

Fr. Mussner geht dieselben methodologischen Fragen (S. 118–147) unter einem anderen Aspekt an, innerhalb dessen nicht so sehr das Zweiteilungsprinzip »historischer Jesus-Christus des Glaubens« beherrschend ist, sondern die Disjunktion »Jesus und der Text«. Obgleich dieses Schema zunächst nur eine Formalisierung der Fragestellung zu erbringen scheint, wird doch seine Ergiebigkeit bald deutlich, insofern unter diesem Blickwinkel die sprachlichen Prozesse, in die das Jesusgeschehen eingegangen ist, verdeutlicht und in ihrer Relevanz stärker zur Geltung gebracht werden können. Das Anliegen ist näherhin darauf gerichtet, »vom Niveau der schriftlichen Texte über die Barriere ihrer Verschriftlichung methodisch gesichert in das Stadium ihrer Mündlichkeit zu gelangen« (S. 120), was durchaus als Weg zum historischen Jesus anerkannt werden kann. Unter diesem vorzugsweise linguistischen Aspekt erscheinen die Faktoren, die den Traditionsprozess »von Jesus zum Schlussredaktor« bestimmten, differenzierter und die Möglichkeiten zur Veränderung eines Jesuslogions zahlreicher; aber es werden ebenso die Kräfte der Konsistenz und Bewahrung des Ursprünglichen sichtbar (S. 130), die z. B. auch dem Widerspruch von seiten religionsgeschichtlicher Ableitungen standhalten können. Die umsichtig geführte Analyse erbringt eine Erweiterung der formgeschichtlichen Arbeit, in der noch sehr viel »Ungedachtes« eingeschlossen liegt.

Die Frage nach den »Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien« (S. 78–117) wird von Fr. Lentzen-Deis noch einmal spezieller gestellt und zunächst vorbereitend mit einem Überblick über die bisher aufgestellten Kriterien beantwortet. Die heute herausgearbeiteten Kriterien (wie der »Ausgang von möglichst alten, gesicherten Quellen«; das »Unähnlichkeitsprinzip«; der Konnex mit grösseren Überlieferungseinheiten) werden dabei mit Recht als nicht so problematisch betrachtet wie die dahinter stehenden »Leitvorstellungen«, etwa der Evolutionismus oder das formgeschichtliche Vorstellungsbild von den mehrfachen Traditionsströmen, das die Gefahr in sich birgt, den Rückgang zum historischen Jesus faktisch zu verunmöglichen. Der hier gesehenen Gefahr »methodischer Engführung« wird im Anschluss an B. Lonergan die Forderung nach »Konvergenz der Methoden« entgegengesetzt, die gewiss geeignet ist, gewisse Fehlerquellen auszuschalten. Dabei bleibt allerdings fraglich, ob das im Hintergrund dieses informativen Beitrages stehende Problem der »Krise des Historismus« allein mit einer Methodenreflexion gelöst werden kann.

Als konkretisierende und exemplifizierende Beiträge zur notwendigerweise theoretisch und abstrakt gehaltenen Methodenproblematik stellen die Referate von R. Pesch über »Die Überlieferung der Passion Jesu« (S. 148–193) und von K. Kertelge (dem auch die instruktive Einführung in den Band zu danken ist) über »Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus« (S. 174–193) wertvolle Ergänzungen des Werkes dar. R. Pesch vermag aufzuzeigen, dass die historische Rekonstruktion der Passion Jesu nicht nur ein exegetisch erfolgversprechendes Unternehmen ist, sondern dass sie auch Rückschlüsse auf das Selbstverständnis Jesu erlauben müsste. Wenn allerdings abschliessend mit der These des Nichtexegeten J. Nolte operiert wird, dass die historische Person Jesu das einzige inhaltliche Kriterium für die Authentizität des Christlichen sei, so meldet sich hier die Frage, ob unter diesem Jesus etwa die verborgene dogmatische Setzung eines blossen Menschen gemeint sei. Deshalb ist der Leser hier an die Ausführungen von F. Hahn

zurückzuverweisen. Bezüglich der Wundererzählungen darf nach K. Kertelge die sachliche Treue zum irdischen Jesus in der Gestaltung vorausgesetzt werden (S. 182), die von der historischen Kritik freilich überprüft werden muss. Das Ergebnis verweist im Sinne des Kriteriums der Kohärenz auf den Zusammenhang dieser Taten Jesu mit seiner eschatologischen Verkündigung, weshalb mit Recht vor einer Isolierung der Wunderüberlieferung gewarnt wird (S. 199).

Den theologischen, auch für den Systematiker aufschlussreichen Ertrag dieses Bandes fasst R. Schnackenburg in seinem Beitrag »Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche« (S. 194–220) zusammen. Die Notwendigkeit der historisch-kritischen Rückfrage nach dem irdischen Jesus wird theologisch vor allem mit der Wahrung der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi begründet entgegen allen gnostischen, mythologischen und monophysitischen Fehlinterpretationen. Auch kann der irdisch-geschichtliche Jesus und die entsprechende Sicht der Schrift positive Kräfte für die moderne Weltaufgabe von Theologie und Kirche freisetzen. Allerdings wird man diesen Ansatz wohl nicht so auffassen müssen, dass die Exegese nur für das »vere homo« zuständig wäre, die Dogmatik dagegen für das »vere Deus«. Auch wenn so interdisziplinär weitere Probleme offen bleiben, vermag das Sammelwerk doch einen informativen Einblick in die theologische Arbeit der modernen Exegese bezüglich eines entscheidenden Themas zu vermitteln.

Leo Scheffczyk, München

KORNELIS HEIKO MISKOTTE: Biblisches Abc. Wider das unbiblische Bibellesen. Mit Vorwort zur deutschen Ausgabe von Adriaan Geense. Neukirchen 1976. Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins. 216 Seiten. Hinrich Stoevesandt liefert mit dieser Ausgabe die Übersetzung einer Arbeit, die in mehr als einer Hinsicht problematisch scheint. Das niederländische Original erschien bereits 1941 – damals wohl als aktuelle Anregung in der schwierigen Kriegszeit gedacht – und wurde 1966 in ziemlich unveränderter Form neu aufgelegt. Durch seine Sprache, Bibelübersetzung und Textzitate ist das Buch so in der niederländischen Kulturwelt verhaftet, dass es eine höchst riskante Sache scheint, es dem deutschen Sprachgebiet zugänglich machen zu wollen. So muss manchmal in den Fussnoten nachgeholfen werden, was bei der einfachen Textübersetzung nicht zu verwirklichen war. Indessen möchte das Buch dem Leser das Neue, Einmalige und Befremdende der Hl. Schrift erschliessen helfen, so dass es sicher über seinen Wert als Zeitdokument hinaus auch noch für unsere Generation Beachtung verdient. Miskotte will uns die Bibel neu lesen lehren. Nur selten hat die Bibel in Zeiten grosser Richtungskämpfe ihre Aufgabe als Orientierungshilfe erfüllt. So will Miskotte die wirksame Selbstunterscheidung des Gottes Israel von allen absolut gedachten Göttern und Götzen herausstellen. Die kritische Kraft einiger biblischer Grundworte möchte unsere bewusste oder unbewusste Weltanschauung durchdringen, so dass Gott wieder Gott sein kann und nicht in unsere selbstgeschaffenen Denksysteme eingereiht wird. Wohl darin liegt der bleibende Wert dieses anregenden Buches.

D. Kinet, Augsburg

FRANZ MUSSNER: Theologie der Freiheit nach Paulus (Quaestiones disputatae 75). Freiburg–Basel–Wien 1976. Verlag Herder. 86 Seiten.

»Das Thema Freiheit ist heute ein Konzentrationspunkt nicht nur in der sich ständig verschärfenden politischen

und ideologischen Auseinandersetzung, sondern auch in der Theologie und im Leben der Kirche« (Klappentext). Deshalb wird man *Mussner* dankbar sein, dieses vielschichtige und vielmalkämpfte Thema der Gegenwart auf seine biblisch-paulinischen Wurzeln hin untersucht zu haben. Das Büchlein stellt einen Exkurs über die paulinische Freiheitstheologie dar und wurde »zur Entlastung« seines Kommentars zum Galaterbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX, Freiburg 1974) »in erweiterter Form gesondert« publiziert (5). Deshalb auch die verhältnismässig vielen Verweise auf diesen Kommentar. Die »Ursprünge« der christlichen Freiheit (9–13) wurzeln in der Rechtfertigung des Menschen und im christlichen Taufgeschehen. Auf den »programmatischen Satz in Gal 5, 1: Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (14 f.) folgt ein längerer Abschnitt über die christliche »Freiheit als eschatologische Befreiung« (16–29). Der Christ ist befreit: »vom Gesetz als Heilsweg; von der Macht der Sünde; vom Tod als eschatologische Unheilmacht (und) vom »Elementen«-Dienst«. Deshalb kann man auch von der »Freiheit als Heilzustand« sprechen (30 f.). Dieser christliche Heilzustand hat auch seine entsprechenden »Konsequenzen« (32–43). Er ist charakterisiert vom Spannungsfeld eines Indikativs und eines Imperativs (32–36). Die »Macht« des befreiten Christen-Menschen besteht darin, »sich frei zwischen Gut und Böse entscheiden zu können« (33).

Die christliche Freiheit ist wesentlich Dien-Freiheit und hat mit Zügellosigkeit nicht das geringste zu tun. Sie ist »Freiheit zum Liebesdienst« (36 f.; vgl. Gal 5, 13 b). Dieser Liebesdienst ist in keiner Weise leibfeindlich. Im Gegenteil. Der Leib ist »ein vorzüglicher Ort, an dem sich die Freiheit des Christen zu bewähren hat, was selbst unter Schmerzen geschehen kann« (39). Die volle »Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 21) bringt allerdings erst unsere Auferstehung von den Toten mit sich. Die christliche Freiheit entbindet den Menschen keineswegs von »Existenzangst und Existenzsorge« (40–42). Beides umfängt die Liebe des Vaters und die Liebe zum Vater. »In der Kindschaft wird die Angst still, weil in ihr der Vater laut wird« (Niederwimmer) (41). Christliche Sorglosigkeit meint *nur* Freiheit von *angstvoller* Sorge. Der Christ ist frei für das »Sich-Sorgen füreinander« (1 Kor 12, 25), das heisst konkret, er wird frei für die Liebe. Deshalb ist er auch frei und offen für die »Freimütigkeit« (Parrhesia); die ganz offen redet und nichts zu verschweigen hat; die sich in aller Öffentlichkeit freimütig bewegt und unerschrocken mit Menschen, besonders auch Höhergestellten, und mit Gott verkehrt (42 f.).

Vermutlich gibt es auch noch für die aussermenschliche Schöpfung, also für den Kosmos, eine »Befreiung« »von der Knechtschaft der Vergänglichkeit«, d. h. von der durchgehenden Todesverfallenheit, zur »Freiheit, die die (kommende) Herrlichkeit (Verherrlichung) der Kinder Gottes in sich schliesst« (44 ff.; vgl. Röm 8, 19–23). Für den Kosmos hat aber die Zukunft noch nicht begonnen. Sie hat nur im Christenmenschen schon begonnen, besitzt der doch bereits das Pneuma und darin auch die Freiheit. Das »Hoffnungs-Objekt« des Kosmos auf eine kommende Befreiung und Befreitheit ist wohl schwer, wenn überhaupt, näher zu bestimmen. *Mussner* versucht es auch nicht.

Weder Paulus noch Johannes haben den christlichen Freiheitsbegriff »erfunden«. Die christliche Freiheit gründet letztendlich in Jesus selbst, in seinem Leben, in seinem Sterben und Auferstehen (47–52). »Jesu »gefährli-

ches: Tun befreit . . . nicht *vom*, vielmehr *zum* Gehorsam gegen Gott«, zu einem Gehorsam des Herzens (49; seine Hervorhebung). »Die Freiheit, zu der Jesus den Menschen befreien will, ist die Freiheit der Kinder Gottes« (50). Paulus hat Christus vor allem als den grossen Befreier verstanden. Das zeigt vor allem der Galaterbrief (vgl. 5, 1). Grundlegend dafür ist die paulinische »Einsicht« in die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu für Mensch und Welt. »Der Apostel Paulus hat Jesu Befreiung des Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes zu einem Grundthema seiner Theologie gemacht« (52).

Ein eigener Abschnitt vergleicht die christliche Freiheit mit »der jüdischen, griechischen und gnostischen Freiheitsidee« (53–64). Wenn auch »durch das AT . . . ein frischer Wind der Freiheit im Glauben« (Vriezen) weht, »ist die Freiheit kein ausdrückliches Thema der alttestamentlichen Theologie« (53). Nach rabbinischer Ansicht ist nur der frei, der sich mit dem Studium der Torah beschäftigt. Das Gesetz führt seinen Befolger in die Freiheit, verkündet die rabbinische Lehre. Nach Paulus kann aber das Gesetz diese Aufgabe nicht erfüllen. Es ist nach ihm vielmehr zu einem Todesfaktor geworden.

Die griechische Freiheitsidee ist wesentlich gebunden an »Heimat, Polisgemeinschaft, Leben in froher Gelassenheit und Dankespreis auf Gott« (59). Und gerade darin zeigt sich das Wesen des Menschen an. Dem widerspricht Paulus zwar nicht direkt. Doch ist für ihn »Freiheit« »ein genuin theologisch-heilsgeschichtlicher Begriff« (vgl. Gal 5, 1: Zur Freiheit hat uns *Christus* befreit) (59). »Die Befreiung, die Christus brachte, ist in erster und letzter Hinsicht Befreiung von der Unheilmacht der Hamartia . . . Mit Freiheit, zu der Christus befreit hat, öffnet sich grundsätzlich die Heilszukunft, sowohl des Menschen wie des Kosmos« (59). Wer »ohne Christus« lebt, hat »keine Hoffnung« (Eph 2, 12) und deshalb auch keine richtige Freiheit. Weil Christus erst »der Ort ist, an dem die Macht des Todes schon überwunden ist und einst endgültig überwunden werden wird«, was das Griechentum nicht kennt, gibt es erst mit Christus diese Freiheit (60). Gewiss gehört die Freiheit zum wahren Wesen des Menschen. Aber dieses wahre Wesen des Menschen ist erst seit Christus erkennbar.

Für den Gnostiker besteht die Freiheit im »Freisein« vom Weltgesetz, »durch das er in die Materie und in den Kosmos verstrickt ist« (63). »Für Paulus ist Freiheit nicht Freiheit vom Kosmos, sondern Freiheit von der Sünde, die mit Hilfe des Gesetzes den Menschen den Tod brachte, aus dessen Herrschaft ihn Christus mit Seele und Leib befreit, aber nicht bloss den Menschen, sondern am Ende auch den Kosmos. Davon weiss die Gnosis nichts« (63 f.). Für Paulus kündigt sich in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, die absolute Zukunft an, »und darum ist diese Zukunft wesentlich Freiheit« (65–73). So ist für Paulus Freiheit ein »heils- und offenbarungsgeschichtlicher Prozess« (65 ff.). Freiheit gehört also zum Wesen des Menschseins. Deshalb ist sie auch keine absolute, sondern nur eine kreatürliche Freiheit. Sie ist eine *befreite* Freiheit, die man sich nicht selbst erringen, sondern nur schenken lassen kann. Deshalb kennt sie ein »Woher und ein Wohin« (67–70). »Die Befreiung der Freiheit hat einen festgelegten und festlegbaren Anfang, der . . . die freie Gnadenstat Gottes in Christus (ist), durch die der Prozess der Befreiung der Freiheit radikal und prinzipiell in Gang gesetzt wurde, bis er seine eschatologische Vollendung in der absoluten Zukunft Gottes finden wird« (67 f.). Damit ist auch »durch die

Befreiungstat Christi für die Welt ein dynamischer Prozess eingeleitet worden, der unaufhaltsam ist und die Geschichte selbst in seine Dynamik hineinreissen will« (68). Bezieht sich doch dieser Befreiungsprozess nach Röm 8 auf die gesamte Schöpfung. Deshalb ist auch die christliche Freiheit wesentlich zukunftsorientiert (70–73). An dieser Stelle wäre die schwierige Frage – wenigstens andeutungsweise – einzubringen, wieweit sich alle geschichtlichen Freiheits- und Befreiungsversuche in diese biblisch-christliche Befreiungsdynamik einbringen lassen. *Mussners* diesbezügliche Ansätze (vgl. S. 68–73) scheinen etwas zu dürftig zu sein. Man müsste wohl differenzierter den Begriff »Zukunft« unterscheiden in das, was noch der menschlich-geschichtlichen freien Planung und Verwirklichung dieses Plansolls entspricht, also noch »wird«, und dem, was jedem Menschen im Moment seines Todes, also seines Schlusspunktes der (freien) Geschichtsentwicklung »zukommt«. Letzteres dürfte wohl mit »absoluter Zukunft« auch von *Mussner* gemeint sein, wenn er mit Rahner feststellt: »Absolute Zukunft ist aber »nur ein anderer Name für das, was mit »Gott« eigentlich gemeint ist« (Rahner)« (70). Erste Versuche dazu finden sich bei Gisbert *Greshake* und Gerhard *Lohfink*.¹ – Ohne ein Neuüberdenken der christlich-biblischen Eschatologie wird man wohl auch den biblisch-christlichen Freiheitsbegriff nicht ganz heben können, zumal was die Problematik von »Zukunft und Freiheit« betrifft.

Mit seinen zwei letzten Abschnitten: »X. Lehrfreiheit?« (74–78) und »XI. Christliche Freiheit und kirchliche Einheit« (79–82) und einen Literaturhinweis (in Auswahl) (83) beschliesst *Mussner* seine lesenswerten Ausführungen.

Man wird *Mussner* unbedingt zustimmen können, wenn er feststellt, dass es »gegenüber dem Ur-Credo . . . von 1 Kor 15, 3–5 . . . nach dem Apostel keine »Lehrfreiheit« (gibt), vielmehr ist das Credo die bleibende norma normans des Glaubens, die keine x-beliebige Auslegung der Glaubensüberlieferung zulässt« (77). Die in dieser Ur-Credo-Formel mitenthaltene Osterproblematik ist damit aber noch lange nicht eindeutig gehoben. Sie wird sich wohl noch längere Zeit hindurch einer Interpretationsfreiheit erfreuen müssen. Wenn die christliche Freiheit ausschliesslich durch »die Wahrheit des Evangeliums« gegeben ist, sieht man wohl auch ein, dass diese christliche Freiheit der kirchlichen Einheit zu dienen hat. Augenblicklich scheinen sich ja alle Bestrebungen gegen diese kirchliche Einheit um das Thema »Papsttum und Petrusdienst« (80) zu drehen. Eine Synthese von Petrusdienst und Papsttum scheint für alle christlichen Kirchen möglich zu sein, wenn von allen »Seiten gehorsam auf die Stimme der Schrift gehört wird und in diesem Hören bei allen Kirchen zugleich das Prinzip der christlichen Freiheit zur Geltung kommt« (81). Denn »ohne Verwirklichung der christlichen Freiheit (gibt es) keine kirchliche Einheit!« (82). Johannes Riedl, Wien und Mödling

¹ Gisbert *Greshake*, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen, Ludgerus-Verlag 1969 (= Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität der Theologie Bd. 10) und Gisbert *Greshake* / Gerhard *Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975 (= Quaest. Disput. 71).

HENNING PAULSEN: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 43). Neukirchen-Vluyn 1974. Neukirchener Verlag. 276 Seiten. Zentralität und Programmatik des Römerbriefs für das

frühe Christentum können wohl kaum überschätzt werden. Dabei verdienen aber nicht nur die traditionellen, für die spätere Theologiegeschichte bedeutsamen Themen Beachtung, wie sie sich anhand der für dieses paulinische Dokument bekannten Begrifflichkeiten (z. B. Zorn, Sünde, Gesetz, Tod u. ä.) aufweisen lassen. Es geht – und dies wird namentlich für die Zukunft nicht minder von Wichtigkeit sein – um den sich vollziehenden Prozess der Bildung von Theologie, wie er sich aus dem literarischen Dokument erheben lässt. Es ist unnötig, mit mehr als einem Wort auf die Bedeutung der Erhebung dieser Vorgänge für das christlich-jüdische Gespräch hinzuweisen.

Der Verfasser der vorliegenden Publikation hat sich dieser Aufgabe der Erhellung der Bildung paulinischer Theologie in Konzentration auf das so wichtige 8. Kapitel des Römerbriefs gewidmet. Es hat dies in einer Arbeit getan, welche sich vor allem einer subtilen Analyse der Formen und Strukturen verpflichtet weiss und so zu einem durchweg überzeugenden Aufweis der Anteile von Überlieferung und Auslegung gelangen kann, soweit dies bei Lage der Dinge überhaupt möglich ist, vorab »weil es im Urchristentum und auch bei Paulus Überlieferung nur in der Auslegung und nicht trennbar von der Auslegung gibt«, wie der Autor klar formuliert (S. 4).

Zu den wichtigen Ergebnissen dieser Untersuchung gehören die Feststellungen: »Die christliche Überlieferung wird von Paulus ausgelegt, geprüft und kritisch rezipiert«; und weiterhin »Überlieferung ist kritischer Anlass und Innovationsprinzip. Überlieferung ist kritisch überwundene Vergangenheit« (183). Der Verfasser konstatiert eine »freie, weithin kritische Haltung des Paulus gegenüber der Überlieferung« und eine kritische Interpretation der Überlieferung in der Auslegung (184). Damit zeigt sich wiederum an, worin im Grunde eine der Vorbildhaftigkeiten paulinischen Theologisierens bestehen könnte (und eigentlich müsste): in der Befreiung zu einem ähnlichen Glaubensdenken. Den Mut dazu müsste das paulinische Vorbild schaffen, oder, anders gesagt, es müsste stark genug sein, um die Furcht davor bannen zu helfen. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat dazu jedenfalls einen über viele interessante Einzelaspekte und -analysen hinausreichenden und überaus dankenswerten, gründlichen wissenschaftlichen Beitrag geleistet, dessen Bedeutung für die Theologie überhaupt erst noch entsprechend zu würdigen wäre.

Der Autor hat sich – unseres Erachtens in gut gewählter Ausgewogenheit – auch verschiedener Hilfen bedient, wie sie durch eine moderne Literaturwissenschaft angeboten werden. Einseitigkeiten, die in diesen Bereichen gar nicht selten anzutreffen sind, vermochte er zu vermeiden. All das spricht weiter für die Solidität seiner Arbeitsergebnisse, aber auch für den Anspruch, den diese zu erheben vermögen.

Wenn er sich, was ebenfalls grundsätzlich anerkennenswert ist, auf moderne Vertreter bestimmter Wissenschaften wie z. B. Th. Adorno beruft, so sei, um möglichen Einwänden im vorhinein zu begegnen, lediglich angemerkt, dass das Anliegen unseres Verfassers, seine Ergebnisse und die von ihm aufgewiesenen Tendenzen des paulinischen Verfahrens auch von anderer Seite eine sehr weitreichende, äusserst interessante und, wie uns scheint, recht unbezweifelbare Unterstützung und Erhellung erfahren können: Wir verweisen lediglich auf das in diesem Zusammenhang sich nahelegende Werk von O. Nahodil, Menschliche Kultur und Tradition. Kulturanthropologische Orientierungen, Aschaffenburg 1971. O. K.