

## Zur Frage einer heilsgeschichtlichen Theologie

Von Karl Wennemer S. J.

O. Cullmann spricht in seinem Buch „Christus und die Zeit“ von der biblischen oder heilsgeschichtlichen Zeitlinie, die, ausgehend von der Schöpfung, über das alttestamentliche Bundesvolk zu Christus und von Christus über die Kirche zur eschatologischen Vollendung führt. Die Mitte in diesem zeitlich fortschreitenden Offenbarungs- oder Heilsgeschehen, der entscheidende Punkt in der *oeconomia salutis*, ist das Christusereignis, Tod und Auferstehung des Herrn. Dabei sind alle Punkte auf dieser Linie wesentlich auf diese Mitte hinbezogen; es ist eine einheitliche Christuslinie. „Wo überhaupt von Gottes offenbarem Tun — und dazu gehört die Schöpfung in eminentem Maße — die Rede ist, da ist nach urchristlicher Anschauung von Christus die Rede, vom gleichen, dessen Fleischwerdung sich... datieren läßt.“<sup>1</sup> Es entspricht deshalb nach Cullmanns Ansicht der Grundabsicht der neutestamentlichen Verfasser, in der Darstellung der neutestamentlichen Theologie als Einteilungsprinzip die christologisch bestimmte Heilsgeschichte zu nehmen; in dieser Disposition liege das bleibende Verdienst der neutestamentlichen Theologie von E. Stauffer (vgl. a. a. O. Anm. 9 S. 21).

Das Werk Cullmanns hat nicht zuletzt auf katholischer Seite freundliche Aufnahme gefunden. Das beweist unter anderem J. R. Geiselmanns neues Christusbuch<sup>2</sup>. Geiselmann beruft sich in der Einleitung ausdrücklich und an erster Stelle auf Cullmanns Buch „Christus und die Zeit“ als auf ein Werk, das die Heilsgeschichte in den Mittelpunkt des Christusverständnisses gerückt habe (10). Er ist mit Cullmann überzeugt, daß die Heilsgeschichte nicht nur ein zufälliger und zeitbedingter Rahmen für die Gestalt und das Werk Jesu ist, sondern daß sich in diesem Rahmen erst Jesu Werk und Person recht erschließt: „Jesus stellt sich selbst in die Heilsgeschichte als ihre Erfüllung und ihr Ende hinein. In der Ausführung und der Verbindung der beiden Aufgaben als des leidenden Gottesknechtes und als des auf den Wolken wiederkehrenden Menschensohnes führt Jesus den Heilsplan Gottes aus, der sich uns als Heilsgeschichte darstellt. Der leidende Gottesknecht erfüllt den Sinn der Geschichte des Volkes Israel, der in der Stellvertretung beschlossen liegt. Der auf den Wolken kommende Menschensohn aber vollendet das Schöpfungswerk Gottes als der ‚Mensch‘, der ‚zweite Adam‘, auf den die Erschaffung des gottesebenbildlichen Menschen hingezielt hatte“ (173—174).

Geiselmann will durch seine Arbeit nachweisen, daß die vom Auferstandenen oder seinem Geiste geformte urapostolische Predigt aus der Sicht der Heilsgeschichte heraus Jesus als den Christus, d. h. als die konkret-geschichtliche Erfüllung der geschichtlichen Heilsverheißungen Gottes und der geschichtlichen Heilserwartungen des Volkes verkündete. Wo finden wir diese urapostolische Verkündigung? Sie hat einen Niederschlag gefunden in den Evangelien. Aber die eigentliche Urform haben wir in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte vor uns, nämlich in den Missionsreden der Apostel, vorab des hl. Petrus. Der historische Charakter dieser Reden — auch der des hl. Paulus — kann in ihrem wesentlichen Aufbau und Inhalt nicht in Zweifel gezogen werden; vgl. 17—21; 28—31. Ein erster Blick auf das apostolische Kerygma zeigt, daß es von dem empirischen Faktum Jesus ausgeht, aber darin die übergeschichtliche Bedeutung aufleuchten läßt, indem es die Tatsachen des Lebens Jesu

<sup>1</sup> A. a. O. 21.

<sup>2</sup> Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, Katholisches Bibelwerk.

durch die hl. Schrift des A. T. als die Verwirklichung der alttestamentlichen Prophetie nachweist und damit die Geschichte Jesu als Erfüllung der Heilsgeschichte deutet, in der Gott selber zum Heil der Menschen eingreift; vgl. 21—27.

Dieser heilsgeschichtliche Charakter der apostolischen Verkündigung tritt dann deutlich hervor in einer eingehenden Untersuchung ihrer formalen Struktur und ihres Inhaltes. Der formalen Struktur nach ist sie zunächst ein „Martyrion“ (Zeugnis): ein Verkünden der Heilstatsachen in Form eines Augenzeugenberichtes (31—46). Sie hat notwendig diese Form eines Augenzeugnisses, weil es sich in ihr um Mitteilung geschichtlicher Tatsachen handelt. Auch die Auferstehung hat diese geschichtlich faßbare Seite und gehört daher genau so gut wie der Tod Jesu zum Martyrion der erwählten Augenzeugen. Das Zeugnis der Zwölf erschöpft sich aber nicht in der Bezeugung der selbst erlebten Tatsachen. Angeleitet durch Jesus selber und ausgerüstet mit seinem Geiste, wissen sie diese Tatsachen an Hand der alttestamentlichen Prophetie als die entscheidenden Heilsereignisse zu deuten und in die Heilsgeschichte einzuordnen. — Von den zwölf Uraposteln ist der Apostel Paulus insofern zu unterscheiden, als er die Folge der Ereignisse (Leiden — Heilstod — Grablegung — Auferstehung — Erscheinungen der vierzig Tage) nicht miterlebte und in bezug auf sie also auch nicht wie die Urapostel Augenzeuge sein konnte; er war angewiesen auf das Augenzeugnis der Zwölf und ist so selber Bekennerzeuge, nicht Augenzeuge des Heilsgeschehens. Aber er hat doch den erhöhten Herrn gesehen. Die Kraft dieser Erscheinung und die dabei erfolgte persönliche Berufung durch den Herrn strahlt aus auf alles, was er verkündet, und stellt ihn an die Seite der Urapostel.

Das „Martyrion“ geht unmerklich über in die „Paradosis“ (54—97). Die Zwölf künden ja nicht nur, was sie gesehen, sondern auch das, was sie aus der Offenbarung über die Heilsbedeutung des Geschehenen empfangen haben. Insofern sie das in der Kraft des Hl. Geistes als vom Herrn zum Dienst des Wortes Berufene weitergeben, sind sie die ersten Tradenten. Das Sehen, das ihre überliefernde Verkündigung einschließt, wird in den späteren Tradenten durch das Hören allein ersetzt. Auch in der Form der Paradosis behält also die apostolische Verkündigung ihre heilsgeschichtliche Ausrichtung. Sie bedeutet keine Ablösung von der Schrift, von der Heilsgeschichte.

Paulus, der selber von den Uraposteln „empfangen“ hat, hat die Paradosis-Lehre entwickelt. Die Terminologie (*παραλαμβάνειν, παραδίδουαι, παράδοσις*) hat er nicht aus der hellenistischen Mysteriensprache, sondern aus der jüdisch-palästinensischen Schulsprache. Damit ist freilich keineswegs die christliche Paradosis der jüdischen ihrem Wesen nach gleichgestellt. Bei Paulus können wir gut den Umfang der Überlieferung studieren. Sie umschließt das disziplinaire und sittliche Gebiet, die Feier der Liturgie, die Worte Jesu und Ereignisse aus seinem Leben, vor allem aber und an erster Stelle das Kerygma von den Heilstatsachen (Leiden, Tod, Begräbnis, Auferstehung, Erscheinungen, Erhöhung Jesu); vgl. 1 Cor 15, 3—5; Röm 1, 1—4; Phil 2, 5—11; Röm 4, 25; 10, 9; 2 Cor 8, 9. Auch in diesem zentralen Gegenstand der Verkündigung ist sie keine starre Größe. Röm 1, 1—4 und Phil 2, 5—11 zeigen uns eine (übrigens vorpaulinische) entwickeltere Form des urapostolischen Kerygmas (1 Cor 15, 3—5; Act 2, 14—36; 13, 16—41); die Präexistenz Christi und seine Inkarnation sind vorausgeschickt. Auf Grund des Pneumabesitzes ist eine dialektische Entfaltung möglich. Welche Stellung hat Paulus in der Weitergabe der Paradosis? Er hat mittelbar vom Herrn empfangen. In diesem Sinn wird 1 Cor 11, 23 gedeutet, vor allem aus stilkritischen Gründen; vgl. 66—78. Aber Paulus war nach Gal 1, 11—12 auch unmittelbar in der Damaskusstunde zu der Evangeliumsverkündigung beauftragt worden. So erhält das *ἀπὸ τοῦ κυρίου* von 1 Cor 11, 23 einen vertieften Sinn, ohne daß es unmittelbare Offenbarung vom Herrn besagt. Außerdem verkündet Paulus in der Kraft des erhöhten Herrn. Dieser Gedanke ist

wichtig für die Paradosis-Lehre des Apostels. Christus ist nicht nur der Inhalt, sondern auch durch sein Pneuma der Träger der apostolischen Paradosis. „Der erhöhte Herr selber ist es, der hinter den Aposteln tätig ist, wenn sie seine Worte und die Berichte über seine Werke weitergeben“ (85). Weil Jesus nach Paulus die Erfüllung des A. T. ist, so ist die echte apostolische Paradosis im Gegensatz zur rabbinischen oder gnostischen die mit Hilfe des Pneuma vorgenommene christologische Deutung des Wortes Gottes des A. T.; vgl. 2 Cor 3, 16—17. So erscheint wieder die Paradosis als Christologie in heilsgeschichtlicher Sicht.

Paradosis, insofern sie aus der persönlichen Begegnung mit dem erniedrigten und erhöhten Herrn erfolgte, hat aufgehört mit dem Tode des letzten Apostels. Aber nicht aufgehört hat der wesentliche Akt der Paradosis: das lebendige Weitergeben dessen, was die Apostel vom Herrn empfangen haben. Die Grundlage (Sendung, Beistand des Herrn, Verheißung des Geistes) dauern fort. Die Pastoralbriefe zeigen uns zudem den Übergang von der apostolischen zu der kirchlichen Paradosis; sie zeigen, daß „Paulus das Evangelium nicht nur zur Verkündigung übertragen ist, sondern auch zur normativen Ausgestaltung in der Form einer die Kirche bindenden Didaskalia“ (93). Diese wird nicht einem ungewissen Schicksal überlassen, sondern in feierlicher Ordination an ausgesuchte und befähigte Männer übertragen. Sie haben die *παρραθήκη* zu bewahren, den Irrlehren gegenüber zu verteidigen und lehrhaft zu entfalten. Die Paradosis der Apostel ist dabei der allgemeine Umriß, den die kirchlichen Lehrer in die einzelnen Linien weiter auszuziehen haben, in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift des A. T., „die als Voraussage immer auch ein Kriterium ist für die Paradosis als ihre Erfüllung“ (96). Dazu ist ihnen in der Handauflegung die Kraft des Hl. Geistes verliehen worden.

Martyrion und Paradosis sind die formalen Prinzipien der apostolischen Verkündigung. Ihrem *Inhalt* nach ist sie die Botschaft, daß Jesus ist der Messias. Sie geht also vom Menschen Jesus aus und zeigt, wie in ihm die alttestamentlichen Verheißungen erfüllt sind und Gott in ihm das Heil wirkt. Leben und Tun Jesu werden vom heilwirkenden Gott aus gezeichnet; vgl. 104—106. Unter diesem Aspekt werden auch die einzelnen Tatsachen aus der Geschichte Jesu betrachtet; namentlich beim Leiden und Tod Christi wird das „Muß“ der göttlichen Heilsplanung an Hand der alttestamentlichen Prophetie aufgedeckt. Auch die Jesusprädikate gelten dem Menschen Jesus und drücken alle mehr oder weniger dasselbe aus, daß nämlich in Jesus der verheißene Heilsbringer erschienen ist: der Prophet, der Heilige und Gerechte, das Lamm, der Messias, der Führer zum Leben, der Menschensohn, der Erlöser, der Sprosse aus Davids Geschlecht, der Gottesknecht, der Herr. Eingehender behandelt Geiselman die beiden letzten Prädikate. „Gottesknecht“ (Act 3, 12. 26; 4, 27. 30) ist im urapostolischen Kerygma Hoheitsprädikat, Ausdruck für das Messiasium Christi, zu verstehen also von Is 42, 2 und 61, 1 her, nicht von Is 53 aus (wie Act 8, 32—35). Ähnlich Mt 12, 15—21, wo eine ältere Traditionsschicht vorliegt als sonst in Mt. Geiselman glaubt eine enge Verbindung zwischen der Knecht-Gottes-Theologie und der Namen-Jesu-Theologie (vgl. Mt 1, 21; Act 4, 30) feststellen und auf die Überlieferung der palästinensischen Urgemeinde zurückführen zu können. — Auch das Kyrios-Prädikat ist palästinensischen Ursprungs (vgl. Act 2, 36; 10, 36; 1 Cor 16, 22). Die Urgemeinde wollte damit die Herrscherwürde Christi, des Erhöhten, bezeichnen. Es ist noch nicht Bekenntnis der Gottheit Jesu. *Κύριος καὶ Χριστός* (Act 2, 36) in der Petrusrede ist soviel wie Herrschermessias. Die Frage nach dem metaphysischen Wesen Jesu war nicht gestellt. Allerdings mußte aus dieser Stellung, zu der Jesus erhoben worden war, die Frage entstehen, wer der sei, der so erhoben wurde. Deshalb wird eine theologisch vertiefte Bedeutung des Herrentitels schon sichtbar im Gebet des Hellenisten Stephanus (Act 7, 59—60). Überhaupt mußte das tiefere Verständnis des Herrentitels den Hellenisten nahe liegen, da in der LXX

κύριος geläufiger Gottestitel ist. — Eine Synthese der Gottesknecht- und Kyrios-Theologie stellt nach der Auslegung Geiselmans der Christushymnus von Phil 2, 6—11 dar; vgl. 130—151. Die μορφή δούλου, zu der sich der Präexistente erniedrigte, ist die heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe des Gottesknechtes im Sinne von Is 53. Der „Kyrios“-Name des Erhöhten drückt nicht nur seine Herrscherstellung aus, sondern ist Gottes-Prädikat; vgl. Is 45, 23. Der Hymnus stammt also aus einem Kreis, in dem schon der vertiefte Sinn des Kyrios-Namens lebendig war. Das war nach dem oben Gesagten schon in der palästinensischen Gemeinde der Fall. In diese Umgebung wird der Hymnus auch durch die Gottesknecht-Namen-Jesu-Theologie gewiesen. Paulus hat den Hymnus übernommen und im Zusammenhang seines Briefes ethisch ausgewertet. — In der Frage der Heilsbedeutung des Christus sehen wir aus dem urapostolischen Kerygma, daß sich die Vergebung der Sünden und die Gabe des Geistes an den Namen Jesu knüpfen, und zwar auf Grund seines stellvertretenden Sühneleidens, wie uns 1 Cor 15, 3—5 und 11, 23—26 offenbaren. Vom Christus-Prädikat „Gottesknecht“ kann nach Geiselman kein Beweis geführt werden, da Gottesknecht im urapostolischen Kerygma einfach Hoheitsprädikat des Messias sei. Vgl. 154—156.

Die Verkündigung des Apostels Paulus ist in seiner Missionspredigt mit der der Urapostel identisch (159—162). Auch das Sohn-Gottes-Prädikat, das er Jesus beilegt (Act 13, 33), meint die Messianität Jesu, nicht seine metaphysische Gottessohnschaft. Diese inhaltliche und auch formale Übereinstimmung erklärt sich dadurch, daß das urapostolische Kerygma von Jesus als dem Christus in der Paradosis eine feste Form erhalten hatte; vgl. Act 13, 26—37 und 1 Cor 15, 3—5. 1 Cor 15, 3—5 ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Art Urtyp des Glaubensbekenntnisses. Die Missionspredigt des Apostels Paulus hält sich also, wie die der Urapostel, an die heilsgeschichtliche Stellung Jesu. In seinen Briefen freilich tritt die theologische Spekulation hinzu.

So mündet die bedeutsame Arbeit Geiselmans, die Vertrautheit mit der modernen exegetischen Literatur und Aufgeschlossenheit für die exegetische Forschungsmethode zeigt, in die Erkenntnis aus, daß „verkünden“ von der Urnorm der apostolischen Predigt her gesehen wesentlich ist: aus der Schrift nachweisen, daß Jesus ist der Christus. Diese Verkündigung setzt die Einheit der beiden Testamente voraus und weiterhin die Einheit der Heilsgeschichte, in der Jesus das Zentrum ist. „Ist unsere Verkündigung und unsere Theologie von Jesus als dem Christus an der Urform und Urnorm des apostolischen Kerygmas ausgerichtet?“ — fragt Geiselman in der Schlußbetrachtung (171). Er wünscht sich eine Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, die mehr von der οἰκονομία Gottes her entworfen ist.

Bevor wir zu diesem Hauptanliegen des Buches Stellung nehmen, möchten wir einige Einzelheiten hervorheben. Besonders verdienstvoll scheint uns die Auswertung der Apostelreden in Verbindung mit 1 Cor 15, 3—5 für die Frage des Zugangs zur urapostolischen Verkündigung, ferner die Klärung des Martyrion- und Paradosis-Begriffes, die Betonung, daß auch die Auferstehung als geschichtliches Faktum zum Augenzeugnis der Zwölf gehört, die Bestimmung der Paradosis als einer zwar menschlich vermittelten, aber von Christus und seinem Geist getragenen Weitergabe der Heilsbotschaft, der Versuch, die Funktion des Apostels Paulus in seinem Zeugnisgeben und Überliefern von der der Urapostel abzuheben und in ihrer Eigenart zu bestimmen. Beachtung verdient auch die inhaltliche Bestimmung des apostolischen Kerygmas, besonders die Ausführungen zum Gottesknecht- und Kyrios-Prädikat und die eingehende Exegese zu Phil 2, 5—11.

Ist aber die Augenzeugenschaft des Apostels Paulus nicht doch zu stark von der der Urapostel unterschieden worden? Zwar war er nicht in dem vollen Sinn Augenzeuge des Heilsgeschehens wie die übrigen, weil er eben von der Taufe Jesu bis zur

Himmelfahrt nicht mit Jesus zusammen war (Act 1, 21); aber die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus unterschied sich wesentlich nicht von den anderen Erscheinungen. Auch die übrigen Erscheinungen erfolgten aus der himmlischen Existenz heraus, in die Christus durch die Auferstehung eingetreten war; von ihnen allen gilt, daß Gott „ihn hat sichtbar werden lassen“ (Act 10, 41) in dieser unserer Erfahrungswelt, der er an und für sich entnommen war. Außerdem müßte betont werden, daß die Damaskuserscheinung auch mit einer unmittelbaren Selbstenthüllung Christi verbunden war, wie aus Gal 1, 11—12. 15—16 hervorgeht; Geiselman wird dieser Galater-Stelle nicht ganz gerecht. Damit verwerfen wir durchaus nicht seine Auffassung von 1 Cor 11, 23. Eine Paulus unmittelbar zuteil gewordene Offenbarung des Evangeliums quoad substantiam schließt nicht aus, daß er auch Tradent einer Evangeliums-Überlieferung war, wie tatsächlich aus 1 Cor 11, 23 und 15, 1 ff. hervorgeht. Immerhin wird er durch diese unmittelbare Offenbarung bei der Damaskuserscheinung näher an die Seite der Urapostel herangerückt, als es nach dem von Geiselman gezeichneten Bilde der Fall zu sein scheint.

Nach dem Artikel von J. Jeremias „Zum Problem der Deutung von Is 53 im palästinensischen Spätjudentum“<sup>3</sup> läßt sich wohl nicht mehr der Satz vertreten, daß „die zeitgenössische jüdische Messiaswartung das Leiden und Sterben des Gottesknechtes von Is 53 nicht auf den zu erwartenden Messias bezogen habe“ (157). Man braucht deshalb auch nicht so skeptisch zu sein bezüglich der Deutung von Is 53 auf den sühneleidenden Messias innerhalb der Urverkündigung. Wenn der Gottesknecht in der Petrusrede (Act 3, 13) auf Is 52, 13 zurückgeht (119), dann ist doch eigentlich zugegeben, daß dem Petrus beim Jesus-Prädikat „Gottesknecht“ nicht nur der erhöhte Messias, sondern auch der Leidensknecht vor Augen stand. Is 52, 13—53, 12 bildet ja eine Einheit, in der die Erniedrigung und die Erhöhung des Gottesknechtes ausgesprochen ist. Außerdem gesteht Geiselman selber, daß nach 1 Cor 15, 3 schon in der Urverkündigung der Sühnetod Christi für unsere Sünden als schriftgemäß gilt; vgl. 157.

Es fällt uns schwer, anzunehmen, daß es in der Urgemeinde so etwas wie eine Entwicklung im Bewußtsein von der Gottheit Christi gegeben hat, wie es Geiselman bei der Behandlung des Kyrios-Prädikates andeutet. Wir ziehen es vor, Act 2, 36 (Κύριος καὶ Χριστός) und ähnlich Act 13, 33 in einem Sinne zu erklären, der die Erhebung auch zu göttlicher Würdestellung besagt und daher die Gottheit Christi einschließt oder voraussetzt; vgl. Meinertz, Theologie des N. T. I, 216—218. Wir urteilen so, weil wir die genannten Stellen nicht nur im Lichte der alttestamentlichen Prophetie sehen, sondern auch im Lichte der Selbstoffenbarung Christi, wie sie uns sowohl in der synoptischen als auch in der johanneischen Tradition beschrieben wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus möchten wir nun auch Stellung nehmen zu der Forderung Geiselmans nach einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologie und Verkündigung von Christus nach der Urnorm der apostolischen Verkündigung. Es scheint uns notwendig, daß man einen Unterschied mache in der Beurteilung dieser Frage, je nachdem man Gläubige unterrichtet über Christus bzw. aus den Glaubensquellen das Christusbild erarbeitet, oder ob man Menschen zum Glauben an Christus führen will. Im ersten Fall, wo der Glaube vorausgesetzt wird, dürfte es eigentlich selbstverständlich sein, daß man sich in dem Bemühen um die Erkenntnis Christi auf die ganze Offenbarung stützt. Und weil diese Christus-Offenbarung nun einmal geschichtlich verlaufen ist, unser Heil in Christus von alters vorbereitet und durch die Propheten vorausverkündet wurde, wird jede christliche Verkündigung und Theologie auf das A. T. zurückgreifen müssen, um aus Voraussage bzw. Voraussdarstellung und Erfüllung die Gestalt Jesu und den Sinn seines Werkes möglichst

<sup>3</sup> Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges offertes à M. Maurice Goguel, Paris 1950, 113—119.

allseitig und vollständig zu erfassen. Hier können wir die Anregungen, die Geiselmann in seinem Buch für eine heilsgeschichtlich ausgerichtete Christologie gibt, nur begrüßen und wünschen, daß sie in der theologischen Arbeit sorgfältige Beachtung finden. Eine aus heilsgeschichtlicher Sicht aufgebaute und erarbeitete Christologie würde ein sehr reiches und lebendiges Bild von Christus entwerfen und den Vorzug großer Bibelnähe haben, sozusagen den Geschmack der Quelle verkosten lassen. Dieser Weg einer Christologie, die Person und das Werk Jesu in ständiger Gegenüberstellung von Prophetie und Erfüllung zu deuten, darf aber nicht einseitig als Beleuchtung der Erfüllung durch die Prophetie verstanden werden. Einige Sätze Geiselmanns könnten in dieser Richtung verstanden werden. So wenn er schreibt: „Der Schriftbeweis von der in Jesus in Erfüllung gegangenen alttestamentlichen Prophetie ist der einzig mögliche Weg, um die geschichtlichen Ereignisse im Leben Jesu als Heilsereignisse und das Wirken Jesu als messianisches Wirken aufzuweisen“ (58), oder: „Streng genommen ist eigentlich nur das A. T. ‚die Schrift‘, während das N. T. die frohe Botschaft bringt, daß jetzt der Inhalt dieser Schrift . . . leibhaftig erschienen ist“ (27). In Wirklichkeit ist ja doch Christus selber der größte Prophet, der nicht nur mit Hilfe des Gotteswortes des A. T., sondern auch durch die eigene Leuchtkraft in Wort und Tat sich enthüllt. Wenn also Christus Licht erhält von der Prophetie des Alten Bundes, so strahlt er umgekehrt auch auf die alttestamentliche Prophetie zurück; und oft wird erst durch die Klarheit der Erfüllung das Dunkel der Prophetie erhellt, abgesehen davon, daß die Selbstoffenbarung Christi das alttestamentliche Messiasbild sehr vertieft; wir brauchen nur an die Offenbarung der Gottessohnschaft des Messias zu denken.

Nehmen wir jetzt den zweiten Fall christlicher Verkündigung, die eigentliche Missionspredigt, die erstmalig Christus zu Gehör bringt vor Menschen, die für den Glauben an Christus gewonnen werden sollen. Wir können nicht leugnen, daß die Apostel vor Juden diese Missionspredigt heilsgeschichtlich von der Prophetie des A. T. her gestaltet haben. Daß Jesus der Messias sei, haben sie vor allem dadurch vor Juden zu beweisen gesucht, daß sie Jesus als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie hinstellten. Aber sollen wir deshalb diese ihre Form der Missionspredigt vor Juden als *die* Urnorm einer Missionspredigt überhaupt ansehen? Geiselmann scheint das zu tun, wenn er in der entscheidenden Frage nach der Messianität Jesu auf die Antwort Jesu an die Johannes-Jünger (Lk 7, 22; vgl. Is 35, 5; 61, 1) hinweist und dann fortfährt: „Nicht daß hier Wundertaten geschehen sind, ist es, worauf es ankommt. Von Wundertaten wissen auch andere Religionen, weiß besonders die hellenistische Umwelt zu erzählen (Apollonius von Thyana). Das ist vielmehr das Einzigartige, daß in diesen Wundern Jesu die alttestamentliche Prophetie vom Messias sich erfüllt hat und geschichtliche Wirklichkeit geworden ist“ (173). Wir möchten meinen, daß das Vorgehen Jesu und der Apostel in der Messiasfrage Juden gegenüber bedingt war durch die besondere Lage der jüdischen Hörer. Juden hatten den Glauben an die Göttlichkeit ihrer Hl. Schrift; vor Juden war es also geradezu notwendig, das konkrete Leben Jesu als in Übereinstimmung befindlich mit dem im A. T. vorgezeichneten Messiasbild zu erweisen. Wo aber dieser Glaube an die Göttlichkeit der Schrift des A. T. nicht vorausgesetzt werden kann, da ist die Berufung auf die in Jesus erfüllte Prophetie nur insofern wirksam, als man geschichtlich nachweisen kann, daß hier das *Wunder* der erfüllten Prophetie vorliegt. Dieser Beweis hat bekanntlich seine Schwierigkeiten. Entscheidend ist deshalb in der Missionspredigt vor Heiden die Berufung auf das göttliche Zeichen des Wunders überhaupt, so wie es geschichtlich nachweisbar im Leben Jesu und vor allem in seiner Auferwekung Wirklichkeit geworden ist. Von dieser Art Missionspredigt gibt uns Paulus in seiner Areopag-Rede ein schönes Beispiel (vgl. Act 17, 31). Aber auch Jesus selbst und die Apostel haben immer wieder auf das Wunder als auf das göttliche Be-

stätigungszeichen der Offenbarung in Jesus Christus hingewiesen; vgl. im urapostolischen Kerygma Act 2, 22; 10, 38 und vor allem die immer wiederholte Berufung auf die Erweckung Jesu von den Toten. Angebliche religionsgeschichtliche Parallelen können die Zeichenkraft der geschichtlich feststehenden Wunder Jesu und seiner Auferstehung nicht abschwächen. Letztere tragen so deutlich das Siegel göttlicher Machttaten an der Stirn, daß sie auch unabhängig vom alttestamentlichen Weisungsbeweis die vollgültige göttliche Legitimation Jesu sind. Daß die Wunder in das Gesamtbild Christi passen müssen und deshalb auch nicht aus dem Rahmen des prophezeiten Messiasbildes herausfallen dürfen, hindert nicht, daß sie ihre eigentliche Zeugnis kraft für Jesus in sich selber tragen.

Wir glauben, daß durch diese Stellungnahme das wesentliche Ergebnis der Arbeit Geiselmanns vollständig aufrecht erhalten bleibt. Es ist sein Verdienst, die katholische Theologie auf die Notwendigkeit einer folgerecht heilsgeschichtlich ausgerichteten Christologie hingewiesen zu haben. Er sieht in solcher Verkündigung und Christologie auch ein gutes Mittel, den Entmythologisierungsbestrebungen unserer Zeit entgegenzuwirken. In ihr geht man ja vom historischen Faktum Jesus aus und bezeugt ihn als die geschichtliche Verwirklichung der auch geschichtlich faßbaren Erwartungen der Propheten und des Volkes Israel. Auch die noch ausstehende Parusie ist darin nicht ein Überzeitliches, das je und je uns im Wort der Verkündigung zukommt, sondern der Abschluß der Heilsgeschichte. Aussagen aber über Jesus, die dem Bereich des Mythos zu entstammen scheinen, drücken in Wirklichkeit das Übergeschichtliche an Jesus in den Vorstellungsformen des Mythos aus, mythisieren aber die Gestalt Jesu oder sein Heil nicht. *Forma mythica antimythica dicuntur!* Es mag genügen, auf diese Sicht Geiselmanns hingewiesen zu haben. Letzter Sinn der apostolischen Verkündigung und überhaupt aller heilsgeschichtlichen Verkündigung ist nicht, bloßen geschichtlichen Bericht zu liefern, sondern Kerygma zu sein, wodurch das geschichtliche Heilsereignis vergegenwärtigt werden will und zur Entscheidung ruft.

## Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie

### Ein Bericht

Von Josef Fuchs S. J.

Seit es Moraltheologie als eigenständige Disziplin gibt, ist immer wieder die Frage nach ihrem Aufbauprinzip gestellt worden. P. Hadrossek hat in seiner Münchener Dissertation das Ringen um ein moraltheologisches System in den letzten hundert Jahren in Deutschland, wo es bedeutend stärker als anderswo sichtbar wurde, zur Darstellung gebracht<sup>1</sup>. In den beiden letzten Jahrzehnten ist das Problem des Moralprinzips durch das Erscheinen der christlichen Sittenlehre von Fr. Tillmann<sup>2</sup> erneut akut geworden und beschäftigt insbesondere auch die Theologen im französischen Raum. Hatte seit Tillmann vor allem die Idee der Nach-

<sup>1</sup> P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance (Münchener Theol. Studien, II. System. Abteilung, 2. Bd.), München 1950. — Vgl. die Besprechungen in Schol 27 (1952) 626 u. 103 f.

<sup>2</sup> Fr. Tillmann, Die katholische Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III u. IV, 1 u. 2), Düsseldorf 1938 (4. Aufl. 1950).