

und sich seinem Volk zuwendet, wird in der charismatischen Proklamation kundgetan“ (LXVI). Ein interessanter Lösungsversuch für ein schwieriges Überlieferungsproblem des AT. Die These vom Heilsorakel ordnet sich dieser Konzeption dann organisch ein. Es gibt einige Züge bei den Propheten und auch in den Prosaschriften, die zur Begründung herangezogen werden könnten. Hier sei nur auf die in 2 Chron 20, 13—19 geschilderte Kultfeier hingewiesen, wo ein charismatisch ergriffener Levit das Heilsorakel als Antwort Gottes auf die Bitte des Volkes verkündet. — Auf weitere Abschnitte über die „Theologie“ der Psalmen kann nur kurz verwiesen werden: Zusammenhang von Krankheit, Anklage und Anfechtung; Fluchpsalmen; die Leidensfrage; die heilsgeschichtlichen Traditionen Israels in den Psalmen usw. Über Psalmen und Neues Testament und über Messianität der Psalmen wird hier nicht gesprochen.

Am Schluß der Einleitung steht ein sachlich gegliedertes Literaturverzeichnis von 8 Seiten, dazu ist bei jedem einzelnen Psalm Spezialliteratur angegeben. Am Schluß des ganzen Werkes, das in zwei Bänden geliefert wird, findet sich ein Register der Bibelstellen, der Namen und Sachbezeichnungen, der hebräischen Begriffe, Literaturnachträge und eine Liste der Corrigenda, die noch sehr zu erweitern wäre, zumal um die fast unvermeidlichen Irrtümer bei hebräischen Wörtern (S. XXXV ist bei Ps 68, 2 ein ganzes Wort ausgefallen, ebenso S. 253 bei Ps 32 in der Übersetzung die ganze zweite Hälfte von Vers 6).

J. Haspecker S. J.

Tödt, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. gr. 8^o (331 S.) Gütersloh 1959, Mohn. 9.80 DM.

Es handelt sich hier im wesentlichen um die 1956 der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg vorgelegte Dissertation „Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen in den synoptischen Menschensohnsprüchen“. Die Arbeit geht auf eine Anregung durch G. Bornkamm zurück. Der Verf. meint, die Frage nach der Bedeutung des Menschensohnnamens in den Evangelien, mit der die Forschung sich seit mehr als 100 Jahren befaßt habe, sei durch die enge Verbindung mit der Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu verdunkelt worden. Er will sie darum selbständig, d. h. unabhängig vom messianischen Selbstbewußtsein Jesu, untersuchen. Um eine Vorentscheidung über die Erniedrigung aus einem vorgegebenen Zustand zu vermeiden, wie Paulus sie Phil 2, 5—11 erwähnt, spricht er nicht von der Erniedrigung und Erhöhung, sondern von der Hoheit und Niedrigkeit des Menschensohnes.

In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die einschlägigen Arbeiten von A. Schlatter, W. Wrede, A. Schweitzer, V. Taylor, T. W. Manson, R. Bultmann und E. Lohmeyer, der mit Bultmann eine Lösung des Problems von der Erforschung der großen Traditionsströme und Anschauungskreise der Urgemeinde erwartet; allerdings mit dem Unterschied, daß Bultmann der hellenistischen Gemeinde einen überwiegenden Anteil an der produktiven Entfaltung des Kerygmas und des Vorstellungsgutes der Urgemeinde zuspricht, während Lohmeyer alles Wesentliche schon vor dem Übertritt in die hellenistische Welt, also im palästinischen Stadium der synoptischen Tradition, ausgeprägt und mindestens in den Grundzügen festgelegt findet.

Im Bewußtsein, daß der intensive Zusammenhang der synoptischen mit der spätjüdisch-apokalyptischen Menschensohnvorstellung heute nicht mehr ernstlich bestritten werden kann, zeigt der Verf. im 1. Kap. die transzendente Hoheit der Menschensohngestalt in der spätjüdischen Apokalyptik: Dan 7, 13 f.; Hen; 4 Esr (19—28), und untersucht dann im 2. Kap. unter dieser Voraussetzung die Sprüche vom kommenden Menschensohn in den synoptischen Evangelien, und zwar gesondert in Mk, Q (Logionquelle), Mt und Lk (29—104). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sich schon in den ältesten Schichten der synoptischen Tradition, d. h. in Q und dem alten Sondergut des Mt, Sprüche über den kommenden Menschensohn finden, die nach dem weit hin übereinstimmenden Urteil der Forschung gegen Vielhauer (dessen Auffassung im 6. Exkurs [289—316] untersucht und im Lichte der Ergebnisse der eigenen Untersuchung kritisch gewertet wird) mit großer Wahrscheinlichkeit zum Teil auf authentische Aussprüche Jesu zurückgehen (29). Dagegen sei das einzige Menschensohn-Logion bei Mk, das sich mit Wahrscheinlichkeit auf Jesu Verkündigung zurückführen lasse, Mk 8,38 (37). Authentische Jesusworte aus Q sind nach ihm Mt 24,27; 24,37 39

und Parallelen; Lk 11,30; Mt 24,44 und Parallelen; Lk 12,8 und 12,9. Aber auch diese authentischen Menschensohnworte Jesu besagen nach T. keineswegs die Identität zwischen Jesus und dem kommenden Menschensohn, sondern nur die soteriologische Beziehung zwischen dem Bekenntnis zu ihm und der Teilnahme an der Gemeinschaft mit dem Menschensohn (62). Erst bei Mt werde die Identität Jesu mit dem kommenden Menschensohn eindeutig ausgesprochen, wie Mt 13,37 am klarsten beweise (73).

Nach Mt ist der kommende Menschensohn-Weltrichter niemand anders als Jesus. Aber Jesus, der Verkündiger auf Erden, ist auch schon mit dem Menschensohnnamen zu bezeichnen (72), wenn auch Mt den irdischen Jesus nirgends sagen läßt, er sei der kommende Menschensohn (86/87, Anm. 140). Lk gibt nach T. dem eschatologischen Gut nicht das gleiche Gewicht wie Mt (88) Lk 21,34—36, das der Verf. mit Kümmel gegen Bousset, Conzelmann, Jeremias und Bultmann vorwiegend dem Verfasser des 3. Evangeliums zuschreibt (90), läßt nach ihm die Umformung einer aktuellen Eschatologie deutlich erkennen, indem nicht mehr das nahe Ende, sondern allzeit anhaltende Wachsamkeit im Gebet betont wird (91).

Im 3. Kap. behandelt T. die Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohns nach Q, Mk, Mt und Lk und von der Sendung des Menschensohnes: Lk 19,10; Mt 13,37; Mk 10,45 (105—130). Hier kann nach dem Verf. keine Anknüpfung an die jüdische Apokalyptik vorliegen. Da sich diese Sprüche schon in den ältesten Traditionsschichten der synoptischen Evangelien finden, können sie ihren Ursprung nicht in der hellenistischen Gemeinde haben (129). Weil aber schon in Q Sprüche von der Parusie und vom Erdenwirken des Menschensohnes deutlich geschieden nebeneinanderstehen, so daß Jesus in der einen Gruppe, in der sich nach T. authentische Jesusworte finden, vom Menschensohn wie von einem anderen redet, während er sich in der anderen Gruppe mit dem Menschensohn identifiziert, muß es sich im zweiten Falle nach dem Verf. um Gemeindebildung handeln, zumal der überwiegende Teil der Sprüche vom Erdenwirken des Menschensohnes nach T. sicher als Gemeindebildung anzusprechen ist (129).

Aber warum muß es sich im zweiten Falle um Gemeindebildung handeln? Heißt das nicht als bewiesen voraussetzen, was zu beweisen ist? Wenn Jesus sich bewußt war, daß er der Messias und damit der Menschensohn war, dann stehen diese beiden Gruppen von Aussagen nicht unvermittelt nebeneinander; denn dann spricht Jesus ja auch in der ersten Gruppe nicht von einem anderen, auch wenn er nicht eigens sagt, daß er der kommende Menschensohn ist. Das ergibt sich dann hinreichend aus dem Zusammenhang.

Im 4. Kap. untersucht der Verf. die Worte vom Leiden und Auferstehen des Menschensohnes (131—203). Während nach Bultmann die Auferstehungsweissagungen vaticinia ex eventu sind, ist nach A. Schweitzer „Menschensohn“ der adäquate Ausdruck für die Messianität Jesu. Nach W. Manson hat Jesus selbst die Konsequenzen, die in der Vereinigung des demütigen Gottesknechtes und des ruhmvollen Menschensohnes lagen, erkannt. Hierher gehört auch M. Werner, der sich Schweitzers Ansicht zu eigen macht, und R. Otto (132 f.). Nach T. bleibt es unter Voraussetzung der von Bultmann herausgestellten traditionsgeschichtlichen Verhältnisse schlechterdings unverständlich, wie innerhalb der synoptischen Tradition die Spruchgruppen vom kommenden und leidenden Menschensohn so streng geschieden bleiben konnten, wenn Jesus selbst der Urheber der Grundworte in beiden Gruppen gewesen wäre (133 f.). Aber es ist gerade die Frage, ob Bultmann die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse richtig herausgearbeitet hat. Die Formgeschichte hat gewiß ihre Bedeutung für das Verständnis der synoptischen Evangelien, aber sicher nicht in dem von Bultmann und anderen vertretenen Ausmaß. T. schließt: „Weil die synoptische Überlieferung die Auffassung von dem Gegensatz der Äonen und vom himmlisch-transzendenten Charakter des Menschensohnes bis zu den spätesten, redaktionell formulierten Menschensohnworten nicht aufgegeben hat, sollte man nicht behaupten, daß mit der Menschensohnbezeichnung dem irdischen Wirken und Leiden Jesu die Hoheit des (danielischen, transzendenten) Menschensohnes zugesprochen wird“ (202). Aber sagt nicht Jesus selbst nach Mk 14,62 und Lk 22,67 ff. vor Kaiphas, daß er „der Christus“, d. h. der Messias, ist, und fügt hinzu: „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht Gottes (und kommen auf den Wolken des Himmels)“, während Mt 26,64 noch hinzufügt, daß sie ihn von nun an (ἀπ' ἄρτι) sitzen sehen werden zur

Rechten der Macht (Gottes)? Soll das alles nur Gemeindebildung sein? Der Beweis dafür wird jedenfalls nicht erbracht.

Das 5. Kap. befaßt sich mit dem Verhältnis der drei in den Kapiteln 2—4 behandelten Spruchgruppen vom Menschensohn zueinander (204—257), während der Verf. schließlich im 6. Kap. das Fehlen des Präexistenzgedankens und des Erhöhungsmotives in den synoptischen Menschensohnsprüchen herauszustellen sucht (258—264). Wenn er hier betont, daß keines der Menschensohnworte innerhalb der synoptischen Überlieferung an den Präexistenzgedanken der Apokalyptik anknüpft (258), ist zuzugeben, daß die Präexistenz Christi bei den Synoptikern nicht im Vordergrund steht, aber zum mindesten auch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr an verschiedenen Stellen hinreichend angedeutet wird. Man vergleiche u. a. Mt 11,17; 16,16; 26,63 f.; Mk 14, 61—64; Lk 22,66—71.

In 6 Exkursen nimmt der Verf. Stellung zu neueren Arbeiten über die Menschensohnfrage, und zwar zu Erik Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955 (268—273), zur Vorstellung des himmlischen Menschensohnes in Apg 7,56 (274—276), zum Begriff der „Gemeinschaft mit Jesus“ (276—282), zu J. Wellhausens Auslegung des Spruches von der Lästerung des Geistes (282—288), zum Verständnis des Menschensohnbegriffes bei O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 2. Teil, 2. Kap. (288—297) und zum Verständnis der Vorstellung vom kommenden Menschensohn bei Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* (Festschrift für Günther Dehn, 1957, S. 51—79) (298—316).

T. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Aber trotzdem sind seine Ergebnisse nicht überzeugend. Ganz abgesehen davon, daß die von ihm vorausgesetzte Zweiquellentheorie für die Erklärung der synoptischen Frage zum mindesten fragwürdig bleibt, sind die von Bultmann übernommenen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen alles andere als bewiesen. Eine solche Umgestaltung der Aussagen Jesu durch die Gemeindefradition, wie sie hier angenommen, aber keineswegs bewiesen wird, ist zu einer Zeit, da die Augen- und Ohrenzeugen noch lebten, praktisch unmöglich gewesen. Wir haben in den Evangelien nicht den Niederschlag einer wild wuchernden Gemeindefradition, sondern die schriftliche Fixierung des apostolischen Kerygmas, das auf der Verkündigung Jesu gründet und, jedenfalls seinem wesentlichen Inhalt nach, durch Augen- und Ohrenzeugen verbürgt ist, mögen diese auch auf die geschichtliche Treue bezüglich nebensächlicher Umstände nicht immer Gewicht legen. Mit der geschichtlichen Zuverlässigkeit steht nicht im Widerspruch, daß die Akzente durch die verschiedene Auswahl des Stoffes mit Rücksicht auf die verschiedene Zielsetzung in den einzelnen Evangelien zum Teil verschieden gesetzt sind. So ist es verständlich, daß bei dem einen Evangelisten mehr die Stellen vom kommenden (oder vielmehr wiederkommenden) Menschensohn, bei einem anderen dagegen die Stellen vom gegenwärtigen, leidenden und auferstehenden Menschensohn im Vordergrund stehen.

Nehmen wir einmal an, es würden sich in der auch von T. als eine der ältesten Traditionsschichten angenommenen Logienquelle (Q) zwei Gruppen von Menschensohnworten finden, wie T. meint — die eine, in der Jesus sich selbst Menschensohn nennt, und die andere, in der er vom Menschensohn als einem anderen spricht —, dann ist doch die Frage, ob die erste Gruppe wirklich schon auf eine Gemeindefradition zurückgehen kann, die unter den Augen von unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu ihm eine solche von seiner Auffassung grundverschiedene Auffassung vom Menschensohn unterschieben hätte. Liegt es nicht viel näher, daß Jesus auch die zeitgenössische Auffassung vom Menschensohn bei Dan 7,13 f. und in der darauf fußenden jüdischen Apokalyptik gekannt und sich mit dem dort genannten Menschensohn identifiziert hat? Dann kann er von sich als von dem gegenwärtigen, leidenden und auferstehenden, aber auch von dem kommenden Menschensohn sprechen. Auch die unpersönliche Art, in der Jesus in den Evangelien von dem kommenden Menschensohn redet, beweist nicht, daß es sich hier um eine von ihm verschiedene Persönlichkeit handelt, wie z. B. aus Mt 26,24; Mk 14,21 und Lk 22,22 zu ersehen ist, wo Jesus auch von sich als dem Menschensohn spricht, der hingeht, wie es bestimmt ist.

Es liegt also kein triftiger Grund vor, die Bezeichnung Jesu als Menschensohn auf das Konto der Gemeindefradition zu setzen, die Jesus nachträglich mit dem kom-

menden Menschensohn identifiziert hätte. Alles spricht vielmehr dafür, daß Jesus selbst sich mit dem Menschensohn identifiziert und damit als den verheißenen Messias bekannt hat. In diesem Sinne ist doch offenbar sein Bekenntnis vor Kaiphas (Mt 26,63 f.; Mk 14,61 f. und Lk 22,67 f.) zu verstehen, wo er die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Christus“, d. h. der Messias, sei, bejaht und gleich beifügt, daß sie (von nun an) den Menschensohn werden sitzen sehen zur Rechten der Macht (Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels). Der Verf. will vom messianischen Bewußtsein Jesu absehen. Aber dadurch wird gerade der entscheidende Gesichtspunkt außer acht gelassen, von dem es abhängt, ob Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet haben kann.

B. Brinkmann S. J.

Weber, H.-O., *Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition* (Beitr. z. Geschichte d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, 24). gr. 8^o (XXIII und 132 S.) Münster i. W. 1961, Aschendorff. 15.— DM.

Die Rolle Cassians in der Begründung und Entwicklung des abendländischen Mönchtums kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Er ist einer der großen Vermittler östlichen Mönchtums und östlicher Frömmigkeitsideale an das Abendland. Um so wichtiger ist da die Frage, ob Cassian in der Darstellung des Mönchswesens, wie er es im Osten angetroffen haben will, glaubwürdig ist. Es muß geklärt werden, wie tiefgreifend seine Kenntnis war und in welchem Maße er das vom Osten Übermittelte umgestaltet hat. Der Erhellung dieser Frage ist die vorliegende Studie gewidmet. Verfasser, ein Schüler von H. Dörries, Göttingen, hat sich in der Cassianliteratur gründlich umgesehen. Das beweist das umfangreiche Literaturverzeichnis zu Anfang und die Vielzahl der in den Text eingewobenen Anmerkungen. Aber er läßt sich dabei nicht von dem Ziel ablenken, das er sich in seiner Studie gesetzt hat. Er will nicht die Cassianschriften insgesamt interpretieren; er will auch nicht die gesamte vorcassianische Mönchsliteratur auf die Übernahme durch ihn kontrollieren. Er weiß sogar sehr genau, daß er durch die Übergehend der pachomianischen Literatur eine Lücke offenläßt, die angesichts der reichen Forschungserträge von L.-Th. Lefort doppelt empfindlich ist. Verf. beschränkt sich radikal auf Basilus, Evagrius Pontikus, die Apophthegmata Patrum und verwandte Quellen. Worum es W. des näheren geht, verdeutlicht der Titel des Buches: Er will versuchen, zu zeigen, in welcher Weise Cassian die Mönchstradition, unter Absehung vom pachomianischen Überlieferungsgut, aufgenommen, umgedeutet und für seine konkreten Ziele fruchtbar gemacht hat.

Die Studie gliedert sich in drei Teile; der erste bietet einzelne Proben zur Klärung der Ziele; es soll deutlich gemacht werden, wie Cassian den in den Quellen vorgefundenen Stoff umgearbeitet hat. „Cassian wandelt und modelt an Stoffen, die sich ihm offenbar angeboten haben, hier schwach und kaum spürbar, dort aber erheblich. Damit geht er so weit, daß er sich nicht scheut, den Skopus der Vorlage ins genaue Gegenteil zu verkehren.“ Der zweite Teil verdeutlicht die Skala der durch Cassian vorgenommenen Wandlungen. Natürlich konnte so nicht der gesamte Inhalt der beiden Werke Cassians über das Mönchtum untersucht werden. Das war auch nicht nötig, da es eine hinreichende Spezialliteratur darüber gibt. Dem Verf. ging es einzig darum, die Gesetze des Wandlungsprozesses darzustellen und vor allem deutlich zu machen, wie aus der Wüstenzelle der Anachoreten der Bau des abendländischen Klosters geworden ist. Dieser letztgenannten Frage ist der dritte Teil der Arbeit gewidmet.

Als Ergebnis des zweiten Teils, der den Kern der Studie darstellt, arbeitet Verf. folgende Punkte heraus: Cassian verfährt mit seinen Quellen sehr unterschiedlich. Er verändert die Ausdrucksweise, die Ausführung des Gedankens, oder er gibt den Gedanken der Quelle nur dem Sinne nach wieder; ein andermal beschränkt er sich darauf, nur das Motiv aufzunehmen; anderswo erweitert er den vorgegebenen Gedanken durch Konkretisierung oder durch Angabe der Folge bzw. durch Tendenz zur Regel. „Cassian geht demnach mit seiner Vorlage ziemlich souverän um, also nicht etwa so behutsam, daß er ihren eigentlichen Sinn zu bewahren bemüht ist, sich selbst dadurch einen Zwang auferlegt und seinen Kontext danach einrichtet, sondern wir sahen immer wieder, wie ihm die Vorlage oft nur zur Anregung dient, ihm nichts weiter als die Idee liefert und er dann daraus macht, was er gerade braucht. Ist die