

van Iersel, B. M. F., S. M. M., „*Der Sohn*“ in den synoptischen Jesusworten. *Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* (Supplements to Novum Testamentum, 3). gr. 8° (XXIII u. 194 S.) Leiden 1961, Brill. 17.50 hfl.

Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß nach der Ansicht der meisten radikal-kritischen Exegeten erst die Gemeinde Jesus den christologischen Titel $\acute{\omicron} \upsilon \iota \delta \varsigma$ (τοῦ Θεοῦ) beigelegt haben soll. Methodisch sieht er von der Definition der Gottessohnschaft Jesu in Nizäa und der klaren diesbezüglichen Lehre des 4. Evangeliums ab und stellt sich die doppelte Frage: 1. Kann man mit einer literarkritischen Untersuchung nachweisen, daß Jesus die synoptischen Logien, in denen er sich selbst als „Sohn“ bezeichnet, tatsächlich ausgesprochen hat, und 2. Wenn er es getan hat, ergibt sich dann daraus, daß er sich selbst als „Sohn Gottes“ im Sinne des Nizänums betrachtet hat? (X).

Der Verf. ist sich bewußt, daß er mit der literarkritischen Methode in manchen Einzelfragen nur zu hypothetischen Schlußfolgerungen kommen kann, zumal wenn man die Selbstaussagen Jesu bei den Synoptikern nur für sich betrachtet und sie nicht mit den typischen Merkmalen der Verkündigung der Urgemeinde vergleicht (X).

Im 1. Teil bekommt der Leser einen kurzen, aber klaren Überblick über „*Die Gottessohnschaft Jesu in der neuzeitlichen Forschung*“ mit einer guten Auswahl an Literatur (3—28). Der Verf. hält alle in diesem Überblick genannten Hypothesen für nicht hinreichend begründet. Das gelte besonders für die Auseinandersetzungen mit der formgeschichtlichen Methode. Er will darum auf Grund einer anderen Methode nachprüfen, inwieweit die Gottessohn-Bezeichnung auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann. Dabei beschränkt er sich auf die Logien des *irdischen* Jesus, in denen dieser sich selbst „Sohn“ nennt. Als solche kommen in Frage Mt 11, 27 u. parall.; Mk 13, 32 u. parall. und das Gleichnis von den bösen Winzern. Diese Stellen werden auf ihre Echtheit geprüft und mit der Verkündigung der Urgemeinde verglichen (26 ff.).

Um eine Vergleichsmöglichkeit zu haben, untersucht der Verf. im 2. Teil unabhängig von der synoptischen Tradition, *ob die Gottessohnschaft Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde Fuß gefaßt hat*. Zu diesem Zweck wird zunächst der Quellenwert von Apg 1—13 erörtert. Mit *J. Dupont* (Les problèmes du livre des Acts, 46) nimmt er gegen *J. Cadbury* und *M. Dibelius* an, daß Lukas die Reden der Apg weder frei verfaßt noch sie einfach in ihrer heutigen Form einer Quelle entnommen hat, sondern daß er sie mit Hilfe von Material aus ältester Zeit selbst bearbeitet hat. Die Überprüfung des *Wortschatzes* ergibt nach ihm klar, daß die in Apg 1—13 wiedergegebenen Reden unverkennbar den Stempel des Lukas tragen (40). Wenn damit unter dieser Rücksicht ihre historische Authentizität auch viel an Wahrscheinlichkeit einbüßt, zeigen sie doch nach v. I. ohne direkte Abhängigkeit dasselbe Kompositionsschema wie 1 Kor 15, 3—11 und gehen offenbar auf dieselbe *παράδοσις* zurück, auf die sich Paulus 1 Kor 15, 3 11 ausdrücklich beruft (42 f.).

Auch die *Art des Schriftbeweises* setzt nach dem Verf. voraus, daß die Zuhörer mit ihr vertraut waren und daß es sich darum ursprünglich um jüdische Zuhörer gehandelt haben muß. Wenn das aber der Fall ist, können sie nicht auf Lukas allein zurückgehen, sondern beruhen auf einer älteren Tradition (44 f.). Das wird noch durch eine Reihe von *Archaismen* bekräftigt (47—50). Als altes Traditionsgut ist nach v. I. zu betrachten: 1. das in den Reden aufgezeigte allgemeine Schema, 2. die Testimonia, auf denen die Schriftargumente ruhen, und 3. die wichtigsten christologischen Titel (51).

Auf die Frage, ob der deuterojesajanische Titel „*Gottesknecht*“ die Bildung des „*Gottessohns*“-Titels in der urchristlichen Verkündigung veranlaßt habe, antwortet der Verf., der Titel „*Gottesknecht*“ sei im Urchristentum zwar auf Jesus übertragen worden, wenn auch nicht mit dem gesamten damit verbundenen Assoziationskomplex vom stellvertretenden Tod, aber in der Katechese sei er bald verschwunden (65). Nach *J. Jeremias* und *C. Maurer* wäre er auf Grund von Ps 2, 7 durch die Bezeichnung „*Gottessohn*“ ersetzt worden.

Dieser Behauptung geht v. I. im folgenden Kapitel nach (66—77). Dabei sieht er methodisch von dem synoptischen Material ab und berücksichtigt nur die drei Texte: 1 Thess 1, 10, Röm 1, 3 f. und Apg 13, 33. Da nur an der letzten Stelle ausdrücklich

Ps 2, 7 zitiert wird, wo vom Sohne Gottes die Rede ist, geht der Verf. davon aus und kommt zu dem Ergebnis, daß Luaks mit dem Titel „Sohn Gottes“ und seiner Verbindung mit Ps 2, 7 weder auf spezifisch paulinische Elemente der Verkündigung hinweist, obgleich 1 Thess 1, 10 und Röm 1, 3 f. ähnliche Gedankengänge zugrunde liegen, noch seine eigenen theologischen Auffassungen wiedergibt, sondern den Titel und die auf die Verheißung an David sich beziehenden Texte (Ps 2, 7 und 2 Sam 7, 12 ff.) einer älteren, sehr früh zu datierenden Tradition entlehnt hat, auf die auch das wohl sicher interpolierte Glaubensbekenntnis Apg 8, 37 zurückgeht (73).

Die Antwort auf die Frage nach *Inhalt und Bedeutung des Gottessohns-Titels* im ältesten Kerygma (78—89) ist nach v. I in seiner Verknüpfung mit Ps 2, 7 und vor allem mit 2 Sam 7, 12 ff. zu suchen. Im Mittelpunkt steht die Überzeugung, daß Gott seine Verheißungen an David durch die Auferweckung Jesu vom Tode erfüllt habe, ein Gedanke, der nach v. I. auch Röm 1, 3 zugrunde liegen dürfte (71 f.). Erst durch seine Erhöhung nimmt Jesus auf Davids Thron Platz und erhält die Titel: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, κύριος, χριστός. Man dürfe jedenfalls behaupten, daß es für die Vorstellung einer „generatio divina“ vor Jesu Auftreten als „Sproß Davids“ keine Spuren gebe. So wie er erst durch die Auferstehung als κύριος und χριστός eingesetzt wurde, sei er auch durch sie erst als υἱὸς τοῦ θεοῦ bestellt worden. Somit deute dieser Titel an erster Stelle darauf hin, daß Jesus der messianische König aus dem Hause Davids sei (83). Der Titel besage also, wie χριστός, κύριος, σωτήρ, eher eine Funktion Jesu in der Heilsgeschichte und seine Bedeutung für die Gemeinde als eine Seinsweise (83).

Damit ist aber nach dem Verf. die spätere adoptionistische Interpretation des „Sohn Gottes“-Titels der Ebjoniten, nach denen Jesus bei der Taufe als Sohn Gottes angenommen wurde, nicht gerechtfertigt. Auch Apg 2, 22 klinge nur positiv und schließe nicht aus, daß man in Jesus mehr sehen kann als einen von Gott durch Wunderzeichen beglaubigten Mann (88 f.). Man kann hinzufügen, daß ja schon Johannes und Paulus (vgl. Phil 2, 5—11) die Gottessohnschaft Jesu sicher im eigentlichen Sinne verstanden haben.

Nach dieser Herausarbeitung der Bedeutung des υἱὸς τοῦ θεοῦ im urchristlichen Kerygma stellt sich von selbst die entscheidende Frage nach der *Gottessohnschaft Jesu in seinen synoptischen Selbstaussagen*, mit der sich v. I. im 3. Teil befaßt (93—161). Um hier die Bedeutung von υἱὸς τοῦ θεοῦ festzustellen, geht er aus von der Bezeichnung Gottes als des „Vaters“ Jesu (93—116). Nach ihm sind zwei Ausdrücke sehr wahrscheinlich Aussprüche des Herrn: das kurze, Mk 14, 36 aramäisch erhaltene „abba“ in der Bedeutung von ὁ πατήρ (Vokativ), πάτερ, gleich πάτερ μου oder dem determinativen ὁ πατήρ μου, ὁ πατήρ, und ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 5, 45; 7, 11; Mt 5, 16; 6, 1; 18, 14 und Mk 11, 25). Damit will er nicht ausschließen, daß in den synoptischen Evangelien die Bezeichnung Vater im Munde Jesu sehr wahrscheinlich auch noch an anderen Stellen echt ist (103 ff.; vgl. Tabelle 94/95).

Zum richtigen Verständnis der Art und Weise, wie Jesus zu und über Gott als Vater spricht, sind seine Worte auf dem Hintergrund des AT und des jüdischen Sprachgebrauchs zu sehen. Im AT wird die Vaterschaft Gottes bis zur hellenistischen Zeit immer kollektiv von seinem Verhältnis zum auserwählten Volke betrachtet. Erst in der hellenistischen Zeit sieht man in Gott den Vater des einzelnen Frommen. Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nimmt der Gebrauch, Gott als Vater anzureden, zwar zu, aber nur selten begegnet die Formel „mein Vater“, sondern gewöhnlich die im rabbinischen Sprachgebrauch so vertraute Form „unser Vater“ (abbinu).

Diese Anrede fehlt dagegen nach v. I. in Jesu Sprachgebrauch. Er habe sie wahrscheinlich in die beiden Formulierungen „abba“, „Vater“ = „mein Vater“ und „euer Vater im Himmel“ auseinandergefaltet (vgl. Joh 20, 17), um zum Ausdruck zu bringen, daß Gott ihm in einer vollkommeneren Weise Vater ist als den Jüngern. Das mag durchaus zutreffen, da „abba“ (im Unterschied zum rabbinischen „abbi“ und „abbinu“) der Kindersprache entnommen sein dürfte und eine beispiellose Vertraulichkeit mit Gott bezeichnet, wie nur Jesus sie hatte (108 f.). Aber ist damit gesagt, daß die Formel „unser Vater“ wahrscheinlich kein echtes Jesuswort ist (108)? Das würde höchstens gelten, insofern sie nicht als Anrede im Munde Jesu vorkommt,

aber wohl kaum, insofern er seinen Jüngern diese Anrede Mt 6, 9 in den Mund legt; denn wenn er zu ihnen spricht von „eurem Vater, der im Himmel ist“, dann liegt es doch nahe, daß er sie beten lehrt „Vater unser, der du bist im Himmel“.

Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß Jesus im selbstformulierten Gebet Gott immer mit „Vater“ anredet (110), aber nirgends werde bei den Synoptikern ausdrücklich gesagt, daß Gott sein Vater sei, sondern das werde überall einfach vorausgesetzt und sei darum für Jesus wohl eine evidente Realität gewesen (113). Wir haben hier nach v. I. das Zentrum des Bewußtseins Jesu (114).

Ferner ist nach dem Verf. das Wort über das Nichtwissen des Sohnes um den Tag des Gerichtes (Mk 13, 32; Mt 24, 36) ein echtes Jesuswort; denn das Urchristentum hätte dem Herrn kaum ein solches Nichtwissen zugeschrieben (117—120). Das Wort stehe zwar weder bei Markus noch bei Matthäus im ursprünglichen Zusammenhang, sondern werde wohl die Antwort sein auf die Frage nach dem Tag der Parusie (Mk 13, 4; Mt 24, 3), doch das spreche nicht gegen seine Echtheit (122). Die hervorragende Stellung des Sohnes komme auch dadurch zum Ausdruck, daß er zwischen den Engeln und dem Vater genannt werde, wenn auch damit seine unmittelbar göttliche Existenz noch nicht ausgesprochen sei (123).

Eine weitere sichere Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn“ sieht der Verf. im Gleichnis von den bösen Winzern: Mt 21, 33—41; Mk 12, 1—9; Lk 20, 9—16 (124—129). Er gibt zwar zu, daß dieses Gleichnis, das sich bei allen Synoptikern (wenn auch in verschiedener Fassung) findet, zumindest als Ganzes, aber auch in manchen Einzelheiten, besser zur Predigt der Urgemeinde paßt als zur Verkündigung Jesu (129). Aber manche Gründe weisen darauf hin, daß seine Urform, die der Verf. zu rekonstruieren sucht (132—141), wenn auch nicht wörtlich, auf Jesus selbst zurückgeht (129—132). Zu dieser Urform müssen auch die Worte vom „Sohne“ gehört haben; denn die Worte οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος und ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (Mk 12, 7 und parall.), die nicht allegorisch zu verstehen sind, wären sinnlos, wenn sie nicht auf die Person des Sohnes bezogen werden (143). Nach Mt 28, 18 hat der Auferstandene alle Macht im Himmel und auf Erden erhalten. Jesus wußte aber auch schon vor seiner Auferstehung, daß er (als Erbe) alles, was er besaß, von seinem Vater empfangen hat, wie das Herrenwort Mt 11, 27 und Lk 10, 22 bezeugt (144 f.).

Auch dieses Herrenwort gehört nach dem Verf. zu den Selbstbezeichnungen Jesu — wenn auch nicht in der vollständigen heutigen Fassung von Mt 11, 27—30, so doch in seinem Kern (Mt 11, 27, mit dem auch Lk 10, 22 übereinstimmt, während bei diesem die anderen Worte fehlen (149). Inhaltlich klingt Mt 11, 27 zwar an ähnliche Gedankengänge bei Johannes an, aber nicht in der Fassung, die in ihrer geschlossenen Konstruktion, ihrem Rhythmus und ihrem Parallelismus auf einen „mündlichen Stil“ hinweist (151). Für die Echtheit von Mt 11, 27 und Lk 10, 22 als Jesuswort sprechen nach v. I.: 1. daß die Frage nach der Vollmacht Jesu nach Mk 11, 28; Mt 21, 23; Lk 20, 2 schon zu Jesu Lebzeiten aktuell war, und 2. daß die Frage seiner Landsleute (Mt 13, 54 ff. und Mk 6, 2 f.) besser verständlich ist, wenn sie zu Jesu Lebzeiten gestellt wurde. Jedenfalls lassen die Worte: „Sind nicht auch seine Schwestern (alle) bei uns?“ (Mt 13, 56; Mk 6, 3) und die Feststellung, daß Jesu angeblicher Vater (Mt 13, 55) bzw. Jesus selbst (Mk 6, 3) Zimmermann war — ein Hinweis, der in der weiteren neutestamentlichen Tradition nicht mehr vorkommt —, sich nicht einer allzu späten Tradition zuschreiben (157). Vielleicht machte Mt 11, 27 und parall. (wie der Verf. meint) in einem vorsynoptischen Traditionsstadium einen Teil der jetzt Mt 13, 54—56 und parall. stehenden Fragen aus (157). Aus diesen Erwägungen ergibt sich nach v. I., daß es sich Mt 11, 27 und Lk 10, 22 um ipsissima verba Jesu handelt (157).

Dies vorausgesetzt, ist ihr Sinn: Ihr denkt den Sohn zu kennen, weil ihr zu wissen glaubt, wer sein Vater ist, nämlich Joseph; in Wahrheit aber kennt ihr weder den Vater noch mich, seinen Sohn. Wirklich kennen nur beide einander (159). Gottes Vaterschaft steht hier zur vermeintlichen Vaterschaft des Zimmermanns von Nazareth im Gegensatz. Für Christus impliziert das Bewußtsein seiner einzigartigen Sohnschaft die Präexistenz, wie sie sich schon bei Johannes klar ausgesprochen findet, aber nach v. I. kann man nicht behaupten, sie komme auch in der Formulierung des Logions Mt 11, 27 und parall. zum Ausdruck. Er macht sich die Auffassung von

A. Schweitzer, die auch O. Cullmann übernommen habe, zu eigen: Die Worte von Mt 11, 27 „können aus dem Bewußtsein der Präexistenz heraus gesprochen sein“ (161). Das genügt auch durchaus; denn der volle Sinn der einzelnen Aussagen der Heiligen Schrift muß ja nicht unabhängig vom unfehlbaren Glaubensbewußtsein der Kirche mit Sicherheit erkennbar sein, wie auch der Verf. in der Einführung dargelegt hat. Nachdem aus dem Glauben der Kirche, der schon durch Johannes und Paulus bezeugt wird, die Präexistenz Christi und damit seine natürliche Gottessohnschaft feststeht, muß man sagen, daß das Wort Jesu von seinem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott (Mt 11, 27; Lk 10, 22) auch von ihm in diesem Sinne verstanden worden ist.

In einem Schlußkapitel „Die Selbstaussagen und die urchristliche Tradition“ (165 bis 184) schränkt der Verf. die Sicherheit der Ergebnisse seiner Untersuchung über die Selbstaussagen Jesu ein, wenn er sagt: „So ist es auch nicht ganz ausgeschlossen, daß diese Selbstaussagen vielleicht sekundär sind“ (165). Als Grund dafür gibt er an, daß im Kerygma der Urgemeinde „Sohn Gottes“ als christologischer Titel nicht ohne Bedeutung war, ja daß diese Bedeutung nach dem Zeugnis der Paulusbriefe wie der johanneischen Literatur in der katechetischen Tradition eher zu- als abnahm. Man dürfe darum annehmen, daß auch die synoptische Tradition Tatsachen aus Jesu Leben oder Herrenworte im Hinblick auf die Gottessohn-Vorstellung interpretiert habe. Das läßt sich nach ihm an Hand der Versuchungsgeschichte und der Davidssohnfrage nachweisen (165). — Aber der Gottessohn-Titel hätte im urchristlichen Kerygma sicher nicht die Bedeutung erlangt, wenn er nicht in irgendeiner Form in der Selbstbezeichnung Jesu vorhanden gewesen wäre, die darum wenigstens nicht an allen Stellen sekundär sein kann.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich nach v. I. die Auffassung der Gemeinde von den Versuchungen Jesu auf seine eigenen Aussprüche zurückführen (167), obschon die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1—11 und Lk 4, 1—13 ihre literarische Form erst aus der katechetischen Tradition genommen habe (167 f.). Darin möchte der Verf. R. Bultmann zustimmen, daß christliche schriftgelehrte Arbeit die in Q vorliegende Geschichte geschaffen und ihr die Form eines Streitgesprächs nach jüdischen Vorbildern gegeben habe. Die Überzeugung, daß Jesus vom Satan versucht wurde und daß dabei sein Gehorsam gegenüber dem Vater auf dem Spiele stand, geht nach v. I. auf Jesus selbst zurück; das lasse sich an Hand seiner Worte nachweisen. Hingegen handle es sich im Dialog mit dem Satan — wo an zentraler Stelle der Titel „Sohn Gottes“ steht — um eine Auswirkung der Katechese; diese veranschauliche eine authentische Traditionsangabe, indem sie eine Begegnung zwischen Jesus und Satan inszeniere (171). Mehr läßt sich jedenfalls wohl kaum beweisen.

Ein anderes Beispiel, daß die Gemeintheologie nicht ohne Einfluß auf die synoptische Tradition geblieben ist, sieht v. I. in der Davidssohnfrage nach Mt 22, 41—46, wo im Unterschied zu Mk 12, 35 ff. die Frage hinzugefügt ist: „Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?“ Der Verf. meint, wenn diese Frage echt sei, hätte Markus sie mit Rücksicht auf seine Betonung des „Sohn Gottes“-Titels gewiß nicht weggelassen (173). — Diese Schlußfolgerung überzeugt nicht ganz, da Jesus auch bei Markus fragt, wie der Messias der Sohn Davids sein könne, da er doch nach Ps 109, 1 sein Herr sei. Auch hier muß doch die Antwort offenbar lauten: „Weil er nicht nur der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Gottes ist“. Man muß daher wohl sagen, daß kein sachlicher Unterschied zwischen Mt und Mk besteht, sondern daß Mt nur klarer andeutet als Mk, daß es sich um die Gottessohnschaft des Messias handelt. Etwas anderes will auch der Verf. wohl kaum sagen, obgleich er von einer Interpretation des Mt spricht.

Als Konstanten der kerygmatischen „Sohn Gottes“-Beziehung führt der Verf. an: 1. Sowohl Glaubensbekenntnis wie Hymnen betonen, daß Jesus Gottes Sohn ist. 2. Diese Bezeichnung wird mit Zeugnissen des AT in Zusammenhang gebracht (Ps 2, 7). 3. Die Tatsache, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wird zu seiner Auferstehung in Beziehung gesetzt. 4. Jesus wird in der Verkündigung und in den Glaubensbekenntnissen ausdrücklich „Sohn Gottes“ genannt (173 ff.). — Diese vier Kennzeichen fehlen nach v. I. bei den drei als echte Jesusworte erörterten Logien (175 bis 180), die sich dadurch nicht nur von den kerygmatischen Stellen, sondern auch von einigen synoptischen Texten unterscheiden, die Jesu Gottessohnschaft besonders her-

vorheben, z. B. die Taufgeschichte, die Versuchung, die Verklärung Jesu, einige Ausrufe der Dämonen, das Petrusbekenntnis (Mt 16, 16), das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuze und vielleicht Jesu Antwort an Kaiphas, wo es sich nirgends um eine Selbstbezeichnung Jesu handelt.

Dieser formale Unterschied zwischen der Selbstbezeichnung Jesu in den drei Logien und der Verkündigung von Jesus Gottessohnschaft beweist nach dem Verf., daß wir es mit zwei verschiedenen Traditions geschichten zu tun haben, und zwar so, daß die Predigt und die Glaubensbekenntnisse, in denen das Bewußtsein Jesu, auf einzigartige Weise Gottes Sohn zu sein, klarer formuliert wird, in bezug auf die Selbstbezeichnung Jesu in den Logien sekundär sind (180 f.). Der Verf. gibt zu, daß dadurch, daß sich manche Kennzeichen der kerygmatischen Periode in der synoptischen Periode zurückerfinden lassen, noch nicht eindeutig gesagt sei, daß diese Texte sekundär sind. Wohl aber seien diese Texte dem Einfluß der Tradition mehr ausgesetzt als die entsprechenden Logien. Das ist der Grund, warum der Verf. seine Untersuchung auf die Jesusworte im strikten und technischen Sinne beschränkt hat (182). — Eine kurze, sehr übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse beschließt die wertvolle Arbeit.

Für die richtige Bewertung darf man nicht übersehen, daß v. I. sich auf eine rein literarkritische Untersuchung beschränkt hat. Sieht und wertet man aber die Synoptiker als Niederschlag des urchristlichen Kerygmas, das wesentlich apostolische, auf Jesu Selbstzeugnis beruhende Tradition sein will, dann kommt man zweifellos zu einer größeren Sicherheit bezüglich des Selbstzeugnisses Jesu über seine Gottessohnschaft, zumal wenn man das urchristliche Kerygma im Lichte der zeitgenössischen jüdischen Lehrweise sieht, wie B. Gerhardtsson in seinem wertvollen Werk „Memory and Manuscripts“ (vgl. Schol 37 [1962] 426—430) gezeigt hat.

B. Brinkmann S. J.

Hötzel, Norb., O. M. I., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (Münchener Theol. Studien II, 24). gr. 8^o (XXXI u. 404 S.) München 1962, Freiburg i. Br. 1962, Herder. 39.50 DM.

Diese im Jahre 1960 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster angenommene Inauguraldissertation will die Probleme der Uroffenbarung im engen Anschluß an die Entwicklung des französischen Traditionalismus historisch darstellen. Es soll also eine Antwort gegeben werden auf die mannigfachen Fragen: „Was wurde über die Uroffenbarung gelehrt, und zwar von den Traditionalisten und von ihren Gegnern? Wie wurde es gesagt, beiläufig und zufällig oder ausführlich und betont, zögernd und vermutend oder selbstverständlich und sicher behauptend? Warum wurde über die Uroffenbarung gesprochen, welche Ursachen und Anlässe zu einer so ausdrücklichen Besinnung und eingehenden Diskussion? Welche Zielsetzungen und Erwartungen verband man mit der Hervorhebung der Uroffenbarung? Weshalb wurde um die Probleme der Uroffenbarung so intensiv gerungen und erbittert gekämpft?“ (6). Der Verf. erfüllt die ihm gestellte Aufgabe mit großem Geschick und gründlicher Sachkenntnis. Besonders muß anerkannt werden, daß er in der Wiedergabe der mit der Uroffenbarung angezeigten Problematik nicht der Versuchung anheimfällt, eine Geradlinigkeit herauszuarbeiten, wo eine solche gar nicht vorliegt; denn „das Sprunghafte, Wechselhafte und mitunter Willkürliche der Auffassungen ist kennzeichnend für die Art und Weise, wie (im 19. Jahrh.) über die Uroffenbarung und Urtradition gesprochen wird“ (6). Nur das eine könnte man allenfalls bezweifeln, ob gerade die Breite der Darstellung, die sozusagen einer Vollständigkeit gleichkommt, dem angestrebten Zwecke wirklich dient (das Verzeichnis der berücksichtigten Autoren, unter denen sich viele gänzlich unbekannte Namen vorfinden, mit ihren Schriften, die in chronologischer Ordnung auftreten, umschließt nicht weniger als 18 Seiten!).

Der gewaltige Stoff ist in vier große Kapitel eingeteilt: I. Wachsende Besinnung auf die Uroffenbarung in der französischen Theologie des 18. Jahrhunderts (8—57); II. Die absolute Notwendigkeit der Uroffenbarung und Urtradition im System des strengen französischen Traditionalismus (Der Traditionalismus als Reaktion gegen die Französische Revolution; Joseph de Maistre, ein „Vorläufer“ des Traditionalismus; Louis de Bonald, der „Vater“ des Traditionalismus; Félicité de Lamennais, der