

Aber eben hier hätte ihn *Lumen Gentium* unterstützt. — J. B. Metz gibt seinem Beitrag den Titel: „Kirche für die Ungläubigen“ (312—329). Er will von den einzelnen Konzilsdokumenten her einige hermeneutische Regeln für das Gespräch der Kirche mit den Ungläubigen gewinnen: 1. Die Kirche bekennt sich als Kirche der Sünder. 2. Das Konzil betont neu den universalen Sendungs- und Verantwortungshorizont der Kirche. 3. Vor allem wird die Kirche durch die Betonung ihres endzeitlich-eschatologischen Bezugs auf die Menschen hin geöffnet. Die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt (326). M. vertritt hier seine von anderen Veröffentlichungen und Diskussionen her bekannten Auffassungen. — Ein sehr aktuelles Thema schneidet W. Dirks an: „Humanismus — eine dritte Konfession?“ (330—346). Er bringt sehr differenzierte Unterscheidungen dafür, was mit Humanismus gemeint ist oder gemeint sein kann. Von daher und „aus der Grundunterscheidung zwischen ideologischem und konkretem Humanismus ergibt sich, daß wir es weder mit der dritten Konfession noch überhaupt mit einer Konfession zu tun haben. Ich beantworte also das Fragezeichen hinter dem Thema dieses Beitrags mit Nein. Es gibt Humanisten und es gibt Humanismen, aber es gibt keinen Humanismus, auf dessen Prinzipien und Lehren alle Humanisten eingeschworen werden könnten“ (343). D. warnt aber davor, daß eine Selbstisolierung der Kirche diese Humanisten (und Humanismen) zu einer dritten Konfession sammeln und verhärten könnte. Seine Mahnungen verdienen gehört zu werden. — W. Heinens Beitrag „Aufbruch des Unbewußten“ (347—371) findet den Nexus mit den Konzilsdokumenten nicht so leicht. Seine Fragestellung ist eben ganz von seinen eigenen Forschungen her geprägt. H. schildert zuerst die Phänomene des aufbrechenden Unbewußten (in Ehe und Familie, im Berufsleben, im Leben der Gesellschaft und der Völker, im Leben der Kirche) und sucht dann nach einer psychologischen Erklärung dieser Formen. Von da sucht er die Frage nach dem „Wie“ des religiös-sittlichen Lebens, nach seinem „Wo“ und „Warum“. Der Nexus zu den Konzilsdokumenten findet sich dann stärker in dem Abschnitt: „Antworten der Kirche an den fragenden Menschen“ (Bild, Symbol, Wort im Leben der Kirche; Führung und Forderung im Reifungsprozeß der Gläubigen; Wege vom Unbewußten zur Mitte des Menschen). — K.-H. Hoffmann behandelt das Thema „Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel“ (372—392). Er gibt einen kurzen Überblick über den modernen Kommunikationsprozeß und seine Auswirkungen und spricht dann von der Mitsorgepflicht der Kirche um einen sachgerechten Gebrauch dieser Kommunikationsmittel im Dienste wachsender Menschlichkeit und Brüderlichkeit. — B. Drees schließt das Gemeinschaftswerk ab mit einem Beitrag über das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft (393—403). Er exegesiert auf diesen Seiten das fünfte Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und stützt diese Exegese durch Verweise auf andere Aussagen der Konstitution.

Viele Anregungen werden in diesem Buch in Ausdeutung und Weiterführung des Konzils gegeben. Vielleicht fehlt eines darin: der Aufruf zu einer „konzertierten Aktion“ aller Schichten in der Kirche, um das Konzil zu verwirklichen. Es bedürfte einer sehr lebendigen Zusammenarbeit des gesamten Episkopats, von Priestern und Laien, von Ordensleuten und Menschen in der Welt, um uns den Status unserer Kirche offen bewußt zu machen und so — im Sinne des Konzils — die Richtlinien für eine erneuerte Seelsorge zu erarbeiten (wie etwa die Bischofskonferenz des ehemals belgischen Kongo dies schon seit 1964 für das Jahr 1967 tut). Mehr und mehr müßte auch das Bewußtsein geschaffen werden, daß die gepredigten Haltungen ihre *praktische* Anwendung im privaten und sozialen Leben finden müßten und daß erst so von einer Erneuerung unseres Christentums die Rede sein könnte. Viel wird über Verkündigung, Katechese, neue Theologie gesprochen — und mit Recht. Bleiben wir aber nicht Theoretiker und Ideologen, die ihre Theorien und Ideologien der „Selbstverwirklichung“ überlassen? Was von unseren oft so disparaten Bemühungen heute dringt zum wirklichen Leben, zur Annahme in lebendiger Verantwortung vor? Hier aber fällt die Entscheidung über wahre Umkehr und Erneuerung.

A. Grillmeier, S. J.

Buber, Martin, *Werke*. Erster Band: *Schriften zur Philosophie*. — Zweiter Band: *Schriften zur Bibel*. — Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus*. Gr. 8°

(1131, 1239 u. 1271 S.) München und Heidelberg 1962—1964, Kösel-Schneider. Zus. 160.— DM.

Diese dreibändige Ausgabe der Werke Bubers (die drei Bände werden nur geschlossen abgegeben) stellt eine „umfassende Auswahl“ dar und enthält, wie B. im Vorwort zum Ganzen ausdrücklich betont, nicht nur „Werke“, d. h. „etwas in sich Abgeschlossenes, nicht über sich Hinausweisendes“ (Bd. I, Vorwort), sondern gemäß der Art seines literarischen Schaffens vielfach auch kleinere und z. T. recht kurze Aufsätze, Essays und Entwürfe — stets ideengefüllt und so oft den Kern eines vollen „Werkes“ in sich enthaltend. Alle drei Bände konnten noch vom Verf. selbst betreut werden. Er hat das Aufzunehmende gesichtet, unter bestimmten, nicht immer gleichen Gesichtspunkten zusammengeordnet und eben dadurch oft den eigentlichen Sinn des einzelnen sowie seinen rechten Ort innerhalb der geistigen Welt des Autors aufgewiesen und festgelegt. Bei solcher Zusammenfügung durch den Verf. ergänzen sich gerade kleinere und fragmentartige Arbeiten häufig zu einer vollen und umfassenden Aussage, zumal wenn zu einem bestimmten Thema Versuche aus jüngeren Jahren mit Arbeiten des reifen Alters verbunden werden. Durch diese redaktionelle Arbeit B.s hat die dreibändige Sammlung, die von den beiden beteiligten Verlagen hervorragend ausgestattet ist, gegenüber früheren Einzelausgaben und kleineren Sammlungen ihre eigene Bedeutung und die besondere Kompetenz einer echten „Ausgabe letzter Hand“.

Im ersten Band sammelt B. seine *Schriften zur Philosophie* in einer Auswahl, die fast sämtliche philosophischen Veröffentlichungen umfaßt. Mit aufgenommen ist: „Zwei Glaubensweisen“, obwohl es sich hier an und für sich um eine theologische Schrift handelt. Sie gehört aber wesentlich in den Bereich einer Dokumentation eminent philosophischer Grundanschauungen. Die einzelnen (niemals sehr umfangreichen) Werke sind nicht chronologisch geordnet; das mitgegebene „Bibliographische Verzeichnis“ informiert über das Datum der Erstausgabe und aller späteren Drucke in deutscher Sprache, ergänzt die Sammlung also in einer nicht unwichtigen Hinsicht. Die Anordnung scheint eher nach sachlichen Gesichtspunkten getroffen zu sein, wird jedoch nicht ausdrücklich so aufgegliedert. Zunächst haben wir es mit Arbeiten zu tun, die B.s Ich-Du-Philosophie, seine philosophische Anthropologie, mehr oder weniger thematisch und bis zu einem gewissen Grade systematisch darstellen; es folgen Veröffentlichungen zur eher speziellen Thematik der Gottesfrage („Gottesfinsternis“, „Bilder von Gut und Böse“ und „Zwei Glaubensweisen“); es schließen sich Beiträge zu Einzelfragen auch soziologischer, politischer und geistesgeschichtlicher Art an (z. B. „Pfade in Utopia“ mit den hochinteressanten Ausführungen zum Marxismus und „Geltung und Grenze des politischen Prinzips“); den Ausklang bildet: „Aus einer philosophischen Rechenschaft“, wo eine Antikritik zu kritischen Äußerungen anderer verursacht wird — es handelt sich um einen Auszug aus der als Nachtrag zu den „Erläuterungen und kritischen Essays über das Werk von M. Buber“ abgedruckten „Antwort“ B.s in dem ihm gewidmeten Band der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“ (hrsg. von *Schilpp* und *Friedmann* [Stuttgart 1963]), eine Antwort, die übrigens mitunter durch ihren unerwartet scharfen Ton auffällt.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, eine Stellungnahme zu B.s philosophischem Gesamtwerk zu umreißen, auch nicht etwa in der Form einer Antwort auf seine „Antwort“. (Sehr lesenswert z. B. die recht kritische Interpretation der Buberschen „Theorie des Dialogs“ aus der Feder von *Carl Frankenstein*, Universität Jerusalem, in: *StimmZeit* 91 [1966] 356 ff.) Sein Platz innerhalb der Gegenwartsphilosophie bleibt unbestritten, auch wenn man selbst bezüglich des Grundansatzes seiner Ich-Du-Anthropologie anderer Meinung sein darf. Daß er überhaupt diesen Problemkomplex so energisch und überzeugend in den Mittelpunkt philosophischer Reflexion gerückt hat, bleibt sein ungeschmälerter Verdienst. Es ehrt ihn, daß er seine geistesgeschichtlichen Vorläufer und Wegbereiter nennt und würdigt: die Abhandlung „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ ist sehr aufschlußreich und für die genauere Kenntnis seiner Position unentbehrlich. Man mag finden, sein Denken umkreise im Bereich der philosophischen Thematik fast immer nur das Allergrundsätzlichste des Gegensatzes Ich-Es und Ich-Du; es läßt sich zwar auch auf gleichsam materiale Analysen ein, über die eher formalen dieses Gegensatzpaares hinaus, deutet dann aber immer nur gewisse „Elemente“ des Zwischenmenschlichen und

Einzelmomente personalen Mitseins (so in „Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie“), ohne zu einer umgreifenden, inhaltsgesättigten Theorie zu gelangen. Das hängt sicherlich mit seiner Auffassung von Philosophie zusammen, auf die er im Vorwort eigens hinweist: er nimmt sie nur in einem sehr allgemeinen Sinn, der in der „Antwort“ umschrieben wird. Er suche keine Systematik, er „zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung“, er habe keine „Lehre“, er führe ein „Gespräch“. Es geht geradezu um eine Situationsphilosophie, die auch nur eine Art Situationsethik ermöglicht, so daß er sagen darf: „Keine allgemein gültige Antwort . . . , keine Garantie ist darin, nur eben eine Chance, nur eben ein Wagnis“ (1120). Die Nähe vor allem zu Jaspers ist deutlich. So spricht er denn auch, schon im Rahmen spezifisch philosophischer Reflexion, oft genug von der Forderung des „Glaubens“, z. B. im Hinblick auf den absoluten Anspruch sittlicher Normen: solche gebe es nicht, „wenn sie nicht als Gabe des Absoluten geglaubt“ werden (1177).

Wie sich versteht, gilt B.s denkerisches Bemühen zumal und zutiefst dem Phänomen des *theologischen* Glaubens, was auch die bereits erwähnte theologische Schrift belegt, die Bd. I enthält; ihr Thema, der fundamentale Gegensatz des (ursprünglichen) israelischen Glaubens und des (frühen) Christenglaubens, ist für B. zentral. Er reagiert hier allerdings nicht auf die Entgegnung *H. U. v. Balthasars* in „Einsame Zwiesprache“ (Köln/Olten 1958), aber er kennt und zitiert ja auch sonst kaum einen katholischen Theologen. Daher bleibt ihm auch die katholische Weise, das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu denken, ziemlich verschlossen. Doch scheint er andererseits die Möglichkeit, sowohl theologischen wie philosophischen Glauben in ein und demselben Menschen für vereinbar zu halten, Jaspers gegenüber aufrechtzuerhalten. Daher vermag nach ihm auch der philosophierende Menschen zu *beten* (596), und Jaspers, dem das Gebet fremd sei, sei nicht befugt, es als fragwürdig zu bezeichnen (302).

Diese Vereinbarkeit — im Sinne B.s sollte man wohl eher sagen: für den heilen Menschen notwendige Einheit — von Philosophieren und echtem Beten ist für B. nicht etwas aus rationalen Überlegungen Abgeleitetes. Es ist für ihn wesentlich. Es ist Buber selbst, sein lebendiges inneres Atmen. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß seine Philosophie des Dialogs schon von ihrem Anfang her erheblich inspiriert wurde von seiner intensiven Beschäftigung mit dem *Chassidismus*, jener mystisch-uitiven Frömmigkeitsbewegung des Ostjudentums, die den einfachen, lebendigen und inspiratorischen Kontakt mit dem Göttlichen in allem suchte und lehrte: „Auf allen Wegen findet der Mensch Gott, und alle Wege sind voll der Einung. Aber der reinste und vollkommenste ist der Weg des Gebetes. Wer in dem Feuer seines Wesens betet, in dessen Kehle redet Gott selbst das innere Wort“ (III, 17). So umschrieb B. schon 1906, also ein gutes Stück vor seinen ersten philosophischen Versuchen, ein wichtiges Element der Lehre des Balthasars, des Begründers des Chassidismus.

Dieser Chassidismus wird für B. sehr bald mehr als nur Forschungsobjekt; er wird ihm verpflichtende religiöse Lebensform und wichtige Botschaft für die Gegenwart. „Ich (habe) erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist“ (Bd. III, Vorwort). Aus dieser Zeit des persönlichen Erfaltseins vom Geist und Bemühen des Chassidismus, die etwa mit dem Ausgang des ersten Weltkrieges beginnt, stammt sein z. T. aus früheren Versuchen umgestaltetes umfangreichstes Einzelwerk „Die Erzählungen der Chassidim“ (III, 69—712 [1949]) sowie die meisten systematischen Arbeiten zur chassidischen Lehre, unter denen „Die chassidische Botschaft“ als Hauptwerk zu nennen ist (III, 739—894 [1952]). Bei all diesen umfangreichen Arbeiten zum Chassidismus, die B.s Namen vielleicht am weitesten bekannt gemacht haben und ihn als Neuentdecker dieser religiösen Bewegung erscheinen ließen, ist es ihm also im Grunde nicht einfach um die Aufhellung eines in Vergessenheit bzw. Mißachtung geratenen Phänomens jüdischer Frömmigkeitsgeschichte zu tun. Vielmehr geht es ihm darum, „von der Kraft jenes Lebens . . . der eigenen Zeit das zu übermitteln, was ihr helfen kann, ihre Glaubensnot zu überwinden und die zerrissene Bindung an das Unbedingte zu erneuern“ (III, 991). Was der Chassidismus dem heutigen Menschen zu sagen habe, hat B. in seiner Studie „Der Chassidismus und der abendländische Mensch“ (III, 933—947) und teilweise in der anderen: „Christus, Chassidismus, Gnosis“ (III, 949—958) zu präzisieren versucht.

Die soeben zitierte Beschreibung der zutiefst religiösen und fast missionarischen Zielsetzung seiner mit großer Sprachkunst gestalteten Nach- und Neuerzählung der chassidischen Legenden und Spruchüberlieferungen wie auch seiner thematischen Darstellung der chassidischen Lehre entstammt übrigens der Antwort B.s („Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus“ [III, 989—998]) auf die heftige Kritik von *Gershom Scholem*, der bei aller Anerkennung der Verdienste B.s ihm doch vorwerfen muß, daß er in seinen Schriften den gedanklichen Gehalt der chassidischen Anekdoten vereinfacht und dadurch verfälscht habe: „Die geistige Botschaft aber, die er in diesen Schriften in sie hineingelesen hat, ist allzu tief an Annahmen gebunden, die aus seiner eigenen Philosophie des religiösen Anarchismus (gemeint ist damit die mangelnde Festlegung auf ein ‚Was‘ des religiösen Tuns) und Existenzialismus stammen und keine Wurzel in den Texten selbst haben. Zu viel ist in dieser Darstellung des Chassidismus ausgelassen, und was aufgenommen ist, ist mit sehr persönlichen Spekulationen überladen“ (Martin Bubers Deutung des Chassidismus [202] in: *Judaica* [Frankfurt a. M. 1963] 165—202; vgl. auch die Antwort G. Scholems auf B.s Antwort: ebd. 203—206). Es ist nicht unsere Aufgabe, in diesem Streit eminenten Kenner des Chassidismus Stellung zu beziehen. Jedoch scheint es notwendig, auf die verschiedenen Sichten des erstangigen Frömmigkeitshistorikers Scholem und des spontan-schöpferischen Frömmigkeitskünders Buber hinzuweisen, zumal die Gefahr besteht, B.s Darstellung des Chassidismus dank ihrer sprachlichen Kraft und Anpassung an den modernen Menschen als die allein und allseitig gültige Information über dieses interessanteste Phänomen der neueren religiösen Geschichte des Judentums zu betrachten.

Nicht umsonst ist vom zweiten Band der Gesammelten Werke „*Schriften zur Bibel*“ an letzter Stelle die Rede. Die Bibel ist schon rein zeitlich „um nahezu zwei Jahrzehnte später“ (Bd. II, Vorwort) als Philosophie und Chassidismus für B. zum Gegenstand literarischen Schaffens geworden. Damals nämlich, als der schon früher wiederholt erwogene Plan einer neuen Verdeutschung der Schrift von 1925 an — in Gemeinschaft mit *Franz Rosenzweig* (gest. 1929) — sich zu verwirklichen begann.

Diese Verdeutschung der Schrift selbst ist begrifflicherweise nicht in die Sammlung der Werke B.s aufgenommen worden. Dennoch muß hier davon gesprochen werden. Denn einmal ist sie ohne Zweifel seine bekannteste, bedeutendste und langwierigste Arbeit an der Bibel gewesen: nach der ersten Arbeitsepoche der 20er und 30er Jahre mußte sie unvollendet abgebrochen werden, um erst bei der 1954 begonnenen revidierten Neuausgabe im Jahre 1962 ihren Abschluß zu finden. Sodann zeigt sich hier ein ganz neuer Zug im geistigen Wesen B.s: die seinem Geist eigene schöpferische Spontaneität, die sich bei der Gestaltung des chassidischen Traditionsgutes noch recht frei entfalten durfte, war hier zum „Dienst am Wort“, zur strengsten Gefolgschaft des Vorgegebenen verpflichtet. Hier war jede freie Gestaltung versagt. Denn wenn man hier etwas verändert, wird es eben „etwas ganz anderes, einer anderen Ordnung Angehöriges, etwas — Unbiblisches“ (III, 1184). Die strenge Reverenz B.s vor dem Schriftwort, bei dem für ihn ein bestimmter Inhalt zwingend auch an eine bestimmte sprachliche Form gebunden ist, wird hier sehr deutlich.

Aus solcher Haltung heraus ist seine Übersetzung der Bibel mit äußerster Gewissenhaftigkeit betrieben worden, von der die sie durch alle Phasen begleitenden Aufsätze über Verdeutschungsprobleme, die in diesen Band aufgenommen wurden („Die Schrift und ihre Verdeutschung“ [1092—1182]), Zeugnis ablegen. Was die Verdeutschung der Schrift letztlich für B. bedeutete, lassen die Schlußsätze seiner Ansprache auf einer kleinen Hausfeier zum Abschluß der Schriftübertragung erkennen: „Ich bin sonst ein radikaler Gegner alles Missionierens . . . Aber diese Mission da lasse ich mir gefallen, der es nicht um Judentum oder Christentum geht, sondern um die gemeinsame Urwahrheit, von deren Wiederbelebung beider Zukunft abhängt. Die Schrift ist am Missionieren. Und es gibt schon Zeichen dafür, daß ihr ein Gelingen beschieden ist“ (II, 1182).

Abgesehen von diesen Erläuterungen zur Bibelübersetzung enthält Bd. II vor allem die größeren Werke zu zentralen Themen der Bibel. Zunächst die umfangreiche Monographie „*Moses*“ (9—230), bei der man in der Methodik recht stark den Religionsgeschichtler herauspürt, die aber ohne Zweifel zum Besten gehört,

was über Moses und sein Werk geschrieben ist. Dann folgt „Der Glaube der Propheten“ (231—484; vgl. Schol 27 [1952] 294 f.), worin nicht bloß der Prophetismus behandelt wird, sondern eine ganze Glaubensgeschichte Israels enthalten ist. Seine Auffassung vom Prophetismus selbst hat B. in kleineren Arbeiten („Abraham der Seher“ [871—893] und „Prophezie und Apokalyptik“ [925—942]; vgl. zu beiden Schol 31 [1956] 610 f.) dargestellt. An dritter Stelle steht das erstmalig 1932 und in 3., endgültiger Auflage 1956 veröffentlichte bekannteste Werk „Königtum Gottes“ (485—723). Diesem Werk sind die Vorworte zu allen drei Auflagen beigegeben, von denen vor allem das Vorwort zur 2. Auflage (1936) zu beachten ist. Es setzt sich im einzelnen mit den Kritiken auseinander, während das Vorwort zur 3. Auflage kurze Stellungnahmen zu der inzwischen erschienenen einschlägigen Literatur enthält (vor allem die Frage des El- und Baalkönigtums). Diesen abgeschlossenen Werken ist als erstmalige Veröffentlichung ein unvollendet gebliebenes Werk angefügt: „Der Gesalbte“, das schon 1937 fast zur Hälfte fertiggestellt war, als es wegen äußerer Gründe abgebrochen werden mußte. Es wurde dann später nicht mehr weitergeführt. In seinem vorliegenden Teil handelt diese Studie vom Königtum Sauls als dem Übergang von der unmittelbaren Gottesführung, wie sie in „Königtum Gottes“ für Israels Frühzeit dargestellt wurde, zur Führung durch den gottgesalbten König als einer „neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft“ (845).

Die lange und intensive Beschäftigung des Verf.s mit der Bibel drängt die Frage auf, warum er niemals eigentliche Kommentare zur Bibel geschrieben hat. Tatsächlich hat B. der Plan eines theologischen Kommentars vorgeschwebt, dem er den Titel „Der biblische Glaube“ geben wollte. Er kam jedoch später zu der Einsicht, daß seine Kraft zu einer „zulänglichen Erörterung aller Fragen“ nicht ausreichen würde. So gab er den Plan wieder auf und wandte sich mehr der Darstellung einzelner Themen zu, deren Hauptertrag in den vorgenannten Werken zu finden ist (vgl. dazu II, 489). Vielleicht war diese Art der Arbeit an der Bibel auch seinem auf thematische Fragestellungen ausgerichteten Geist konformer und deshalb fruchtbarer. Sie gab ihm die Möglichkeit, einerseits sehr eindringliche Auslegungen bestimmter Einzeltexte zu geben, andererseits aus seiner eminenten Vertrautheit mit der Bibel, die er grundsätzlich immer als ein Ganzes sah und zu sehen forderte, größere und wichtige Zusammenhänge aufzuzeigen.

Die vorliegende dreibändige Ausgabe seiner Werke wurde gerade ein Jahr vor dem Tode Martin Bubers (13. 7. 1965) abgeschlossen. So war es B. vergönnt, in diesen Bänden kurz vor der Vollendung seines irdischen Lebens ein eindrucksvolles Zeugnis seines geistigen Schaffens und seiner Gedankenwelt zu hinterlassen. Als einen solchen Abschluß seines reichen Lebens hat er diese Ausgabe wohl selbst empfunden, wenn er sein Vorwort zum Ganzen mit dem Satz beendet: „Dem Dank, daß ich leben durfte, eng verbunden ist der, daß ich habe werken dürfen. Dank sei gesagt“ (I, 8).

J. Haspecker, S. J. — H. Ogiermann, S. J.

Blank, Josef, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie*. Gr. 8^o (369 S.). Freiburg i. Br. 1964, Lambertus. 29.80 DM.

Als Ziel dieser gründlichen Arbeit gibt der Verf. die Darstellung der johanneischen Gerichtstheologie und ihrer christologischen Begründung an. Es geht also um die Frage, inwiefern mit Jesus von Nazareth die Eschatologie, die Entscheidung über Heil und Unheil, in der Gegenwart gegeben ist; eben dies ist es ja, was im vierten Evangelium mit einer Deutlichkeit und Eindringlichkeit ausgesprochen wird wie nirgends sonst im Neuen Testament. Die Frage kann nicht aus irgendeiner weltanschaulichen oder philosophisch-theologischen Vorentscheidung heraus beantwortet werden; man würde nur die eigene Auffassung in das Evangelium hineinbringen oder die Aussagen des Evangelisten zu einem ihm fremden Sinn umdeuten. Um dieser heute nicht selten gegebenen Gefahr zu entgehen und zu begegnen, stützt der Verf. ganz bewußt seine Untersuchung auf die maßgeblichen Texte (es sind vor allem Jo 3. 5. 8. 12. 16), um durch ihre eingehende Exegese die johanneische Antwort auf die gestellte Frage zu gewinnen; die Auslegung erfolgt, unter weitgehender Berücksichtigung des Kontextes, mit Hilfe der modernen philologisch-historischen Methode und der von der Sache geforderten theologischen Spekulation; nur so kann die echte „theologische Sachinterpretation“ gelingen.