

heraus und könnte vermutlich durch wirkungs- und motivgeschichtliche Forschungen bestätigt und ergänzt werden.

Weder die 31 Beitr. des ersten noch die 39 des zweiten Halbbandes sind damit auch nur einigermaßen genügend gewürdigt – die starke Spezialisierung macht dies dem Raum und der Sache nach unmöglich. Es sei darum nur noch ein Überblick gegeben über die weiteren, noch ausstehenden Bände. – Die Prinzipatszeit mit ihren festen Begrenzungen soll Gegenstand des zweiten Bandes sein, während der dritte der Spätantike und dem Nachleben Roms vorbehalten ist: darin sollen in interdisziplinärem Teamwork neben den Althistorikern auch Theologen, Mediävisten, Byzantinisten und Neuhistoriker zu Worte kommen. Schließlich soll ein vierter Registerband das Werk abrunden. – Es ist abzuwarten, wann und in welchem Umfange das Werk abgeschlossen werden kann. Da weder ein bestimmtes geschichtliches Ereignis noch eine präzise Fragestellung die Sammlung als Klammer zusammenhalten, ist der Rahmen der möglichen Themen weder numerisch noch repräsentativ mit letzter Sicherheit abzugrenzen. Um so bewundernswerter sind der verlegerische Mut und die Energie der einzigen Herausgeberin, der allerdings einige Fachberater zur Seite standen.

G. P o d s k a l s k y, S. J.

Rizzi, Armido, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di Cristologia fenomenologica*. Presentazione di C. M. Martini (Teologia oggi, 20). 8<sup>o</sup> (X u. 382 S.) Roma 1972, A. V. E. 5.000 L.

Wenn auch Bultmanns Programm einer Entmythologisierung heute nicht mehr an der Spitze der theologischen Forschung steht, hat es nichtsdestoweniger eine wichtige Etappe in der Deutung des NT dargestellt. Das folgenschwerste Ergebnis eines solchen Programms kann durch die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens ausgedrückt werden. Der erste war ein Prophet, der unter Pontius Pilatus aus einem tragischen Irrtum hingerichtet wurde. Der zweite ist eine Gestalt, die die Jünger nach dem Tode kreierten: in der Lehre, aber vor allem im Schicksal ihres Meisters, sahen sie das eschatologische Ereignis. Im Glauben der Jünger sei damit Jesus von Nazareth zum Zeichen der Intervention Gottes geworden. Daher stamme der Mythos von dem erlösenden Tod, der Auferstehung, der Gottheit Jesu, während Jesus tatsächlich so etwas nie für sich beansprucht habe. Aus diesem Glauben sei das NT hervorgegangen, das deshalb nicht das erzähle, was eigentlich geschehen sei, sondern bezeuge, wie die Jünger nachher ihren Meister verstanden hätten. Aus demselben Kreis Bultmanns entstand nun auch der ernsthafteste Versuch, das Ergebnis Bultmanns zu revidieren, indem man das Programm der Entmythologisierung nicht *en bloc* ablehnte, sondern sich fragte, ob nicht eine dichtere Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens notwendig sei, gerade um diesen Christus des Glaubens als solchen verstehen zu können. In diese „neue Frage nach dem historischen Jesus“, wie sie J. M. Robinson genannt hat, fügt sich das Werk R.s ein. Aber der Verf. will in erster Linie nicht „eine Debatte mit Bultmann oder mit anderen Autoren führen, sondern ihr Problem aufnehmen, nicht insofern es *ihr* Problem ist, vielmehr insofern es ein *wahres* Problem der christlichen Theologie ausmacht“ (31).

Dem einleitenden historischen Grundriß folgen zwei Kap., in denen R. die philosophischen Voraussetzungen ausarbeitet, womit er dann im 2. Tl. des Buches seine phänomenologische Christologie entwickelt. Das 1. Kap. untersucht, was Geschichte ist: sie ist die sich nach dem Rhythmus von „Entwurf–Ausführung“ vollziehende menschliche Wirklichkeit. Hier stellt R. drei Aporien fest, die den Zustand einer radikalen Uneigentlichkeit ausmachen, die nur in Christus ihre Lösung findet. Kap. 2 untersucht unsere Erkenntnis der Geschichte: die Historie. Kap. 3 über „die Geschichte Christi“ ist der Kern des Werkes. Zuerst wird das Problem gestellt: wenn die menschliche Handlung eine Intention in sich trägt, ist die Geschichte eines Menschen durch die Intention mitkonstituiert, die seine Handlungen vollziehen und ausdrücken. M. a. W., die Objektivität der Geschichte kann nicht auf nackte Tatsachen reduziert, sondern es muß auch auf die dahinterstehende Intention geachtet werden. Die Geschichte erkennen ist deswegen interpretieren, d. h. die Intention rekonstruieren, aus welcher ein Leben oder eine Epoche bestand. Man wird darauf aufmerksam machen, daß die Zeugnisse, die wir über Jesus besitzen,

Glaubensurkunden sind. Das stimmt. Es bedeutet, daß die Verfasser des NT auf der Intentionsebene lebten, die ihnen eine bestimmte Dimension der Wirklichkeit erschloß: die Wirklichkeit als von Gott gewirktes Heil. Eine korrekte Interpretation des NT verlangt vom Leser, daß er ihm mit denselben Augen des Glaubens nahetritt, wenn er das verstehen will, was die Hagiographen gemeint und ausgedrückt haben. Es handelt sich dabei um den *ad rem* angewandten hermeneutischen Grundsatz. Damit scheint die Absicht, Jesus wiederzugewinnen, wie er in seiner geschichtlichen Wirklichkeit war, aufgegeben zu sein. Darüber sind Bultmann und die herkömmliche Apologetik einig; allerdings mit dem Unterschied, daß dem ersten der Jesus der Geschichte gleichgültig ist (die bloße unbestreitbare Tatsache ausgenommen, daß er gelebt hat), die andere dagegen hält es für unentbehrlich, den Jesus der Geschichte wiederzugewinnen, und deshalb stellt sie eine historisch-kritische Nachforschung an, um sich dessen zu vergewissern, was im NT auf den Glauben vorbereitet: die Lehre und die Wunder Jesu (344).

Hier ist nun der Ort, wo R. seinen Vorschlag unterbreitet. Das NT ist eine Glaubensurkunde; damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, daß es uns von Jesus von Nazareth unterrichten kann. Das Objekt des Glaubens ist das eschatologische Ereignis. Die Frage nach dem historischen Jesus lautet also: was für eine Rolle hat Jesus in diesem eschatologischen Ereignis gehabt? Nach Bultmann „hängt dieses Ereignis mit Jesus zusammen, wenn man unter Jesus die nackte Tatsache versteht, nämlich das in einer menschlichen Erscheinung objektivierbare ‚Daß‘; aber dasselbe Ereignis ist Jesus äußerlich, wenn man unter Jesus seine Geschichte, den Vollzug seiner Subjektivität in einer existentiellen Entscheidung und Verwirklichung versteht“ (127). Jesus war ein Zeichen, ein Symbol des Heilswillens Gottes; mehr nicht. Bezüglich der so aufgestellten Frage formuliert der Verf. seine These folgendermaßen: „Wir glauben, das ‚Daß‘, welches das eschatologische Ereignis verwirklicht, war nicht die bloße Faktizität des irdischen Lebens Jesu, sondern seine ‚Geschichte‘ im eigentlichen Sinne, die Entscheidung, die Existenz als Entwurf, die er in den ‚Tagen seines Fleisches‘ gelebt hat. Andererseits glauben wir, daß diese ‚Geschichte‘ Jesu kein der historischen Forschung zugänglicher Gegenstand ist, sondern daß sie nur einer Lektüre aus dem Glauben offen liegt. Die Geschichte Jesu ist Gegenstand des Kerygmas“ (122).

Diese These erfordert, daß man das NT untersucht, um festzustellen, was es eigentlich sagt. Zu diesem Zweck stellt R. „eine historisch-literarische Untersuchung an, um in der jedem Hagiographen eigenen Sprache seine Theologie, seine Botschaft zu lesen“ (129). Von der Geschichte Jesu beschränkt sich R. auf das Thema der freien Hingabe, die den Gehorsam gegen den Vater und die *agape* gegen die Menschen einschließt. Das Ergebnis ist folgendes: die freie Hingabe ist das allumfassende Motiv des Lebens Jesu, dasjenige, das in seine Taten und Worte eingehend, die objektive Dimension seiner Geschichte ausgemacht hat. Denn 1) dieses Motiv findet sich an den verschiedensten Stellen des NT, 2) dasselbe Motiv seinem Wesen nach ist nicht eine bloße *Aussageweise*, sondern selbst der Inhalt der Botschaft des NT (130).

Auf dieser Grundlage ist der Verf. imstande, seine Antwort auf die neue Frage nach dem historischen Jesus zu geben, nämlich zu zeigen, warum und in welchem Maße das Kerygma Christus mit Jesus zusammenfügt. Nach R. steckt in der Behauptung Bultmanns von einer existentiellen Bedeutung des NT eine Zweideutigkeit. Es gibt nämlich eine existentielle Bedeutung, insofern das Kerygma vom Menschen eine persönliche Entscheidung verlangt. Aber diese Herausforderung ist nicht die existentielle Bedeutung, die die Ereignisse des Lebens Jesu ausmachte; sie ist vielmehr das, was aus diesem Leben resultiert (234). Vor- und zugrundeliegend der Bedeutung-für-uns (Bedeutsamkeit) gibt es eine Bedeutung-in-sich (Bedeutung) des Lebens Jesu. Ein Leben ist ein menschliches Leben, insofern es aus einem gewählten und verwirklichten Sinn besteht. Die Aktualisierung des Kerygmas von seiten Bultmanns läuft darauf hinaus, diesen Sinn beiseite zu lassen, um unmittelbar zum Sinn für uns (Bedeutsamkeit) zu gelangen, so daß der erste im zweiten verschlungen wird. Nun stellt kraft dieser Bedeutung-in-sich die Geschichte Jesu den Punkt dar, wo sich Gottes Akt der *agape* in unsere Geschichte einfügt. Die Eschatologie kam nicht bloß in der Geschichte Jesu zum Ausdruck, vielmehr vollzog sie sich in ihr. Infolgedessen ist Jesus von Nazareth Bestandteil des Kerygmas und somit des Glaubens. Hier, fügt der Verf. hinzu, „gibt es nichts zu entmythologisie-

ren... Die Geschichte eines Menschen, der sich selbst für ein Ideal opfert, drückt nichts anderes als sich selbst aus. Eine Geste kann Symbol einer Intention sein; eine Intention aber kann nicht auf anderes verweisen: sie ist das Letzte, was wir erreichen können, wenn wir versuchen, einen anderen Menschen zu verstehen; die Intention – eine ernste, beständige, wirkende Intention – sie ist der Mensch“ (220 f.).

In den beiden letzten Kap. entwickelt R. eine Christologie nach personalistischen Kategorien. Hier wird das *analogatum*, um ins Geheimnis des Bewußtseins Christi einzudringen, von unserer religiösen Erfahrung geliefert, nämlich von der sittlichen Erfahrung, die eine personale Dimension erlangt hat und sich dem Menschen als Verheißung eines letzten und allumfassenden Sinnes seiner Existenz gibt. R. arbeitet eine Deutung des Bewußtseins Christi von seiner Gottheit, der Erkenntnis, die er vom Ratschluß Gottes hatte, seines moralischen Engagements, seines Glaubens, seiner Hoffnung, seines Gehorsams, seiner Liebe gegen die Menschen aus, die einerseits versucht, die herkömmliche Lehre wiederzugeben, andererseits aber eine Christologie „von unten“ darstellt, indem sie durch die Existentialien der menschlichen Existenz aufgefaßt und ausgedrückt wird. Vielleicht findet sich hier der bedeutendste Beitrag des Werkes: ein Beitrag, der verlangt, daß man ihn aufmerksam studiert, um jene neue Auffassung der Christologie zu entwickeln, deren dringende Notwendigkeit den Theologen heutzutage bewußt ist. In denselben zwei letzten Kap. wird das Thema der „Wahrheit des Menschen“ behandelt. Denn im Bewußtsein Christi, das der Ursprung seiner Geschichte war, finden wir die Antwort auf die drei Fragen, die die Existenz aller Menschen betreffen: „die Freiheit der Person, ein transzendentes Vorhaben, das sowohl der Geschichte des Individuums als auch der universalen Geschichte ihren letzten Sinn verleiht, die Möglichkeit einer Gemeinschaft der Menschen untereinander“ (240). Sinn, Freiheit, Liebe, die die Geschichte Jesu ausmachten, sind tatsächliche Möglichkeiten aller Menschen geworden.

Zum Schluß meiner Darlegung des Werkes, das ich als einen bedeutsamen Beitrag nicht nur zur Frage nach dem historischen Jesus, sondern überhaupt zu einer Christologie nach personalistisch-geschichtlichen Kategorien ansehen würde, möchte ich zwei kritische Bemerkungen vorlegen. Erstens, die philosophischen Voraussetzungen des Buches, die etwas wie einen Phänomenalismus der menschlichen Erkenntnis und einen Determinismus des Willens vertreten, scheinen mir nicht durch eine strenge Introspektion in den Vollzug unserer Intentionalität bestätigt. Infolgedessen ist ein gewisser Vorbehalt vonnöten vor den einzelnen Aussagen und Beweisführungen, die die menschliche Erkenntnis überhaupt und die historische Erkenntnis insbesondere betreffen, vor allem vor der Gleichsetzung zwischen dem Imperativ des Gewissens und dem eschatologischen Ereignis und somit der Übernatur. Auf der anderen Seite aber scheint mir trotzdem die Hauptthese des Buches in Kraft zu bleiben, weil der Verf., wie es oft geschieht, sich im Vollzug seiner Argumentation nicht konsequent an den Horizont der Endlichkeit hält, die er in den ersten zwei Kap. vertritt. Zweitens, die Aufmerksamkeit des Verf. richtet sich überwiegend auf den irdischen Jesus; was durchaus berechtigt ist, weil das Ziel der Studie darin besteht, Jesus von Nazareth als wesentlichen Bestandteil des Glaubens wiederzugewinnen. Daraus ergibt sich aber, daß die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung Christi als ebenso wesentlicher Bestandteil unseres Glaubens etwas im Schatten bleibt. Mit seiner Deutung des auferweckten Christus als der Unbedingtheit des sittlichen Imperativs und als „Gott-für-alle“ (326), weil er allen Menschen zum Prinzip einer neuen Existenz geworden ist, sagt zwar R. etwas Wichtiges und zu einer Christologie nach einer personalistisch-historischen Denkform Gehörendes, schiebt aber vielleicht die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung etwas beiseite zugunsten einer einseitigen Unterstreichung ihrer Bedeutsamkeit, und damit begeht er den gleichen Fehler, den er scharfsinnig als den Hauptmangel an der Bultmannschen Interpretation des NT hervorgehoben hat.

G. B. S a l a , S. J.