

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.

K. versteht den Begriff des Metahistorischen als einen theologischen Hilfsbegriff, „welcher, über den historischen Vorstellungsbereich hinausgehend, auf eine andersartige neue Richtung hinweist, eine Dimension anvisiert, welche gedacht werden muß, will man die Auferstehungsbotschaft nicht wesentlich verkürzen und sie nicht ihrer Universalität berauben“ (72). Nach seiner Überzeugung kommt man aufgrund der Erscheinungsergebnisse und der daraus resultierenden Osterverkündigung zum Verständnis der Auferstehung als metahistorischer Wirklichkeit, d. h. einer Wirklichkeit, die „historisch direkt nicht konstatierbar und andemonstrierbar“ ist (72). Somit schließt das Bekenntnis der Auferstehung Jesu als einer metahistorischen Wirklichkeit notwendigerweise das Ja zur Transzendenz ein: zu einem neuen Akt und zu einer neuen Existenz. Dabei umschreibt der Begriff „neuer Akt“ „das neue Eingreifen Gottes in die Todesgesetzmäßigkeit der ‚gefallenen Welt‘, das neuschöpferische wirksame Handeln des allmächtigen Gottes“ (79). Mit diesem Akt ist nach K.s Überzeugung die „neue Existenz“ unlösbar verbunden: die pneumatisch-leibhaftige Wirklichkeit des erhöhten Herrn.

Die Auferstehung Jesu sieht er dann in seiner Bedeutung für die Rechtfertigung und als kosmisches Ereignis, d. h. als „Schicksalswende zwischen der Welt der satanischen Apostasie und der Welt des Gottesreiches, zwischen dem Bereich des Todes und der Aufrichtung ewigen Lebens“ (196). Damit sei zugleich die Zukunft der Weltwirklichkeit bezeichnet: Wiederkunft Jesu und neuer Kosmos.

Der Verf. steht bei seiner Darstellung in ständiger Auseinandersetzung mit den Versuchen neuerer, vor allem existentialtheologischer Interpretation der Auferstehung Jesu, die von R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling, E. Fuchs, W. Marxsen u. a. vorgetragen werden. In ausführlicher Darlegung des Verständnisses der Auferstehung Jesu dieser genannten Autoren weist er ihr zugrunde liegendes Denken und die Nicht-Schriftgemäßheit ihrer Darstellungen auf. In der Existentialtheologie sei der anthropologische Maßstab zu dem allein gültigen Deutungsprinzip des Geschichtlichen gemacht; es sei ein reiner Immanenzstandpunkt bezogen, wobei alles Metahistorische abgelehnt werde. Daraus folge, daß Auferstehung als Mythos, Legende oder Interpretament angenommen werde. Für die Vertreter dieser Auffassung habe die Auferstehung nichts Neues gebracht: An Ostern sei nichts geschehen, was den Namen eines realen Ereignisses verdiene, abgesehen von subjektiven Erlebnissen der Jünger, die aus dem zeitbedingten Rahmen nicht herausfielen (100). Das Weiterleben Jesu vollziehe sich lediglich in der Verkündigung und im Glauben der Gemeinde, welche die Sache Jesu weitertreibe, so daß man auch von einem Auferstandensein hinein in die Gemeinde reden könne, denn er lebe im Zeugnis der Kirche (122).

K. nimmt auch zu W. Pannenberg's Ausführungen in: Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) Stellung. Er bewertet sie „als wohlthuenden Pendelausschlag nach der Seite eines positiven Geschichtsverständnisses und als theologisch befreiend“ im Vergleich zu den existentialtheologischen Interpretationen. Mit ihm stimmt er völlig überein, „daß die urchristliche Auferstehungsbezeugung in dem realen Boden wirklicher Geschichte verankert ist und es legitim ist, durch schlüssig-historische Argumentation die geschichtliche Echtheit des neutestamentlichen Überlieferungstoffes zu erweisen“ (48). Gleichwohl hat er aber auch einige Fragen an ihn und kritische Bedenken, nämlich, ob nicht auf diese Weise die Möglichkeiten der historischen Erkenntnis überfordert würden; ob bei dieser betonten Vorordnung der historischen Erkenntnis vor den Glauben nicht der Glaube in eine verhängnisvolle Abhängigkeit von historischen Feststellungen gerate; und schließlich, ob in diesem universal geschichtlichen Denkszusammenhang nicht schärfer unterschieden werden müsse zwischen dem, was bei der Komplexität der Osterzeugnisse historisch konstatierbar sei und dem, was jenseits jeder historischen Feststellbarkeit liege (48—50).

Wenn man das hier vorliegende Werk überblickt, kann man feststellen, daß K. die verschiedenen Formen der existentialtheologischen Interpretation der Auferstehung Jesu richtig darstellt und beurteilt und daß seine Fragen an Pannenberg berechtigt sind. Es ist erfreulich, daß das Rechtfertigungsgeschehen mit Jesu Auferstehung in Verbindung gesehen wird (172—180). Dabei ist richtig gesehen, daß für unser Erlöstsein die rein verbalistisch-existentialen Relationen nicht ausreichen und die ontologischen Kategorien unentbehrlich sind, daß in Christus ein ganz

neuer Existenzboden, ein neues Lebensfundament gelegt ist, daß Rechtfertigung ein personalistisches Gepräge trägt und christologisch strukturiert ist (177—179). Aber diese christologische Struktur ist nicht genügend erfaßt, weil nämlich nicht erkannt ist, daß der Mensch durch und in Christus wirklich gerecht *wird*. Rechtfertigung ist verstanden als „die gnädige Zusage, welche den Sünder „um Christi willen“ gerecht erklärt (synthetisch, forensisch, *iustitia imputativa*)“ (178).

K.s Darstellung der Auferstehung Jesu ist die dem Neuen Testament entsprechende, denn nach den neutestamentlichen Aussagen wird die Auferstehung Jesu nur dann richtig verstanden, wenn sie angenommen wird als historisches Faktum aufgrund der Osterereignisse und zugleich als transzendente Wirklichkeit.

R. Lachenschmid, S. J.

Sauser, Ekkart, *Frühchristliche Kunst, Sinnbild und Glaubensaussage*. 8^o (563 S.) Innsbruck 1966, Tyrolia. 48.— DM/sFr., 290.— öS.

Dieses gründlich gearbeitete, mit ausführlichem Literaturverzeichnis und sieben Registern versehene Werk ist nicht das von vielen erwartete Handbuch der frühchristlichen Kunst im Sinn von Oskar Wulff, obwohl darin, abgesehen vom Kapitel über die Basilika, die bedeutendsten Denkmäler genannt und gewürdigt werden. Es ist keine Stilgeschichte, sondern eine Ideengeschichte mit allen Stärken und einigen Schwächen, die die Formbeschreiber seit Dvořák „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte“ solchen Büchern nachzuweisen pflegen. Die besten Fachgelehrten haben in den letzten Jahrzehnten die einzelnen Ideen der frühchristlichen Kunst erforscht und darin den Schlüssel zum Verständnis der Werke gesehen. S. unternahm es, diese Forschungen zusammenzufassen und zu vertiefen.

Das 1. Kap. schildert klarer und präziser, als es bisher geschehen ist, wie die Antike und wie die Heilige Schrift zu Bild und Symbol standen, wie sich das christliche Bild im Anschluß an antike Vorstellungen zum wirklichkeitserfüllten Bild entwickeln konnte, das im Bildstreit seine Definition, seine Eingrenzung erfuhr. Ein Abschnitt dieses Kapitels handelt vom Beginn der christlichen Kunst. Hier ist eine kritische Anmerkung nötig. Der Verf. übernimmt allzu bereitwillig die These von *Th. Klauser*, nach der die christliche Kunst erst im 3. Jh. beginnt. Klauser überschätzt die Beweiskraft der immer wieder zitierten Stelle aus dem 3. Buch des Erziehers, wo Klemens von Alexandrien den Christen sagt: Ihr braucht wie die Heiden für eure Rechtsgeschäfte einen Siegelring. Welche Motive könnt ihr einprägen lassen? Keine Götterfiguren, keine Kriegszeichen, keine Trinkfiguren . . . sondern Taube, Fisch, Schiff, Leier, Anker . . . Aus der Tatsache, daß Hirt, Orante und ähnliche Themen nicht genannt werden, schließt Klauser, daß diese Bilder noch unbekannt oder ungebrauchlich waren. Aber dieses Argument teilt die Schwäche jedes *argumentum ex silentio*. Es verlangt den zusätzlichen Beweis, daß Klemens von Alexandrien diese christlichen Themen hätte erwähnen müssen. Er konnte aber gute Gründe zum Verschweigen haben. Für profane Geschäfte paßten neutrale Themen besser. Warum sollte man einen Viehkauf durch das Bild einer Orante bekräftigen? Umgekehrt unterschätzt Klauser die Stelle bei Tertullian, wo von Guthirtenbildern auf Trinkgefäßen die Rede ist. S. gibt ihr in einem späteren Zusammenhang ihr volles Gewicht.

Das 2. Kap. bildet den Hauptteil des Buches. Wie die Widmung an P. Jungmann sagt, ist darin das Bild des österlichen Christus bei den Vätern und in der frühen Kunst neu gesehen. Dieses Kapitel ist von hoher Aktualität. Wir haben mit einigen Schwierigkeiten gelernt, daß das Neue Testament nicht Geschichtsschreibung im Sinn des 19. Jh. ist, sondern Verkündigung des Auferstandenen durch österliche Menschen; wir spüren, daß wir Christus heute nicht so sehr als historische Gestalt, sondern als den jetzt Existierenden und Entscheidenden verkünden müssen; wir sehen die Kirche als Lebensgemeinschaft mit Christus. Wie beglückend ist es, all diese sogenannten neuen Erkenntnisse als lebendiges Wissen der Urkirche aus den Schriften und Denkmälern abzulesen. Aufbauend auf den Forschungen von J. A. Jungmann, Hugo Rahner und vor allem Odo Casel, hat S. für jedes Thema der Katakombenkunst mit einer Fülle von Zitaten die Beziehung auf Christus, den Retter und Lebensspender, aufgezeigt. Es ist sehr verlockend, viele Phänomene aus einem Grundgedanken zu erklären, als Strahlen der Zentralsonne, des österlichen Christus,