

¹⁴ Unruhe um das Glaubensbekenntnis: Concilium 6 (1970) 1, 63; A. Breklemans, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche – Entstehung und Funktion: Concilium 6 (1970) 1, 14 ff.; J. Lescauwat, Konfessionelle Momente in der Liturgie: Concilium 6 (1970) 287 ff.; E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 265 ff.

¹⁵ J. Moltmann, Het spel van de vrijheid (Bilthoven 1971) 9–10.

¹⁶ aaO. 29–37.

¹⁷ J. Peters, Die Vielgestaltigkeit des einen Gebets: Concilium 6 (1970) 2, 85.

¹⁸ Liturgische Orientatie na Vaticanum II: Supplement Liturgisch Woordenboek (Roermond 1970) 13–17 und 20 bis 21; H. Reifenberg, Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen: Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969) 179–181 und 208–213.

¹⁹ Handbuch der Pastoraltheologie (Freiburg i. Br. 1964–1966).

²⁰ E. Griese, Perspektiven einer liturgischen Theologie: Una Sancta 24 (1969) 102 ff.; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 33; J. Lescauwat, zit. Artikel;

R. Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes: Leiturgia/Handbuch des evangelischen Gottesdienstes (Kassel 1954) I, 29.

²¹ C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia (Rom 2 1958) 416–429.

²² D. von Allmen, Das Problem einer «einheimischen» Theologie im Lichte des Neuen Testaments: Evangelische Missionszeitschrift 27 (1970) 57–71 und 160–175.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GERARD LUKKEN

geboren am 8. Februar 1933 in Den Haag (Niederlande), studierte Theologie und Liturgik am Priesterseminar zu Haaren, an der Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut zu Paris, ist Doktor der Theologie und Lektor an der Theologischen Fakultät Tilburg. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge, namentlich in: Liturgisch Woordenboek, Questions Liturgiques, Tijdschrift voor Liturgie.

Bruce Vawter

Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde Im Neuen Testament

Vor ungefähr sechzig Jahren hat Eduard Norden die form-kritischen Instrumente geschmiedet, deren man sich nun bedient, um in das Neue Testament hineinverarbeitetes liturgisch-hymnisches Quellenmaterial zu erheben.¹ Selbstverständlich hat nicht erst Norden entdeckt, daß das Neue Testament von der Liturgie beeinflußt ist und daß sich in ihm Hymnen finden. Auch abgesehen von den offensichtlichen, ausdrücklichen Hinweisen auf die Liturgie, die sich in der Apostelgeschichte und in den Briefen finden, und den vielen Stellen im Evangelium, die das Gepräge von Anspielungen an die Liturgie tragen, hat kaum ein ernsthafter Zweifel daran bestanden, daß beispielsweise die «Jesus ist Herr»-Formel von Röm 10, 9 und 1 Kor 12, 3 von Paulus geradewegs der Liturgie der Christengemeinden von Rom und Korinth entnommen worden ist. Was die Hymnen betrifft, so sind die bei Lukas und in der Apokalypse stets als klassisch angesehen worden. Das Verdienst der Formkritik ist es, beide – die Liturgie und die

Hymnen – miteinander in Zusammenhang gebracht oder, besser gesagt, den Blick dafür geöffnet zu haben, wie beide an der Bildung einer der frühesten christlichen Theologien mitbeteiligt waren, deren Schicksalsbestimmung es war, den neutestamentlichen Kanon schaffen zu helfen und gleichzeitig von ihm absorbiert zu werden.

Wir wissen nicht, ob die Hymnen, die in den Schriften des Neuen Testaments deutlich als solche zutage treten und vollständig wiedergegeben sind, eigenständige Schöpfungen der betreffenden biblischen Schriftsteller waren und ob sie schon bei ihrer Entstehung, so wie später bei ihrer Verwendung, von der Liturgie beeinflußt waren oder nicht; in beiden Fragen sind die Ansichten ziemlich gleichmäßig geteilt. Die Lobgesänge bei Lukas, die in ihrer Art ebenso exemplarisch sind wie die Predigten der Apostelgeschichte, sind wesentliche Bestandteile der Struktur des dritten Evangeliums, des Werks eines vollendeten Künstlers, der sie sich so sehr zu eigen gemacht hat, daß sich ihr vorkanonischer Charakter, wenn überhaupt ein solcher vorliegt, bloß vermuten und kaum beweisen läßt.² Etwas ganz Entsprechendes ist von den Hymnen der Apokalypse zu sagen, die sehr einer formkritischen Erforschung bedürfen. In diesen «himmlischen Liturgien» finden sich Doxologien, Würdig-Rufe und weitere Formen von kultischem Einschlag, welche beweisen, daß der Autor im liturgischen Denken daheim war, die sich aber nicht mit Gewißheit mit irgendeiner damals bestehenden Praxis der Kirche in Zusammenhang bringen lassen.³ Eher handelt es sich bei den Hym-

nen oder Hymnenfragmenten, über die uns die Formkritik in Kenntnis gesetzt hat, um Stücke, welche die neutestamentlichen Schriftsteller im Bekenntnis und in der Liturgie ihrer Kirchen bereits vorfanden und von denen deshalb im Verlauf ihrer redaktionellen Umgestaltung und Überprüfung ihre Theologie beeinflusst wurde. Nordens Kriterien für die Ausgrenzung dieser Stellen waren hauptsächlich zunächst ihr offensichtlich poetischer Charakter und das eigentümliche Vokabular und sodann die häufige Verwendung von Partizipien und Relativsätzen,⁴ also Züge, die sich zu Ausweitungen von Lob- und Dankgebeten treffend eigneten. Selbstverständlich kannte Norden noch nicht alle Schlüsse, die sich schließlich aus seinen Einsichten ziehen ließen; seine Kriterien mußten durch eine andauernde Literarkritik einer weitem Generation präzisiert werden. Dennoch bietet er uns volle Gewähr dafür, daß wir heute imstande sind, mit zurückhaltender Gewißheit auf die Überbleibsel eines ansehnlichen, hauptsächlich in die Briefteile des Neuen Testaments eingebetteten Bestandes frühchristlicher Hymnodie hinzuweisen, die uns irgendwie mit der Sprechweise in Kontakt bringt, deren sich die Kirche in ihrem christologischen Gebet zuerst bedient hat.

Die Stellen, mit denen wir uns hier zu befassen haben, wenn wir uns auf diejenigen beschränken, die außer Diskussion stehen (die meisten davon wurden schon von Norden ausfindig gemacht), sind Phil 2, 6–11; Kol 1, (12–14) 15–20 + 2, 10; Eph 2, 14–16, 5, 14 + (?); 1 Tim 3, 16; Hebr 1, 3; 1 Petr 3, 18–22 und Joh 1, 1–5 + 9–11. Alle diese Texte weisen, mit Ausnahme des Hymnus bei Johannes, die literarischen Eigenarten auf, die wir eben erwähnt haben. Für die meisten von ihnen ist der Ausdruck «Homologie» für passend befunden worden, d. h. es handelt sich dabei – im Unterschied zum «Credo», das der Welt die Heilstaten Gottes als Glaubensgegenstand proklamiert – um Akklamationen, worin die Kirche dem Herrn, der die Rettung vollbracht hat, huldigt. Diese Unterscheidung ist dienlich, darf aber nicht gepreßt werden. Offenbar waren es die darin enthaltenen Glaubenswerte, die Paulus und die andern Autoren des Neuen Testaments dazu veranlaßten, sie ihren Werken einzuverleiben, und um dieser Glaubensgehalte willen befassen wir uns hier mit ihnen.

Welcher Art ist die Christologie, auf denen diese Bekenntnisse fußen? Wir dürfen das Folgende als Elemente eines zusammengesetzten Ganzen vorgehen.⁵ Obwohl nicht alle in einem einzelnen Beispiel vorkommen, sind sie doch manchmal ein-

schlußweise enthalten und kehren in solcher Verteilung wieder, daß dies mehr auf eine Doktrin als auf Zufälligkeiten und unzusammenhängende Andachtsfloskeln schließen läßt (wobei wir daran erinnern, daß unsere Beispiele bestenfalls fragmentarisch sind):

1. Der Erlöser ist mit Gott eins oder Gott ebenbürtig: (Phil, Kol, Hebr, Joh).
2. Er ist bei der Erschaffung mittätig (Kol, Joh).
3. Er erhält die Schöpfung am Dasein (Kol, Hebr, Joh).
4. Er steigt vom himmlischen in den irdischen Bereich hinab (Phil, Joh).
5. Er stirbt (Phil, Kol, 1 Tim, 1 Petr).
6. Er wird wieder zum Leben erweckt (Kol, 1 Tim, 1 Petr).
7. Er ist der Versöhner (Kol, Eph, 1 Tim, 1 Petr, Hebr).
8. Er wird über die kosmischen Mächte erhöht und inthronisiert (Phil, 1 Tim, 1 Petr, Hebr).

Es genügt jedoch nicht, diese Elemente bloß zu vermerken; wir müssen sie auch bewerten. Der Tod des Erlösers z. B. ist in dieser Christologie nicht ein Äquivalent für die Paulinische Kreuzeslehre, sondern wurde bloß an diese Lehre angepaßt durch redaktionelle Hinzufügungen, die in Phil und Kol offensichtlich vorgenommen wurden. Im übrigen bleibt er mehr ein irgendwie statistisches Faktum als ein Heilsereignis: er war schicksalsbestimmt, er ereignete sich, er war ein *sine qua non*, die unumgängliche Folge eines Lebens im Fleische, der Höhepunkt einer Selbsterniedrigung und einer Selbstausslieferung an das Wirken der Mächte dieser Welt. Wir haben darin einen Widerhall des Urkerygmas, wie es in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte wiedergegeben wird, worin die Kreuzigung hauptsächlich als ein negatives Ereignis gewertet wird, das durch die Ehrenrettung in der Auferstehung den Makel verliert. In den genannten Hymnen wird jedoch die Auferstehung, so zentral und universal sie auch ihren Wirkungen nach ist, nicht im Detail geschildert. Was zum Ausdruck gebracht wird, ist vielmehr das erhöhte Dasein des Erlösers, sein geisterfülltes Leben, worin er hier und jetzt Heil schafft, nachdem er eine kosmische Versöhnung vollbracht hat. Die Auferstehung ist nicht eine Ehrenrettung, sondern höchstens das implizite Mittel, das zu einer Ehrenrettung geführt hat. In Wirklichkeit ist mit dieser Erhöhung weniger eine Ehrenrettung gemeint, sondern vielmehr einfach eine andere

Daseinssphäre in der göttlichen Heilsökonomie. Es versteht sich von selbst, daß die Auferstehung ebenfalls nicht die gleiche Rolle spielt wie bei Paulus, für den sie Grund und Ziel der christlichen eschatologischen Hoffnung ist. Die Eschatologie dieser Hymnen ist «realisiert».

Selbst in Eph 5, 14 – nach einigen ein Bestandteil eines in 1 Tim 3, 16 weitergeführten Hymnus –, worin allein von der Auferstehung (des Gläubigen, nicht Christi) die Rede ist, nimmt die Ermahnung auf ein gegenwärtiges, nicht auf ein künftiges Aufwachen Bezug. Das Wort *epiphansko* in diesem Vers ist im Neuen Testament ein *hapax legomenon*, doch der Gedanke der «Erleuchtung» sowie der weitere Inhalt weisen nachdrücklich darauf hin, daß wahrscheinlich die Taufliturgie den Kompositionsrahmen bildete. Obwohl Paulus, für den «Licht» ein Ausdruck für die jetzige Wirklichkeit des Christenlebens ist (Röm 13, 12; 2 Kor 4, 6; 6, 14; 1 Thess 5, 5), stets an seiner eschatologischen Heilsperspektive festhält, denkt er in seinen Anspielungen an die Sakramente stark an die proleptische Verwirklichung: «lebend für Gott» (Röm 6, 11), «der iszt und trinkt sich das Gericht» (1 Kor 11, 29). Wir können uns in der Tat fragen, ob nicht anzunehmen ist, daß solche theologische Aussagen, die ursprünglich ihren Sitz in der Liturgie hatten, welche sowohl das vergangene Ereignis als auch die künftige Erfüllung zu «gegenwärtigen» sucht, hier und an andern Stellen des Neuen Testaments eine «realisierte Eschatologie» aus sich hervorgehen ließen.⁶ In dieser Vermutung werden wir umso mehr bestärkt, wenn wir – wie dies heute die meisten Autoren zu tun scheinen – innwerden, daß sich die realisierte Eschatologie nicht aus der Endeschatologie zu ergeben brauchte, selbst wenn diese Entwicklung tatsächlich erfolgte, sondern daß die beiden Eschatologien koexistieren und gleichaltrig sein konnten. (Damit sind wir der Mühe enthoben, uns mit neueren Hypothesen wie z. B. der von John A. T. Robinson auseinanderzusetzen, wonach die Eschatologie, die im Urchristentum vorherrschte, eine apokalyptisierte Version einer ursprünglich in Jesus «realisierten» Eschatologie war.) Als ein weiterer Faktor ist die Geisteshaltung des Christentums selbst zu veranschlagen, die sich unwillkürlich in seiner Liturgie als der Glaubens- und Dankensantwort auf die Heilstaten Gottes auswirkt. Das Christentum denkt an ein kosmisches Ereignis, das den Lauf der Welt verändert hat, und dieser Gedanke färbt natürlich auf das Bild ab, das es sich von Christus als dem universalen Retter macht.⁷

Während man sich allgemein darüber einig ist, daß diese Hymnen der Liturgie entstammen, schrecken die meisten Exegeten davor zurück, einen Entscheid über die Frage zu fällen, um welche Art von Liturgie es sich dabei gehandelt hat.⁸ Praktisch werden in jedem Werk, mit dem wir uns befaßt haben, sowohl für die Vermutung, daß es sich dabei um die Taufliturgie gehandelt habe, als auch für die Annahme, daß es sich um die Eucharistiefeyer gehandelt habe, gleich plausible Gründe vorgebracht. Diese Doppeldeutigkeit gehört ebenfalls zu der Phänomenologie dieser Hymnen und muß folglich mitberücksichtigt werden. Sie weist auf eine Denk- und Sprechform hin, die den Liturgien, worin die Hymnen verwendet werden, vorausliegt. Diese Form hat somit ihre präkanonische Christologie sowie die Liturgiesprache geprägt.

Es scheint kein Zweifel darüber zu bestehen, daß der prägende Einfluß, den wir ausfindig machen wollen, eine Art Spruchüberlieferung war. Man hat somit die Spruchüberlieferung des Alten Testaments, einschließlich ihrer Weiterentwicklung im alexandrinischen Judentum, wie sie in der Weisheit Salomos vorliegt, nach ihrem Wörter- und Themenbestand durchsucht, um über das Geistesklima Aufschluß zu erhalten, worin diese Art des christlichen Denkens Gestalt annahm. Einige Exegeten neigen zu der Ansicht, man brauche eigentlich nicht über das Alte Testament hinaus zu suchen, doch diese Ansicht läßt sich immer weniger gut verteidigen. Ausdrücke wie «Ebenbild Gottes», «Erstgeborener von allem Erschaffenen», Hypostase schöpferischer Weisheit und dergleichen lassen sich zwar von der alttestamentlichen Überlieferung ableiten, aber wahrscheinlich nicht in eben dem Sinn, den sie im Neuen Testament erhalten haben. Zwischentestamentliche Studien haben die Auffassung, wonach ein monolithischer, streng sich an das Alte Testament haltender Judentum den Mutterboden gebildet hätte, aus dem die Kirche herausgewachsen wäre, als veraltet erscheinen lassen. Aus dem gleichen Grund braucht man auch nicht, wie viele dies tun, Rudolf Bultmann zu folgen und nach einem nichtjüdischen oder abartig jüdischen⁹ Ursprung dieser Christologie in einer ebenfalls geschlossenen Welt gnostischen oder vorgnostischen Denkens zu fahnden. Einzelne Begriffe wie «Haupt des Leibes», «Fleisch und Geist», Logos, feindliche Mächte usw. entsprechen diesem Denken, während die engsten Parallelen, die zu Eph 2, 14 bis anhin gefunden worden sind, in der hermetischen und mandäischen Literatur

vorliegen. Diese Christologie enthält aber auch vieles, das sich mit dem gnostischen Denken keineswegs verträgt, einschließlich ihrer grundlegenden Aussagen, die von viel größerem Gewicht sind als alles, was sich an linguistischen Entsprechungen zusammentragen läßt. Am nächsten scheint der Wahrheit immer noch die Auffassung zu kommen, wonach diese Hymnen im Licht des Christusereignisses verfaßt worden sind und nicht eine christliche Adaptation einer schon vorher existierenden Erlösungstheologie darstellen. Sie wurden jedoch verfaßt innerhalb des ganzen Komplexes der Spekulation und der Stichwörter, die in jenem synkretistischen Zeitalter als Philosophie galten und sich als für die Verwendung in der Liturgie besonders geeignet angeboten haben.

Es erscheint auch als ganz angemessen, daß die früheste Liturgiesprache übernommen wurde und nicht eine Schöpfung der Liturgie selbst darstellt. Wenn der Grundsatz «*Lex orandi lex credendi*» zu Recht gilt, wenn also die Liturgie den Glauben der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt und nicht, wie dies heute oft der Fall ist, einen Glauben zu bilden sucht, indem sie die liturgischen Ausdrucksweisen ändert, dann muß die Sprache, die sich die Liturgie wählt, bereits als eine Möglichkeit unter anderen vorgelegen haben und auch für den außerliturgischen Gebrauch geeignet gewesen sein. Ganz angemessen war es auch, daß man nach der Sprache der Spruchweisheit gegriffen hat. Die Partizipien und Relativsätze, die die erste christliche Liturgie größtenteils charakterisieren, waren Wendungen des Lobpreises und Dankes, die an Akklamationen zum Herrn der Kirche angefügt wurden. Vor und nach der Entstehung des Christentums war der Dankeshymnus besonders in Weisheitskreisen daheim (wie wir das beispielsweise den Oden Salomos entnehmen können), und diese Kreise zeigten sich auch am aufgeschlossensten für die Spekulation in der Sphäre, worin für Gottes Heilswirken in der Natur, in der Schöpfung, am Menschen und am Kosmos im Kult feierlich dankgesagt wurde.

Überdies ist es sicher nicht bedeutungslos, daß wahrscheinlich kein einziger der liturgischen Hymnen, von denen wir gesprochen haben, im Neuen Testament in genau der gleichen Sprache auf uns gekommen ist, in der er zuerst verfaßt worden war. Die redaktionellen Änderungen, die von den biblischen Schriftstellern angebracht worden sind, bestehen in beinahe jedem Fall nicht bloß in Herausgeberkorrekturen, die von neuen Kontexten verlangt wurden, sondern betreffen auch die eigentliche Substanz des Materials. Hängt diese Er-

scheinung mit der Unangepaßtheit der Sprache als ganzer zusammen, mit dem Grundsatz, daß «Sprechen zu schweigen verpflichtet ist»,¹⁰ so daß theologische Formulierungen in jeder späteren Epoche einer Neuübersetzung und Neuartikulierung bedürfen? Oder verrät sich in ihr eine innere Unangepaßtheit der in diese Hymnen gefaßten Theologie, ihre Untauglichkeit für die Verkündigung? Von Phil 2, 6–11 hat ja Hans Conzelmann gesagt: «Von dieser Christologie aus läßt sich kein Evangelium schreiben, weil die Taten des Inkarnierten keine Rolle spielen. Dagegen kann man von hier aus leicht eine mythische Christologie entfalten.»¹¹ Wahrscheinlich ist auf beide Fragen mit ja zu antworten.

Die Theologie der Hymnen wurde von den Autoren des Neuen Testaments nicht bloß adaptiert, sondern auch abgeändert. Man mag vielleicht «Tod am Kreuz» in Phil 2, 8 als eine geringfügige Erweiterung ansehen, doch die Hinzufügung «der Kirche» in Kol 1, 18 sicherlich nicht. Das, was bei der Redaktion vorgenommen wurde, sollte nicht zu einer Berichtigung heterodoxer Wendungen übersteigert werden. Wenn dies nötig gewesen wäre, so wären uns sicherlich nicht in erster Linie die Hymnen erhalten geblieben; sie blieben uns erhalten dank der Wertschätzung, die man ihnen entgegenbrachte, wenn dies auch eine kritische Wertschätzung war.¹² Die Christologie, die sie bekannten, war überzeitlich und übergeschichtlich, obwohl sie sich auf eine minime Zahl ausgewählter Ereignisse stützte. Die Diskrepanzen zwischen den präkanonischen und den kanonischen Texten erklären sich hauptsächlich von daher, daß das Gebet andere Anforderungen stellt als die Artikulierung des Glaubensbekenntnisses. Zudem drängte man in den Paulinischen Kirchen unbestreitbar von außen her auf den «standardgemäßen» theologischen Ausdruck, an den man sich gewöhnt hatte, und dazu kam zweifellos ein wachsendes Mißtrauen gegenüber Spruchformeln, weil diese gnostischem und doketischem Denken leichter Einlaß boten.

Die liturgische Praxis des Urchristentums, wie sie im Hervorbringen der Christushymnen und in der Geschichte, die diese in der Folge durchmachten, zum Vorschein tritt, stellt einen Sonderfall dar und es wäre gefährlich, wollte man daraus Schlüsse ziehen auf spätere liturgische Praktiken, die vielleicht zum Teil ähnliche Züge aufweisen. Wir können die Stadien dieser Praxis nur insofern rekapitulieren, als sie uns aufzeigen, von welchen Überzeugungen das Neue Testament sich leiten

ließ. Die Liturgie adoptierte eine Sprache, in der sie sich auszudrücken entschloß, statt daß sie eine solche neu zu formulieren versucht hätte, und langte aus nach Begriffen, die ihren Bedürfnissen und Neigungen am besten zu entsprechen schienen, und einige davon paßten besonders gut in den liturgischen Lebensrahmen. Aus Absicht oder natürlicher Affinität legte man mehr auf den existen-

tiellen als auf den eschatologischen Aspekt dieses Rahmens Wert. Die Abkunft der Liturgiesprache sowie die unbeschwerte Redaktion der Texte vor und nach ihrer Eingliederung in die kanonischen Schriften fordern uns wenigstens zur Anerkennung auf, daß aufgrund dieses Präzedenzfalls nicht die Sprache selbst sakral ist, sondern nur, was mit der Sprache getan wird.

¹ Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (Leipzig/Berlin 1913).

² Vgl. die Aufsätze von P. Minear, C.F.D. Moule, E. Schweizer u.a. in: Studies in Luke-Acts (Paul Schubert Festschrift) (Abingdon, Nashville/New York 1966).

³ Vgl. Gerhard Dellling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse: Nov. Test. 3 (1959) 107-137. Über die Rolle der Doxologien in der Struktur der Apokalypse vgl. Ugo Vanni, La struttura letteraria dell'Apocalisse (Herder, Roma 1971) 149-167.

⁴ aaO. 166-176, 254-263, 380-387.

⁵ Wir verwenden die achtgliedrige Einteilung von J. T. Sanders, The New Testament Christological Hymns (Cambridge University Press 1971) 24-25. Er nimmt Kol 2, 10 und Eph 5, 14 nicht in sein Verzeichnis auf.

⁶ Die These von D. E. Aune, The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity = Suppl. to Nov. Test. 28 (Brill, Leiden 1972).

⁷ Vgl. Reinhard Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Göttingen 1967) 208-214. Er datiert alle Hymnen in die hellenistische Periode der Kirche.

⁸ Ebd. 131-133, 137, 140, 154-155.

⁹ Der Schluß, zu dem schließlich Sanders gelangt.

¹⁰ Sanders aaO. 140-141; vgl. auch Deichgräber aaO. 206.

¹¹ Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 99.

¹² Vgl. unsere Darlegungen in: The Colossians Hymn and the Principle of Redaction: Cath. Bibl. Quart. 33 (1971) 62-81.

Übersetzt von Dr. August Berz

BRUCE VAWTER

geboren am 11. August 1921 in Fort Worth (Texas), CM, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut, promovierte 1958 in Bibelwissenschaft, ist Professor und Vorstand der theologischen Abteilung der De Paul Universität zu Chicago. Er war an verschiedenen Universitäten als Gastprofessor tätig, 1967/68 auch in Tübingen. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel, namentlich in: The Catholic Biblical Quarterly, Journal of Biblical Literature.

Evangelista Vilanova

Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde

In der nachapostolischen Zeit

zwischen Glaube und Liturgie voraussetze. In der Urtradition stellen Taufe und Eucharistie Glaubenssakramente dar: die Eucharistie kann keinen andern Glauben bekennen als den, der in der Taufe feierlich bekannt wurde und den sie in Lobpreis und Danksagung übersetzt. Die Geschichte der Liturgie ermöglicht es uns, eine sozusagen symmetrische Entsprechung zwischen der Taufkatechese, die in das Glaubensbekenntnis ausläuft, und den Themen des eucharistischen Hochgebets zu entdecken.¹

1. Von der Entstehung zur Strukturierung des Symbolums

Das Erfordernis, an der Lehre der Apostel treu festzuhalten, führte in der Urkirche zur Bildung der Taufsymbola, die bereits in Frage- und Antwortform, bereits in Form eines vom Neophyten abgelegten Glaubensbekenntnisses auftreten.

Bekanntlich bezeichnete das Wort «Symbolum» ursprünglich nicht nur das Glaubensbekenntnis bei der Taufe, sondern es benannte unter den lateinischen Christen eine viel umfassendere Wirklich-

Da ich die verschiedenen Aspekte dieses Themas nicht von Grund auf erforschen kann, schien es mir richtig zu sein, mich auf das Feld der Interpretation zweier Formeln zu beschränken, in denen sich der Glaube der Urgemeinde am stärksten ausagt: das Glaubensbekenntnis im Taufritus und die Anaphora in der Eucharistiefeier - zwei Formeln, die den vitalen Charakter dieser Sakramente nicht erschöpfend wiedergeben und die Gegenstand zahlreicher historischer und textkritischer Untersuchungen gewesen sind, die ich in diesen knappen Ausführungen über den Zusammenhang