnahme in der Frage der Begründung des Rechts von dem unklaren Rettungsversuch des Kelsenschen Positivismus befreite.

A. H a r t m a n n S. J.

Schulz, S., *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*. gr. 8^o (182 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. 18.60 DM.

Nach einem reichhaltigen Literaturverzeichnis von 24 Seiten gibt der Verf. zunächst einen guten Überblick über die verschiedenen Methoden, die für die Erklärung des Joh angewandt worden sind: Konjekturealkritik, Umstellungen, Religionsgeschichte, Teilungen, Stilstatistik, Textkritik, Begriffsgeschichte, Literarkritik, Rhythmenkritik, Traditions-geschichte, Formgeschichte, Schallanalyse und Vokabelstatistik. Die meisten dieser Methoden befassen sich mit der formalen Seite des Evangeliums. Nach Sch. bleiben eigentlich nur zwei übrig, „deren Aufgabe vornehm-

lich darin besteht, die inhaltlich motivische Struktur wie inner-, außer- und vor-neutestamentlicher Geschichte kleinster Überlieferungen zu untersuchen und auszulagen“, nämlich die Religions- und Traditionsgeschichte. Diese beiden könnten darum zu den primären gezählt werden (84). Der Verf. glaubt, daß diese beiden Methoden in der themagesichtlichen Methode zusammenfallen, die „vorgegebene Überlieferungseinheiten auf Grund bestimmter inhaltlich-religionsgeschichtlicher Themata bzw. Motivreihen“ analysiert (85). Dabei versteht er unter „Thema“ ein Ordnungsprinzip hinsichtlich bestimmter Aussagen (88). Als solche Themata kommen nach ihm im Johannesevangelium in Frage: *λόγος, ἐγώ εἰμι, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, υἱὸς, παράκλητος* und *πάλιν ἔρχομαι* (87). Weisen diese Themata eine Überlieferungsgrundlage auf, die methodisch exakt nachgewiesen bzw. wahrscheinlich gemacht werden kann? Denn erst dadurch, daß der Überlieferungscharakter eines Themas, das verschiedene Einzelsprüche oder Spruchreihen umgreift, aufgewiesen werden kann, wird man konsequenterweise von einer Thema-Tradition sprechen können (88).

Solche Thema-Traditionen finden sich nicht nur bei Johannes, sondern auch in anderen neutestamentlichen Schriften. Als Beispiele führt der Verf. an: Das Thema von der Preisgabe des Sohnes in den Tod: Gen 22, 16; Röm 8, 32a; Is 53, 6 (LXX); Röm 8, 32b; Gal 1, 4; 2, 20; Joh 3, 16; das Thema von der Sendung des Sohnes in die Welt: Joh 3, 17; 5, 23; Röm 8, 3; Gal 4, 4; Mk 12, 5 f.; das Thema vom Sohn, dem die kosmisch-universale Gewalt übergeben ist: Dan 7, 14; Mt 28, 18; 11, 17; Phil 2, 9; Joh 3, 35; 5, 20; 5, 22; 5, 27; 17, 2; das Thema vom Logos bzw. Sohn, der universaler Schöpfungsmittler ist: Joh 1, 3; Hebr 1, 2; Kol 1, 16 (90). Wenn sich diese Themen in ganz verschiedenen Schriftwerken, bei verschiedenen Verfassern und in ganz verschiedenem Zusammenhang innerhalb des NT finden, sei damit ihr Traditionscharakter nachgewiesen, d. h., die Konstitutiven dieses Themas seien objektiv, unpersönlich und für den jeweiligen Schriftsteller vielleicht auch bewußtseinstranszendent. Die einzelnen Verfasser haben diese Themata zwar jeweils modifiziert und variiert, aber die Grundstruktur, das eigentlich theologische Zentrum des betreffenden Themas wie seine traditionelle Gebundenheit werden von ihm im großen und ganzen nicht angetastet. Das gilt also von Themen, die dem Joh mit außerjohanneischem Schrifttum gemeinsam sind (91).

Ist nun einmal die Existenz nicht nur einer, sondern mehrerer Thema-Traditionen im Evangelium erwiesen, so wird sich von selbst die Konsequenz einer themagesichtlichen Vergleichung ergeben. An Hinzufügungen bzw. Auslassungen wird man die Tendenz und Eigenart des „Verfassers“ einer Thema-Tradition erkennen, der Tradent wie Ausleger in einem ist. Die Themageschichte ist also in den übergreifenden Zusammenhang der Überlieferungsgeschichtlichen Methode zu stellen. Aufgabe und Ziel ist das Eindringen in das vorliterarische Stadium des Schriftwerkes und die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Tradition und Komposition. Dadurch ist sie als solche nach Sch. mit der Formgeschichte und Begriffsgeschichte verwandt (91 f.), wenn auch nach ihm die Formgeschichte bei Joh ausfällt (81 94). Doch dürfte die Themageschichte nicht zum End- bzw. Zielpunkt sämtlicher in Joh zur Verwendung gelangter Methoden gemacht werden. Eine Generalisierung der Methode hinsichtlich der Mannigfaltigkeit johanneischer Traditionen könne es nicht geben, sondern die Themageschichte sei im vorliegenden Fall nur als Kernmethode anzusprechen (93).

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen wird zunächst die Menschensohn-Thema-Tradition durch die Analyse und Auslegung von Joh 1, 51; 3, 13—15; 5, 27—29; 6, 27 53; 6, 62; 8, 28; 12, 23; 12, 34; 13, 31 f. herausgearbeitet, dann in ganz ähnlicher Weise die Sohn-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 3, 35 f.; 5, 19—23 25—26; 3, 16, ferner die Paraklet-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 14, 15—17; 14, 25 f.; 15, 26; 16, 4b—11; 16, 12—15 und schließlich die Wiederkunft-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 14, 1—3; 14, 18—23; 14, 27 f.; 16, 16 20—23a.

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß die Themen vom Menschensohn, Sohn, Paraklet und Wiederkommenden auf Überlieferung beruhen, die ihren Mutterboden bzw. ihren Wurzelboden in der spätjüdischen Apokalyptik hat, aber bereits im vorjohanneischen Prozeß der Tradition durch hellenistisch-gnostische wie auch alttestamentliche und spätjüdische, besonders aber durch christliche Motive neu aus-

gelegt worden ist. Er meint, daß die Einzellogien bereits im vorjohanneischen Stadium der Überlieferung zu kleinen Sprucheinheiten zusammengefaßt waren, ja daß darüber hinaus die genannten Thema-Traditionen scheinbar einer Quelle als Kollektion von Sprüchen bzw. Sprucheinheiten angehört haben, die eine Entsprechung hätte in der vielfach angenommenen Quelle Q bei den Synoptikern. Den Ursprung dieser Thema-Traditionen bzw. der sie umgreifenden Sammlung glaubt er im Judentum zu finden, das mit den apokalyptischen Überlieferungen, der Qumranterminologie, den spätjüdischen Anschauungen und vor allem mit der Jesusverkündigung vertraut war. Die heterodox-gnostizierenden, judenchristlichen Kreise, d. h. nach ihm die johanneischen Gemeinden, hält er für den Entstehungsbereich der sehr eigenständigen Überlieferungsgeschichten des Joh. Der Sitz im Leben sei wohl der Gottesdienst dieser Gemeinden gewesen.

Zweifellos hat die themageschichtliche Betrachtung des Joh ihre Berechtigung und kann zum Verständnis des Evangeliums beitragen. Es war ja naheliegend, daß die Judenchristen, die ihnen aus dem AT und der jüdischen Apokalypstik vertraute Vorstellung vom Menschensohn auf Jesus anwandten. Aber es bleibt doch die Frage, ob das erst durch die Judenchristen geschah oder ob nicht Jesus selbst sich als den Menschensohn usw. bezeichnet hat. Der Verf. läßt diese Frage offen, wenn er sich auch vor allem auf die Vertrautheit der Judenchristen mit der Jesusverkündigung beruft. Aber entspricht nach ihm der Inhalt dieser Jesusverkündigung der geschichtlichen Wirklichkeit? Ebenso bleibt die Person des vierten Evangelisten im Dunkel. Sch. sieht ihn wohl kaum mit der Tradition im Apostel Johannes. Das Zeugnis der Tradition über die Entstehung des Joh wird so gut wie gar nicht beachtet. Dagegen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die angeblich „bisher erreichten und der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellten Ergebnisse“ der Religionsgeschichte, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte und Theologie (37) doch zu unterschiedslos als wissenschaftlich gesichert hingenommen werden. Das hindert aber nicht, daß das Grundanliegen des Verf. durchaus berechtigt ist und daß er manche Anregungen für das Verständnis des vierten Evangeliums gibt, ganz abgesehen von der reichen, in den Anmerkungen nicht nur angeführten, sondern verarbeiteten Literatur.

B. Brinkmann S. J.

Völker, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. 8^o (XV und 263 S.) Wiesbaden 1958.

V. setzt die Reihe seiner Untersuchungen über die Mystik und das Frömmigkeitsideale des hellenischen Christentums, in der er schon Klemens von Alexandria, Origenes und Gregor von Nyssa behandelt hat (ergänzend dazu ist auch das hellenisierte Judentum Philons in einem Bande dargestellt worden), nunmehr mit einem Buche fort, das einer der zentralen Gestalten dieses ganzen Problemkreises gewidmet ist: dem Pseudoareopagiten. Es ist in der Ökonomie und der allen diesen Untersuchungen gemeinsamen Anlage begründet, daß dem Abschnitt, der Wesen und Form der Mystik, im engeren Sinne, nach der Lehre des jeweils behandelten Autors darstellt, ein einleitender erster Abschnitt vorausgeht, der die asketische Vorbereitung, die sittliche und die Frömmigkeitshaltung zum Gegenstand hat, die zur eigentlichen Mystik die Vorstufe bilden. Aus diesem Grunde wird über das Tugendleben, die schrittweise Vervollkommnung, die „Imitatio Christi“ mehr gesagt, als der Text eigentlich „hergibt“. Es gelingt nicht ganz, den Vorwurf zu entkräften, daß die Menschwerdung Christi in der Mystik des Areopagiten keine wesentliche Rolle spielt (53) und V. ist selbst zu der Feststellung genötigt: „Mir ist überhaupt nur eine Stelle aufgefallen, in der der *αἴτιον* des Christen als Imitatio des Herrn aufgefaßt wird“ (57). Man meint einen gewissen „Systemzwang“ zu spüren.

Um so überzeugender und gelungener sind die Abschnitte II und III, über die Kontemplation und über die Ekstase. Vor allem: der entscheidende Bruch ist erkannt (203—204), der das vom Neuplatonismus beeinflusste System der hierarchischen Stufen und Vermittlungen, in dessen Konsequenz es läge, daß man nur von Stufe zu Stufe sich der „Vergöttlichung“ nähern kann, an der entscheidenden Stelle doch wieder aufhebt und in der Ekstase eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen annimmt, die — das ist der zweite, wesentliche Zug — nicht etwa die volle Verwirklichung des tiefsten, innersten Wesens des zu Gott emporsteigenden, end-