

sichern läßt; alsdann dürfte sich auch unschwer eine Verständigung darüber herbeiführen lassen, inwieweit dafür die sachenrechtliche Rechtsfigur „Eigentum“ unentbehrlich ist oder doch von Nutzen sein kann. Indem man alle in Frage kommenden Möglichkeiten mit dem zum Reizwort gewordenen Sammelnamen „Eigentum“ zudeckt, wird ein Fortschritt in der Klärung dieser uns heute dringend aufgegebenen Frage nicht gefördert, sondern verhindert. — Ähnlich, wenn auch nicht ganz so schlimm, steht es mit dem Terminus „Recht“. Auch hier leistet Verf. einen erfreulichen Beitrag zur Klärung, wenn er eindeutig feststellt: „Recht ist ein Sozialbegriff“ (138), und dies dahin verdeutlicht, daß Selbstmacht erst dann zu „Recht“ im technischen Sinne wird, wo andere vorhanden sind, die ausgeschlossen werden können. In diesem Sinne ist also Gottes unumschränkte Oberherrlichkeit kein „Recht“, weil keine Götter neben ihm sind, die von der Einmischung in seine selbstmächtige Oberherrlichkeit auszuschließen wären. Auf das sachenrechtliche Eigentum angewandt, bedeutet dies: das Eigentumsrecht ist keine Rechtsbeziehung zwischen dem Eigentümer und der von ihm zu eigen gehaltenen Sache, die überhaupt ein Unbegriff wäre, sondern besteht in der Befugnis, andere (eine Vielheit anderer, vielleicht schlechthin alle denkbaren anderen) von der Einwirkung auf diese Sache auszuschließen. Erst recht ist das — wie immer verstandene — Eigentum keine „Verlängerung der Person in die Sachwelt“; nur mit Befremden kann man lesen, daß dem Verf. nichtsdestoweniger der allerdings nicht ganz so anstößige Ausdruck „Ausstrahlung der Person in die Sachwelt“ in die Feder fließt.

Personenverzeichnis und Sachverzeichnis sind etwas mager ausgefallen. Im Personenverzeichnis sähe man gern, wie es heute üblich ist, bei dem Namen eines Verfassers alle Stellen angegeben, wo auf ihn Bezug genommen oder wo er angeführt wird. — Auffallend zahlreich sind die Druckfehler, von denen allerdings wohl keiner sinnstörend wirkt (wenn es über mehrere Seiten hin immer wieder „inkorpeiert“ heißt, später aber wieder richtig „inkorporiert“, dann hat die Hauskorrektur versagt). Im übrigen hat der Verlag das Buch seinem wertvollen Inhalt entsprechend gut ausgestattet herausgebracht. Ein noch größeres Verdienst hätte der Verlag sich erworben, wenn er das Werk, für das die kirchliche Druck-erlaubnis am 16. März 1960 erteilt und dessen Vorwort „Ostern 1960“ unterzeichnet ist, nicht erst ein volles Jahr später herausgebracht hätte.

O. v. Nell-Breuning S. J.

*Daniélou, J., S. J. Approches du Christ (Église et temps présent, 12). kl. 8° (254 S.) Paris 1960, Grasset. 8.10 NFr.*

Der Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die Person Christi nur zu verstehen ist, wenn sie in ihrer Stellung im Heilsplan Gottes und damit in der organischen Einheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Herrn des Glaubens gesehen wird. Geschichte und Offenbarung gemeinsam bieten uns den Schlüssel für das richtige Verständnis des ganzen Christus in seinen verschiedenen Existenzweisen. D. zeigt zunächst, was das NT, dessen geschichtliche Glaubwürdigkeit er mit guten Gründen skizziert, in den Paulusbriefen und den Evangelien über Jesus von Nazareth als wahren Menschen berichtet (14—41). Aber die natürliche Menschheit Christi läßt sich nur begreifen, wenn man sie sieht in der Gesamtheit dessen, was den ganzen Christus ausmacht, d. h. als die Menschheit des menschengewordenen Gottes. Als solchen bezeugen ihn ebenfalls Paulus und die Evangelien, wie im 2. Kap. gezeigt wird (43—79).

Das 3. Kap. handelt von den Weissagungen und Vorbildern Christi im AT (81—117). Der eigentliche Gegenstand des NT ist, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, die Feststellung, daß mit Christus die von den Propheten angekündigten eschatologischen Ereignisse, die „letzten Zeiten“, gekommen sind (90). Das ganze AT spricht schon von Christus. Es ist eine Skizze und eine Weissagung der Menschwerdung. Die Menschwerdung ist wie der Gipfel eines Planes, der mit den Anfängen der Geschichte beginnt; denn vom Anfang der Geschichte an offenbart sich uns ein Gott, der in die menschliche Existenz eingreift, und die Menschwerdung ist der Höhepunkt dieses Eingreifens (107). Hier geht D. auf die vor allem von Irenäus vertretene Auffassung von der Menschwerdung als der „Recapitulatio“ des Alls in Christus ein (109—117).



Während der Verf. bisher Christus im Lichte der biblischen Theologie in seiner Beziehung zur Heilsgeschichte betrachtet hat, stellt er im 4. Kap. die Frage, ob und wie weit Christus Gegenstand einer philosophischen Reflexion sein kann (119 bis 143). Hier setzt er sich vor allem mit dem Versuch von H. Duméry in seinem Werk „Philosophie de la religion“ auseinander, für den das Christentum die Gesamtheit von Schemen und Kategorien ist, die auf die Bedürfnisse des Geistes zurückzuführen sind. Diese Rückführung ist für ihn die Aufgabe der christlichen Philosophie (121). Demgegenüber betont der Verf., daß es Sache der *Theologie* ist, die Vernunft auf die besonderen Gegebenheiten der Heilsgeschichte, des eigentlichen Inhalts des Glaubens, anzuwenden (120). Dazu gehören die „Geheimnisse“ des Lebens Jesu, d. h. die Werke, die das Ewige Wort in seiner menschlichen Natur und durch sie vollbracht hat. Sie umfassen die Geheimnisse der Kindheit, des öffentlichen Lebens und des Leidens und der Auferstehung (146). Davon spricht der Verf. im 5. Kap. (145—169).

Aber die Geheimnisse des Lebens Jesu sind mit der Himmelfahrt nicht abgeschlossen, sondern werden fortgesetzt durch die Auferbauung des mystischen Leibes, der Kirche, durch den erhöhten Christus und finden ihren Abschluß erst in der Parusie, wie im 6. Kap.: „Christus und die Kirche“ (171—196), gezeigt wird. In der Kirche und durch die Kirche setzt Christus sein Werk fort in der Verkündigung, in der Spendung der Sakramente und in der Sendung, wie D. im 7. Kap. ausführt (197—232). Das hindert aber nicht, daß Christus auch in der einzelnen Seele unmittelbar wirksam ist und von ihr erfahren wird. Beides gehört zusammen (233 bis 253).

Es ist dem Verf. zweifellos gelungen, das ganze Christusgeheimnis in einer organischen Gesamtschau dem Leser nahezubringen, wenn dabei auch vieles mit Rücksicht auf den beschränkten Umfang des Werkes nur kurz angedeutet werden konnte. Dafür sind wir ihm sehr dankbar. Es ist nicht zu verwundern, daß er wohl nicht in allen Einzelheiten schlechthin Zustimmung finden wird. Wenn er sagt, daß Maria, die neue Eva, der Schlange den Kopf zertritt (100), dann ist das mit den Worten von Gen 3,15 nicht direkt gesagt, wo es nur heißt, daß der Same des Weibes, d. h. schließlich Christus, der Schlange den Kopf zertreten wird.

Es spricht gewiß vieles dafür — man vgl. Lk 2,52 —, daß das menschliche Wissen Christi wie das jedes Menschen hienieden an Raum und Zeit gebunden und darum beschränkt gewesen ist (139). Man müßte dann allerdings annehmen, daß die Auswirkungen der Anschauung Gottes, die Christus auch nach der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ (Denzinger 2289) seiner menschlichen Natur nach schon hienieden gehabt hat, auch unter dieser Rücksicht wie bezüglich der Leidensfähigkeit geheimnisvoll unterbunden war.

Kann man wirklich sagen, daß das, was Jesus lehrte, nicht verstanden werden konnte, solange der Heilige Geist nicht gekommen war (150), und daß auch die Apostel vor der Sendung des Heiligen Geistes die Worte Christi nicht verstanden haben (152)? Besagt nicht das Bekenntnis des hl. Petrus: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6, 69), etwas anderes, wenn auch das tiefere Verständnis erst durch den Heiligen Geist bewirkt werden sollte? Kann man darum annehmen, daß die einzige Sünde der Juden darin besteht, daß sie den Heiligen Geist zurückweisen werden, wenn er gegeben wird (152)? Wie hätte dann Christus zu Pilatus sagen können, daß der, der ihn ausgeliefert hat, eine größere Sünde hat (Joh 19,11)?

Wenn der Verf. sagt, Gott habe von Anfang an Adam in das Paradies, d. h. in das Milieu der vergöttlichenden Energien, versetzt, eine Lage, die bei der Auferstehung wieder verwirklicht werde (162), ist doch wohl die Frage, ob er damit dem Begriff des ursprünglichen Paradieses ganz gerecht wird.

Daß die Erde der theologische Mittelpunkt des Alls und die Stätte des entscheidenden Ereignisses ist (164), kann man sicher in dem Sinne sagen, als nach Paulus in Christus, dem Gottmenschen, das All, also der gesamte Kosmos einschließlich der Engelwelt, irgendwie zusammengefaßt ist, aber besser würde man dann sagen, daß nicht die Erde, sondern der Gottmensch der theologische Mittelpunkt des Alls ist.

Man mag sich im einzelnen zu diesen vom Verf. aufgeworfenen Fragen stellen, wie man will; jedenfalls wird die theologische Diskussion dadurch angeregt, obgleich



das Werk für einen weiteren Leserkreis gedacht ist. Daß Christus am Ende der 50 Tage (statt der 40 Tage) in den Himmel aufgefahren ist (163), ist offenbar ein bloßes Versehen.

B. B r i n k m a n n

Sch n ü b b e, O., *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns* (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 4). gr. 8<sup>o</sup> (140 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM.

Der Verf. will sich nicht wieder kritisch mit den von Bultmann aufgeworfenen Fragen (Glaube und Denken, Glaube und Geschichte, Entmythologisierung, Hermeneutik) auseinandersetzen, obgleich auch seine Stellungnahme zu diesen Fragen zur Sprache kommt, sondern er beschränkt seine an den Quellen orientierte Untersuchung auf den Existenzbegriff. In ihm sieht er den Schlüssel der systematischen Theologie Bultmanns, wenn auch gerade bei diesem historische und systematische Arbeit zu einer Einheit verschmolzen seien. Dabei meint er, daß man der neutestamentlichen Überlieferung, auch der synoptischen, positiver gegenüberstehen dürfte, als Bultmann es tut (9 f.).

Im 1. Teil fragt er nach den theologischen Motiven für die Übernahme des Existenzbegriffes bei Bultmann und nach dem durch diese Übernahme gegebenen Problem Theologie—Philosophie. Er zeigt, wie weit Bultmann von der Theologie des jungen Karl Barth beeinflusst ist und wo er ihr von W. Herrmann her kritisch gegenübersteht. So ist er u. a. mit Barth eins in seinem Kampf gegen Psychologismus und Historismus und damit in seinem Kampf gegen die Vorstellung des Glaubens als psychischen Prozeß (11). Dagegen übt er Kritik an der fehlenden Erkenntnis Barths, daß Glaube Bewußtseinsinhalt ist, an seiner Frage der Aneignung des Glaubens, an seiner Christologie und an seiner Beurteilung des geistigen Lebens und der Kultur (13).

Wie kann aber mit dem Glauben ein Bewußtseinsinhalt verbunden sein, der abgesehen von dem psychischen Prozeß Geltung hat? Darüber läßt sich nach Bultmann letzte Klarheit nur gewinnen, wenn ein theologischer Existenzbegriff entwickelt werden kann, der den Glauben gegen das Mißverständnis eines Seelenprozesses schützt und dabei sicherstellt, daß der Glaube als Bewußtseinsinhalt beschrieben werden kann. Diese Möglichkeit bietet nach ihm der auf Kierkegaards ontischen Daseinsanalysen beruhende ontologische Existenzbegriff Heideggers, und zwar dadurch, daß hier menschliches Dasein streng von der Geschichte (im Unterschied von Historie) her interpretiert wird (14). Die Botschaft des Glaubens wendet sich nach ihm an die Existenz. Zu seiner Eigentlichkeit kommt der Mensch durch die Anrede Gottes, in der ihm ein geistiger Gehalt gesagt wird, der seine Existenz trifft, so daß es zu einem Sich-Verstehen des Menschen unter der Anrede Gottes kommt (15).

In der Frage nach der Aneignung des Glaubens zeigt sich bei Bultmann vor allem der Einfluß von W. Herrmann. Während bei Barth die „objektive“ und die „subjektive Möglichkeit der Offenbarung“ auseinanderfallen, so daß das Wagnis der Glaubensentscheidung in der Luft hängt, fallen nach Herrmann die Erkenntnis des Gegenstandes des Glaubens und die Annahme des Glaubens zusammen (16 f.). Das hat Bultmann durch das existenzbezogene Denken Heideggers verdeutlicht. „Offenbarung“ und Wort müssen (nach ihm) von dem geschichtlichen Denken Heideggers als der Existenz, dem geschichtlichen Dasein begegnende, Entscheidung heischende Anrede interpretiert werden. Im Akt des Hörens der Anrede vollzieht sich die Entscheidung, und zwar die freie Entscheidung. Der assensus kann von hierher nur existentielle Annahme der Anrede sein, fällt also mit der fiducia, dem eigentlichen Glauben nach protestantischer Auffassung, zusammen (17).

In der Christologie unterscheidet sich Bultmann von Herrmann. Nach diesem wird Gottes Gnade, die den Menschen zum Glauben überwindet, anschaulich an dem „inneren Leben Jesu“, dessen Heiligkeit und verzeihende Liebe dem unbefangenen Urteilenden aus den Quellen entgegentritt (18). Nach Bultmann bietet die urchristliche Verkündigung ein Kerygma, das keine historische Forschung zerschlagen kann, ein Kerygma, das als Anrede interpretiert wird. Dieses Kerygma verkündet das „geschichtliche Faktum Christus“, d. h., daß Gott in Christus gehandelt, die