

Slenczka, Reinhard, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von Edmund Schlink, 18). 8^o (366 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck & Ruprecht. 32.— DM.

Verf. untersucht in theologiegeschichtlicher und problemgeschichtlicher Sicht den Gang der Entwicklung der historischen Jesusfrage. Albert Schweitzers Werk am Anfang des Jahrhunderts betrachtete historische Leben-Jesu-Forschung und dogmatische Christologie als zwei eigenständige Größen, bei denen sich das Historische und das Dogmatische als eine Alternative gegenüberstehen und sich gegenseitig auflösen. Vorliegende Studie zeigt, daß das keineswegs der Fall ist und daß ein Eingehen auf die Geschichte dieses vielschichtigen Problems dazu beizutragen vermag, die hier vorliegende Problematik auch systematisch besser in den Griff zu bekommen. Zu diesem Ziele wird es aber notwendig, die Untersuchung über die von Schweitzer behandelte Epoche hinaus auf die Zeit der Aufklärung und der idealistischen Philosophie auszudehnen.

In der Zeit der Aufklärung wird in der Jesusfrage die historische Methode in stärkerem Maße angewendet. Unter dem Einfluß rationalistischen Denkens sucht man aber in der Vergangenheit mehr eine Bestätigung neuzeitlicher Vorstellungen: an Jesu Lehre und Gestalt wird nur dem bleibende Bedeutung zugemessen, was daran „vernunftgemäß“ (den allgemein gültigen Vernunftwahrheiten entsprechend) ist. Die Geschichtsbedingtheit der konkreten Person tritt dabei in den Hintergrund oder ist letztlich unerheblich (Lessing, Kant, Hegel, Strauss). Die Jesusforschung ist hier also nicht bloß von der Gegenüberstellung zur christologischen Dogmatik her bestimmt, sondern auch von der Auflösung des Historischen als Folge der Vorherrschaft der idealistischen Philosophie.

Für die Folgezeit ist nun kennzeichnend das Bemühen, in der Auseinandersetzung mit D. Fr. Strauss und der idealistischen Geschichtsauslegung die geschichtliche Wirklichkeit und bleibende Bedeutung der historischen Gestalt Jesu positiv zu bewerten. In Anlehnung an die Urevangeliumshypothese Herders tritt man den negativen Behauptungen von St. entgegen: Die evangelischen Berichte haben ihren historischen Kern. Jesu Sendungsbewußtsein und seine Gestalt sind im wesentlichen ein analogie-loses, einmaliges Geschehen, Jesu Selbstbewußtsein erwächst von innen heraus. Das Interesse am Historischen ist nun von christologischen Motiven bestimmt, die historische Jesusfrage wird zur theologischen Notwendigkeit. Zwei bedeutsame Gestalten prägen dieser Zeitperiode vor allem ihr Gesicht auf.

Fr. D. Schleiermachers Christologie erweist sich als ein grandioser Versuch, in einer Synthese von bleibender Urbildlichkeit und individueller Geschichtlichkeit verständlich zu machen, wie ein in der Geschichte erschienenes Leben für uns alle eine ewige Bedeutung haben kann: Die Person Jesu Christi wird in ihrem Kern im Glauben erkannt, das Christentum gründet so auf einer einmaligen Urtatsache und erweist sich damit als positive Religion. Der Erkenntnisweg ist dabei der Weg nach dem Schema Ursache-Wirkung. Christus ist jedoch nicht bloß Ursache und Gegenstand der Erkenntnis, sondern bleibend handelndes Subjekt. Seine unmittelbare Heilswirksamkeit wird im Glauben erfaßt und ist nur dem Glauben verständlich. Der Glaube ist jedoch an der historischen Jesusfrage interessiert: er stützt sich ja auf die geschichtliche Person Jesu und muß sich mithin in seiner *Legitimität* vor sich selbst und vor andern *ausweisen* (202). Die historische Jesusfrage dient also bei Sch. nicht der Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern sie zielt gerade auf die Verbindung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen in der bleibenden Bedeutung und Wirksamkeit der Person Jesu Christi. Historischer Jesus und dogmatischer Christus stehen nicht konkurrierend nebeneinander (wie zur Zeit der Aufklärung und bei Strauss), sondern in tiefster Einheit. — Von der Heilswirksamkeit der Person Jesu kann dann Erlösung nicht getrennt werden. Auch an der unio hypostatica wird festgehalten, man bemüht sich aber um eine neue Terminologie und um eine Neubesinnung im Sachlichen: Im Gottesbewußtsein seines Selbstbewußtseins trägt Jesu alles Sein Gottes einmalig in sich, es ist sein innerstes Selbst (214).

Bei A. Ritschl liegt das eigentlich Unterscheidende in der genaueren Beantwortung der Frage nach dem Erkenntnisweg: Welchen Zugang haben wir zu der für den Glauben alles entscheidenden Person Jesu Christi? Er kommt in einer geschichtlich-personalen Begegnung zu der Erkenntnis dieser Wirklichkeit (Anruf Gottes in

Christo, Entscheidung, Antwort und Bekenntnis des Glaubenden): Gott erkennen heißt ihm vertrauen. Noetisch ist dieser Vorgang ein religiöses *Werturteil*, ontisch wird es ermöglicht durch die stets vorhandene und fortgesetzte *Wechselwirkung* des sich in Christo offenbarenden Gottes und des sich in seiner Gemeinde offenbarenden Christus einerseits und des Glaubenden andererseits. An Stelle der Christusidee tritt hier die *Tat* des sich offenbarenden Gottes, sein *Handeln* an uns, Gottes Liebe und Treue, seine Gnade und Hingabe in Christus. Die Aussagen der traditionellen Dogmatik, die nicht unmittelbar existenzbezogen sind, werden als irrelevant übergangen (vernachlässigt, nicht geleugnet). Die im Glauben in ihrer Einzigartigkeit erkannte Persönlichkeit Jesu Christi ist jedoch, das ist bemerkenswert, die *gott-menschliche* Persönlichkeit Jesu Christi. Die Zweinaturenlehre wird aber abgelehnt. Der Verf. stellt abschließend fest (258), es komme bei R., was den Erkenntnisweg anbelangt, zu einem *Zirkel*: Die geschichtliche Person Jesu Christi ist für den Glauben und für den Lehrinhalt des Glaubens Erkenntnisgrund und Realgrund zugleich, und dies in einem unumkehrbaren Verhältnis. – Von den Theologen Ritschlscher Richtung ist es allein *I. A. Dorner*, der es für notwendig erachtet, daß die christliche Grundidee der Gottmenschheit auch *historisch im Leben Jesu verifizierbar* sei (228.233–234.236).

Es zeichnen sich aber auch noch andere Fronten ab. Im Gegensatz zur idealistischen Theologie macht die *Historie* ihr Recht geltend (bis *A. Schweitzer* hin). Positivistische und liberale Leben-Jesu-Forschung will als Substitution des christologischen Dogmas gelten; das Programm eines undogmatischen Christentums mit antidogmatischem Affekt bleibt jedoch bloße Begleiterscheinung. – In der Folgezeit führt die Skepsis dem NT gegenüber zur Krise des Historischen. Die sich an die Traditionshypothese anlehende Forschung ist mehr am geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozeß interessiert. Zweifel werden wach an der Legitimität des vorliegenden ntl. Entwicklungsprozesses, es kommt bei *Wrede*, wie dann auch später in der formgeschichtlich orientierten Forschung, zu negativen Feststellungen (Verzicht auf eine Hinterfragung des verkündeten biblischen Christus; Messiasgeheimnis als Gemeindebildung). Das Interesse geht mehr auf das Ethisch-Philosophische (*A. Schweitzer*), die persönliche Kategorie der Begegnung wird in existentielle Kategorien überführt, man verzichtet auf das Historische, da es für den Glauben irrelevant sei. Da aber *Bultmann* zur Überwindung einer bloßen historischen Objektivation das impersonale Kerygma verwendet, wird die Vorgängigkeit des Heils in der Person Jesu Christi entgegen seiner eigenen Intention zugunsten einer Existentialtheologie in Wirklichkeit aufgegeben. Man nähert sich wieder in beängstigender Weise den Ideen von *Strauss*.

Einer der interessantesten Vorgänge in der Geschichte des behandelten Problems ist nun die Auseinandersetzung zwischen *W. Herrmann* und *M. Käbler*. – *Herrmann* versetzt sich in die Lage dessen, der noch nicht glaubt oder dessen Glaube angefochten ist, und stellt sich so die Frage *Luthers*: Wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen Gnädigen Gott habe? Gewißheit des Glaubens kann ihren Grund nur in dem haben, was auch für den angefochtenen Glauben als Wirklichkeit sichtbar bleibt, was auch dem noch nicht Gläubigen verständlich ist: das ist die irdisch-geschichtliche Existenz Jesu in ihrer Selbstevidenz. Die Persönlichkeit Jesu gibt sich mit unvergleichlicher Macht als wahre göttliche Offenbarung zu erkennen. Diese Erfahrung wird auch durch die Geschichte hindurch immer wieder bezeugt. In einer solchen personalen Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu kommt der Mensch zum Glauben. Von diesem *Grunde* des Glaubens ist der *Inhalt* des Glaubens zu unterscheiden, der nur dem bereits vorhandenen Glauben zugänglich ist: die Tatsachen oder der Inhalt des Glaubens werden erst dann verständlich, nachdem die Glaubensentscheidung gefallen ist. – Für *M. Käbler* ist die Wirklichkeit des Glaubens schon immer vorausgesetzt: Er tritt sozusagen aus einer sturmfesten Burg an die gestellte Frage heran. Eine Aussonderung dessen, was an der Person Jesu Christi für das rein kritisch-historisch forschende Auge sichtbar wäre, ist nicht statthaft. Wir begegnen ja der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu nur so, wie sie uns von der Verkündigung dargeboten wird (das ist der geschichtliche, biblische Christus K.s!), und können hinter die Quellen nicht zurückfragen. Der Glaube ist nicht Ergebnis eines Erkenntnisprozesses, sondern Wirkung und Tat der Person Jesu Christi, dessen Einzigartigkeit und übergeschichtliche Wirklichkeit an seiner ntl. Gestalt im Glauben erfaßt wird. Auf diese Weise kommt es für den Glauben zu seiner Selbstversicherung. An derselben ntl. Gestalt Christi liest dann der Glaube auch den weiteren Inhalt

der Offenbarung ab. K. kommt es darauf an, die personale Einheit der ntl. Gestalt Jesu zu wahren. Einen bloß „historischen“ Jesu, wie ihn die liberale Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit (!) sich schuf, gibt es nicht. Für K. sind der „historische Jesus“ und der „geschichtliche biblische Christus“ eine Alternative, bei der das eine das andere ausschließt.

Eine letzte Wende bringt nun die neue Frage nach dem historischen Jesus (J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* [Studies in Biblical Theology 25, London 1959]). Die Möglichkeiten einer historischen Untersuchung werden anerkannt, auch die Ursprünglichkeit christologischer Prädikate und Jesu Vollmachtsanspruch (implizite Christologie). Zwischen dem irdischen Jesus und dem Verkündigten der Gemeinde gibt es eine Kontinuität (Käsemann, Ebeling, Fuchs). Die historische Jesusfrage wird zur theologischen Notwendigkeit: „Das Problem des historischen Jesus . . . ist das Rätsel, das er selber uns aufgibt“ (Käsemann). Und es stellt sich in neuer Dringlichkeit das hermeneutische Problem: Wie kann das, was einst geschichtliche Wirklichkeit war, dem kritisch denkenden Menschen von heute Wirklichkeit werden?

In einem Schlußteil (Kap. IX) zieht der Verf. das Fazit aus seinen Untersuchungen. Historische Jesusforschung und christologische Problematik lassen sich zwar theoretisch als zwei verschiedene Größen auseinanderhalten, sind jedoch in Wirklichkeit vom gemeinsamen Gegenstand her einander vielfach zugeordnet. Auch eine kritisch-historische Untersuchung geschieht schon immer nur in einer bestimmten, positiven oder negativen Stellungnahme zu der Person Jesu Christi. Von hier hat auch die historische Jesusforschung schon ihren christologischen Ansatzpunkt. Die Frage nach der historischen Möglichkeit und theologischen Notwendigkeit der historischen Jesusfrage ist von der Sache her gefordert. In der neueren Diskussion bricht die Frage unter neuen Gesichtspunkten wieder auf: in der Unterscheidung zwischen einer Christologie „von oben“ oder „von unten“, in der weiteren Differenzierung, ob das Urdatum der Christologie im Selbstbewußtsein des irdischen Jesus gegeben sei oder in der geschichtlichen Wirklichkeit der Auferstehung oder im Kerygma. Die Entscheidungen fallen jedoch in der Beurteilung des christologischen Personproblems. Diese bleibt das Grundproblem. S. zeigt nun an Hand des ntl. Materialbefundes in den Evangelien und bei Paulus (326–333) auf, wie die ntl. Christusverkündigung stets vor allem die Bindung an die Person Jesu Christi auszudrücken sucht, wobei die Identität des Irdischen mit dem Auferstandenen stets vorausgesetzt ist und der erhöhte Herr als bleibend Handelnder in Erscheinung tritt. Es wird nicht eine *Lehre* über die Person Jesu Christi vermittelt, sondern der existentielle Vollzug der Bindung an ihn. Dieses Personproblem ist uns im NT vorgegeben. Es tritt auch in den verschiedenen Standpunkten der hier untersuchten Entwicklung, wenn auch in je verschiedener Akzentsetzung in Erscheinung. Versucht man die christologische Problematik der historischen Jesusfrage unter der Voraussetzung zu formulieren, daß die historische Jesusfrage einen Teilaspekt der Christusfrage bildet, kommt man zu folgender Feststellung (339): Wenn es überhaupt ein Ergebnis gibt in der wechselvollen Auseinandersetzung um die historische Jesusfrage, genauer: um das Verstehen des NT, so kann dies nur darin gesehen werden, daß unabhängig von der personalen Identität und Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen keine sinnvolle Antwort möglich ist. Die Person Jesu Christi ist stets bleibendes Kriterium und Realgrund des verkündeten Glaubens. – Wird dieses christologische Personproblem in die Erwägungen einbezogen, stellt sich auch die Frage, ob man auf die Aussagen über ein Sein verzichten kann: ein Sein als Selbstsein und Sein für andere. Verf. schließt: Daß es in der historischen Jesusfrage gelungen sei, das altkirchliche Dogma durch ein „neues Dogma“ zu ersetzen, kann schwerlich behauptet werden. Aber sicher ist es gelungen, die Frage nach der Sachgemäßheit, d. h. nach der Schriftgemäßheit der Christologie in aller notwendigen Radikalität neu aufzuwerfen.

S. bietet uns eine bedeutsame, wertvolle Untersuchung. Ihr Ergebnis ist: der zur Untersuchung stehende Entwicklungsprozeß ist zwar vielschichtig und weist verschiedene Querlinien auf, es wird aber auch eine von der Sache selbst bestimmte geschichtliche Entwicklung des Prozesses sichtbar, die die innere Problematik der Frage deutlich macht. – Der Verf. legt das Ergebnis seiner Untersuchungen in systematischer Darstellung und breiter Verästelung vor. Ob es nicht leichter gewesen wäre, wenn er

den Ertrag seiner Untersuchungen an Hand der ausgewählten typischen Beispiele in *genetischer* Darstellung entfaltet hätte? Unzählige Wiederholungen ließen sich so ersparen und die Hauptlinien der Entwicklung sowie die treibenden Kräfte der Problemgeschichte würden besser sichtbar. — Verf. zieht dann in der Schilderung des Entwicklungsprozesses mehr die *formalen* Linien aus. Das Entscheidende ist u. E. jedoch der materielle Sachbefund. Ließe sich aus dem Entwicklungsprozeß nicht noch schärfer herausheben, daß das, was das Anliegen *Dorners* und *Herrmanns* war und was in der neuen Frage nach dem historischen Jesus wiederum neu aufbricht, auch von der Sache her gefordert ist? Wenn auch der Glaube selbst und die Einsicht in seine Legitimität keineswegs dasselbe sind, so sind sie doch einander zugeordnet, und für den kritisch denkenden Menschen der Gegenwart ist diese Einsicht von der Sache her gefordert und berechtigt. So wird vielleicht auch besser verständlich, was Verf. S. 305 sagt: daß nämlich dieses Problem sich regelmäßig mit neuer Dringlichkeit dort stellt, wo es als erledigt oder aussichtslos angesehen wird. A. Fábry, S. J.

Frey, Christofer, *Mysterium Kirche — Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie* (Kirche und Konfession, 14). 8^o (317 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 36.— DM.

Ein erster Blick auf diese Heidelberger Dissertation (1967) erweckt den Eindruck einer umfassenden und zuverlässigen Bemühung um die Erfassung einer Erscheinung, die unter dem abwertenden Stichwort «Nouvelle Théologie» seit fast einer Generation in der katholischen theologischen Diskussion eine Rolle spielt. Eine größere Darstellung lag aber bisher nicht vor. Das plakatierte Stichwort und die Erscheinung selbst waren nur schwer zu fassen; nicht selten bildeten sie die große Unbekannte, durch die nicht nur Theologisches in die Gespräche hineingetragen wurde. Um so mehr ist von dieser Untersuchung eines protestantischen Beobachters zu erwarten, dem seine Distanz zur katholischen Welt ein sachliches Urteil in Darstellung und Wertung des Phänomens in gewissem Sinn erleichtern müßte.

Abgesehen von verhältnismäßig knappen Zusammenfassungen auf katholischer Seite (*A. Darlap*, in LThK VI, und *H. Rondet* in Sacramentum Mundi III), nimmt dieses Buch eine Sonderstellung ein, da es in der Frage nach der «Nouvelle Théologie» leicht jede weitere Diskussion in der allgemeinen Sicht wie in vielen Einzelfragen bestimmen könnte. Möglichkeit und Gefahr, die sich hier zeigen, verlangen nach einer besonders kritischen Prüfung dieser Arbeit. Kriterien und Maßstäbe sollen dafür nach Möglichkeit dem Werk selbst entnommen werden. Dieses ist durch den Untertitel auf zwei Aspekte eingeschränkt worden, doch stehen dem mit größerem Gewicht die immer wieder greifbare Bemühung um Vollständigkeit, die weit über diese beiden Aspekte hinausgreifenden zahlreichen Randbemerkungen sowie ein enormer Fleiß im Sammeln und Mitteilen von Einzelheiten von geringerer theologischer Bedeutung gegenüber.

Das Buch gliedert sich zunächst in vier große Gruppen, in denen jeweils sehr unterschiedliche Beobachtungen und Gedanken gesammelt sind: I. Einleitung: Ein Überblick über die Geschichte, die zur neueren französischen Theologie hinleitet (11–108); II. Das Mysterium der Kirche (109–172); III. Kirche und Welt (173–244); IV. Zusammenfassung und abschließende Besinnung (245–273). Angehängt sind zwei Exkurse (274–284), in denen F. auf ein Buch von *H. de Lubac* und auf das Verständnis des Protestantismus bei *Y. Congar* näher eingeht. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (285–309) sowie ein Personen- und Sachregister vervollständigen das Werk.

Die Einleitung umfaßt allein ein gutes Drittel der gesamten Untersuchung; ihr Schwerpunkt liegt in der Klärung von Begriff und Wirklichkeit der «Nouvelle Théologie» (55–108). Voraus gehen einige z. T. sehr summarische Berichte über die geschichtlichen Etappen, die in den letzten 150 Jahren französisches theologisches Denken vor allem geprägt haben: die Französische Revolution (11–13), der Modernismus (13–21), die „neue Apologetik“, worunter Verf. die Werke von *F. P. Rousselot* und *M. Blondel* versteht (21–28), der französische Katholizismus um 1930 (28–37), drei wichtige theologische Veröffentlichungen (37–43): *M. D. Chenu*, *Une École de théologie*; *Y. Congar*, *Chrétiens désunis*; *H. de Lubac*, *Catholicisme*, die in den Jahren 1937–1938 erschienen, und schließlich eine Darstellung des französischen Katholizismus während des letzten Krieges (43–54). Eine eigene Zusammenfassung (54 f.) sucht dieses di-