

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.

B. stellt sich mit seiner Arbeit in die Reihe jener Forschung, die kritisch zu dem berühmten Kommentar Bultmanns zum Johannesevangelium Stellung nimmt (vgl. den Überblick auf S. 15—39). Bultmann hatte auf literarkritischem Wege das vierte Evangelium auf verschiedene Quellen (Offenbarungsreden, Semeia-Quelle, redigierender Evangelist, kirchliche Redaktion, Glossen) aufgeteilt, auf religions- und ideengeschichtlichem Wege seine Nähe zur Gnosis aufzuzeigen und mit Hilfe der existenztheologischen Interpretation zu entmythologisieren, d. h. im Sinne eines anthropologischen, schöpfungsmäßig echten Existenzverständnisses zu deuten gesucht. Gegenüber der Quellenscheidung Bultmanns ist durch verschiedene Arbeiten die vollkommene Einheit des Evangeliums stilkritisch nachgewiesen worden; gegenüber der Hypothese gnostischer Beeinflussung und Abhängigkeit (Offenbarungsreden) wurde einerseits die innere Unvereinbarkeit des vierten Evangeliums mit dem gnostischen Dualismus und seiner Erlösungslehre schärfer herausgestellt, anderseits mehr das Alte Testament und das späte Judentum einschließlich Qumran als geistiger Hintergrund hervorgehoben; vor allem aber wurde die wesentliche Identität des Johannesevangeliums mit dem urchristlichen Kerygma und seine Nähe zu den synoptischen Evangelien und damit seine Verankerung in der urchristlichen (wohl in besonderer Weise vom Apostel Johannes her) bestimmten Tradition wieder mehr ans Licht gestellt (Noack, Braun, Wilkens, Schnackenburg u. a.).

In diesem Zusammenhang weist B. auch auf zwei englische Autoren hin. Der eine (C. H. Dodd) läßt in seinem Werk „The Interpretation of the Fourth Gospel“ (Cambridge 1953) besonders eindrucksvoll die innere, kerygmatische Einheit des vierten Evangeliums hervortreten: Das „Buch der Zeichen“ (Jo 2-12) weist in seinen sieben, aus Tat und Wort zusammengesetzten Einheiten immer wieder auf den zweiten Teil des Evangeliums (Jo 13—20), d. h. auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus als Quelle des Heils, hin. Der andere (E. Hoskyns) tritt in gewissem Sinn dem vorigen Autor in glücklich ergänzender Weise an die Seite, insofern er mehr als Dodd in seinem Kommentar zum Johannesevangelium die echte Geschichtlichkeit dieses Evangeliums betont, nicht im Sinn eines Geschichtsmaterialismus, wohl aber im Sinn einer Geschichte, welche die objektive theologische Bedeutsamkeit des Christusereignisses hervorhebt. Die Entscheidungssituation, in die der Mensch im Angesicht der Geschichte Jesu gestellt wird, beruht hier eindeutig darauf, daß in Jesus objektiv und unablässig die Heilswirklichkeit Gottes ontisch gegeben ist und somit Jesus nicht nur, wie im Bultmannschen System, gleichsam Modellfall und Anstoß für die vergeschichtlichte eschatologische Entscheidung ist. B. hat wohl recht, wenn er den Kommentar von Hoskyns „für die vielleicht markanteste, exegetisch und theologisch klarste Gegenposition zu dem Kommentar von Bultmann“ hält, weil darin „die Bedeutung der objektiven Geschichtlichkeit des Offenbarungsereignisses erfaßt und die Gefahr einer subjektivistisch-existentialen ‚Geschichtlichkeit‘ vermieden wird“ (30 f.). B. selber sucht in seiner Arbeit diese Linie kräftig weiterzuführen und zu zeigen, daß die johanneische Vergeschichtlichung der Eschatologie nur im Rahmen einer wirklichen, nicht nur funktionalen, sondern auch ontischen Christologie verstanden werden kann: Christus ist nach Johannes Leben für die Welt, weil er in Person die Fülle des göttlichen Lebens ist; er ist Licht der Welt, weil er in sich das göttliche Licht, die göttliche Wirklichkeit vom Vater her ist; er ist das Wort Gottes für die Welt, weil er als Präexistenter schon Gottes Wort und Sohn des Vaters ist.

Wir hoffen damit die Grundrichtung der vorliegenden Arbeit von B. richtig angegeben zu haben. Ausgangspunkt in den einzelnen Abschnitten seiner Abhandlung ist die Wortgruppe *κρίσις, κρίνω* oder doch ein damit gleichwertiger Sachverhalt, der mit dem Selbstzeugnis Christi gegeben ist. Die Gegenwart der eschatologischen Entscheidungs- und Gerichtsstunde wird dann immer wieder begründet durch die in Christus objektiv und real gegenwärtige und autoritativ sich anbietende Offenbarung oder Heilswirklichkeit, für die Gott die freie Entscheidung des Menschen zu seinem eigenen Heil verlangt. Wer in der Glaubenshingabe zu Gottes Liebesangebot in Christus ja sagt, ist im Heil; wer sich ihm aber im Unglauben hartnäckig versagt, „ist schon gerichtet“ (Jo 3, 18), richtet sich selbst, insofern er das Licht nicht bei sich einläßt, sich der Wirklichkeit und Liebe Gottes

in Christus verschließt und so in der „Finsternis“, im Unheil bleibt. B. betont sehr die „Präponderanz“ auf der Seite des Heils: Gott bietet es in und durch Christus allen an; der universale Heilswille Gottes kann nicht bezweifelt werden; es gibt keine Prädestination zum Unheil. Christus ist nicht gekommen zu richten, sondern zu retten, wie immer wieder im vierten Evangelium gesagt wird. Das Gericht ergeht nur im freien und hartnäckigen Sichselbstverschließen gegen Gottes Wahrheit und Leben in Christus. Das dürften die großen Gedanken sein, die von B. in den einzelnen Abschnitten entsprechend der jeweiligen Vorlage abgewandelt werden. Die Kapitelüberschrift ist folgende: Jo 3: „Das johanneische Kerygma“ (53—108); Jo 5, 19—30: „Die christologisch-eschatologische Vergegenwärtigungstheologie des Johannes“ (109—182); Jo 8, 15 f. (12—20): „Jesu Selbstzeugnis vor der Welt“ (183—230); Jo 8, 31—59: „Die Krisis zwischen Jesus und den Juden“ (231—251); Jo 9: „Die Heilung des Blindgeborenen als Zeichen für Offenbarung und Krisis“ (252—263); Jo 12, 20—36 (31): „Jesu Erhöhung und Verherrlichung als das Gericht über den Kosmos und seinen Herrscher“ (264—296); Jo 12, 37—50: „Krisis Israels und Krisis der Welt“ (297—315); Jo 16, 4b—11: „Die Vergegenwärtigung des Gerichts durch den Geist-Parakleten“ (316—340).

Um noch mehr einen Begriff zu geben von dem reichen Stoff des Buches, sei auch auf verschiedene Fragen und Themen hingewiesen, die am Rande oder auch im Zusammenhang mit dem Hauptthema behandelt werden: Zum Begriffspaar „Licht-Finsternis“ vgl. 96—99; über Tod und Sterben bei Johannes vgl. 143—158; zum Titel „Menschensohn“: 161—164; über die johanneische Vergegenwärtigung von Heil und Gericht als schon begründet und vorbereitet durch die Synoptiker: 164—172; über die Zukunftseshatologie (Jo 5, 28—29 vor allem) und ihre Vereinbarkeit mit der Vergeschichtlichung der Eschatologie bei Johannes und damit ihre Ursprünglichkeit im Ganzen des vierten Evangeliums: 172—182 und 125—127; zum Kosmosbegriff bei Johannes vgl. 186—198; zum johanneischen Zeugnisbegriff (im „Rechtsstreit“ des Offenbarers mit Israel, mit der Welt) vgl. 198—216 (mit alttestamentlichem Hintergrund und besonderer Berücksichtigung von Jo 5, 31—47); über den Begriff „die Juden“ bei Johannes: 246—251 (er ist mehr als üblich „geschichtlich“ zu sehen, wie auch der Begriff „Kosmos“); über den Begriff der Verherrlichung: 272—273; über das Problem der Verstockung Israels im Unglauben: 297—306 (im Zitat aus Is 6, 9 f. bei Jo 12, 40: „Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht sehen mit den Augen und zur Einsicht kommen im Herzen und ich sie heile“ deutet B. das verblendende und verhärtende Subjekt auf den Teufel, im Gegensatz zu Gott, der ja „heilen“ will); zum Parakletbegriff: 317—325.

Zum Schluß möge nochmals das Hauptthema des Buches, nämlich die Begründung der johanneischen Eschatologie durch die Christologie, aufgegriffen werden. An ein paar Beispielen soll die Behandlung dieses Themas bei B. deutlich gemacht werden. In seiner Abhandlung zum dritten Kapitel des Johannesevangeliums stellt er zwar mit Schnackenburg die Abschnitte 3, 31—36 und 3, 13—21 (in dieser Reihenfolge) dem Nikodemusgespräch als Reflexion des Evangelisten gegenüber, aber er betont doch ihre innere Zusammengehörigkeit mit dem Thema der Wiedergeburt (dem Gegenstand des Gesprächs); mit Recht, denn die Klammer scheint durch den Evangelisten selber gegeben zu sein durch die beiden Begriffe *ἐπιγεια* und *ἐπουράνια* (Jo 3, 12): Wenn die Wiedergeburt in ihrer Notwendigkeit aus der erfahrbaren Unheilssituation des Menschen und in ihrer Möglichkeit aus der schon im A. T. verheißenen Wundermacht Gottes (dem Pneuma) irgendwie menschlich begreifbar ist (insofern also ein *ἐπιγειον* ist), letztlich verstanden werden kann sie nur durch die *ἐπουράνια*, d. h. durch die „eschatologische Dimension“ (63) des göttlichen Heilswerkes in der Hingabe seines Sohnes zum Heile der Welt (3, 13—21); verwirklicht werden kann sie nur durch den gläubigen Anschluß an den, der „von oben“, d. h. von Gott, kommt und als solcher die Fülle der göttlichen Wahrheit besitzt oder vielmehr ist (3, 31—36). Noch deutlicher vielleicht wird die Verankerung der eschatologischen Entscheidungs- und Heils-(Unheils-)Situation in der Christologie im Abschnitt zu Joh 5, 19—30 sichtbar; B. sagt zu V. 20b („und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, daß ihr euch wundert“): „V. 20b markiert den Übergang von der Christologie zur Eschatologie, von der fundierenden, personal-ontologischen Aussage (nämlich 5, 19—20a) zu den Aussagen, die nun

ausdrücklich vom eschatologischen Geschehen handeln (nämlich 5, 21—29 [119]).“ Die Aussage „der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut“ (5, 20a) weist auf die der Offenbarung zugrunde liegende und in die Ewigkeit weisende Beziehung des Offenbarers zum Vater; die zweite Aussage dagegen (5, 20b) „bezieht sich auf die faktisch-geschichtliche Seinsweise des Offenbarers, in der es ein zeitliches Nacheinander und auch ein Geringer-Größer gibt“ (119). Hiermit scheint mir der Verf. das Verhältnis von eschatologischer Offenbarung und Heilsgegenwart zu wirklicher ontischer Christologie dem ganzen Kontext im 5. Kapitel entsprechend gut zum Ausdruck gebracht zu haben. Ähnliches könnte natürlich auch sonst oft in seiner Arbeit festgestellt werden. Es ist sehr erfreulich, daß B. entgegen manchen Auflösungstendenzen in heutiger Zeit die Christologie durch die Aussagen des vierten Evangeliums so kräftig bestätigt finden konnte.

K. Wennemer, S. J.

Scheffczyk, Leo, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*. Gr. 8^o (307 S.) München 1966. Hueber. 19.60 DM.

Seit der mittelalterlichen Theologie wird das Heilswirken der Kirche übermäßig stark in der sakramentalen Heilsvermittlung mit ihrer das Verhältnis des Menschen zu Gott stark objektivierenden Eigenart gesehen. In Reaktion gegen die ihrerseits einseitig reagierende Betonung des Wortdienstes durch die Theologie der Reformation erfuhr dann im Tridentinum und in der nachtridentinischen katholischen Theologie die Lehre von den Sakramenten wieder eine gegenüber der Frage nach dem Wort und seinem Dienst einseitige Akzentsetzung. Aber nicht nur am Empfinden für die Notwendigkeit der Ergänzung, die nun fällig ist, liegt es, wenn die katholische Theologie versucht, aufzuarbeiten, was an der Theologie des Wortes gefehlt worden ist. Für die neue Wachheit gegenüber einer Theologie des Wortdienstes in der Kirche wirkte als Stimulus zugleich auch ein neu aufgebrochenes heilsgeschichtliches Gespür in der Betrachtung der Wirklichkeiten des Glaubens. Mehr als das Geschehen der Sakramente läßt ja doch der Dienst des Wortes sein Engagement gegenüber der Geschichte und seine Bedeutung für das Vorantreiben der Heilsgeschichte spüren. Heilsgeschichte ist das Umgehen Gottes mit seinem Volk und das in menschlichen Entscheidungen vor dem Angesichte Gottes sich ereignende Gehen des Gottesvolkes durch die Zeiten. Dieses Dialogische der heilsgeschichtlichen Gott-Mensch-Begegnung hat einen besonderen Bezug zum Wortereignis. Es ist vom Worte Gottes an sein Volk und von den Worten als Ausdrücklichmachung personaler menschlicher Entscheidungen bestimmt.

Das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer theologischen Aufarbeitung dessen, was der Kirche als Dienst des Wortes aufgegeben ist, ist einigermaßen wach geworden. Es mag sein, daß die Versuche, dieser Notwendigkeit nachzukommen und in die Abfolge der systematischen Theologie am entsprechenden Platz — entsprechend auch gegenüber der umfänglichen Behandlung der Sakramente — auch die Lehre vom kirchlichen Dienst des Wortes einzureihen, noch einigermaßen zaghaft sind. Das ist angesichts der Vielfalt einschlägiger Fragen und immer noch neu wirkender Probleme und angesichts der im Unterschied zu anderen Teilgebieten der Theologie geringen Vorarbeit verständlich. Der Nachholbedarf von Jahrhunderten kann nicht über Nacht aufgefüllt werden.

Auch das vorliegende verdienstliche Buch des Münchener Dogmatikers weist in seiner Einleitung auf eine Reihe von Motiven hin, die heute eine Theologie des Wortes gerade auch im Bereich der katholischen Theologie vorantreiben. Als eigentlich theologische Motive werden die biblische, liturgische und ökumenische Besinnung genannt, die alle drei in je eigener Weise den Sinn für das Wort wecken mußten. Aber auch eine Reihe von Zügen, die heute die allgemeine Geistesgeschichte bestimmen, werden mit Recht in diese motivierenden Kräfte einbezogen. Das moderne Geschichtsbewußtsein, der anthropozentrische Zug des heutigen Denkens, das dialogische Verständnis der menschlichen Existenz sind Züge, die auch im Heilsbereich wirksam werden mußten.

Das vorliegende Buch gliedert die große Stofffülle in drei, von der Struktur der Sache her zunächst einmal annehmbare große Teilabschnitte. Das erste Kapitel behandelt das *Wort als geschöpfliche Wirklichkeit* und setzt damit einen Ausgangspunkt für die *heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Wortes*, die das zweite Kapitel behandelt. Als innerlich damit zusammengehörende und doch wesentlich davon zu