

stus zusammen, und dies bleibt ihm zufolge maßgebend auch für die Philosophie. Unbetroffen ist davon, daß die Erfassung dieses religiösen Inhaltes über die trennende Form der Vorstellung und der autoritativen Vermittlung hinausgehen muß. In der Tat ist der begreifende Geist sich selbst „letzte Instanz“ (391).

Freiheit hat keinen „Ort“ im System, sondern ist nur im Blick auf das Ganze zu erfassen. Am Ende der Logik hatte die „absolute Idee“ die Denkform der Freiheit zur Verfügung gestellt, doch mußte sie sich am Inhalt der Erfahrung erst bewähren. Erst am Ende der Realsystematik ist die „absolute Idee“ „die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit“ (E § 574). „So kann die Theorie des absoluten Geistes als eigentliche Theorie der wirklichen Freiheit im Hegelschen System betrachtet werden“ (417). Dieses umfassende Verständnis der Freiheit bedeutet auch die Einbeziehung der ihr untergeordneten Stufen. Freiheit bestimmt sich im Hinblick auf sie, und ebenso können diese im Horizont der Freiheit angemessen zur Sprache kommen. A. zeigt dies für die Natur als das „Andere“ der Freiheit (442 ff.). Zugleich stellt er aber gegen die Naturmystik von Löwith und Bloch die Freiheit als das Grundlegendere, „Wirklichere“ heraus (133, 448). Auch gegenüber ihrer eigenen Perversion, dem Bösen, bleibt Freiheit das „Wirklichere“. Freilich kann sie wohl kaum zu sich gelangen ohne die Möglichkeit dieser ihrer letzten Entzweiung zu erkennen (452). Überhaupt ist gegen den Vorwurf einer heilen Geschlossenheit des Hegelschen Systems, wie er von Marx oder Adorno erhoben wurde, darauf hinzuweisen, daß Entzweiung und Schmerz Hegel keineswegs unbekannt sind, ja in gewisser Weise sogar den Ausgangspunkt seines Denkens bilden (454). Aber nichts anderes als die Ahnung einer vollkommenen Freiheit liegt dem Erleiden dieser Entzweiung zugrunde und macht die bewegende Kraft zu ihrer Überwindung aus. Das System Hegels ist in gewisser Weise tatsächlich in sich „geschlossen“. Aber diese Geschlossenheit betrifft nur die grundsätzliche Selbstbeziehung in der Einheit und Versöhnung mit sich (434). Keineswegs schließt sie aber Zukunft oder Offenheit der Geschichte aus (456). Ein radikales „Antisystem“, etwa im Sinne Adornos, wäre für Hegel ein „Unbegriff“ (468).

In seiner „Schlußbetrachtung“ betont A., keine Apologetik Hegels betreiben zu wollen. Es geht um die Richtigkeit des systematischen Grundrahmens seiner Philosophie, nicht um die Details der Ausführung, die oft mangelhaft und für uns heute weitgehend unannehmbar sind (469 ff.). Daß es sich auch heute noch lohnt, diesen Grundrahmen zu diskutieren, vermag der Autor überzeugend darzutun. Durch die ganzheitliche Perspektive gibt das Buch einen soliden Überblick über die Hegelsche Philosophie (jedenfalls über das enzyklopädische System). Der angenehme Stil könnte es fast zu einem Einführungswerk in Hegels Denken machen, was es aber in der Tat nicht ist. Manches ist wohl zu breit geraten und manche Nachzeichnung würde man sich in strafferer Argumentation vorgetragen wünschen. Aber zweifellos stellt das Buch einen der interessantesten neueren Versuche dar, im Rahmen der Hegelschen Philosophie zu denken und diesen Rahmen nach Möglichkeit voll auszuschöpfen.

J. Schmidt, S. J.

Nardoni, Enrique, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de San Marcos* (teología 2). Gr. 8° (254 S.). Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires 1977.

Diese 1975 am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom (Referenten: I. de la Potterie, F. Lentzen-Deis) eingereichte Dissertation führt methodisch und in ihren Ergebnissen bemerkenswert über bisher erschienenene Veröffentlichungen zur Verklärungserzählung hinaus. Sie soll hier ausführlicher vorgestellt werden, da sie auch zu den neuesten Markuskommentaren (R. Pesch 1976/77, J. Gnilka 1978/79, W. Schmitz 1979), die sie noch nicht heranziehen konnten oder nicht benutzt haben, wichtige Korrekturen oder Vertiefungen anbietet.

In einer *Einleitung* (23–36) verweist Nardoni auf die Bedeutung der Verklärungserzählung besonders für die orientalische patristische und die byzantinische Theologie und für die Ikonographie, sodann auf ihre Verwendung bei den lateinischen Vätern und in der mittelalterlichen westlichen Theologie, und gibt dazu Hinweise auf neuere Arbeiten über diese Fragen. Danach zeichnet er mit wenigen



kräftigen Strichen die Haupttendenzen der Auslegung dieser Perikope seit H. E. G. Paulus und D. F. Strauss und ordnet sie zu vier Gruppen (mythische, vergleichend religionsgeschichtliche, formgeschichtliche und redaktionskritische Deutungen). Methode und Ziel seiner Arbeit führt er im Vergleich und in Abgrenzungen zu den Veröffentlichungen von G. H. Boobyer (1942), M. Horstmann (1969) und L. F. Rivera (1970) ein; die Diskussion mit ihnen und mit den ihm bekannten Kommentaren durchzieht auch die folgenden vier Hauptteile des Werkes. Es ist schade, daß der Verf. sich nicht entschlossen hat, das 1973 erschienene Buch von J. M. Nützel, das ihm erst nach Fertigstellung der Dissertation verfügbar geworden sei, für die Drucklegung in die Diskussion miteinzubeziehen. Die forschungsgeschichtlichen Ausführungen Nützels bilden eine wertvolle Ergänzung, die exegetische Arbeit Nardonis stellt jedoch faktisch eine präzise Kritik und eine die Auslegung vertiefende Korrektur der Monographie von Nützel dar. Das Literaturverzeichnis bei Nardoni (ab 1973 lückenhaft) läßt sich durch die Angaben bei R. Pesch (z. B. über die Veröffentlichungen von S. Gennarini, W. H. Williams, B. Tremel, L. Soubigou) ergänzen.

Im 1. Kapitel (37–106) legt N. eine Studie des Kontextes der Verkündigungserzählung und des eng daran anschließenden Gesprächs über Elija vor. Innerhalb des „Triptychons“ über den „Weg des Menschensohnes“, wodurch der Leser des Mk in das richtige Verstehen der Passion Jesu eingeführt werden soll (Mk 8, 22–10, 52; N. kennzeichnet die Blindenheilungen 8, 22–26 und 10, 46–52 als Bindeperikopen, die jeweils den vorhergehenden Evangeliumsabschnitt abschließen und zugleich den folgenden vorbereiten und eröffnen), bilden die drei Tafeln (paneles) drei Etappen auf dem „Weg“ vom Norden (Caesarea Philippi) über Galiläa bis nahe bei Jerusalem; auf jeder Tafel ist der Dreischritt: Voraussage Jesu – Nichtverstehen der Jünger – Unterweisung durch Jesus zu beobachten (wenn auch in unterschiedlicher Gruppierung). In Weiterführung eines Artikels von R. Lafontaine und P. Mourlon Beernaert (RSR 1969) kann N. eindrucksvoll den inneren Aufbau der 1. Tafel (Mk 8, 22–9, 29) erschließen. Am Anfang und am Ende steht eine Heilung; Blindheit und Taubstummheit bezeichnen auch die Unfähigkeit der Jünger, das Geheimnis der Identität Jesu, seines Auftrags und seiner Offenbarung zu verstehen – Jesus aber heilt davon. In der symmetrisch konzentrischen Struktur der 1. Tafel entsprechen sich weiter das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern mit dem Petrusbekenntnis einerseits und die Stimme aus der Wolke und das Gespräch beim Abstieg vom Berge andererseits; die Leidens- und Auferstehungsvoraussage hat ihr Pendant in der Verklärungsszene, das Zentrum der Tafel aber wird von der in 6 Logien gefaßten Unterweisung Jesu gebildet. Die literarische und inhaltliche Analyse der Logienkomposition 8, 34–9, 1 durch N. ist eigens hervorzuheben. Es gelingt N. auch, plausibel zu machen, daß 9, 1 vom Verf. des Evangeliums aus traditionellen Elementen selbst gebildet ist. So wird die darauf folgende Verklärungserzählung literarisch in die Absicht der 1. Tafel einbezogen. „Am Ende seiner Unterweisung kündigt Jesus der ‚Gemeinde mit den Jüngern‘ die Verklärung als ein Ereignis an, das ihnen Mut und Kraft geben soll, um auf dem Weg des Menschensohnes zu folgen. Sie wird ihnen Gewißheit geben, daß dieser Weg zum *Leben* führt, zur Teilhabe an Gottes Herrschaft und Reich in Herrlichkeit. Jesus kündigt an, daß einige der Jünger – zum Wohl und stellvertretend für die Gemeinde selbst – in ihm persönlich – Gottes Basileia in Kraft gekommen *sehen* werden. Sie werden seine Herrlichkeit sehen, die Frucht seines Todes, eine Herrlichkeit, die er in der Auferstehung als erstem Akt der Parusie erhalten wird.“ (67)

In zwei an das 1. Kap. angehängten Exkursen über „Basileia“ und „Dynamis“ im Mk erhebt N. sehr erhellend, welche Vorstellungen der Evangelist mit diesen Begriffen verbindet, so daß für Mk „das Reich Gottes in Kraft gekommen sehen“ 9, 1 und „Jesus verkört sehen“ gleichbedeutend ist: während Teilhabe an der Herrlichkeit den futurischen Aspekt der Basileia bezeichnet, ist die Dynamis Gottes, die sich in Jesu Wunderwirken zeigt, gegenwärtiges Anzeichen der Basileia; für die Jünger/Christen gibt es Anteilhabe an der Basileia nur in der Nachfolge auf dem ‚Weg des Menschensohnes‘, der durch die Passion und das Noch-nicht der Herrlichkeit (die antezipatorisch in der Verklärung aufleuchtet) gekennzeichnet ist.

Im 2. Kapitel (107–168) führt N. eine literarische Analyse der markinischen Ver-



klärungserzählung und des Gesprächs über Elia (9, 2–8.9–13) durch. Er tastet dabei Wort für Wort und Satz für Satz den Text stilistisch und inhaltlich ab und behält dabei ständig Mt und Lk und deren Vorstellungs- und stilistische Eigenheiten im Blick. Zu welchen Erkenntnissen umsichtige und präzise redaktionskritische Arbeit gelangen kann, zeigt – neben der Logienanalyse im 1. Kapitel – besonders dieser Hauptteil der Arbeit. Die Wahrscheinlichkeit, daß eine „vormarkinische Passionsgeschichte“ (R. Pesch) bereits in 8, 27 begonnen und auch 9, 2–13 mitumfaßt habe („In die Überlieferung hat der Evangelist nicht redigierend eingegriffen“. R. Pesch II 69), ist angesichts der Analyse von N. recht gering. Behutsam geht N. auch der Frage nach, wie die von Mk vorgefundene Erzählung ausgesehen haben könnte und wie ihre Entstehung möglicherweise zu denken sei. Das Thema habe Motive angezogen, die sonst in der alttest. und jüd. Überlieferung nirgends so verbunden wurden (z. B. Hütten-Mose-Elia, Stimme aus der Wolke, Veränderung an Jesus vor Erscheinen der Wolke diff. Ex 34, die Wolke überschattete Personen, nicht den Berg, usw.). N. begründet überzeugend, weshalb es sich weder um eine redaktionell hierher versetzte Ostererzählung handelt (so noch W. Schmithals 1979), noch um eine prophetische oder apokalyptische Vision, noch um eine Epiphanie im hellenistischen Sinn, noch um eine nur literarische Weiterbildung von Ex 34 (dieses Motiv werde als Reminiszenz und Kontrast benutzt, die Heranziehung setze aber ein Ereignis, eine so zur Sprache gebrachte Erfahrung, voraus), auch sei die Erzählung nicht reduzierbar auf die Lehre oder eine Offenbarung Jesu in diskursiver Form. N. vermutet den Ursprung der Erzählung, der uns nur in der Explikation durch verschiedene Symbolmotive zugänglich ist, in einem sinngefüllten Ereignis, einer tief ergreifenden Situation des historischen Lebens Jesu, worin (einem/einigen) Jüngern die Person Jesu, sein Auftrag und Geschick, in einer Intuition „aufleuchtete“. Bei der Durcharbeit der Deutung des Geschehens auf dem Berg, d. i. des Gesprächs über Elia beim Abstieg 9, 9–13, trägt N. wichtige Beobachtungen zum Denkstil und Sprachgebrauch des Mk zusammen, auch im Vergleich mit Mt, die dann die Basis seiner gelungenen Interpretation im letzten Kapitel bilden.

Im 3. Kapitel (169–194) über den Bedeutungshintergrund einiger Hauptmotive in der Verklärungserzählung (Berg; Metamorphose und strahlend weiße Gewänder; Mose und Elia; das Erbauen von Hütten; die Wolke; die Stimme daraus und ihr Wortlaut) stehen 6 Exkurse, die wertvolles Material und gute Beobachtungen enthalten, nebeneinander. N. hat bereits selbst empfunden, daß diese Anordnung für die Klarheit des Aufbaus der Arbeit nicht zuträglich ist. Die für die Drucklegung wünschenswert gewesene straffende Bearbeitung hätte eine Reihe von Wiederholungen besonders im Schlußteil (sie ermüden, auch wo sie Richtiges und Wichtiges sagen) tilgen und die Exkurse als solche in die Interpretation (4. Kap.) einschleppen oder in einen Anhang versetzen können.

Das 4. Kapitel (195–233) legt den reichen und zu mehreren Stellen originellen Ertrag der Analysen in den vorausgehenden Kapiteln in einer durchweg überzeugenden Interpretation von Mk 9, 2–13 vor. N. macht Züge des Textes, die in vielen Auslegungen bisher undeutlich oder rätselhaft blieben, innerhalb der markinischen theologischen Konzeption einsichtig, z. B. die Zeitangabe „nach 6 Tagen“ (in Einbeziehung targumischer Traditionen von der Offenbarung am Sinai), die Auswahl der 3 Jünger und die Führung auf den Berg, Verbindung und Unterschied Paulus-Mk bezüglich des Begriffs ‚metamorphēin‘, die Betonung der Figur des Elia neben Mose, die Funktion des Petrusvorschlags auf dem Berg, Hütten zu bauen usw. Besonders soll hier auf die Klärung von Aufbau und Sinn des Gesprächs über Elia 9, 9–13 hingewiesen werden. In Jesu Antwort auf die Jüngerfrage: „Was hat die Notwendigkeit der Passion des Menschensohnes mit der Lehre der Schriftgelehrten zu tun, vor dem endzeitlichen Messias komme Elia (wieder)?“ stellt Mk zwei Aufträge einander gegenüber (bei Mk werden ja vorher Auftreten und Schicksal Johannes des Täufers z. T. wörtlich mit denen Jesu paralleliert). Aber der Auftrag des gekommenen Elia (= Johannes d. T.) ist nicht nur das, was die Schriftgelehrten meinen (vgl. Mal 3, Sir 48, Apokryphen), vielmehr ist er der Vorläufer, Wegbereiter des Messias/Menschensohnes auch und vor allem durch sein Schicksal. Beide Passionen sind auch in ihrer Schriftgemäßheit parallel, das „Weg-Bereiten“ in Mk 1, 2 ff. („wie geschrieben ist über ihn“) bezieht sich nicht



nur auf den Bußruf und die Verkündigung der Sündenvergebung, sondern insbesondere auf den ‚Weg des Menschensohnes‘, auf das Vorausdarstellen und Vorangehen in der Passion. Nur dieser gottgewollte Weg führt (auch die nachfolgenden Jünger) zur Herrlichkeit der Basileia Gottes durch die Auferstehung Jesu in Kraft, die er in der Verklärung vorausnehmend sie erfahren ließ.

Der Arbeit ist ein Abkürzungsverzeichnis (11–14) und eine Bibliographie (15–22) vorangestellt, am Schluß stehen ein Autorenindex (235 f.), ein Stichwort- (239 f.) und ein Schriftstellenverzeichnis (243–247) und eine detaillierte Inhaltsübersicht (249–254).

H. Engel, S. J.

Richard, Marcel, *Opera minora I–III*. Gr. 8° (durchgezählte Sn: Bd. I: 581 und Appendice XVIII; Bd. II: 614 und App. XII; Bd. III: 526 und App. XXX) Turnhout-Leuven (1976/1977) Brepols-University Press.

Als Herausgeber dieser dreibändigen Sammlung der wichtigsten Artikel des am 15. Juni 1976 verstorbenen großen patristischen Forschers zeichnen E. Dekeers, M. Geerard, A. van Roey und G. Verbeke. Glücklicherweise hatte R. selber noch die Einführung zu diesen O. m. geschrieben (I, 9–22), worin die getroffene Auswahl aus der Vielzahl der Einzelforschungen, die in der numerierten Bibliographie (23 bis 28) aufgeführt sind, gerechtfertigt wird. (In der Bibliographie fehlt der Art.: ‚La transmission des textes de Pères grecs‘ aus *Sacris Erudiri* 22, 1974/75, 51–60, der im III. Bd. als Nr. 83 steht; sowie ‚Editions difficiles‘, in: Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller, TU 120, Berlin 1977, 183–193, der in diesen drei Bänden nicht abgedruckt ist.) Die Einführung gibt einen authentischen Überblick über das Schaffen R.s, wobei aber aus dem Vorwort von M. Geerard ein Satz anzufügen ist, der schlaglichtartig die gewaltige Leistung des französischen Forschers erhellt: „Ses recherches ont été si fructueuses que, grâce à lui, le nombre des manuscrits grecs connus a passé d’environ 35.000 à près de 55.000. Les textes qu’il a repérés le premier sont innombrables, que ce soient des traités, des homélies ou d’importants fragments dissimulés dans chaînes et de florilèges. Mais notre connaissance d’ouvrages repertoriés depuis longtemps ne lui doit pas moins : par les microfilms innombrables qu’il a raménés de ses voyages, au prix d’extrêmes fatigues, il a rendu possible une multitude d’éditions scientifiques.“ Die Bände der *Clavis Patrum Graecorum*, von der nur noch der erste Band fehlt, werden dafür den Beweis bringen. Mit Bedauern hat R. die *Bulletins de Patrologie* (Bibl. nr. 30, 33, 40) aus der Sammlung weglassen müssen.

Der Erfolg von M. R. beruht neben der schwer sichtbar zu machenden Leistung in der Hss-Forschung auf einer Vielzahl von Einzelartikeln, wodurch er für das ganze Gebiet der griechischen Patristik neue Grundlagen erarbeitet oder den Stand der Erkenntnis verändert hat. Lieblingsautoren seiner manchmal sehr kämpferischen Artikel waren Melito von Sardes, Hippolyt – erinnert sei an die heftige Kontroverse mit P. Nautin –, Maldion und Paul von Samosata, Asterius der Sophist, Athanasius, Marcell von Ancyra, Theophil von Alexandria, besonders die „Antiochener“ Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret (dies in einer Zeit, wo man gerne bei manchen Dogmenhistorikern und Dogmatikern „Nestorianismus“ witterte). Wichtiges hat R. beigetragen zur Klärung der nachchalcedonischen Autoren Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem, Pamphilus (siehe dazu den Appendice in Bd. III), Anastasius Sinaita. Soweit R. über die Textforschung hinaus selber an der dogmengeschichtlichen Arbeit teilnahm, liegen seine Verdienste v. a. auf dem Gebiet der Christologie, die er besonders bei Athanasius (Bibl. Nr. 27), den Antiochenern Theodor von Mopsuestia und Theodoret studierte; bekannt ist seine umfangreiche begriffsgeschichtliche Studie *L’introduction du mot „Hypostase“ dans la théologie de l’Incarnation* (1945) (Bibl. Nr. 20). Hierher gehört auch die präzise Fassung des Begriffs „Neu-Chalcedonismus“, eingeführt von J. Lebon, weitergeführt von Ch. Moeller (Bibl. Nr. 22). Dieses Interesse hat auch zur Edition der *Opera quae supersunt* des Johannes Grammaticus geführt, die hier vorgestellt worden ist, ferner auch zur Klärung der Leontiusfrage (Bibl. Nr. 18).

Methodisch wie inhaltlich gleich bahnbrechend und förderlich war das Arbeiten R.s auf dem Gebiet der Florilegienforschung (Bibl. Nr. 36; 42, mit 41; 62 69)