

Viktor Warnach, *Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf (Patmos-Verlag) (1951), 756 S., 26,50 DM.

In diesem sehr umfangreichen und sehr weit ausgreifenden Buche geht es um die christliche Liebe, die mit Recht vom Neuen Testament her ins Licht gesetzt wird. Nach einer Einführung über das Problem der Liebe (S. 11—30) wird das Thema in drei Abschnitten: Das Zeugnis der Schrift (S. 31—179), Das Wesen der Agape (S. 181 bis 478), Das Mysterium der Agape (S. 479—651) behandelt; am Schlusse sind mehrere Verzeichnisse zur leichteren Auswertung dieses inhaltsschweren Buches beigegeben (S. 653—756). Im Zeitalter der Spezialisierung der wissenschaftlichen Disziplinen, auch der theologischen, ist man etwas erstaunt, wie hier der V. philosophische wie theologische, religionsgeschichtliche wie biblische, patristische wie scholastische, dogmatische wie moraltheologische Probleme gleicherweise behandelt. Man würde bei einer so umfassenden Aufgabe eher eine Gemeinschafts-

arbeit verschiedener Fachleute erwarten. Sicher hätte dann zu manchen Punkten mehr gesagt werden können, zum Beispiel zu der für die Beurteilung der neutestamentlichen Aussagen so wichtigen hellenistischen Umwelt; was dazu auf zwei Seiten (S. 51—53) zu lesen ist, erscheint im Hinblick auf die sonst in diesem Buche zu beobachtende Breite etwas dürftig und allzusehr vereinfacht. Da der Rezensent sich nicht als Fachmann auf den vielen von W. bearbeiteten Gebieten betrachtet, muß er seine Kritik vor allem auf die Fragen beschränken, die das Neue Testament berühren; das sind ja nach dem Untertitel die Hauptfragen der Untersuchung.

Der V. behandelt keineswegs nur die Stellen, die ausdrücklich von der Liebe reden; er zieht auch Dinge herein, die in der Liebe wurzeln, auch wenn das in der eben zur Behandlung stehenden neutestamentlichen Schrift nicht gesagt ist. So erscheint auch nach den Synoptikern (nicht nur nach Paulus und Johannes) der Heilstod Christi als „die tiefste Offenbarung der göttlichen Agape“ (S. 91 f.). Andererseits ist aber über so wichtige synoptische Stellen zur Liebe, wie die Forderungen nach Liebe in der Bergpredigt (S. 101 f.), das Hauptgebot der Liebe (S. 99 f.), die Parabeln vom barmherzigen Samariter (S. 100; vgl. 355) oder vom verlorenen Sohn (S. 95) viel zu wenig, zum Teil soviel wie nichts gesagt. Damit kommen aber in diesem grundlegenden ersten Teil wesentliche neutest. Stellen über die Liebe nicht zur entsprechenden Geltung. In dem religiösen Gespräch mit den Juden, das nach dem Kriege einsetzte, ist es zu einer sehr ersten Frage geworden, worin eigentlich das Neue in der von Jesus verkündeten Liebe bestehe, nachdem er selbst bekanntlich für die Liebesforderung die Thora zitiert (Mk 12, 29—31 Parr.). Was W. dazu (S. 100) sagt, genügt nicht. Daß das Alte Testament „fast durchgängig“ als Nächsten nur den Volksgenossen betrachtet habe, Jesus aber die Liebe auf alle Menschen ausgeweitet habe, wird zwar vielfach gesagt, ist aber angesichts der Liebesforderungen des Bundesbuches auch gegen den Fremden (Ex 20, 22—23, 33; bes. 22, 20; 23, 4 f. 9), worauf sich heute die jüdische Diskussion mit Vorliebe stützt, doch etwas zweifelhaft. W. schreibt in diesem Zusammenhang gelegentlich (S. 88) vom „Bewußtsein des alttestamentlichen Gläubigen“, das die Liebe „allzusehr auf das israelitische Volk beschränkt“ habe. Vielleicht ergäbe sich von hier aus eine Lösung, indem man zwischen den Forderungen Gottes und ihrer praktischen Be-

folgung durch die Menschen unterscheidet; leider geht W. dieser ganzen Frage nicht nach. Natürlich werden die relativ vielen johanneischen Aussagen über die Liebe herangezogen (S. 150—73), darüber hinaus auch Stücke, die man in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres erwartet, wie der Prolog zum vierten Evangelium (S. 151 f.). Wenn aber das bekannte Wort 1 Joh 4, 8. 16: „Gott ist Liebe“ bezeichnet wird als „wohl die gültigste Aussage über Gottes Wesenswirklichkeit“ (S. 167 f.; vgl. 176. 192. 259 f.), so ist damit auch abgesehen von der für mein Empfinden unerträglichen superlativischen Ausdrucksweise (trotz der aufgebotenen Autoritäten) wohl zuviel gesagt; es handelt sich ähnlich wie 1 Joh 1, 5 („Gott ist Licht“) nicht um eine Aussage über das Wesen, sondern über Eigenschaften Gottes, hier sein Verhalten zu den Menschen in der Sendung Jesu. W. scheint mir aus dieser neutestamentlichen Hauptstelle für seine Ausführungen mehr herauszuholen, als eine den Zusammenhang und ähnliche johanneische Wendungen beachtende Interpretation in ihr zu finden vermag. Übrigens schwächt W. seine Behauptung (S. 168; bes. Anm. 2; vgl. auch 260) selbst wieder ab, indem er „Wesen“ nicht im üblichen Sinne der theistischen Philosophie, sondern mehr dem biblischen Denken angenähert „im Sinne personaler Seinswirklichkeit“ verstanden wissen will; warum verwendet er aber dann überhaupt den Begriff „Wesen“? Es dient nicht der Klarheit des Ausdrucks, festgeprägte Bezeichnungen zu benützen, aber etwas anders zu meinen, als man gewöhnlich darunter versteht.

Der zweite und dritte Abschnitt ist von vornherein in der Art systematischer Theologie aufgebaut, was dem V. offensichtlich besser liegt als die im ersten Teil hauptsächlich, aber nur mangelhaft angewandte geistesgeschichtliche Methode. Im zweiten Teil wird die Liebe phänomenologisch nach ihren verschiedenen Seiten beschrieben, wozu eine Reihe Belegstellen vor allem aus dem Neuen Testament herangezogen wird. Was hier gesagt wird, ist allerdings vielfach nicht mehr dem Neuen Testament entnommen, sondern eine moderne philosophisch-ethische und moraltheologische Untersuchung über die Liebe. Hier wird mitunter aus den neutestamentlichen Texten oder Wörtern ein Sinn herausgeholt, der einen an eine kritische Exegese gewöhnten Leser nicht überzeugt. Daß zum Beispiel Jesus bei Mk 14, 62 mit seinem ego eimi eine typische Gottesaussage im Anschluß an Ex 3, 14

gebe (S. 261), heißt die Stelle überinterpretieren; auch bei der „Ich-bin“-Formel des vierten Evangeliums hat der V. (S. 262 f.) diese Gefahr nicht genügend vermieden. Ebenso ist es Überinterpretierung, wenn in dem bekannten Spruche Jesu Mk 8, 35 Parr. psyche (Seele, Leben) im Sinne von „ichhafter Mensch“, „Psychiker“ verstanden wird (S. 302 f.). Die „Kernbedeutung“ des neutest., bekanntlich in mehrfachem Sinne gebrauchten Begriffes *pneuma* ist nach dem V. (S. 224): „das gottbezogene personale Sein in seiner übernatürlichen (gnadenhaften) Mächtigkeit und zeugungskräftigen Lebensfülle“; mit dieser Definition wird man jedenfalls verschiedenen neutest. Stellen nicht gerecht. Erfreulich ist die (für einen vernünftigen Betrachter des Neuen Testaments und der christlichen Anschauung eigentlich selbstverständliche) Feststellung, daß die christliche Liebe zum Ziele nicht den androgynen (zu welch widerlicher Auffassung einige Autoren neigen), sondern den engelgleichen (nicht engelhaften) Menschen, den Sohn Gottes aus Gnade, hat (S. 245 f.). Die Übersetzung von 1 Joh 4, 16: „Wir haben der Agape vertraut“ (S. 358) legt die ungenaue lateinische Wiedergabe (*credidimus caritati*) zugrunde, nicht aber den griechischen Text (*pepisteukamen ten agapen*); sie müßte lauten: „Wir haben die Liebe geglaubt“ usw. (so richtig übersetzt S. 427). Der V. erklärt offen (S. 372 Anm. 1), daß er sich auf den Boden der Caselschen Mysterientheorie stellt; das hat natürlich seine Folgen für die Deutung verschiedener neutest. Stellen, bes. Röm 6, 5 ff. W. nimmt auch eine Gegenwart Christi in den gerechtfertigten Menschen an (S. 419 ff. und bes. Anm. 1 auf S. 419), die er dann freilich wieder so einschränkt, daß der Begriff „Gegenwart“ für die Sache doch nicht recht glücklich gewählt scheint.

Der dritte Teil verrät durch seinen Titel noch nicht, was er will, nachdem bereits der zweite Teil einen Abschnitt „Die Agape als Mysterium“ (S. 371—400) enthält; doch erfährt man alsbald, daß jetzt das „Christusmysterium“, „das Heilshandeln Gottes mit der gefallen Menschheit in Christus Jesus“ (S. 481) behandelt werden soll, und zwar im weitesten Sinn einschließlich der Trinität, der Schöpfung, der Sünde und der Heiligung des Menschen, der Kirche als „leibgewordener Christus-agape“, des Glaubens und der Sakramente (bei der Ehe auch Ausführungen über die Jungfräulichkeit), des christlichen Leidensweges, überhaupt christlicher Existenz, des Todes, Gerichtes und der Verklärung; es

geht also zuletzt geradezu um eine Gesamttheologie, die von der Liebe her aufgebaut wird.

Das Buch ist mit einem eminenten Fleiß und einer imponierenden Belesenheit geschrieben, es enthält viele schöne Gedanken und zeichnet sich aus durch eine besonnene, gegen Überspannungen abholde Art des Denkens; dennoch wird wenigstens der Exeget es nicht ganz befriedigt aus der Hand legen. Das kommt von der Methode des V.s. Das Werk ist eine Kombination von einer biblischen Theologie über die Liebe (und benachbarte Begriffe) und von einer systematischen, philosophisch-theologischen, Moral und Dogmatik verbindenden Untersuchung über diesen Gegenstand. Der V. will neutest. Theologie bieten, läßt aber leider die Quellen nicht genügend für sich sprechen. Er bringt eine Masse von Bibelstellen, aber sie werden fast mehr zur Beleuchtung nicht selten von anderswoher gewonnener Aussagen herangezogen, statt daß sie in der sonst üblichen Methode einer biblischen Theologie nach ihrem Sinn gefragt würden. So entsteht nirgends ein abgerundetes Bild, was Jesus oder was Paulus zur Liebe sagten. Vieles, was eigentlich in den ersten Teil gehört, kommt später, aber nicht in historischer Schau (wie im ersten Teil), sondern in systematischer. So entsteht auch ein gewisser Bruch zwischen dem ersten und den folgenden Teilen. Wäre es nicht besser gewesen, das Thema enger zu fassen, aber nach der biblisch-theologischen Seite hin gründlicher zu behandeln? Der Ertrag wäre hier wohl größer geworden. Doch scheint die eigentliche Liebe des V.s der philosophischen und dogmatischen Betrachtung seines Gegenstandes zu gelten. Die Spekulation nimmt hier bei einer Aufgabe der neutest. Theologie einen sehr breiten Raum ein; das müßte nicht von vornherein ein Nachteil sein, wenn sie bei dem Neuen Testament eigentümlichen Denkformen bliebe, was jedoch hier, zum Beispiel bei der eingehenden Arbeit mit Schelerschen Gedanken im zweiten Teil, nicht der Fall ist. Selbstverständlich darf sich eine Exegese, die den von Gott in die Schrift gelegten Schatz heben will, nicht „einem einseitigen Historizismus verschreiben“, was der V. mit Recht ablehnt (S. 30). Aber sie soll auch nicht das Neue Testament von modernen oder wenigstens späteren Gedankenängeln her interpretieren. Es bleibt eben zu unterscheiden, was die Schrift sagt und was spätere Spekulation gefunden hat, auch wenn sie an die Schrift anknüpft.

In dieser methodologischen Frage, aber auch in vielen Einzelheiten könnte man sich mit dem V. unterhalten; es ist hier jedoch nicht der Ort dafür. Aber auf einige Punkte sei noch hingewiesen: Der V. rechnet (S. 85) mit der Möglichkeit, daß das Substantiv *agape* eine Neuprägung der Septuaginta sei; diese Ansicht ist trotz E. Peterson, *Agape*, *Bibl. Zeitschr.* 20 (1932) 378—382 u. a. schwerlich mehr zu halten (vgl. C. C. Tarelli, *Agape*, *Journ. Theol. Stud.*, N. S. 1 [1950] 64—67). Daß Joh 3, 16 noch von Christus selbst gesprochen sei (so S. 153), scheint mir nicht richtig zu sein; der Vers gehört (entgegen einer alten Auffassung) zu der hier einsetzenden Betrachtung des Evangelisten. Es trifft m. E. nicht zu, daß die Fußwaschung Jesu „einen Akt der Reinigung von schweren oder leichteren, unvermeidlichen Fehlern darstellt und so für die Gemeinschaft mit Christus bereitet“ (S. 157 Anm. 1), wenn diese Ansicht auch seit alter Zeit immer wieder vorgetragen wird; allerdings wähle ich Joh 13, 10 mit S, verschiedenen Vulgatazeugen und Kirchenschriftstellern gegen B und die meisten die kürzere Lesart (wählt man die längere, wird man freilich nicht gut anders als der V. erklären können). 1 Kor 13, 5 neigt W. zu der Lesart von B *to me heantes* (S. 113. 195 Anm. 1), wenn er auch die übliche Lesung in der Übersetzung beibehält (S. 112. 195. 358); so beachtenswert, alt und eigenartig diese Lesart ist, so paßt sie m. E. doch nicht recht in den Zusammenhang. Daß die im ersten Johannesbrief bekämpfte irri- ge Ansicht über die Erscheinung Christi „docketisch“ gewesen sei (S. 166), geht aus den johanneischen Schriften nicht hervor. 2 Petr 1, 4 („göttlicher Natur teilhaftig“) wird (wie seit Cyrill v. Jer. meist üblich) auf die Teilnahme am göttlichen Leben schon in den Erdentagen bezogen (S. 433 f.); nach dem Zusammenhang geht es aber um die dereinstige Verklärung.

Freising

Joh. Michl