

entos. Hier greift er einzelne Aspekte der poetischen Gestaltung heraus und diskutiert sie grundsätzlich und im Hinblick auf die atl. Poesie. Außerst wertvoll sind die Bibliographien, die einerseits den Zugang zur entsprechenden nicht-atl. Literaturwissenschaft erschließen, andererseits in den atl. Titeln oft bis ins 16. Jahrh. zurückgreifen. Der Wert dieser Literaturverweise wird dadurch noch erhöht, daß in mehr als der Hälfte der Fälle kurze Inhaltsangaben und wohlabgewogene Urteile hinzugefügt sind. Im einzelnen werden folgende poetische Mittel und Züge behandelt: Klang (71—117), Rhythmus (119—193), Parallelismus (195—230), Wiederholung (231—250; der spanische Titel des Abschnittes ist: *Estilística de la sinonimia*), Gegensatz (251—268; spanisch: *Estilística de la antítesis*), Bild (269 bis 307), Struktur und Gliederung (309—336), Gattung (338—345), Topoi (345 bis 353), stilistische Leistung von Form und Syntax (353—355). Am souveränsten ist das Kapitel über den Rhythmus, als eine eigene Leistung muß die Dissoziierung der drei Aspekte Parallelismus, Wiederholung und Gegensatz betrachtet werden, das Kapitel über das Bild ist deshalb besonders wertvoll, weil es am Ende sehr konkret auf einzelne Bilder eingeht, die Behandlung der literarischen Gattungen ist etwas kurz ausgefallen (obwohl hier ein Alttestamentler sich noch am ehesten auskennt, würde man in diesem weiteren Zusammenhang eine eingehende Behandlung der mit der Gattung verbundenen Fragen begrüßen). Was in diesem 2. Teil des Buches an poetischer Theorie im Hinblick auf das AT geboten wird, hat in der wissenschaftlichen Literatur nicht seinesgleichen. Jeder Alttestamentler, der Propheten oder Psalmen auslegt, sollte diese Kapitel durchgearbeitet haben. Der 3. Teil demonstriert die im 2. Teil analytisch zerlegte Methode als Ganzheit an einem ausgewählten Text: an Is 1—35. Das ist eine sehr begrüßenswerte Ergänzung. A. S. setzt dabei die bisherige Kommentierungsarbeit zu Isaias voraus für Textkritik, Unterscheidung von Schichten und Einheiten, Deutung von Worten und Motiven. Unter seinem neuen Gesichtspunkt der stilistischen Analyse trägt er aber dann erstanlich viele neue Beobachtungen bei. Man kann hier sehr viel für die Auslegung konkreter Texte lernen. Allerdings müßte vielleicht doch für die konkrete Durchführung dieser Art von Exegese erst noch die rechte literarische Form erarbeitet werden.

Ich fürchte, das Buch wird nicht ganz die Wirkung haben, die es verdient. Es ist für die atl. Wissenschaft ein epochemachendes Buch. Aber leider ist es auf Spanisch geschrieben, und Spanisch ist innerhalb der atl. Wissenschaft keine gängige Verkehrssprache. Solange es nicht ins Deutsche, Englische oder Französische übersetzt ist, werden viele Alttestamentler es aus rein sprachlichen Gründen nicht lesen können. Aber selbst denen, die sich hindurchfinden, wird es nicht ganz zugänglich sein. Indem es neue Methoden und Gesichtspunkte vorlegt, muß es ja eine Fülle neuer Termini benutzen. Man kann im Grunde erst dann im Sinne des Buches selbst arbeiten, wenn man in der eigenen Sprache über die entsprechende Terminologie verfügt. Aus diesem Grunde ist hier eine Übersetzung noch notwendiger, als wo es sich nicht um eigentliche Pionierarbeit handelt. Die Übersetzung müßte eher von jemandem gemacht werden, der von der Literaturwissenschaft herkommt, als von einem theologisch und exegetisch geschulten Übersetzer. Wünschen wir dem Buch, daß es Verleger findet, die bereit sind, Übersetzungen zu verantworten, und daß diese Verleger gute Übersetzer finden.

N. Lohfink S. J.

Hermann, Ingo, *Begegnung mit der Bibel. Eine Einübung.* 8^o (144 S.)
Düsseldorf 1962, Patmos. 10.80 DM.

Es ist dem Verf. nicht darum zu tun, die Antworten auf die angeschnittenen Fragen schon in letzter Ausgewogenheit zu geben, sondern den Leser mit den heutigen Problemen der Entstehung, Überlieferung und Auslegung der Schrift bekannt zu machen. Darin liegt die Bedeutung dieses an sich für weitere Kreise bestimmten Werkes. Die Fragen der Hermeneutik, der Entmythologisierung und der Formanalyse werden so weit behandelt, als ihre Kenntnis für die Begegnung mit dem NT und der exegetischen Wissenschaft hilfreich ist (7). Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß am Anfang nicht das Lehrsystem, sondern die Verkündigung Jesu als historisches Faktum steht (11), die als solche der geschichtliche Ur-

sprung des NT ist und in jeder Generation neu der Deutung und Durchdringung durch die christliche Theologie bedarf (11 f.). Diese Durchdringung des „unvollkommenen Anfangs“ der biblischen Aussage ist ohne die spätere lehrhafte Entfaltung durch die vom Heiligen Geist geleitete Kirche in zuverlässiger Weise gar nicht möglich, wie ihr Verständnis durch die verschiedenen christlichen Konfessionen zeigt. Ein tieferes und richtiges Verständnis der Schrift kann von der analogia fidei in Sachen des Glaubens und der Sitten gar nicht absehen, wie Leo XIII. (Providentissimus Deus, Ench. Bibl. ²109) und Pius XII. (Divino afflante Spiritu, Ench. Bibl. ²551) nachdrücklich betont haben. Das lugnet der Verf. natürlich nicht, aber es hätte bei einer Einübung für die Begegnung mit der Bibel doch deutlicher zur Geltung kommen sollen. Das schließt die historisch-kritische Exegese nicht aus, bewahrt sie aber vor falschen, unbewiesenen Folgerungen. Man kann also von der notvollen Frage, wo die spätere lehrhafte Entwicklung dem biblischen Ursprung entspricht und wo nicht, nicht absehen, wie der Verf. es will (16), soll nicht einem willkürlichen Verständnis der Bibel Tür und Tor geöffnet werden.

Nach H. ist für das Verstehen der Schrift zu beachten, 1. daß sie Zeugnis menschlicher Sprache in der Bibel, d. h. Bedeutung der Worte in dem jeweils gebrauchten Sinne, 2. Zeugnis einer bestimmten geschichtlichen Epoche und 3. Zeugnis religiösen Glaubensbewußtseins ist (19). Es wäre noch hinzuzufügen, daß es sich, jedenfalls was das NT und im besonderen die Evangelien angeht, weithin um Zeugnisse von Augen- und Ohrenzeugen handelt und nicht um das schöpferische Wirken einer unkontrollierten Volkstradition im Sinne einer extremen Formgeschichte.

Bei der Frage nach der mythologischen Symbolsprache in der Bibel wird sehr richtig bemerkt: „Jedoch ist der Ausdruck ‚Christusmythos‘ höchst mißverständlich, ja eigentlich unbrauchbar“ (30). Es handle sich vielmehr, wie Schlier gezeigt habe, um eine *Zeichenrede* (30). Die Identifizierung von Bild und Sache, wie sie den ursprünglichen Mythos kennzeichne, werde in dem Augenblick gesprengt, da mythische Chiffren nur noch als Zeichen für ... dienten und als Repräsentanten gewußt würden (31). Deshalb sollte man besser weder von Mythen noch von mythologischer Redeweise im NT sprechen, da der Ausdruck zu belastet und darum leicht Mißverständnissen ausgesetzt ist. Die neutralen Ausdrücke „Sinnbild“, „Symbol“, „Metapher“, „Bildersprache“ „Zeichenrede“ und dgl. würden doch auch, und zwar eindeutiger, dem gerecht werden, was der Verf. mit „mythologischer Redeweise“ im Unterschied zum Mythos, der nach ihm vom NT ausgeschlossen ist, sagen will. H. gesteht, daß es noch keine allgemein anerkannte hermeneutische Methode gibt, die eine wissenschaftlich begründete Kritik des Mythischen in der Bibel ermöglicht (36). Das ist insofern richtig, als die genaue Grenze zwischen historischen Tatsachenberichten und literarischer Einkleidung sich nicht in allen Einzelheiten genau bestimmen läßt.

Zu den bleibend gültigen Fragestellungen Bultmanns gehört nach H., daß er die im NT vorhandenen mythischen Ausdrucksformen auf ihren „sachlichen“ Inhalt interpretieren, d. h. das *Gemeinte* aus dem *Zeichen* herauslösen will (37). — Wenn Bultmann jedoch die Aussagen des NT über Jesus, d. h. den Christus des Glaubens, in Gegensatz stellt zu dem historischen Jesus (42), kann man ihm, wie auch H. richtig bemerkt, hierin nicht folgen.

Der These Bultmanns: „Das ‚objektivierend‘ als historisches Faktum Berichtete ist seiner mythologischen Form zu entkleiden durch — existentielle Interpretation“ (43), stellt der Verf. sehr richtig die These gegenüber: „Die mythologisch eingekleidete Verkündigung der Urkirche (des NT) ist auf historische Tatsachen bezogen“ (44). Sie bezeugt Ereignisse, die sich in der geschichtlichen Welt des Menschen abgespielt haben. Die Verkündigung als Bericht von einem Ereignis im Leben des irdischen Jesus bezeichnet als *Zeichen für* ... das Bezeichnete derart, daß es die gemeinte Sache gültig, wenn auch immer nur analog, repräsentiert, also ein Realsymbol ist (44 f.). — Der Ausdruck „analog“ ist hier vielleicht nicht glücklich gewählt; besser würde man wohl sagen: inadäquat oder unvollkommen.

Nach H. gibt es im NT Berichte, welche die historische Tatsächlichkeit des Berichteten ausdrücklich zum Thema haben, z. B. die Auferstehungsberichte (45 ff.). Aber es ist nach ihm die Frage, ob das NT daneben vielleicht Berichte kennt, die

sich nur als historische Berichte geben, ohne es sein zu wollen (44). Diese Frage ist zweifellos berechtigt. Ob aber die Berichte von den Dämonenaustreibungen dahin gehören, die nach H. auf den ersten Blick stark mythisches Gepräge tragen, mag dahingestellt bleiben. Auch nach H. wäre es voreilig, hier von vornherein die geschichtliche Wirklichkeit leugnen zu wollen (47); andererseits meint er, das NT habe die Vorstellung von „Dämonen“ entmythologisiert, insofern es nach Lk 11,14—28 (muß heißen 14—26) die Vorstellung von selbständigen, gespensterartigen Zwischenwesen überwunden, die Dämonen auf die eine zerstörerische Dynamik des Bösen (Satan) zurückgeführt und diese nach Mt 15,16—20 auf die Verantwortung des Menschen bezogen habe (48). So gesehen, sei die Dämonenaustreibung *geschichtlich* als *wirklich geschehene Machttat Jesu* am Menschen, die sich analog dem Selbst- und Weltverständnis jener Zeit als Dämonenaustreibung manifestiert und darum so und nicht anders beschrieben ist (48). — Aber handelt es sich hier wirklich nur um die Thematik von der Macht Jesu über das Böse und Dunkle, insofern es vom Menschen Besitz ergriffen hat, und nicht um die historische Tatsächlichkeit des Berichteten in den wesentlichen Zügen, d. h. um wirkliche Teufelsaustreibungen? Dabei kann man durchaus zugeben, daß die Berichte nicht in allen Nebenumständen historisch sein wollen.

Als Aufgabe des Exegeten bezeichnet es der Verf., den eigentlichen Sinn des Mythologischen im NT durch die Symbole hindurch freizulegen durch die Frage nach dem zugrunde liegenden Existenzverständnis und durch die analogische Interpretation, die nach dem Thema einer Erzählung fragt, das auch die historische Tatsächlichkeit sein kann (50). Die Voraussetzung und Regel dafür behandelt er im 3. Kapitel. Es ist die Frage nach der literarischen Gattung der Evangelien.

Bei der Anwendung der Formgeschichte auf die Evangelien beanstandet der Verf. mit Recht, daß die von M. Dibelius verwandten Begriffe „Novelle“ und „Legende“ mißverständlich und irreführend sind, als wenn es sich hier um „unwahre Geschichte“ handle (66); denn Formgeschichte ist nicht Sachkritik, sondern ihre Aufgabe ist es, die ursprünglichen Überlieferungsstücke aus dem Rahmen des sammelnden und redigierenden Schriftstellers herauszulösen (65). Ob man allerdings aus der Tatsache, daß ein Herrenwort in verschiedenem Zusammenhang vorkommt, schließen muß, daß es sich um eine Dublette handelt und nicht bloß handeln kann, bleibt doch sehr fraglich. Ein prägnantes Wort Jesu kann sehr wohl bei verschiedenen Gelegenheiten von ihm gesprochen sein und ist es wahrscheinlich auch. Daß die 2. Brotvermehrung bei Mk 8,1—10 und Mt 15,32—39 nur eine Dublette zur 1. Brotvermehrung (Mk 6,34—44; Mt 14,13—21; Lk 9,10—17; Joh 6,1—13) ist, soll nach H. vor allem aus Joh 6,26 f. und aus der Tatsache folgen, daß Lukas und Johannes nur eine Speisung kennen (68 Anm. 1). Aber aus der Tatsache, daß Johannes nur eine erwähnt, weil er darin die Veranlassung der eucharistischen Rede sieht, folgt noch nicht, daß er nur eine gekannt hat. Das Schweigen des Lukas, der ja nicht Augenzeuge war, kann dadurch bedingt sein, daß er nicht sicher war, ob es sich um zwei verschiedene Speisungen handelte. Andererseits spricht das Wort Jesu Mk 8,17—20 offensichtlich gegen die Identität der beiden Brotvermehrungen. Die Frage muß demnach wenigstens offenbleiben, zumal doch Markus, der nach der einmütigen Tradition nach der Predigt des Petrus sein Evangelium geschrieben haben soll, also nach dem Zeugnis eines unmittelbaren Augenzeugen, nicht bloß eine unkontrollierte Gemeinetradition wiedergibt (vgl. J. Knackstedt O. M. I., *De duplici miraculo multiplicationis panum, Verbum Domini* 41 [1963] 39—51 140—153).

Gewiß kann man mit dem Verf. sagen, die Urkirche habe die Tendenz, die Worte Jesu auf die Gemeindelage anzuwenden und für die Unterweisung ihrer Gläubigen auszuwerten (73), aber damit werden die Worte inhaltlich nicht umgedeutet oder ihnen ein neuer Sinn gegeben.

Wenn es zutrifft, daß sich schon nach den Synoptikern das Christusgeheimnis im bezeugten Christusereignis offenbart und daß das Zeugnis der Evangelien vom Christusereignis das Geschehene und das Leben des Herrn im Lichte des Osterglaubens sieht (81), wird damit das Christusereignis als historisch bezeugte Tatsache vorausgesetzt, ohne die der Osterglaube der Jünger psychologisch und historisch nicht denkbar ist. Das gilt erst recht von Joh. Daß wir hier statt der

locker aneinandergesetzten Einzelstücke (Perikopen) und Herrenworte (Logien) große und zusammenhängende Reden und Dialoge haben, mag durchaus die bewußt gestaltende Hand des literarischen Verfassers verraten, schließt aber keineswegs aus, daß ihnen konkrete historische Ereignisse zugrunde liegen. Es ist doch von vornherein zu erwarten, daß es zu Auseinandersetzungen mit den Gegnern Jesu gekommen ist, die schließlich zu seiner Verurteilung führten. Nur wer von den Evangelisten eine wörtliche Reportage der Reden Jesu erwartet, wird an dem Unterschied zwischen Synoptikern und Joh Anstoß nehmen. Wenn dabei auch das verschiedene Publikum in Betracht gezogen wird, kann man das nicht einfach als „naives Bibelverständnis“ abtun (82); denn dieser Gesichtspunkt gibt zwar allein nicht die Erklärung für den Unterschied zwischen den Synoptikern und Joh, ist aber mit zu berücksichtigen.

In der Apg will Lukas nach H. zwar einen historischen Bericht geben durch wirkliche Berichterstattung, doch ist seine eigentliche Absicht nicht historisch, sondern theologisch. Er hat die historischen Ereignisse aufgezeichnet, weil an ihnen Gottes Heilsplan und Christi Gegenwart in der Geschichte sichtbar wird, und darum deutet er sie schon in diesem Sinne (90 f.). Von hierher ist nach H. auch die Frage nach der Apg als Geschichtsquelle zu lösen, ohne daß er im einzelnen darauf eingeht (91). Er sucht dann an dem Eliasbericht (3 Reg 17—19 u. 21) die Grundstruktur der biblischen Aussagen als Glaubensaussagen und ihr Verhältnis zur Geschichte zu zeigen (92). Das Beispiel paßt insofern nicht ganz, als die Eliasberichte erst 300 Jahre nach den berichteten Ereignissen ihre letzte Redaktion erhalten haben, während die Evangelien und die Apg von Augen- und Ohrenzeugen verfaßt sind bzw. unmittelbar auf solche zurückgehen. Darum kann hier von eigentlicher Sagenbildung nicht die Rede sein.

Das 4. Kapitel handelt von der Deutung und Durchdringung der historischen Bedingtheit der neutestamentlichen Offenbarung (105—122). Ein Beispiel dafür findet H. in den Briefen des Paulus. Ausgehend von 2 Kor 3,17: „Der Herr ist der Geist“, was er im Gegensatz zu K. Prümm S. J., *Diakonia Pneumatos*, II/1, Rom 1960 (vgl. Schol 37 [1962] 133—138), nicht vom Heiligen Geist, sondern von Christus versteht, der sich als *Gottesgeist* in die Erfahrung des Menschen hineinzugeben vermag, sieht er die religiöse Existenz des Paulus in der Tatsache, daß er sich durch die göttliche Pneumamacht in dauerndem unmittelbarem Lebensaustausch mit seinem Herrn und Auftraggeber weiß (109). Wenn er „an Christi Statt“ redet, wird durch sein Verkünden die Heilstat Gottes gegenwärtig, wie es dem hebräischen Zeitempfinden entsprach. Aus dieser Sicht heraus schreibt Paulus nach H. seine Briefe (115).

Die Gedanken des Apostels über Ehe und Jungfräulichkeit (1 Kor 7,32 f.) sind nach H. nicht an sich, sondern nur im Hinblick auf die bevorstehende Parusie zu verstehen (119). Ob diese Deutung der Worte des Apostels seiner Auffassung wirklich gerecht wird? Gewiß lehnt Paulus die Ehe nicht grundsätzlich ab, aber er weiß, daß der Unverheiratete freier ist für die großen Anliegen des Gottesreiches auf Erden als der Verheiratete, dem die Sorge für die Familie obliegt, und darum ist unter dieser Rücksicht der Stand der Jungfräulichkeit nach ihm vollkommener als der Ehestand. Wenn Paulus diese Tatsache mit Rücksicht auf die bald erwartete Parusie des Herrn betont, will er damit keineswegs sagen, daß sie nur unter dieser Rücksicht gilt. Dabei bleibt durchaus bestehen, daß die Briefe des Paulus nicht erklärt werden können ohne die Einfühlung in das religiöse Selbstverständnis des Schreibers (121).

Richtig betont der Verf., daß es keine ausreichende Erkenntnis dessen gibt, was in der Bibel gemeint ist, ohne daß nach dem historisch ursprünglichen Sinn der Aussage, also nach dem Literalsinn der Bibel gefragt wird, und daß deshalb keine ernsthafte Beschäftigung mit der Bibel von der historisch-kritischen Methode dispensieren kann (123). Aber man darf nicht übersehen, daß der volle Literalsinn ohne die *analogia fidei* mit der rein historisch-kritischen Methode nicht erreicht werden kann.

Der Zentralbegriff des NT ist nach H. die Heilsbotschaft von der „Königsherrschaft Gottes“ in der Gegenwart und Zukunft entsprechend dem hebräischen Denken, das Gegenwart und Zukunft dynamisch ineinander zu sehen vermag (132).

Als Beispiel dafür bringt er die Seligpreisungen der Bergpredigt nach Mt und Lk. Der Verf. schließt mit der Frage, inwiefern bei einer solchen historisch-kritischen Betrachtungsweise noch von der Bibel als inspiriertem Gotteswort die Rede sein könne, und meint, die Antwort gebe in befriedigender Weise nur die Inspirations-theorie von K. Rahner (141). Das dürfte wohl zuviel gesagt sein. Es ist heute allgemeine kirchliche Lehre, daß alles, was der Hagiograph behaupten oder aus-sagen will, inspiriert ist, und zwar in dem Sinne, in dem er es verstanden wissen will. Um aber feststellen zu können, was er sagen und in welchem Sinne er es verstanden wissen will, ist auch die historisch-kritische Methode erforderlich. Auch wer mit Rahner die Schriftinspiration nur in der Kirchenurheberschaft Gottes sieht, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist (141), muß weiter fragen, welcher Art der göttliche Einfluß bezüglich der Entstehung der Schrift ist, so daß Gott dadurch ihr Haupt-verfasser wird. Diese Frage ist nicht damit befriedigend beantwortet, daß jemand mit Rahner sagt, die Schrift sei das aus dem Lebensvollzug der Urkirche heraus-gewachsene Zeugnis ihres Glaubensbewußtseins; denn wenn Gott auch will, daß die Urkirche aus ihrem Glaubensbewußtsein Schrift hervorbringt, wäre noch zu bewei-sen, warum nur die vom Glaubensbewußtsein der *Urkirche* hervorgebrachte Schrift *inspiriert* ist. Schließlich sind doch auch die Definitionen der allgemeinen Konzilien aus dem Lebensvollzug der Kirche hervorgegangene Zeugnisse ihres Glaubens-bewußtseins, aber ohne im Sinne der Schriftinspiration inspiriert zu sein. Darum kommt man nicht daran vorbei, einen persönlichen charismatischen Einfluß Gottes auf die Hagiographen anzunehmen, der nach dem Zeugnis der kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte in dem Charisma des Apostolates bzw. der Prophetie be- stehen dürfte, wie an anderer Stelle gezeigt wurde (vgl. Schol 33 [1958] 208—233).

Aus dem Gesagten ersieht der Leser, daß die aktuellen Ausführungen des Verfassers äußerst anregend sind. Wenn zum Teil kritisch dazu Stellung genommen wurde, so soll ihr Wert dadurch nicht geleugnet oder auch nur geschmälert, sondern nur Anregung gegeben werden, wo noch Ergänzungen möglich und erwünscht sind und wo Akzente vielleicht etwas anders gesetzt werden könnten.

B. Brinkmann S. J.

Koch, Gerhard, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Beiträge zur historischen Theologie, 27). gr. 8^o (338 S.) Tübingen 1959, Mohr. 29.40 DM.

„Theologie als *theologia resurrectionis* ist das nach-denkende Denken von dieser Ereignis her, in welcher der präsente Herr seine Geschichte, die Geschichte des Kreuzes, den Menschen zueignet und sie als die geliebten Kinder Gottes in seine bergende Nähe nimmt. Als nach-denkendes Denken läuft es in der Spur dieser Ereignis. Es wendet sich daher nicht irgendwelchen Fakten zu, um sie zu vergegenwärtigen und im Gedächtnis der Menschen zu bewahren ... Auftrag der Theologie dagegen ist es, zur Sprache zu bringen, daß das Erscheinen des Auf-erstandenen nicht aufhören wird und daß darum in und unter seinem Schein die Dürre sich verwandeln soll in fruchtbares Land und die Verzagtheit und Resigna-tion sich kehren werden in Vertrauen und Hoffnung“ (22). Mit diesen Worten der Einleitung hat der Verf. das Anliegen seiner Arbeit formuliert. Die Ausführung erfolgt in mehreren Kapiteln: Die Osterberichte, das biblische Osterzeugnis, das symbolische Verständnis von Ostern (Schleiermacher, W. Herrmann, M. Kähler), die Reduktion des Ostergeschehens in einem göttlich-demonstrativen Akt (K. Barth), die Reduktion von Ostern in das Kerygma (R. Bultmann), Aufgaben heutiger Ostertheologie, das leere Grab, das Erscheinen des Auferweckten, die Leiblichkeit des Auferstehens, die Nähe des Gekreuzigten, das Erkennen des Auferstandenen, die Antwort des Menschen, *Connubium*. Alles das wird in ständiger Auseinander-setzung mit der neueren protestantischen Exegese und Systematik untersucht und dargestellt; die katholische Literatur und auch die katholischen Fragestellungen kommen nirgends zu Wort.

Die Antwort auf die grundlegende Frage nach dem, was zu Ostern geschehen ist, zeigt ein eigenartiges Schillern zwischen Realistik und Symbolik. Einmal vernehmen wir also: „Das Unerhörte von Ostern hingegen ist die Durchbrechung dieser Welt des Vorhandenen und darin das Aufleuchten von Sinn von Welt in