

Buchbesprechungen

Fundamentaltheologie

Frisque, Jean, *Oscar Cullmann*. Une Théologie de l'Histoire du salut. Cahiers de l'actualité religieuse Nr. 11. Tournai, Castermann, 1960. 8°, 280 S. – Kart. Fr. 135,–.

Oscar Cullmann gehört zu den protestantischen Theologen, denen zu Lebzeiten Dissertationen und Untersuchungen gewidmet werden, und zwar, wie auch im vorliegenden Fall, von katholischer Seite. Cullmann gilt in der Art seines maßvollen Denkens, in seiner bestechenden Nüchternheit und Sachlichkeit, aber auch nach seiner strengen Methodik und seinem Arbeitsgebiet weithin als Exponent einer verheißungsvollen ökumenischen Theologie. Ein Blick in das dem Buche beigegebene Rezensionsverzeichnis zeigt, wie Cullmanns Werk vor allem in der katholischen Theologie Frankreichs und Italiens ein starkes Echo weckte. Das erklärt sich zum Teil aus seiner Thematik und Fragestellung, zum Teil aus seinen Ergebnissen, die den Eindruck eines von konfessionellen Vorurteilen und kontroverstheologischen Verengungen freien Theologen erwecken, der »unterwegs zum Katholizismus« ist.

Die vorliegende Untersuchung ist aus der »Unruhe« heraus entstanden, die der Verfasser empfand, wenn er die »katholischen« Resultate der Arbeit Cullmanns mit dem keineswegs katholisierenden Weg Cullmanns verglich. Die Frage, ob hier eine Art theologischer Bewußtseinspaltung vorliege, wird kurz gestreift, aber resolut zurückgewiesen. Cullmanns Resultate entspringen einem innerlich kohärenten und methodisch bewältigten »monolithischen« Denken, das sich nicht aus äußerlichen Gründen dem raschen konfessionellen Zugriff entzieht. So fühlt sich auch Cullmann, wie Frisque berichtet, ein bißchen als Gegenstand unverdienter Sympathie von seiten katholischer Annekterfreudigkeit. Diese Fragen liegen gewiß am Rande, aber sie zeigen doch in etwa, aus welcher Sicht Frisque an sein Thema herangeht. Ihm liegt infolgedessen nichts daran, Details zu kritisieren oder einzelne Positionen anzufechten, sondern er geht darauf aus, Cullmanns Werk zu »verstehen«, aus der persönlichen Entscheidung seines wissenschaftlichen Weges heraus. Das hindert ihn nicht daran, Cullmann in der Problematik der theologischen Schulen und Lager

des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jh. zu plazieren und mit großer Sorgfalt die Methode Cullmanns in Abhebung vor allem von Barth und Bultmann zu bestimmen. Danach erwächst Cullmanns »konsequente Offenbarungsgeschichte« (37) – im Gegensatz zur »konsequenten Eschatologie« – und seine aus mitleidloser methodischer Strenge geborene »objektive Exegese« aus seiner Auseinandersetzung mit den Mißerfolgen der liberalen Theologie ebenso wie aus dem Unbehagen des strengen Formgeschichtlers am Weg der dialektischen Theologie und an der Bultmannschen existenzialen Interpretation.

Diese schultheologischen und theologiegeschichtlichen Anmerkungen finden sich über das ganze Buch verstreut, vor allem aber im ersten Teil, der der methodologischen Untersuchung der exegetischen Prinzipien Cullmanns gewidmet ist. Hier wie im zweiten Teil der Abhandlung, wo die Grundzüge der Cullmannschen Geschichtstheologie entwickelt werden, wird dargestellt, aber noch nicht kritisiert. Die Kritik, das »Gespräch«, behält Frisque dem dritten Teil seiner Untersuchung vor, wobei er, wie es heute üblich geworden ist, eine Rückverlagerung der Diskussion von den Ergebnissen auf die Prinzipien und auf die philosophischen Implikationen Cullmanns anstrebt. Während der darstellende Teil eine gedrängte und gute, aber nur referierende Übersicht über das Werk Cullmanns gibt, hält sich der letzte, kritische Teil wesentlich weniger zurück und ist, obwohl er höchst Bedenkenswertes mit Scharfsinn vorträgt, mit Qualifikationen rasch zur Hand.

Wenn für Cullmann die religiöse Bedeutung geschichtlicher Fakten allein darin sichtbar wird und sichtbar zu machen ist, daß diese der »geschichtlichen Linie« des Heilshandelns Gottes eingefügt werden, so daß ihre Heilsbedeutung methodisch allein auf der zeitlichen Ebene ihrer Einordnung abgelesen werden kann, so vermerkt Frisque dazu, es gäbe daneben auch eine »transzendente Einordnung«, die »Begegnung von Gott und Mensch« (233) im Glauben, die doch das Wesentliche der Religion sei, die aber von Cullmann übersehen oder gelegnet werde. Nun ist es gewiß richtig, wenn einmal auf die Grenzen selbst der unantastbarsten historischen

Methode und der »objektiven Exegese« hingewiesen wird. Aber kann man hier wirklich von einer »positivistischen Reduktion« Cullmanns reden, in der die Intelligibilität des Offenbarungsgehaltes auf rein zeitliche Bezüge reduziert und die Wahrheit in die Abfolge der Zeit verlegt würde (230 ff.)? Werden hier nicht offene Türen eingerannt? Cullmann geht es doch um eine Methode der Hermeneutik, und nicht um eine Theologie des konkreten Glaubens, die die Implikationen und ontologischen Strukturen des Glaubensaktes freilegen müßte. Als Historiker, der mit positiven Gegebenheiten zu tun hat, als Exeget, der Texte auslegt, sucht er das System ihrer inneren Bezüge aufzustellen, und zwar in einer Art, die an das empirische Vorgehen von Karl Jaspers in seiner Geschichtsphilosophie erinnert.

Der zweite Vorwurf, den Frisque gegen den Mann der »objektiven Exegese« erhebt, ist der einer »subjektivistischen« Bibelinterpretation (225 ff.). Gegen den Anspruch Cullmanns, daß die Bibel ihre eigenen Interpretationskriterien enthalte, die der individuelle Leser feststellen könne, wird mit Recht geltend gemacht, daß allein die Kirche adäquates Subjekt der Schriftlesung ist, weil sich allein in ihr die Vollgestalt des Glaubens lebendig darstellt. Aber der Vorwurf eines derartigen »Subjektivismus« könnte doch wohl jedem Denken gemacht werden, das nicht »ex auctoritate«, sondern »ex ratione« entspringt. Trotzdem, aber aus anderen Gründen, dürfte Frisque darin recht haben, daß er die Ablehnung des kirchlichen Lehramtes als interpretierender Regel des Glaubens durch Cullmann zu den schwächsten Punkten seiner Theologie zählt, denn diese Reduktion überschreitet die Grenzen einer »objektiven Exegese«.

Im letzten Kapitel versucht Frisque eine Kritik der Cullmannschen »Theologie der Heilsgeschichte« (236 ff.). Er stellt deren Unzulänglichkeiten fest, aber nicht, wie man erwarten möchte, aus philosophischen Überlegungen heraus (etwa durch eine Kritik an Cullmanns Zeitbegriff), sondern aus theologischen Prämissen. Das führt zu starken, in der Sache wohl berechtigten Einschränkungen gegenüber Cullmanns Christologie und Ekklesiologie. Schließlich wird Cullmanns Theologie als »Extrinssezismus des Übernatürlichen« qualifiziert.

Am Ende seiner Untersuchung findet sich eine sehr informative biographische Notiz über Cullmann (260), sowie eine vorzügliche und äußerst wertvolle, unter Mitarbeit von Cullmann abgefaßte vollständige Bibliographie der Werke Cullmanns mit 91 Titeln und ein sehr umfangreiches, auch die Rezensionen erfassendes Verzeichnis der bisher über Cullmann erschienenen Arbeiten, in dem allerdings

der Tübinger Ordinarius für Neues Testament (K. H. Schelkle) konstant als Protestant aufgeführt ist.
München

Max Seckler