

Überlieferungsphase annimmt, so folgt daraus noch nichts gegen die Tatsächlichkeit eines einheitlichen Geschichtsablaufs, wie ihn der Pentateuch in seinem Hauptfaden vorstellt. Denn die Thementrennung wird durchaus von der Notwendigkeit erzählerischer Beschränkung und Abrundung und aus praktischen kultischen Voraussetzungen verständlich. Das Wissen um den Gesamtzusammenhang, wie ihn etwa die Credos Dt 26 und Jos 24 erhalten haben, brauchte dadurch nicht verloren zu gehen und konnte es auch gar nicht so leicht, weil die Themen in ihren Grundaussagen so innerlich aufeinander zugeordnet sind, daß sie sich von selbst als Stücke eines Gesamtvorganges präsentierten und eben deshalb auf den Ausbau der vollen einheitlichen Pentateuchüberlieferung hindrängten. Für N. ist diese Auffassung freilich wegen bestimmter anderer geschichtlicher Thesen schwerlich annehmbar, und so wird für ihn dieser Ausbau ein ebenso subjektives wie kompliziertes Spiel der erzählenden Phantasie bzw. des gläubigen Geistes.

Es bleibt bei allem das unbestrittene Verdienst N.s, die Frage nach dem vortextualen Werden des Pentateuch mit aller Eindringlichkeit gestellt und diesen scharf sondierenden Lösungsversuch gewagt zu haben. Er ist dabei keineswegs von einer destruktiven Tendenz geleitet; es ist ihm darum zu tun, „das Ausmaß des wirklich und mit überlegten Gründen geschichtlich feststellbaren sorgsam abzugrenzen“ (279), und gewiß darf man das, was vor dem überkritischen Auge N.s als geschichtliche Realität standhält, um so ruhiger als solche annehmen. Das ist an Einzelfakten eine ganze Menge und Wesentliches, oft mehr, als frühere kritische Versuche gelten ließen, und es würde, soweit ich sehe, nicht in der Intention N.s liegen, zu sagen, daß es nicht noch viel mehr sein könne, als er in diesem Buche ermittelt.

J. Haspecker S. J.

Warnach, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. 8° (756 S.) Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. DM 16.50.

In einer äußerst anregenden und gründlichen Untersuchung greift der bekannte Benediktinerpater W. aus Maria Laach die schon wiederholt behandelte Frage nach dem Wesen der Agape und ihrem Unterschied von den anderen Arten der Liebe wieder auf. Er sieht in ihr das Grundmotiv der ganzen ntl Theologie, so daß seine Ausführungen tatsächlich in gewissem Sinne eine ntl Theologie unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zur Agape darstellen. Dabei versteht er unter „Motiv“ „eine intersubjektive oder übersubjektive Gegebenheit, die eine sinn- und richtunggebende Triebkraft auf das Denken und Verhalten der Menschen, also auf die Geistes- und Kulturgeschichte ausübt, ähnlich dem Leitmotiv in einer musikalischen Komposition“ (5). Mit Recht hält er die Motivtheologie für eine nicht unwichtige Ergänzung der Dogmatik. Dabei denkt er allerdings vor allem an die Mysterientheologie der Laacher Schule, die er seinen Ausführungen zugrunde legt. Damit sieht sich der Leser auch vor die ganze Problematik dieser Theologie gestellt; auf die wir hier nicht weiter eingehen wollen.

Einleitend weist der Verf. darauf hin, daß im NT der in der klassischen und hellenistischen Periode gebräuchliche Terminus „Eros“ fast ganz fehlt und statt dessen neben dem selten benutzten „Philia“ das Wort „Agape“ Verwendung findet, das in der vorchristlichen Literatur außerhalb des von den LXX beeinflussten jüdischen Sprachkreises (Philo) bisher noch nicht mit Sicherheit nachgewiesen wurde (17). Das letztere läßt sich nach der 4. Aufl. des Griechisch-Deutschen Wörterbuchs zum NT von W. Bauer nicht mehr sagen. W. unterscheidet drei Grundphänomene im Sachbereich der Liebe: 1. die triebhaft-geschlechtliche Liebe (Sexus), 2. die seelisch-begehrende Liebe (Eros) und 3. die reine oder personale Liebe (Agape) (27). Im 1. Teil legt er nach einem skizzenhaften Überblick von der Auffassung der Liebe in vorchristlicher Zeit, soweit sie für das NT von Belang geworden ist, also in den altorientalischen und hellenistischen Religionen und zumal im AT, mehr exegetisch das Zeugnis des NT selbst dar (31—179), beschreibt dann im 2. Teil das im NT gemeinte (theologische) Phänomen der Liebe in seinen Wesenszügen und hebt es von den anderen Arten der Liebe ab (181—478), um im 3. Teil mehr theologisch-systematisch das Moment der Liebe in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte, wie auch in der Begründung und Verwirklichung der christlichen Existenz aufzuzeigen (479—651). Im Gegensatz

zum AT, dessen Grundhaltung nicht in *erster* Linie die Liebe, sondern die Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes sei (78), ist die Botschaft von der „neuen“, durch Christus verkündeten und verwirklichten Liebe nach W. ihrem Wesen nach schon in den synoptischen Evangelien vollständig enthalten; doch finden wir erst in den paulinischen und johanneischen Schriften eine Theologie der Liebe vor (174). Dabei bestehe zwischen der paulinischen und johanneischen Theologie lediglich eine Akzentverschiebung (175).

Aus der inhaltlichen Fülle dessen, was die ntl Wörter *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν* meinen, lassen sich nach dem Verf. drei Hauptbedeutungen herauslesen: 1. die berufende und auserwählende, schaffende und erlösende, begnadende und vollendende Liebe Gottes zu den Menschen, auch die Liebe Christi zu den Jüngern oder den „Seinen“ und zur Kirche, 2. die Liebe des Menschen zum Nächsten oder zum Bruder bzw. zueinander, besonders im Verhältnis des Apostels zur Gemeinde, der Männer zu den Frauen, die Liebe zu den Sündern und zu den Feinden, und 3. die Liebe des Menschen zu Gott und zu Christus (176). Die Agape im NT sei nur vom Christumysterium, ihrer erhabensten Erscheinung, her zu verstehen und könne nur im gläubigen Nachvollzug des Christusgeschehens (im Sinne der Mysterientheologie) erfahren werden. Aber dennoch sei es berechtigt, nach dem „Phänomen“ der Agape zu fragen und darnach ihre Wesensmerkmale hervorzuheben (183). Im Unterschied zur Liebe, die wir gewöhnlich unter Menschen antreffen (Sexus, Eros) suche sie nicht die Befriedigung eines inneren Verlangens im Besitz des erstrebten Gutes, vielmehr neige sie sich dem Geliebten zu, indem sie ihn beschenkt, indem sie sogar sich selbst ihm schenkt in der Opferhingabe (186). Aber in dem Geben und Schenken sei noch kein besonderes Kennzeichen der Agape zu erblicken (189), da sich auch der Eros zum amor benevolentiae emporschwingen könne (190), und etwas Ähnliches gelte vom Sexus (191). Der Agape sei es dagegen eigen, unabhängig vom Wert oder Unwert des Geliebten zu sein, und darum könne weder das vorausgehende Wohlgefallen an der Person noch das begleitende Wohlgefallen an der Gesinnung bzw. die Lust zum Geben für die ntl Agape konstitutiv sein, wie E. Raitz von Frentz S. J. in seinem Beitrag „Drei Typen der Liebe“ (Schol 6 [1931] 10) annehme. Die Agape setze keine Werthaftigkeit voraus, sondern setze sie erst, so daß der Geliebte durch sie erst liebenswert werde (193). Zu dieser seit Scheler oft besprochenen Motivfrage der Liebe fügt W. als wichtigste Einschränkung hinzu, daß die Unmotiviertheit keine Wesenseigenschaft der Agape sei (195), ja selbst die schöpferische Liebe sei nicht eigentlich „unmotiviert“ oder „grundlos“, weil sie ja im Geliebten einen Wert setzen wolle (198), der also als gedacht vorausgesetzt wird. Dabei ist allerdings zu beachten, daß es im Schöpfungsakt ja letztlich nicht der Wert des Geschöpfes in sich ist, den Gott liebt und darum setzt, sondern es ist die Vollkommenheit der eigenen göttlichen Wesenheit, die er in dem betreffenden Geschöpf als ihre Nachahmung liebt. Sonst wäre Gott ja beim Schaffen irgendwie vom Geschöpf abhängig.

Das eigentliche Wesensmerkmal der Agape sieht W. in ihrer *Gotthaftigkeit*, insofern sie nicht nur aus Gott stammt, sondern auch in uns erstlich Tat Gottes bleibt, so daß wir in der Agape nicht mit menschlicher Liebe, sondern mit der wahrhaft „himmlischen“ und ewigen Liebe lieben, die Gottes Geist in uns wirkt (201), aber so, daß der echte personale Träger der Agape der Mensch bleibt (ebd. Anm. 2).

Der eigentliche *Träger der Agape* im Menschen ist nach W. sein „gottoffenes *Pneuma* oder sein Herz“ (241. 511). Darunter versteht er das „gottbezogene personale Sein in seiner übernatürlichen (gnadenhaften) Mächtigkeit und zeugungskräftigen Lebensfülle“ (224). Das *Pneuma* gehöre zum Sein des Menschen auch in der Schöpfungsordnung (229 Anm. 2 zu 228) und entspreche in etwa der *potentia oboedientialis* der Scholastiker (239). Trotzdem spricht der Verf. von einer „innerlichen Bestimmtheit des geistigen Seins zur Teilnahme am ewigen Agapeleben Gottes“ und einem „urtümlichen“ oder „natürlichen“, d. h. seinsgemäßen „Verlangen (*desiderium naturale*) nach der übernatürlichen Erfüllung durch die Gnade, insbesondere durch die gottgeschenkte Liebe“, einem Verlangen, das aber „keine Forderung (*exigentia*) von seiten des Geschöpfes an Gott besagt, sondern eine Forderung, die Gott seinerseits in unsere Geistnatur hineingelegt hat und der wir nach der Gabe der Gnade und mit dem Einsatz unserer Freiheit zu entsprechen haben“ (212). Hier klingen Gedankengänge der Blondel'schen Schule an. Weil aber eine Forderung, die Gott in

unsere Geistnatur hineingelegt hat, doch wohl ein „debitum naturale“ einschließt, schränkt der Verf. selbst seine Behauptung ein, wenn er in der Anmerkung hinzufügt: „Dennoch kann man nicht von einer Anlage zur Liebe sprechen, wenn damit die ntl Agape gemeint ist . . ., denn dann wäre die Agape tatsächlich ein ‚debitum naturale‘“ (212 Anm. 2).

Ein wesentliches Merkmal der Agape ist nach W. ihr *personaler Charakter*; denn in der Agape „ponderiert“ der in ihr Liebende „gleichsam mit seinem personalen Sein zum Geliebten“, und dieser wird „auf ontische Weise angezogen“, so daß die daraus entstehende Einheit nicht nur affektiv oder willentlich (moralis) oder rein intentional, sondern wirklich seinsgemäß ist“ (247 f.). Hier ist natürlich von der Agape nicht als Akt, sondern als eingegossener Tugend die Rede. Da die Agape also „zunächst ein Gehaben des personalen Seins“ ist, steht nach dem Verf. nichts im Wege, sie als göttliche Liebe mit der heiligmachenden Gnade gleichzusetzen, freilich nicht im Sinne der Skotisten und anderer, die beides anthropologisch in den Willen verlegen (252 Anm. 1). So kann nach ihm „allein die Agape (im Unterschied zu den anderen Arten der Liebe) echte *Seinsgemeinschaft* schaffen, da sie, aus der pneumatischen Seinsmitte der liebenden Person stammend, den anderen in seinem Personenkern trifft und sich mit ihm in pneumatisch-seinshafter Weise vereinigt“ (275; vgl. 296). In diesem Zusammenhang weist der Verf. darauf hin, daß im christlichen Denkbereich „als das echte oder ‚wahre‘ Sein stets das *personale* gelte, das eine Rückbeziehung auf Gott als freie Antwort auf das schöpferische Wort der göttlichen Liebe zur ver-antwortlichen Tat“ mache (276 f.).

W. geht dann näher ein auf das Verhältnis von *Agape und Glauben*. Er sieht im Glauben den „tragenden Grund“, gleichsam die „jungfräulich empfängliche Weite des Herzens, in die sich dann die Fülle des göttlichen Seins, und das ist eben die Agape, ergießt“, und umgekehrt ist die Agape der „Inhalt oder die Wirklichkeit“, gewissermaßen die „Energeia“ des Glaubens (308 f.). „Das erhabene Paradigma für die Agapegemeinschaft“ ist die *Kirche*, die der Verf. im bewußten Unterschied zu der gewöhnlichen Terminologie nicht als „mystischen“, sondern als „pneumatischen Herrenleib“ bezeichnet wissen möchte (z. B. 398). Da man aber unter pneumatischem Herrenleib gewöhnlich den verklärten Leib Christi versteht, würde man bei der Kirche von dieser Bezeichnung doch wohl besser absehen, so treffend der Ausdruck an sich sein mag, da Christus, wie W. betont, in der Kirche und in den Gläubigen „nicht seiner körperlichen Existenz nach, sondern in seinem über Raum und Zeit erhabenen pneumatischen Sein, eben als das lebenspendende Pneuma“ gegenwärtig ist (422). Es ist nicht ganz eindeutig, ob unter diesem pneumatischen Sein das personale Sein Christi als göttlicher Person oder der in Christus wohnende und wirkende und von ihm in der Rechtfertigung mitgeteilte Heilige Geist oder die pneumatische Existenzweise des erhöhten Herrn zu verstehen ist.

Schließlich sieht der Verf. in der Agape den schlechthin entscheidenden *Beweggrund der Schöpfung* und des göttlichen Wirkens überhaupt und bemerkt dazu, daß nach seiner Ansicht mit der Darlegung des Vatikanums und der Ansicht der Theologen von der gloria Dei externa als Zweck der Schöpfung nicht gesagt ist, daß diese das letzte und einzige Ziel der Schöpfung ist (492 f.). Diese Auffassung beruht auf der Ansicht des Verf., daß die Agape Gottes unmotiviert und nur wertschaffend ist (493).

Es konnte hier nur ein kleiner Teil der Gedankenfülle des umfangreichen Werkes angedeutet werden. Mögen die Gedankengänge des Verf. auch in manchen Punkten problematisch bleiben, so sind sie doch zweifellos sehr anregend und zwingen den Leser nicht selten, sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Bisweilen hätte man eine schärfere Formulierung und Abgrenzung der Begriffe gewünscht. Im Ringen mit dem entsprechenden Ausdruck ist die Terminologie des Verf. nicht selten etwas eigenwillig. Aber auch so zeugt die Arbeit nicht nur von einer erstaunlichen Belesenheit, sondern vermittelt dem Leser auch manche Durch- und Tiefblicke in die göttliche Schöpfungs- und Heilsordnung im Lichte der Agape, für die er dem Verf. aufrichtig Dank wissen wird.

B. Brinkmann S. J.