

für die gegenwärtige Diskussion über die „anonymen Christen“ und die heilsbedeutsamen Elemente in den nichtchristlichen Religionen braucht nicht eigens hingewiesen zu werden. Um so mehr bedauert man, daß sich keine volle Klarheit gewinnen läßt über die der Arbeit zugrunde liegende Methode. Dem Vorwort nach zu urteilen, soll die Untersuchung einem exegetischen Anliegen dienen: „Im Horchen auf das, was die Väter als Stimme der Wahrheit vernommen haben‘ . . . versucht vorliegende Arbeit in zwei Teilen zu dem vorzustoßen, was Paulus in R 2, 14—16. 26. 27 über das Heil der nicht mit der Wortoffenbarung beschenkten Völker aussagen wollte“ (VII). Daß der Verf. — wie er hier anzukündigen scheint — zunächst die Auslegungsgeschichte befragt, um aus ihr eine Hypothese zu gewinnen, die er dann in eigener kritisch-exegetischer Arbeit prüft, ist methodisch zulässig. Liest man aber seine Ausführungen, so gewinnt man den Eindruck, daß er genau umgekehrt verfährt und in seiner Auslegungsgeschichte wiederholt auf die Ergebnisse seiner eigenen Exegese vorgreift, so daß nun nicht die Exegese von der Auslegungsgeschichte, sondern die Auslegungsgeschichte von der Exegese bestimmt zu sein scheint. Das bringt dann auch mit sich, daß innerhalb der Auslegungsgeschichte Darstellung und Beurteilung nicht immer genügend deutlich voneinander abgehoben sind. So liest man z. B.: Bruno der Kartäuser „denkt als Kind seiner Zeit mit Paulus (Hervorh. des Rez.) nur an Heiden . . .“ (31); „Mit der naturrechtlichen Deutung des Ausdruckes $\varphi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ ist mindestens in einer neuen scharfen Formulierung das Wesentliche der paulinischen Aussage getroffen . . .“ (35). Ähnlich verfrühte Urteile finden sich auf S. 75 und 83. Wenn der Verf. selbst zugibt, daß die Heidenchristendeutung sich im 16., 17. und 18. Jh. „auf katholischer Seite noch ziemlichen Zuspruchs“ erfreut (84), so geht es in einem darstellenden Teil nicht an, unter Berufung auf die Exegese Salmerons die Auslegungsgeschichte eben dieser Zeit mit Überschriften zu versehen wie: „Nur die Auslegung ist im Sinne Pauli, die an begnadete Heiden denkt“; „Die HC-Auslegung (HC = Heidenchristen, Rez.) kann nicht im Sinne Pauli sein“ (84). Ebensovienig entspricht es der Methodik einer Darstellung, die etwa von Caietan und Bellarmin vertretene Auslegung im Anschluß an Salmeron und Justinianus mit folgenden Überschriften einzuführen: „Unhaltbarkeit der Ansicht, die mit unbegnadeten Heiden rechnet“ (89); „Paulus denkt nicht an unbegnadete Heiden“ (90). Die Ausleger, die der im exegetischen Teil vom Verf. vertretenen Auffassung nahe stehen, erscheinen dann unter dem Titel: „Paulus denkt an begnadete Heiden vor Christus“ (92). So kann im Leser leicht der Argwohn aufkommen, dem Verf. gehe es bei der Interpretation der Kommentare mehr darum, seine eigene Auffassung in ihnen wiederzufinden, als um eine möglichst unvoreingenommene Darstellung. Die Beurteilung der tatsächlichen Traditionslage wird erschwert. S. 96 ist in die Darstellung der Auslegung des Lefèvre d'Étapes ziemlich unvermittelt eine exegetische Überlegung des Verf. eingeflossen. Ähnlich verfährt er in der Darstellung Butzers (119) und der Auslegung der Neuzeit (132 f. 143 156: „Daß alle diese Ausleger sich nicht für die Heilsmöglichkeit der Heiden einsetzen, ist selbstverständlich. Folglich soll in I. diese Auslegergruppe auch nur kurz charakterisiert und als unpaulinisch abgelehnt werden. Als ähnlich unpaulinisch wird ebenfalls eine kleine Gruppe von sechs Auslegern abgelehnt werden . . .“).

Niemand wird dem Verf. das Recht eines eigenen Urteils über die in der Auslegungsgeschichte dargestellten Deutungen absprechen wollen, aber es wäre methodisch sauberer gewesen und hätte einer noch größeren Klarheit gedient, wenn er zunächst nur die Gründe eingehend dargelegt hätte, die die Kommentatoren für ihre Auslegung anführen. Seine Kritik hätte im exegetischen Teil ihren Platz gehabt, es sei denn, Verf. hätte seine eigene Deutung vor der Darstellung der Auslegungsgeschichte entwickelt, um so für deren Beurteilung einen kritisch gerechtfertigten Maßstab zu haben.

F. Ricken, S. J.

Gogarten, Friedrich, *Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie*. Gr. 8^o (255 S.) Tübingen 1966, Mohr. Br. 21.—DM, Ln. 26.—DM.

Der Verf. will mit diesem Werk — worauf schon der Untertitel hinweisen soll — weder eine ausführliche Christologie vorlegen noch die Grundzüge einer Christologie aufzeigen, sondern vielmehr die Grundfragen erörtern, die „zum

mindesten zu *stellen* sind, bevor man heute eine Christologie rechtschaffen zu leisten vermöchte“ (231). Er hat sich die Frage gestellt, „was es bedeutet, wenn das für die Christologie entscheidende Problem, nämlich die Einheit von Gott und dem Menschen in der Person Jesu von Nazareth, nicht mehr, wie die altkirchliche Christologie es getan hat, metaphysisch, nämlich mit Hilfe des Begriffs der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, sondern geschichtlich gedacht wird“ (241).

Im 1. Abschnitt handelt der Verf. von der Christologie der altkirchlichen Theologie und der Christologie Luthers. Er erklärt, daß in der altkirchlichen Christologie das volle Menschsein Jesu nicht gerettet werden konnte. Diese gehe, „grob gesagt, von einer spekulativ gewonnenen Gottesidee aus, während Luthers Christologie ihren Ansatz nimmt in dem Menschen Jesus von Nazareth“ (4 f.). Er schließt sich der Lehre Luthers an, daß „man die Einheit von Gott und dem Menschen in Jesus Christus nur dann richtig zu denken vermag, wenn man bei dem Menschen beginnt“ (2 f.).

In folgenden Abschnitten geht er auf die Frage nach dem historischen Jesus ein. Dabei hat er seine Vorbehalte. — Dann spricht er von der Aufgabe der Christologie: in ihr gehe es darum zu sehen, wer Jesus ist, und den Glauben Jesu zur Sprache zu bringen, nicht um den historischen Jesus. Dabei sei aber die Geschichtlichkeit Jesu nicht geleugnet. Es erhebe sich nur die Frage, was mit dieser Geschichtlichkeit gemeint sei. Für die neutestamentliche Christologie, die am Menschsein Christi festgehalten habe, sei entscheidend, daß durch Jesus eine Wandlung vollzogen worden sei: die Verwandlung der alten Welt in die neue. Dies sei „die Wirklichkeit eines Geschehens, das sich in dem Verhältnis zwischen einem Menschen, nämlich dem Menschen Jesus von Nazareth, und Gott ereignet hat. Und dieses Verhältnis ist nicht ein metaphysisches zwischen zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen, sondern eines, das sich im Gehorsam des Menschen gegen Gott vollzieht. Dieser Gehorsam ist das, was sich hier zwischen Jesus und Gott ereignet“ (46).

Die Verwandlung der alten Welt in die neue durch Jesus ist nach dem Verf. das eschatologische Ereignis. Dieses versteht er als ein geschichtliches. Es geschah oder geschieht — letzteres ist häufiger gebraucht — in Jesu Gehorsam, „in dem er die Verantwortung für die Welt in der Verantwortung *vor* Gott auf sich nahm“ (53). Dabei besagt, was am Kreuze geschieht, „daß Jesus infolge dieser Verantwortung endgültig unter die Gewalt der Nichtigkeit gekommen ist, der die Welt als einem unaufhebbaren und nicht zu entnennenden Verhängnis verfallen ist“ (57). Die Auferstehung besteht darin, „daß Jesus in der Nichtigkeit, die ihn, den das Geschick der Welt Teilenden, von dieser her umfängt, den Gott erfährt, der dem Nichtseienden ruft, daß er sei“ (59).

In einem weiteren Abschnitt geht der Verf. auf den Glauben an das urchristliche Kerygma ein. Dabei antwortet er auf die Frage, wie die Kunde von diesem Geschehen durch Jesus zu den Menschen komme: „durch das urchristliche Kerygma, und das heißt, durch das Zeugnis der urchristlichen Schriften“, welches aber, „gerade, in dem, was es bezeugen will, auf keine wie immer geartete Weise historisch zu kontrollieren“ ist (67), obwohl es wirklich geschichtlich sei; es könne nur vom Glauben wahrgenommen werden.

Der Verf. anerkennt als urchristliche Christologie, welche sich im neutestamentlichen Kerygma findet: daß in dieser Christologie ein Geschehen verkündet wird, das sich zwischen Jesus und Gott ereignet hat und das Heil und Unheil der Menschen und ihrer Welt betrifft. Für ihn ist nach dem urchristlichen Kerygma Jesus nicht wie in der altkirchlichen Christologie die zweite Person des dreieinigen Gottes, in der die göttliche und die menschliche Natur miteinander vereinigt sind und die in der Kraft der in dieser Weise verstandenen Einheit von Gott und Mensch die Welt erlöst, aber auch nicht „der um das Seelenheil des einzelnen Menschen persönlich besorgte Heiland“. „Vielmehr erscheint die Person Jesu in der neutestamentlichen Christologie als die eines Mannes, der in dem seine ganze Existenz bestimmenden und tragenden Gehorsam gegen Gott die Kraft und die Vollmacht hat, die Verantwortung für das über den Menschen und seine Welt verhängte Geschick auf sich zu nehmen und es, indem er es als sein eigenes ergreift, sich darin vollenden zu lassen und es auf diese Weise zu wenden“ (73).

Der Verf. geht dann zurück zu Jesu eigener Verkündigung und stellt fest, daß die Erkenntnis der Verantwortung des Menschen für die Welt nicht erst von der urchristlichen Gemeinde gewonnen wurde, sondern bereits Jesus hatte; er habe diese Verantwortung in seinem Leben realisiert und sei dafür der Kyrios der Welt geworden. — Er geht weiter auf die Geschichtlichkeit Jesu ein. Sie ist nach ihm anzunehmen. Er nennt Jesu Existenz geschichtlich, „weil es für ihn keine Welt gibt, von der er, wie immer auch ihr Weltsein, nämlich die in ihr herrschende Ordnung beschaffen sein mag, seine Existenz zu verantworten hätte“ (112 f.). In der Verantwortung *vor* Gott für die Welt besteht die Geschichtlichkeit der Existenz Jesu (123). Diese Geschichtlichkeit unterscheidet sich nach dem Verf. vom modernen Verständnis von Geschichte. Beiden Weisen sei zwar die Verantwortlichkeit gemeinsam; der Unterschied bestehe darin, daß im modernen Geschichtsdanken der Verantwortung *vor* Gott so gut wie nichts geblieben sei, die Geschichtlichkeit Jesu aber beides umfasse: Verantwortlichkeit *für* die Welt *vor* Gott (124; 128).

Spätere Abschnitte handeln dann von Jesu Einssein mit der Welt und seiner Einheit mit Gott. Jesu Verhältnis zur Welt sei nicht sein Geheimnis, sondern sein Geheimnis sei sein Verhältnis zu Gott. „Aber dasjenige, worin dieses Geheimnis als der verborgene Grund seines Geschicks zur Wirkung kommt und darum gesucht werden muß, das ist einzig und allein sein Verhältnis zu der Welt, in der er lebt und für deren Weltsein er die Verantwortung auf sich genommen hat“ (177). Jesu Verhältnis zum Menschen ist dabei das zum Nächsten, wobei er der Nächste nicht als der sein will, „der ihnen das Heil als das zukünftige verkündigt, sondern der es ihnen mit und in seiner Verkündigung als gegenwärtiges bringt“ (181). — Sein Verhältnis zu Gott sieht der Verf. darin, daß Gott in ihm der allein Handelnde ist; Jesus sei vor ihm der Glaubende und Bittende, denn seine Worte gelten auch für ihn selbst. So stehe Jesus in seiner „je eigenen“ Welt, und dadurch kämen die Menschen in ihre je eigene Welt, d. h. in die Welt, „in der dem Menschen in den ihm widerfahrenden Schickungen das ihm von Gott bestimmte Geschick begegnet“ (225).

Schließlich geht es noch um die Frage des Glaubens an Jesus und seine Herrschaft über die Welt (207—231). Die Herrschaft Jesu wird aus seiner Verantwortung verstanden und in Unterordnung unter die Herrschaft Gottes. „Diese Herrschaft ist nicht eine, die irgendwie an die Stelle der Herrschaft Gottes tritt oder auch nur treten möchte. Wo und wie immer der Gedanke an sie in der Verkündigung Jesu gefunden werden kann, zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß sie nie anders gedacht ist als so, daß Jesus diejenigen, für die er sie als der Knecht aller auf sich nahm, zu Gottes eigener Herrschaft als zu der hinzuführen bestrebt ist, in der und durch die allein alles geschah, was mit und durch ihn, Jesus, geschehen ist. . . . Alles dies vermochte Jesus zu tun, indem er sich in der Verantwortung vor Gott in das verwirkte Geschick der Brüder als das ihm bestimmte fügte“ (227).

Das Anliegen des Verf. ist die grundlegende Frage aller Christologie: Wie steht es mit der Einheit Jesu Christi? G. liegt daran, das Menschsein Jesu voll zur Geltung kommen zu lassen. Deswegen geht er auch — im Anschluß an Luther — vom Menschen Jesus aus. Er hat aber kein genügendes Verständnis der Gottheit Christi. Dies zeigt sich z. B. in der Behauptung, daß nach der Christologie, die im urchristlichen Kerygma enthalten ist, die Person Jesu „nicht wie in der altkirchlichen Christologie die zweite Person des dreieinigen Gottes“ ist, „in der die göttliche und die menschliche Natur miteinander vereinigt sind und die in der Kraft der in dieser Weise verstandenen Einheit von Gott und Mensch die Welt erlöst“ (73). Nach ihm findet sich im Neuen Testament „keine Spur von der Zweinaturenlehre, mit der später die Theologen der alten Kirche dieses Problem zu lösen versuchten und mit der sie der Kirche das dogmatische Schema gaben, das bis in den Beginn der Neuzeit das christologische Denken beherrscht hat“ (74).

Der Verf. vermag die Entfaltung der urchristlichen Christusaussage im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte nicht mitzuvollziehen. Das mag an seinem Verständnis der Zweinaturenlehre liegen; es scheint aber vor allem darin begründet zu sein, daß er in den Aussagen des Neuen Testaments Jesus nicht als „die zweite Person des dreieinigen Gottes“ erkennen kann.

In dem vorliegenden Werk stellt G. die Grundfragen der Christologie aus dem ihm spezifischen Denken heraus; in ihm liegen die entscheidenden Ansätze seiner Theologie mit ihrem Wert und ihren Schwächen zugrunde: Abhängigkeit von Luther — Geschichtlichkeit — Säkularisierte Welt — Verantwortung — Sprachgeschehen — Ich-Du-Beziehung. Die gegebenen Antworten müssen deswegen auch aus diesem theologischen Denken heraus gehört werden. R. L a c h e n s c h m i d, S. J.

K ü n n e t h, W a l t e r, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung — Brennpunkt der theologischen Diskussion*. 8^o (216 S.) Hamburg 1966, Wittig. 22.— DM.

W. Künneth, der Erlanger Dogmatiker, stellt in diesem Werk die Auferstehung Jesu von den Toten als für unsere Existenz entscheidend dar. Er entfaltet seine eigene Auffassung in fast ständiger Auseinandersetzung mit dem heute vielfach vorgetragenen Verständnis von der Auferstehung Jesu. Dieses Werk baut auf dem auf, was der Verf. dargestellt hat in *Theologie der Auferstehung* (1933; 41951) und *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (1962; 21963). Die Entscheidungsfrage, um die es im ganzen Buch geht, lautet: Ist Jesu Auferstehung Mythos, Chiffre — oder Wirklichkeit?

In den beiden ersten Abschnitten (Die Auferstehung Jesu als Kriterium und Herausforderung — Die Infragestellung der Theologie durch die Auferstehung Jesu) geht der Verf. von der heutigen Theologie und ihrer Begegnung mit dem sie herausfordernden urchristlichen Auferstehungszeugnis aus. Der 3. Abschnitt gilt dem Begriff der Wirklichkeit. Im 4. Abschnitt (Die Dimension der Auferstehung Jesu) wird eine eingehende theologische Analyse der Auferstehung Jesu sowohl nach ihrer historischen Tatsächlichkeit als auch nach ihrer metahistorischen Qualität gegeben. Der 5. Abschnitt (Das Scheitern der Existentialtheologie an der Auferstehung Jesu) enthält Darstellung und kritische Beurteilung der existentialtheologischen Deutung der Auferstehungstradition. Im 6. Abschnitt werden die theologischen Perspektiven im Lichte der Auferstehung Jesu aufgezeigt. Ein Schlußabschnitt handelt vom Osterkerygma heute. „Ziel aller Darlegungen ist es, die Entscheidung, die sich in der Auferstehung Jesu ereignet hat, in ihrer schicksalhaften Bedeutung für die theologische Existenz deutlich werden zu lassen“ (10).

K. verteidigt die Auferstehung Jesu als Realität. Er versteht sie als komplexes Geschehen: als historisches Ereignis und metahistorische Wirklichkeit. Damit sieht er sie zugleich in der Ebene des Geschichtlichen und in ihrer übergeschichtlichen Qualität. Als historische Fakten der Auferstehung Jesu führt er an: „Die Erscheinungen“ — „Das leere Grab“ — Die apostolische Osterverkündigung. Im Verständnis K.s wird die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zum geschichtlichen Ereignis zunächst in dem historischen Faktum der „Erscheinungen“ des Auferstandenen (51). Dazu kommt das urchristliche Zeugnis vom leeren Grab. Der Verf. weiß, daß dieses Zeugnis vom leeren Grab die Auferstehung Jesu nicht irgendwie begründen kann; er hält es aber trotzdem für eminent bedeutsam: denn wir kennen keine Osterbotschaft ohne Grabstradition; auch Paulus habe davon gewußt; und dogmatisch gesehen, habe das historische Faktum des leeren Grabes die Qualität eines theologischen Kriteriums, denn gerade „die Identität des historischen, gekreuzigten, gestorbenen und ins Grab gelegten Jesus mit dem auferstandenen Herrn in neuer verklärter, pneumatischer Leiblichkeit ist urchristliches Anliegen, das in der Tatsache des leeren Grabes seinen historischen Hintergrund besitzt“ (65). Das dritte Faktum, welches die Auferstehung Jesu zum historischen Ereignis macht, ist die apostolische Osterverkündigung. Diese gehöre notwendig zum Geschehen der Erscheinung und zur Grabstradition hinzu. Das historische Faktum des Osterkerygmas — es ist unbestreitbar — ist nach K. unumstößliches Kennzeichen für ein dahinterliegendes Fundamentalereignis (67); es ist eine primäre Zeugenberichterstattung, trägt streng missionarischen Charakter und bringt inhaltlich „etwas noch nie Dagewesenes, etwas radikal Neues“ (69): Die Auferstehung wird verkündet als ausschließliche Tat Gottes, der Auferstandene als der Gekreuzigte und zugleich als der Weltvollender. — In diesen Gegebenheiten — Erscheinungen, leeres Grab, apostolische Osterverkündigung — wird die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis gesehen. Damit ist aber ihre ganze Wirklichkeit nicht umfaßt: Sie ist etwas Metahistorisches.