

der Zeitgeschichte zur Sprache: politische Ereignisse aus der Regierung des Arkadius und des Theodosius II. und innerkirchliche Vorgänge, wie die der nestorianischen Wirren, u. ä. m. Wenn irgendeine Vita, dann kann gerade diese von der aktiven und weitreichenden Rolle überzeugen, welche das byzantinische Mönchtum von Anfang an gespielt hat (vgl. H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon II, 193—314). Bezeichnend für die Spiritualität der Hypatiusvita ist die (relative) Offenheit für die christlichen Möglichkeiten auch des „weltlichen Standes“ (vgl. S. 21; aber auch S. 38 f.). F. weist gelegentlich darauf hin, wie wohlthuend diese Einstellung sich von der viel strengeren eines Chrysostomus abhebt (S. 21 Anm. 14).

Zwei Züge aus der Vita seien noch hervorgehoben: einmal die Fürsorge des Heiligen für die Armen (vgl. S. 35 ff.) und sodann sein energisches Auftreten gegen Nestorios. Aus dieser Haltung ein Indizium für eine ursprüngliche grundsätzliche Spannung zwischen Mönchtum und Hierarchie machen zu wollen, geht nicht an. Aber man versteht von hier aus auch, daß es den Bischöfen auf dem Konzil von Chalkedon am Herzen liegen mußte, auf die Mönche von Rechts wegen Einfluß zu bekommen (vgl. L. Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Das Konzil von Chalkedon II, 569—676). Für die Pachomiusforschung muß es wichtig sein zu wissen, daß in Kap. 42 der Vita Einflüsse von der Pachomiusregel durchscheinen; die Sache verdient eine genauere Untersuchung.

Die Vita des Daniel Stylites ist von dem Bollandisten H. Delehaye im Jahre 1923 ediert worden. Ihr Autor ist unbekannt; er muß aber Augenzeuge gewesen sein. Der besondere Reiz dieses Dokumentes liegt nicht nur in dem für unser Empfinden so völlig unfaßlichen „Sujet“ eines Menschen, der über 30 Jahre lang fast unbeweglich bei Frost, Hitze und Sturm auf einer Säule steht, sondern vor allem in der anschaulichen, ja bisweilen geradezu drastischen Schilderung (vgl. S. 136 Z. 20). Der Bericht führt uns in die Zeit zwischen 409 bis 493, vor allem in die Jahrzehnte der kirchenpolitischen Kämpfe um das Chalcedonense. Im Jahre des Konzils (451) kommt Daniel nach Anaplus auf der asiatischen Seite des Bosphorus. Nach einem längeren Aufenthalt als Rekluse in einem verlassenen Tempel bezieht er in bewußter Nachahmung des Symeon Stylites und nach sorgsamer Prüfung seiner „Berufung“ (460) eine Säule, die er bis zu seinem Tode (493) nur noch einmal verläßt, nämlich um auf Bitten des Patriarchen Acacius dem Usurpator Basiskus ins Gewissen zu reden (476). Man spürt also auch hier wieder, daß selbst die Styliten eine wirkliche Macht im Spannungsfeld der Kirchen- und Reichspolitik bilden.

Der Inhalt und der historische Wert der beiden Viten lohnen also die für die Übersetzung aufgewandte Mühe. Es wäre nur zu wünschen, daß uns auch im Deutschen solch eine sachkundige, philologisch gediegene und sprachlich vollendete Übersetzung dieser und ähnlicher Viten geschenkt würden.

Einige Kleinigkeiten seien noch angefügt: S. 27 Z. 27 muß es statt „Hypatius“ wohl „Isaak“ heißen (trotz des griech. Textes!); S. 47 Z. 15: lies: 1 Cor 10, 4 (statt: Mt 7, 25); ebd. Anm. 54: Wird bei den alten Mönchen die Matutin wirklich immer um Mitternacht gebetet? S. 161 Z. 34: lies: 493. — Für die beigegebenen Karten und Bilder wie auch für die wertvollen Indices sei besonders gedankt.

H. Bacht S. J.

Robinson, James M., *Kerygma und historischer Jesus*. gr. 8^o (192 S.) Zürich/Stuttgart 1960, Zwingli Verlag. 17.80 DM. — Ders., *Le kerygme de Pégise et le Jésus de l'histoire*. Traduit en français par E. de Peyer (Nouvelle série théologique, 11). gr. 8^o (156 S.) Genève (1961), Labor et Fides.

Das Thema der vorliegenden Arbeit war bedingt durch die theologische Position R. Bultmanns und die dadurch hervorgerufene Diskussion. Der Verf., Professor für Theologie und Neues Testament an der Southern California School of Theology in Claremont, veröffentlichte 1959 als Buch seinen erweiterten Vortrag, den er 1957 anlässlich des Kongresses „The Fourth Gospels“ im Christ-Church-College in Oxford gehalten hatte, unter dem Titel „A New Quest of the Historical Jesus“. Das

Werk war zunächst als Forschungsbericht für das englische Sprachgebiet über die leitenden Gesichtspunkte in der seit 1953 in Deutschland neu lebendig gewordenen Diskussion über die Frage nach dem historischen Jesus gedacht. Für die vorliegende deutsche Ausgabe wurde der englische Text im Zusammenhang mit der Vorlesung, die R. im Sommersemester 1959 als Gastprofessor an der theologischen Fakultät Göttingen gehalten hatte, völlig neu bearbeitet und verschiedentlich erweitert. Angefügt wurde ein Kapitel, das den eigenen Forschungsbeitrag des Verf. entfaltet.

In der Einleitung wird der Leser in die Problematik der Leben-Jesu-Forschung eingeführt, deren Aporien gerade die deutsche Forschung in der Frage nach dem historischen Jesus erkannt habe. Die erste Phase der (protestantischen) deutschen Theologie nach dem zweiten Weltkrieg war nach R. ganz eindeutig dadurch bestimmt, daß die theologische Position R. Bultmanns mit seinem Programm der Entmythologisierung immer stärker in den Vordergrund trat (9). Es wurden nicht nur die durch den Tod von Lietzmann, Büchsel, Behm, von Soden, Lohmeyer, Kittel, Dibelius und Schniewind frei gewordenen Lehrstühle weitgehend mit Bultmann-Schülern besetzt, sondern es wurden auch die Systematiker, wie Fr. Gogarten, P. Tillich und G. Ebeling, von Bultmann stark beeinflusst. Die formgeschichtlichen Untersuchungen Bultmanns bestätigten nach R. die Einsicht, daß eine Leben-Jesu-Forschung im Stil des 19. Jahrhunderts unmöglich ist, und seine existenziale Interpretation untermauerte die These von der theologischen Illegalität dieser Leben-Jesu-Forschung. Darum setzt die kritische Prüfung seiner Position durch seine Schüler mit der Frage nach dem historischen Jesus ein. Obgleich auch Bultmann nicht schlechthin das Vorhandensein historischer Nachrichten über Jesus leugnet (82), betonen sie doch unter weitgehender Anerkennung seiner Position mehr als er, daß wir über den historischen Jesus etwas wissen können. Das gilt u. a. von E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann, H. Braun und Gerh. Ebeling. Sie wollen im Unterschied zu Bultmann „die Kontinuität zwischen der Botschaft und dem Verhalten Jesu einerseits und dem Kerygma der Urgemeinde andererseits herausarbeiten“ (21). Das gilt nach R. noch mehr von anderen Theologen, wie Joachim Jeremias, E. Stauffer, Herm. Diem, um gar nicht zu sprechen von den katholischen Autoren, die zur Position Bultmanns kritisch Stellung genommen haben, wie Fr. Mussner, R. Marlé, B. Rigaux, A. Vögtle und R. Schnackenburg, die der Verf. nur in einer Anmerkung (11, Anm. 4) erwähnt. Hier hätte er auch noch auf die eingehende Arbeit von Fr. Malevez S. J., *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, verweisen können (vgl. Schol 30 [1955] 528 ff.).

Nachdem R. im 1. Kapitel die *Unmöglichkeit* und die *Illegitimität* der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts dargelegt hat (39—61), behandelt er im 2. Kapitel die *Möglichkeit* einer neuen Frage nach dem historischen Jesus (63—90), wie sie vor allem von C. H. Dodd vertreten werde, der „innerhalb des Kerygmas einen Abriss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu aufzuzeigen“ versucht habe (63). Der Versuch sei ihm allerdings nicht gelungen, weil er keine neuen Quellen der Leben-Jesu-Forschung anführen konnte (76). Der Verf. denkt hier an das bei Nag Hammadi 1945/46 gefundene gnostische Thomasevangelium, in dem nach ihm neben unechten auch echte Jesusworte stehen, die sich in den kanonischen Evangelien nicht finden (79 f.). Doch auch so sei die Frage nach dem historischen Jesus im früheren Sinne nicht lösbar (80). Darum habe die Formgeschichte und neuerdings die Redaktionsgeschichte die Frage wieder aufgegriffen, und sie seien zu dem Ergebnis gekommen, daß „Lukas, der Historiker“, kein positivistischer, sondern ein theologischer Historiker sei, der eine bestimmte Geschichtskonstruktion vorlege, die zwar, wie auch Joh, historische Notizen enthalte (81).

Eine neue Möglichkeit für die Leben-Jesu-Forschung bot nach R. das neue Verständnis von Geschichte und menschlicher Existenz und von der Person im existenzialistischen Sinne (83 ff.). Dadurch wurde in der neutestamentlichen Forschung die Aufmerksamkeit auf das Kerygma gelenkt als auf die grundlegende neutestamentliche Aussage über Jesu Geschichte und Person, durch die die „ipsissima Verba“ und „bruta facta“ aus dem Leben Jesu in kerygmatische Bedeutsamkeit transformiert wurden (86). Mit Recht betont der Verf., daß Jesu Geschichte und Dasein für historische Forschung zugänglich sind; denn wir haben nach ihm im Kerygma echte

Jesusworte, die uns ausreichende Einblicksmöglichkeiten in Jesu Intentionen geben, um seinen geschichtlichen Handlungen begegnen zu können, auch wenn der genaue Wortlaut dieser Jesusworte kaum rekonstruiert werden kann (87). Der Verf. schließt diesen Abschnitt mit der Feststellung, daß die Unterscheidung zwischen „Jesu Geschichte“ und „Jesu Historie“ den entscheidenden Sachverhalt nicht verdecken dürfe, daß Jesu Existenzverständnis, sein Sosein und daher sein „Leben“ im tieferen Sinne ein möglicher Gegenstand für historische Forschung sind (90).

Darum bespricht er im 3. Kapitel die *Legitimität* einer neuen Frage nach dem historischen Jesus (91—112). Bultmanns theologische Position habe sich in erster Linie nicht aus seinen negativen, durch die sich ergebenden historischen Schwierigkeiten bedingten, Schlußfolgerungen ergeben, sondern sie habe ihre Wurzeln in der Marburger Tradition mit ihrer Beseitigung weltlicher Beweise als falscher Glaubensstütze, von der sowohl Bultmann wie K. Barth und noch radikaler Kierkegaard bestimmt seien (92 f.). Es wirkt sich also bei ihm unter dieser Rücksicht die protestantische „sola fides“-Lehre konsequent aus.

Da die Evangelien den historischen Jesus nicht losgelöst vom Kerygma schildern, betont der Verf. durchaus richtig, daß das Problem unseres historischen Wissens um den im Kerygma verkündeten Jesus ernst genommen werden muß, wenn wir in der Situation, in der wir uns nun einmal befinden, realistisch Theologie treiben wollen (105). Weil die moderne Geschichtsschreibung genau wie das Kerygma ein Verständnis der Bedeutsamkeit historischer Fakten vermitteln wolle, darum sei sie von großer Bedeutung für den Glauben (110). Dabei bleibt allerdings die Frage, ob er den Umfang unseres historischen Wissens um den im Kerygma verkündigten Jesus nicht doch noch zu eng nimmt.

Im 4. Kapitel geht R. auf die *Methode* der neuen Forschung nach dem historischen Jesus ein (113—134). Der neuen Ausrichtung entsprechend muß sich nach R. die Forschung am historischen Jesus um *ein* Zentralproblem bemühen; denn die Lösung von einzelnen Schwierigkeiten werde erst im Rahmen der Lösung des Zentralproblems ihren vollen Sinn erhalten. Dieses Zentralproblem würde darin bestehen, das verfügbare Quellenmaterial und die gegenwärtige historische Methodik in einer solchen Weise auszuwerten, daß man zu einem Verständnis des Woraufhin des Handelns Jesu und dadurch zu seinem Existenzverständnis durchstößt, um dann dieses Existenzverständnis mit dem Kerygma zu vergleichen (115). Es werde heute „zur methodischen Voraussetzung gemacht, daß alles, was auf das nachösterliche Kerygma zielt, für die Verkündigung Jesu nicht in Frage kommen kann“ (120). Aber mit welchem Recht leugnet man, daß das nachösterliche Kerygma auf die Verkündigung Jesu zurückgeht? Da sich jedoch Jesus und das kirchliche Kerygma zum Teil überschneiden, sind damit nach R. auch die Grenzen dieser Methode offensichtlich (121).

Nachdem der Verf. im 5. Kapitel auf *Einzelprobleme* eingegangen ist (135—148), legt er im Schlußkapitel „*Existenzverständnis beim historischen Jesus und im Kerygma*“ (149—182) zusammenfassend seine eigene Stellungnahme dar. Nach ihm „muß versucht werden, zum Grund der Person Jesu vorzustoßen, um von da aus einen Vergleich mit dem Kerygma durchführen zu können“ (149). Zu diesem Zwecke muß die Sprache des Kerygmas entmythologisiert werden. Andererseits herrsche heute Übereinstimmung, daß das überlieferte Jesusgut von kerygmatischen Bestandteilen zu reinigen sei (150). Aber welches sind diese vom überlieferten Jesusgut inhaltlich verschiedenen Bestandteile des Kerygmas? Der Verf. gibt zu, daß die Frage nach der Echtheit des Jesusgutes im Zusammentreffen der Begrifflichkeit mit der der Urgemeinde nach den heute leitenden Kriterien sich kaum entscheiden lasse, und schlägt deshalb vor, von begrifflicher Übereinstimmung im Einzelfalle abzusehen. Dafür solle man die gerade wegen des Fehlens von kerygmatischer Begrifflichkeit allgemein für wahrscheinlich echt gehaltenen Logien nach der ihnen zugrunde liegenden Intention und dem sich in ihnen aussprechenden Existenzverständnis befragen. Es wäre also nach R. durchaus möglich, daß auch im Zusammentreffen mit dem Kerygma echtes Jesusgut sich findet, aber die Frage, ob das der Fall ist, läßt er offen. Erst wenn man aus einem breiteren Traditions-komplex der Botschaft Jesu die gemeinsame Struktur der verschiedenen Logien und dadurch die innere Bewegung erschlossen habe, die zu einem begrifflichen Ausdruck des Existenzverständnisses des historischen Jesus führt, könne man die

Frage nach der sachlichen Kontinuität dieses Existenzverständnisses mit dem des Kerygmas der Urgemeinde stellen (151).

Dieses Existenzverständnis Jesu ist nach R. in den Mittelpunkt zu stellen, wie es H. Braun am entschiedensten getan habe (151 f.). Der Existenzbegriff impliziere immer ein Welt-, Geschichts- und sogar ein Gottesverständnis (152). Sehr richtig bemerkt der Verf., daß der Verzicht auf die Frage nach dem historischen Jesus und nach der in seiner Botschaft implizierten Christologie allmählich zu einer doketischen Christologie führen würde (153 f.). „Um die Frage nach dem historischen Jesus von dem Verweis des Kerygmas auf die Person Jesu her aufzunehmen, soll das der Person Jesu zugrunde liegende Existenzverständnis untersucht werden, das nicht nur anthropologisch verstanden werden darf, sondern das als der Schnittpunkt seiner Anthropologie und seines Gottes-, Geschichts- und Weltverständnisses aufgefaßt werden muß“ (154). Weder die Verkündigung des historischen Jesus noch das urchristliche Kerygma sind nach R. individualistisch an der Person Jesu interessiert, sondern an ihm als der Mitte des Heilsgeschehens überhaupt. Dieser theologische Ort der Person Jesu im weltumgreifenden Heilsgeschehen könne ohne formale Schwierigkeit seinen Ausdruck durch einen Existenzbegriff finden, wie er oben präzisiert wurde (154).

In der *Echtheitsfrage* herrscht nach R. in zwei Punkten weitgehende Übereinstimmung: bezüglich der Gleichnisse, deren ursprüngliche Gestalt sich aus der allegorischen Umdeutung in der Urgemeinde herausstellen lasse, und bezüglich der Logien, deren Echtheit weder durch literarische noch durch formgeschichtliche Untersuchungen erschüttert werden konnte, weil sie sich nicht auf *einen* Überlieferungsstrang beschränken, sondern in verschiedenen Überlieferungen, in denen dasselbe Logion tradiert wird, bei allen sonstigen Unterschieden das Gemeinsame darstellen (155). Aber kann man wirklich von einer allegorischen Umdeutung der Gleichnisse durch die Urgemeinde sprechen? Und was gilt von den Berichten über die Taten, besonders die Wunder Jesu? Soll das alles nur auf die Einbildungskraft der Urgemeinde zurückgehen, da das Urchristentum sich doch immer wieder auf das Zeugnis der Apostel beruft und aus dieser Einstellung die Apokryphen oder Pseudepigraphen ablehnt?

Im größeren Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft ist man nach R. seit A. Ritschel immer mehr übereingekommen, daß die Botschaft Jesu um den Begriff der Gottesherrschaft (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) kreist, der eschatologisch ausgerichtet werden müsse (156). Aber erst in letzter Zeit sei man sich darüber einig geworden, wie Jesus seine Situation als eine eschatologische verstanden habe (156).

Die eschatologische Ausrichtung sei den Logien Jesu zwar von Haus aus fremd und begegne nur vereinzelt, etwa unter dem Einfluß der Apokalyptik. Und doch lasse sich die gemeinsame eschatologische Struktur der verschiedenen Jesuslogien aufweisen, die es ermögliche, die der Botschaft Jesu zugrunde liegende eschatologische Polarität, die zunächst in den Gleichnissen herausgearbeitet wurde, auch an Hand der Einzellogien aufzuspüren (159 f.), wie der Verf. in dem Abschnitt über die *existenziale Auslegung der Eschatologie beim historischen Jesus* an einer Reihe von Logien Jesu aus den synoptischen Evangelien aufzuzeigen sucht (161—166).

Bei dem Existenzverständnis Jesu handelt es sich nach R. um eschatologisch qualifiziertes Gegenwertsverständnis, bei dem die zeitliche Trennung kaum noch als tragender Grund für die Gegenüberstellung der beiden Glieder angesehen werden könne, wie z. B. Mt 20,16; Mk 10,31 zeige (166). Dieses Existenzverständnis Jesu läßt sich aber nach ihm nicht dadurch bewahren, daß man es als Lehre tradiert, denn es bestehe seinem Wesen nach darin, daß Jesus seine Existenz nicht primär von Menschen, sondern von Gott und von der durch Gott geschenkten eschatologischen Gegenwart her bestimmt sah. Diese Existenz könne also nicht ohne ein immer neues Eingreifen Gottes in diese Welt verwirklicht werden. Darum schließe das christliche Existenzverständnis immer ein bestimmtes Gottes- und Weltverständnis mit ein, und deshalb sei christliche Existenz nicht möglich ohne Ostern, d. h. nicht ohne Proklamation der Existenz Jesu als der des Kosmokrators; denn in der Rede vom Kosmokrator komme ontologisch das zur Sprache, was ontisch mit Jesus geschah. Im Ostergeschehen, d. h. in der Einsetzung Jesu zum Kosmokrator — von einer leiblichen Auferstehung Jesu spricht R. nicht —, liege der Grund der christlichen Predigt (167).

Die *sachkritische* Frage sei nun, ob bei aller Verwandlung der Jesuslogien und in aller Weiterbildung der christologischen Vorstellungen das Existenzverständnis Jesu erhalten geblieben sei (167). Eine solche Weiterbildung sieht der Verf. z. B. bezüglich des Kinderspruches Mt 18,3 bei Joh 3,3 und 5, wo anstelle des Vergleiches mit den Kindern die Wiedergeburt erscheine. Sie ist nach ihm legitim, wenn das Existenzverständnis des historischen Jesus dadurch nicht verdrängt wird, wie es nach R. der Fall wäre, wenn Joh 3,3 und 5 nicht bloß im Sinne der johanneischen Theologie, sondern von der „*securitas* eines massiven Sakramentalismus und eines ebenso massiven Klerikalismus zu verstehen wäre“ (169 f.). Die katholische Auffassung von der Wiedergeburt zur Gotteskindschaft in der Taufe durch die Mitteilung des übernatürlichen Lebens der heiligmachenden Gnade wird also offensichtlich abgelehnt. Der im urchristlichen Kerygma ständig wiederkehrende Verweis auf Jesus schließe aus, daß durch das urchristliche Kerygma ein Mythos proklamiert werden sollte. Die Tatsache jedoch, daß die im Kerygma erwähnten Einzelheiten von Fall zu Fall verschieden sein können, beweise das Desinteresse des Urchristentums an einer objektiven Aufzählung von Heilstatsachen (174 f.). Dazu wäre zu sagen, daß wohl von einem Desinteresse des Urchristentums an sekundären Umständen, aber nicht an den objektiven Heilstatsachen die Rede sein kann, wie der Befund der Evangelien als Niederschlag des urchristlichen oder besser des apostolischen Kerygmas beweist.

Nach R. geht es weder darum, das Kerygma durch die Verkündigung des historischen Jesus zu ersetzen, noch darum, die Wahrheit des Kerygmas historisch zu beweisen. Vielmehr ist die Berechtigung des Verweises des Kerygmas auf Jesus von Fall zu Fall sachkritisch zu prüfen. Diese Aufgabe kann nach ihm nur so gelöst werden, daß das Existenzverständnis des historischen Jesus inhaltlich ausgearbeitet und mit dem im Kerygma implizierten Existenzverständnis verglichen wird (182).

Das wäre ein Weg, wenn sich wirklich ein sachlicher Gegensatz zwischen dem Existenzverständnis des historischen Jesus und dem im Kerygma einschlußweise enthaltenen Existenzverständnis nachweise ließe, nicht aber, wenn es sich im Kerygma, vor allem bei Johannes und Paulus, nur um ein teilweise tieferes Erfassen der Verkündigung des historischen Jesus und der ausdrücklichen Wiedergabe der so erfaßten und verstandenen Verkündigung Jesu handelt, die nur ausdrücklich klarer hervorhebt, was einschlußweise in der Verkündigung Jesu schon enthalten ist.

Der Verf. hat in dankenswerter Weise den Zusammenhang des urchristlichen Kerygmas mit dem historischen Jesus wieder betont und verschiedene historische Züge herausgearbeitet, aber die Frage nach dem historischen Jesus ist damit nicht gelöst. Sie läßt sich nun einmal mit inneren, zum Teil durch eine vorgefaßte Meinung bedingten Kriterien allein nicht lösen, wie R. selbst gespürt hat, solange man nicht auch und vor allem das Zeugnis der Tradition mit ihrer Berufung auf die apostolischen Überlieferungen von Augen- und Ohrenzeugen zur Geltung kommen läßt, durch die gegen R. (167) das Existenzverständnis Jesu und die einzelnen Heilstatsachen tradiert worden sind. Gewiß haben die Literarkritik wie auch die formgeschichtliche Methode für das richtige Verständnis des Neuen Testaments ihre Bedeutung, wofern man sich ihrer Grenzen bewußt bleibt und damit nicht auch die Frage nach der Geschichtlichkeit des Inhalts lösen will, die nicht notwendig an die literarische Form gebunden ist. Das hat auch der Verf. empfunden und ist sich deshalb der Fragwürdigkeit seiner Ergebnisse bewußt. Auf jeden Fall hat er einen wertvollen Beitrag in der heutigen Diskussion um den historischen Jesus geliefert.

Die oben erwähnte, im Verlag Labor et Fides in Genf erschienene französische Übersetzung des Werkes gibt zwar im allgemeinen ziemlich getreu den Sinn der Originalausgabe wieder, aber schlechthin kann man sich nicht darauf verlassen. Das mag zum Teil durch die Schwierigkeit bedingt sein, die aus der Existenzphilosophie Heideggers entlehnten Begriffe eindeutig französisch wiederzugeben. Aber auch andere Ungenauigkeiten finden sich gelegentlich, z. B. wenn „Einsatz“ im Sinne von Ausgangspunkt mit „*pénétration*“ (115) übersetzt wird oder wenn die Worte: „Allerdings läßt sich dieses Existenzverständnis Jesu nicht dadurch bewahren, daß man es als Lehre tradiert“, wiedergegeben werden: „*Certes, cette compréhension qu'a Jésus de l'existence n'est mieux préservée, parce qu'on la transmet comme doctrine*“ (130).

B. Brinkmann S. J.