

beanspruchen“ (79 — zu 4, 6—11!). Leider sagt R. zu den freier gestalteten Teilen des Amosbuches, die doch auch eine erhebliche Formkraft des Autors verraten, kein Wort. Jedenfalls, eine freie und nur gelegentliche Verwendung kultischer Formen und Stoffe unabhängig vom Kult gibt es für R. prinzipiell nicht. Ebenso entstehen „geprägte Formen“ überhaupt nur im Kult, wie es scheint, so daß zwischen ihnen und „kultischen Sitz im Leben“ eine direkte Verbindung besteht. Denn so liest man zu den Visionen: „Was wir also an den Visionen formkritisch hervorheben müssen, ist gerade das Gleichmaß der Gestaltung. Dieses Gleichmaß weist zwingend auf eine liturgische Verwurzelung der Form“ (53). Eine Begründung für diesen „Zwang“ wird nicht gegeben, lediglich ein Hinweis auf das Fluchformular Dt 27. Aber die Identifizierung: Gleichmaß — Liturgie scheint für R. wirklich ein formkritisches Prinzip zu sein. Denn zu der „immer wieder unübersehbar durchbrechenden Einheitlichkeit der Form“ bei den Völkersprüchen 1, 3—2, 6 heißt es genauso: „Eine solche Form kann nicht zufällig entstanden sein, sondern weist in ihrem Gleichmaß auf eine hinter ihr stehende liturgische Begehung“ (62). So ist es allerdings leicht, jeden sprachschöpferisch begabten Propheten in den Kult hineinzumanövrieren! Aber Israel dürfte wenigstens im 8. Jahrhundert schon allgemein weit über diese einfache Alternative „zufällig oder liturgische Begehung“ hinausgewesen sein in seinem literarischen Schaffen.

Mir scheint, jede Diskussion dazu erübrigt sich. Hier wird eine an sich wertvolle und notwendige exegetische Methode durch eine unwahrscheinlich einseitige und simplifizierende Überspitzung zu Tode geritten. Da R. zu Beginn seiner Darlegung der formgeschichtlichen Methode auf K. H. Bernhardt: Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode, verweist (S. 9, Anm. 9), sei ausdrücklich vermerkt, daß dieser Autor solchen Rigorismus in keiner Weise vertritt.

So ist diese im ganzen sehr inhaltreiche, sorgfältige und anregende Studie in ihrer Hauptthese schwersten Bedenken ausgesetzt, ganz abgesehen davon, daß sie das in Frage stehende Amt des Propheten so beharrlich vom Bundesfestkult her aufhellen will, der für uns eine unvergleichlich hypothetischere Größe ist als das Prophetentum selbst. Dennoch ist diese Arbeit keineswegs wertlos. Ihre stete Diskussion heutiger Ansichten und Fragestellungen zum Prophetentum gibt viele Anregungen, die Formanalyse und Deutung der behandelten Perikopen enthält manches Neue und Gültige (z. B. zum Verkündigungscharakter der Visionen) und auch zum Prophetentum selbst wird vieles gesagt, was von der Hauptthese unbelastet ist und das Verständnis positiv fördert. So wird man das Buch, wenn man von den Einseitigkeiten zu abstrahieren vermag, mit Interesse und Nutzen durcharbeiten — aber gerade dafür muß man seine Grenzen klar sehen. J. H a s p e c k e r S. J.

Schnackenburg, Rud., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Biblische Handbibliothek, 1). gr. 8° (159 S.) München 1963, Kösel. 9.50 DM; geb. 11.80 DM. — D e r s., *La théologie du Nouveau Testament. État de la question* (Studia Neotestamentica, Subsidia, 1). gr. 8° (123 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 135.— bFr.

Der Verfasser bietet in diesem Werk, dessen französische Übersetzung zwei Jahre vor der deutschen Originalfassung erschienen ist, nicht einen Abriss der neutestamentlichen Theologie, sondern befaßt sich mit der Problematik einer solchen. Er will, wie der Untertitel schon besagt, den Leser über den heutigen Stand der einschlägigen Forschung unterrichten. Zu diesem Zwecke spricht er im 1. Kapitel von der Problematik der neutestamentlichen Theologie im allgemeinen, d. h. von ihrer Möglichkeit und Berechtigung (12 ff.), von dem Verhältnis der Offenbarung zum Kerygma und Bekenntnis und zur Theologie (14—17), von der Einheitlichkeit und Differenzierung der neutestamentlichen Theologie (17 ff.), von der Anlage und dem Aufbau einer solchen (19—23) und schließlich von der neutestamentlichen Theologie und dem Fortschritt der Bibelwissenschaft (23 f.).

Das 2. Kapitel befaßt sich mit den Hauptströmungen und den Hauptwerken auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie (25—43). Mit Recht betont der Verfasser, daß es nicht angeht, „die Exegese, sofern sie ihre Aufgabe erkennt, über die philologische und religionsgeschichtliche Erklärung hinaus zur theologischen Inter-

pretation im Lichte des Glaubens vorzudringen, unter die rein historischen Disziplinen einzureihen“ (13), „da beide (die dogmatische und die biblische Theologie) vom sensus fidei geleitet sind und nach der ‚Analogie des Glaubens‘ (Röm 12,6) voranschreiten“ (14), wie er in seinem Beitrag „Der Weg der katholischen Exegese“ (BiblZ, NF 2 [1958] 161—176) ausführlicher gezeigt hat. Er erinnert daran, daß die Urkirche die Offenbarung nicht als bruta verba Jesu vor uns hinstellt, sondern zugleich ihr Glaubensverständnis zu erkennen gibt, und ebenso seine Taten nicht einfach referiert, sondern im Lichte des Christusglaubens darstellt (15).

Es ist schon so, wie der Verfasser sagt, daß die von Jesus gebrachte Offenbarung und die in seiner Person und in seinem von Gott verfügten Geschick selbst liegende Offenbarung der apostolischen, bevollmächtigten und vom Heiligen Geist geleiteten Interpretation bedurften, so daß „Offenbarung“ und „Theologie“ hier zum Teil zusammenfallen und nicht voneinander getrennt werden können (15). Insofern hinter der urkirchlichen „Theologie“, d. h. hinter den in der urapostolischen Verkündigung enthaltenen theologischen Anschauungen und Aussagen, die Apostel als „Zeugen“ und „Interpreten“ der Offenbarung Jesu und ihrer Verkündigung stehen, der die Urkirche mit Bekenntnisformeln, Gebeten und Doxologien antwortet, möchte Sch. den mißverständlichen Ausdruck „Gemeindetheologie“ vermeiden wissen und lieber von „urkirchlicher Theologie“ sprechen (16). Dabei ist die urkirchliche Theologie auch in ihrer ursprünglichsten (apostolischen) Form von der Verkündigung Jesu als unmittelbarer Offenbarung zu unterscheiden (16). Nur wer anerkennt, daß die einzelnen Zeugen sich dem gemeinsamen Bekenntnis verpflichtet fühlen, vermag aus dem mehrstimmigen Chor den harmonischen Choral der neutestamentlichen Theologie herauszuhören (18).

Für den Aufbau einer neutestamentlichen Theologie schlägt der Verfasser die Verbindung von historischen Gesichtspunkten mit thematischer und systematischer Darstellung vor (21). In der Frage, ob die Verkündigung Jesu selbst in die neutestamentliche Theologie hineingehört (Meinertz und Bonsirven) oder eher als Grundlage und Voraussetzung aller neutestamentlichen Theologie zu betrachten ist (Schlier), hält der Verfasser theologisch den letzteren Standpunkt für den richtigen. Da aber bei den Synoptikern und erst recht bei Johannes das Leben und Wirken Jesu als solches in ihre Theologie aufgenommen wird, müsse die Botschaft Jesu in einer neutestamentlichen Theologie nicht als Offenbarung, sondern schon als Theologie ihren Platz finden.

Dementsprechend beginnt Sch. im 3. Kapitel seinen Überblick mit der urapostolischen und urkirchlichen Paradosis (44—57); daran schließt sich im 4. und 5. Kapitel die Theologie der synoptischen Evangelisten in ihrem gemeinsamen Besitz (58—74) und nach ihren spezifischen Gedanken (75—83). Dann wird im 6. Kapitel die Theologie des Paulus (84—106), im 7. Kapitel die Theologie des Johannes (107—124) und im 8. Kapitel die Theologie der übrigen neutestamentlichen Theologen (125—133) entfaltet, die doch alle ihren Zusammenhang mit der ältesten Paradosis und ihre bleibende Bindung an das Bekenntnis der Gemeinde bezeugen (22 f.). Gerade die neutestamentliche Theologie, die bei aller Traditionsgebundenheit den Fortschritt der Bibelwissenschaften berücksichtigt, kann nach Sch. ein Modell dafür erstellen, wie sich historische und systematische Theologie verbinden und befruchten können (24).

In ruhigem Abwägen wird das Positive in den verschiedenen Strömungen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie hervorgehoben, z. B. das Berechtigte an der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die vor allem von E. Stauffer und O. Cullmann vertreten wird (30 f.). Wenn Sch. auch in der Existenztheologie R. Bultmanns als solcher eine Fehlinterpretation des urchristlichen Kerygmas sieht, betont er doch mit Recht, daß wir hinter der Erkenntnis nicht zurückbleiben können, daß die neutestamentliche Theologie mehr sein muß als eine historische Bestandsaufnahme des urchristlichen Glaubens und theologischen Denkens (32).

Nach einem Überblick über die heutige Stellung zu Kerygma und Theologie der Urkirche kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Offenbarung Jesu Christi nicht gesondert für sich überliefert, sondern in der apostolischen urkirchlichen Verkündigung dargeboten wird, die zugleich schon Interpretation *und* Theologie ist (54). Treffend wird festgestellt, daß man bei der Darstellung des Wirkens Jesu,

seiner Botschaft und Lehre in den synoptischen Evangelien drei Ebenen unterscheiden müsse: die „historische“, auf der uns Jesus selbst mit seinen originalen Worten und Taten begegnet, die der „urkirchlichen“ Paradosis, bei der die Evangelisten nur Tradenten des ältesten Kerygma von Jesus oder des „Evangeliums“ sind, und die der „Evangelisten“ selbst, die im Rahmen der ihnen verbleibenden Möglichkeiten ihre eigenen theologischen Anschauungen zu Geltung bringen (58).

Im letzten Kapitel (134—147) würdigt der Verfasser Darstellungen über Teilgebiete der neutestamentlichen Theologie: über die neutestamentliche Christologie, die Ekklesiologie, die Lehre vom Heilsstand der Christen, über Ethik und Aszetik und über die Eschatologie.

Natürlich können die einzelnen angeschnittenen Fragen im Rahmen des vorliegenden Werkes nicht erschöpfend behandelt werden; aber das war auch gar nicht beabsichtigt. Jedenfalls bietet Sch. eine ausgezeichnete Orientierung über den heutigen Stand der neutestamentlichen Theologie, und eine reichhaltige Bibliographie, die allerdings nicht den Anspruch macht, vollständig zu sein, ermöglicht es dem Leser, sich im einzelnen weiter umzusehen. In der deutschen Ausgabe, die zwei Jahre nach der französischen erschien, hat der Verfasser den ursprünglichen Aufbau im wesentlichen beibehalten, aber er hat doch die Gelegenheit benutzt, das Werk durch Verbesserungen und weitere Literaturangaben auf den heutigen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu bringen. Sie hat bei ungefähr gleichem Schriftspiegel 36 Seiten mehr als die französische Ausgabe. Bei aller Aufgeschlossenheit für neuzeitliche Fragestellungen ist das besonnen abwägende Urteil des Verfassers im Vergleich zu manchen anderen Veröffentlichungen wohlthuend. B. Brinkmann S. J.

Bini, Luigi, S. J., *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione Bultmanniana* (Analecta Gregoriana, 114). gr. 8<sup>o</sup> (XIX u. 316 S.) Roma 1961, Pont. Univ. Gregoriana. 3000.— L.

Die vorliegende Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zu der heutigen Auseinandersetzung mit dem Schriftverständnis R. Bultmanns und mit seiner Forderung nach Entmythologisierung des NT. Als einer der ersten hatte O. Cullmann in seinem Werk „Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung“, Zürich 1946; <sup>2</sup>1948, kritisch zu Bultmanns Auffassung Stellung genommen und dessen existentialer Erklärung des NT die heilgeschichtliche gegenübergestellt. B. sieht seine Aufgabe darin, die Grundlinien der Auffassung Cullmanns und seine Lösung des von Bultmann aufgeworfenen Problems darzulegen und kritisch zu würdigen. Cullmann geht nach ihm davon aus, daß man nicht, wie Bultmann es wolle, auf ein philosophisches „apriori“ hin den zeitlichen Charakter der Botschaft des NT ablehnen dürfe, um zu ihrem Kern vorzudringen.

Im 1. Teil gibt der Verf. einen guten Überblick über den Werdegang der neutestamentlichen Exegese Cullmanns im Rahmen der Gedankenwelt des zeitgenössischen Protestantismus und zeigt, wie nach ihm die existentielle Deutung der neutestamentlichen Botschaft das Unternehmen Bultmanns von vornherein aussichtslos macht. Gegen Bultmann wolle Cullmann exegetisch nachweisen, daß die Zeitlichkeit als Verlaufszeit ein wesentliches Element der Botschaft ist, während Bultmann im existentialen Sinne nur das je jetzt der Botschaft als des göttlichen Anrufs zur Glaubensentscheidung gelten läßt.

Im 2. Teil verfolgt der Verf., besonders an Hand des Werkes „Christus und die Zeit“, das Bemühen Cullmanns, der zeigen will, daß die Botschaft in einer linearen und christozentrischen Heilsgeschichte besteht. Dabei ist nach Cullmann Mythos ein heilsgeschichtliches, aber kein historisches Ereignis. Hierher gehört nach ihm z. B. die Ur- und Endgeschichte, aber auch die jungfräuliche Geburt Jesu (190 f.). Für ihn ist Heilsgeschichte in ihrer Gesamtheit Prophetie, die jenseits des Gegensatzes von Historie und Mythos steht (194). Bultmann unterscheidet sich nach B. dadurch von Cullmann, daß er nicht nur eine teilweise Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft fordert, sondern dasselbe Kriterium der Entmythologisierung auf die gesamte Heilsgeschichte anwendet (193), für die nach ihm historische Begebenheiten als solche bedeutungslos sind, weil sie nicht in einer zeitlichen Abfolge von historischen Ereignissen, sondern in dem jeweiligen existentiellen Anruf Gottes durch die neutestamentliche Botschaft besteht. Allerdings kann auch