

Das Gewicht des Kerygmas liegt also nicht so sehr bei der „Auferstehung“ als Teil eines (mehr sachlich gedachten) „Heilsgeschehens“ (97), auch nicht bei dem (nur im Kerygma gegenwärtigen) Gekreuzigten, sondern bei der Person Jesu Christi als des „durch Gott selbst leibhaftig von den Toten auferweckten Jesus von Nazareth“ (111). „Das gesamte Interesse des Kerygmas gilt der Person Jesu“ und seinen Worten und Taten nur insoweit, als sie das Geheimnis seiner Person offenbaren (103).

Den Ergebnissen des Buches — sie sind reicher, als hier angedeutet werden konnte — kann man weithin zustimmen. Die Fragen, die offen bleiben, überschreiten eigentlich die Zielsetzung des Verf.s. Sie werden deswegen da und dort angerührt, aber noch nicht beantwortet. Es sind vor allem die Fragen nach der göttlichen Würde (der „Gottheit“) Jesu Christi (vgl. 104) und der Struktur der in der Auferstehung begründeten Kirche (vgl. 155—159).

Das Buch hat schon bei seiner ersten Auflage (1952) überall wohlwollende Aufnahme gefunden. Man kann ihm nur wünschen, daß es in dieser neuen, erweiterten Form ebensolche Verbreitung finde.

W. Seibel SJ

Niebuhr, Richard R.: Auferstehung und geschichtliches Denken. (159 S.). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1960. Ln. DM 14,80.

Dieses Buch beschäftigt sich mit einem Grundproblem der protestantischen Theologie: Da sie den Naturbegriff der modernen Naturwissenschaft als allein normativ annimmt, vermag sie die Auferstehung Jesu Christi nicht als historisches Faktum anzusehen. Gleichzeitig weiß aber die moderne Exegese, daß die Auferstehung „der Schlüssel zum Sinne des NT“ (21) ist und daß jeder, der sie „aus dem Gefüge der Evangelien-geschichte“ herausnimmt, „die Auflösung der gesamten historischen Folge des Neuen Testaments“ (19) bewirkt. Die bisher vorgebrachten Lösungen zielten allesamt auf eine von der Geschichtswissenschaft unabhängige Theologie und auf eine innere, der „reinen Vernunft“ nicht mehr zugängliche Geschichte als ihren Gegenstand.

In sicheren Strichen skizziert der Verf. zunächst diese Entwicklung und hebt mit Recht hervor, daß hier die protestantische Theologie bis auf unsere Tage von der Philosophie Kants beherrscht wird. Weil Kant den Bereich der Offenbarung und des Glaubens der „reinen Vernunft“ entzieht und ihn der „praktischen Vernunft“ zuweist, gibt er der Theologie die Möglichkeit, der Naturwissenschaft zu entfliehen, ohne ihre Gültigkeit anzufechten. Selbst Bultmanns Begriff des „Verstehens“ ist noch ein Ausläufer des kantischen Begriffs der „praktischen Vernunft“ (74). Aber so verflücht-

tigt sich die Auferstehung in „eine reine Idee ohne irgendeinen Inhalt“ (79); der „Glaube“ wird unabhängig von der Natur und von der Geschichte. So entstand die Kluft zwischen der geschichtlichen Überlieferung des NT und dem Glauben, eine Kluft, die jeder auf seine Weise zu überbrücken sucht.

Dieser treffenden Analyse läßt der Verf. seinen eigenen Lösungsversuch folgen. Er führt den Begriff der „historischen Vernunft“ ein, kraft derer die Interpretation der Geschichte zu einer eigenen, von der Naturwissenschaft und der Metaphysik verschiedenen Disziplin wird, die nun das Individuelle und Besondere erfaßt. Die Auferstehung Jesu ist dann „eine abgekürzte Darstellung des Wesens der historischen Ereignisse“, und die historische Vernunft ist „unsere Erinnerung an sie innerhalb der Glaubensgemeinschaft“ (145). Bei dieser berechtigten Betonung der Historizität des Lebens und der Auferstehung Jesu Christi kommt allerdings der übernatürliche Charakter der Offenbarung und des Glaubens nicht recht zur Geltung. In den historischen Ereignissen des Lebens Jesu offenbart sich der absolut transzendente Gott: Man muß beides sehen, das Historische und das in ihm sichtbar werdende Übernatürliche, um zu einer rechten Erfassung der christlichen Offenbarung zu kommen.

W. Seibel SJ

Robinson, James M.: Kerygma und historischer Jesus. (192 S.) Zürich, Stuttgart 1960, Zwingli-Verlag. Kart. DM 17,80.

Die Frage nach dem „historischen Jesus“ ist das zentrale Problem der modernen protestantischen Bibelwissenschaft. Der Verf. dieses ursprünglich englisch erschienenen Buches hat lange Jahre in Europa studiert und gibt einen glänzenden Überblick über den derzeitigen Weg der Forschung. Seine Kenntnis der Fragestellungen und der reichen Literatur ist erstaunlich, die Darstellung von einer Klarheit, die man selten findet. Er läßt keinen Zweifel daran, daß er die Fragen und Lösungen der „neuen Forschung“ bejaht. Aber er referiert stets mit unbestechlicher Objektivität. Sein Buch läßt sich deswegen dem großen Werk Albert Schweitzers über die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ an die Seite stellen. Wer sich mit diesen Fragen beschäftigt, wird es nicht mehr entbehren können.

Er zeigt zunächst, daß die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jhs unmöglich geworden ist, weil die Quellen fast kein biographisches Material enthalten. Sie ist aber auch theologisch illegitim, weil das Geschichtsverständnis, das ihr zugrundeliegt, den Glauben weltlich sichern möchte und darum dem Kerygma des NT widerspricht (39 bis 61). Weil aber das moderne Geschichts-

verständnis nicht mehr das Wagnis der Entscheidung umgeht, bildet es „im Prinzip keinen Gegensatz zum Glauben“ (98), ja, es hat formal dasselbe Ziel wie das Kerygma des NT, nämlich „die Entfaltung der Bedeutsamkeit einer historischen Person“ (110). Deswegen ist nun eine „neue Frage“ möglich geworden (63ff.).

Sie befaßt sich nicht mehr nur mit dem Kerygma der Urkirche, wie es R. Bultmann anfangs tat, sondern mit der historischen Person Jesu, auf die das Kerygma verweist und die auch in gewissen Grundzügen erkennbar ist. Sie fragt, ob das Verständnis von Jesu Existenz, das wir im (existential interpretierten) Kerygma der Urkirche antreffen, jenem Existenzverständnis entspricht, „das in Jesu Geschichte implizit enthalten ist“ (114). Die neue Forschung bejaht also die Möglichkeit einer Erkenntnis der Person Jesu. Sie beschränkt sich aber auf sein „Existenzverständnis“ und meint, daß Jesus vor einer ähnlichen Entscheidung gestanden habe, wie sie jeder Glaubende fällen müsse. Die Frage nach der Gottheit Jesu und nach der Glaubwürdigkeit seiner Verkündigung wird nicht nur nicht gestellt, sondern als „theologisch illegitim“ abgelehnt.

So wird sich der aufmerksame Leser fragen, ob die „neue Forschung“ tatsächlich so weit von der liberalen Theologie entfernt ist, wie der Verf. glaubt. Im Grund hat sich nämlich nur das Menschenbild, nicht die dogmatische Grundlage verändert. Man sucht nicht mehr (entwicklungspsychologisch) das „Selbstbewußtsein“ Jesu, sondern (in existentialer Analyse) sein „Existenzverständnis“. Aber weder hier noch dort spricht man davon, daß Jesus nach dem Zeugnis des NT Gott ist wie der Vater, oder gar, daß er Wunder gewirkt habe und wahrhaft von den Toten auferstanden sei. Überdies hat auch die Forschung des 19. Jhs. behauptet, ihr Geschichtsverständnis entspreche der Botschaft des NT, und sie konnte nicht viel weniger Gründe anführen, als es die neue Forschung für die Richtigkeit ihrer Methode tut. Beide lassen sich letztlich von Vorentscheidungen leiten, die philosophischer, nicht biblischer Herkunft sind. Man würde sich sehr täuschen, wollte man meinen, die moderne protestantische Bibelwissenschaft habe die verhängnisvollen Grundlagen des Liberalismus überwunden. Sie hat sie eher noch radikalisiert. Das geht aus Robinsons Buch mit aller Deutlichkeit hervor.

W. Seibel SJ

Zahrnt, Heinz: Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus. (174 S.) Stuttgart 1960, Kreuz-Verlag. Engl. br. DM 7,80.

Die in der protestantischen Theologie viel diskutierte Frage nach dem „historischen

Jesus“ wird hier einem breiteren Publikum dargeboten. Der Verfasser, Theologe und Publizist, besitzt eine gute Kenntnis der modernen kritischen Bibelwissenschaft und übernimmt im großen ganzen ihre Methoden und ihre Ergebnisse. Diese neue Forschung, so zeigt er nach einem längeren Bericht über die Forschungsgeschichte (13 bis 103), fragt wieder nach dem historischen Jesus und legt Wert auf die Kontinuität der Predigt der Urkirche mit der Person Jesu (104–117). Aus der Überlieferung tritt uns auch ein „einmaliges, unverwechselbares Gesamtbild von Jesu Person und Werk“ entgegen (120). Aber die historische Person Jesu dürfe nicht Gegenstand des Glaubens sein, weil man sonst über Gott „verfüge“ und den Glauben zu einem „mühsam abgerungenen verdienstlichen Werk“ machte (49, 96). „Ohne Amt und Titel“ habe sich Jesus „so verhalten, als stünde er an Gottes Statt“ (131), und weil er sich auch „zu Gott als Sohn verhalten“ habe, sei er „auf Grund seines Verhaltens“ Gottes Sohn (160 f.). Oder, mit anderen Worten: „Jesus ist zwar nicht Gott, aber Gott ist für uns Jesus“ (15). Die für den Glauben entscheidende Frage lautet aber nicht: Wie *verhielt* sich Jesus?, sondern sie heißt: Wer *ist* Jesus? Darauf gab schon das Konzil von Chalzedon eine ebenso eindeutige wie klare Antwort: „Unser Herr Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach und wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach.“

W. Seibel SJ

Soziologie

Weigand, Günter: Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften. (120 S.) Berlin 1960, Duncker & Humblot. DM 12,60.

Der Verf. macht den Versuch, die Verwendung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften zu rechtfertigen. Die Sozialwissenschaften betrachtet er dabei als „Gestaltungswissenschaften“, um hervorzuheben, daß sie noch dem Werdeprozeß des Menschengeschlechtes gewidmet und beim Erkenntnisakt von den Gestaltungsforderungen eben dieser geschichtlich lebenden Menschheit beansprucht sind (27). Unter einem Werturteil versteht er eine Aussage über die Zielausgerichtetheit eines Sachverhalts, bezogen auf eine als objektiv, d.h. vom eigenen Wünschen und Gestaltenwollen unabhängige, vorgegebene Ordnung.

Aus einem halben Jahrhundert deutscher Werturteilsdiskussion trägt er reiches Material zusammen. Zur Begründung seiner These weist er auf die Werthaftigkeit all unserer Begriffe, unserer Sprache, unserer Urteile hin, auf die Verantwortung menschlicher Erkenntnis besonders in unserer auf-