

Die Methode von Bultmanns "Theologie des Neuen Testaments"

Autor(en): **Barth, Markus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877419>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Methode von Bultmanns «Theologie des Neuen Testaments».

Die reife Frucht seines Lebens als neutestamentlicher Forscher, die Summe aller seiner früheren großen und kleinen Veröffentlichungen und Arbeiten, die Krönung des Programmes, exegetische, dogmatische und praktische theologische Arbeit in neuer Weise zu verbinden — das ist Bultmanns Buch über die Theologie des Neuen Testaments. Bultmann hat sich selbst nie ernsthaft widersprochen; er hat sich auch von außen nie korrigieren oder ins Zeug reden lassen. Darum kann er in ruhigem, siegesgewissem, abschließendem Ton sprechen und schreiben. In seiner neutestamentlichen Theologie werden keine Vorschläge und Anregungen gemacht; hier werden Ergebnisse vorgetragen. Längere Auseinandersetzungen mit Andersgesinnten können bei dieser Art von Verkündigung nur als überflüssig gelten; sie sind fast völlig unterblieben. Nur die eigentlichen Vorgänger, die Lehrmeister und die treuen Schüler Bultmanns erscheinen ernsthaft auf der Bildfläche. Das Interesse Bultmanns ist nicht der Diskussion zugewandt.

Gemessen an der Fülle der verarbeiteten Quellen und Monographien ist Bultmanns Buch kurz; angesichts der Kompliziertheit der miteinander verbundenen oder verschlungenen Probleme und Gesichtspunkte ist es klar und gradlinig; verglichen mit der Tragweite der vom Verfasser geplanten und teilweise vollzogenen Revolution ist es einfach zu lesen. Diese Theologie des Neuen Testaments ist das wichtigste Produkt neutestamentlicher theologischer Arbeit seit vielen Jahren. Weder Freund noch Gegner der Bultmannschen Position wird es sich leisten können, von Gehalt und Gestalt dieses Werkes nur oberflächlich Kenntnis zu nehmen. In Anbetracht dessen, daß in Amerika *P. Tillich* mit seiner philosophisch-dogmatischen Arbeit an demselben Seile wie Bultmann zieht, ist zu erwarten, daß Bultmann wachsenden Einfluß im besonderen auf die Theologie und Kirche dieses Landes haben wird.

Ich beabsichtige nun nicht, die Bultmannsche Theologie als solche darzustellen oder zu kritisieren. Man wird zwar Bultmanns theologischem Unternehmen nur gerecht, wenn man anerkennt, daß er seine eigene und die Theologie des Neuen Testaments nicht als zwei verschiedene Dinge ansieht. Denn er ist beides: Neutestamentler und Dogmatiker. Und er will nicht als Exeget nur beobachtender Historiker, als Systematiker aber Verkündiger irgendwelcher Erkenntnisse sein, die mit dem Neuen Testament nicht in direkter Beziehung stehen. Soll doch «Aufgabe einer Darstellung der neutestamentlichen Theologie» sein, jenes frühchristliche «glaubende Selbstverständnis in seinem Bezug auf das Kerygma deutlich zu machen», welches «auch für den gegenwärtigen Menschen eine Möglichkeit seines Selbstverständnisses ist» (S. 591). Deshalb ist eben die Darstellung der Theologie der neutestamentlichen Dokumente nicht kühle Betrachtung kurioser Dissonanzen und Harmonien, sondern leidenschaftliche Aufforderung zu einer Entscheidung des Glaubens, die der moderne Leser des Neuen Testamentes je und je an seinem eigenen Platz zu fällen hat. — Wir beschränken uns hier auf Feststellung und Kritik der Art und Weise, in welcher Bultmann sein Programm und seine Theologie fundiert, entfaltet und empfiehlt. Da viele Leser Bultmanns den Eindruck haben, in seinem Werk die Stimme «des Exegeten» par excellence (etwa in Kontrast zur Stimme von Dogmatikern oder Predigern) zu vernehmen, erscheint es besonders angemessen und notwendig, einmal nur Bultmanns methodische Eigenarten zu erläutern, ohne die sonst so oft diskutierten «Ergebnisse» seiner Arbeit mehr als beiläufig zu erwähnen.

Die von Bultmann angewandte Methode der Erforschung und Darstellung der neutestamentlichen Theologie ist mit dem einzigen Stichwort «historisch-kritisch» *nicht* hinlänglich und darum auch nicht wahrheitsgetreu bezeichnet — obwohl eben dies, sei es begeistert oder zornig, zu Gunsten oder zu Ungunsten Bultmanns, oft behauptet wird. In der «Theologie des Neuen Testaments» verwendet Bultmann, immer mit derselben Gründlichkeit und Konsequenz, mindestens vier grundverschiedene Methoden. Nur die Hälfte davon geht direkt auf die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts zurück.

I.

Die einleitenden drei Kapitel handeln von der Verkündigung Jesu und von den Eigenarten und Unterschieden des Kerygmas der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde. Der Inhalt dieser Kapitel beruht wesentlich auf der literarkritischen Analyse der synoptischen Texte, welche Bultmann in der «Geschichte der synoptischen Tradition» (1931) vorgelegt hat und die er durch Beobachtungen an der Apostelgeschichte und an Paulus bestätigt findet. Literarkritik ist der Versuch, die verschiedenen Schichten und Komponenten eines Textes zu entdecken und ihre Eigenheiten darzustellen, um dadurch Licht auf Entstehung und ursprünglichen Sinn der überlieferten Texte zu werfen. Das «Bild», welches Bultmann mittels dieser Methode von Jesus und seiner Verkündigung, von der Urgemeinde und von der hellenistischen Gemeinde, von ihren Glaubens- und Lebensfragen entwirft, wird von ihm selbst als eine «Rekonstruktion» bezeichnet (S. 33. 65). Mindestens die Möglichkeit einer gewissen Künstlichkeit, Gewaltsamkeit oder Verzerrung ist damit selbstredend gegeben.

Daß nun das von Bultmann hergestellte, bzw. rekonstruierte Jesusbild «might be said to be the reflection of a Barthian face. C'est dialectique, mais ce n'est pas histoire», ist zwar von *A. M. Hunter* (Interpreting the New Testament, 1951, S. 54) behauptet worden; dennoch sind Zweifel an der Korrektheit dieser Zusammenfassung am Platze. Vielmehr bettet Bultmann alles, was er für historisch erfaßbar an Jesus hält, so sicher und bewußt ins Judentum ein, daß der historische Jesus für ihn *nur* noch ein Rabbi und Prophet ist, der einige alttestamentliche Erwartungen und Forderungen aufnimmt und in radikalierter Form (S. 35) ausspricht, um schließlich eines tragischen Todes zu sterben. Man erfährt, daß historische Forschung nur auf den Juden Jesus stößt — nicht aber auf den Jesus des Glaubens, der in je eigener Weise von der Urgemeinde (als Menschensohn und Gottesknecht) und von der hellenistischen Gemeinde (als Herr und Gottessohn, als Richter und Retter) verkündigt und verehrt wurde. «Das Leben Jesu war ein unmessianisches» (S. 32). Das bedeutet zwar nicht, daß der Jesus, an welchen geglaubt wurde und wird, eine

Fiktion ist. Es hat aber zur Folge, daß der neutestamentliche Forscher es mit zwei verschiedenen Jesus zu tun hat. Während der eine als historisch hieb- und stichfest gilt, hat nur der andere wirklich etwas mit der Verkündigung und dem Glauben zu tun. Daß man als systematischer Denker zu dieser Kontrastierung kommen und sie für heilsam halten kann, ist seit *S. Kierkegaard* und *M. Kähler* keine Überraschung. Uns aber interessieren hier die methodischen Eckpfeiler, auf denen Bultmann sein Gebäude errichtet. Wir beobachten folgendes:

1. Bultmann verwendet bei seiner Analyse der synoptischen Schriften als Katalysator mehr das jüdische (apokalyptische und rabbinische) Schrifttum als das Alte Testament. Die zahlreichen Hinweise auf das Alte Testament, welche die Evangelien und die Apostelgeschichte charakterisieren, werden von Bultmann nicht als konstitutiv für die Geschichte Jesu, sondern als (in historischer Hinsicht irreführende) literarische Zugaben der späteren Gemeinde angesehen. Die spätjüdischen Vorstellungen vom Menschensohn und Weltenrichter, vom eschatologischen Gottesvolk und seiner Erlösung werden in den Vordergrund gerückt und zum Kriterium des historischen Jesusbildes gemacht. Kein Wunder, daß man zu der Feststellung geführt wird: Jesus war nicht der erwartete nationalistische Messias, und er war in seinen Erdentagen nicht das phantastische Himmelswesen, das die Auferstehung für die Erwählten brachte. — Es ist nun zwar denkbar, daß das Alte Testament in der Zeit Jesu nur noch in jüdischer Umdeutung bekannt und lebendig war. Es ist aber auch möglich — und fast jedes alttestamentliche Zitat im Neuen Testament und viele versteckte sprachliche und sachliche Anspielungen auf das Alte Testament dürften das beweisen —, daß das Alte Testament trotz jüdischer Apokalyptik und Gesetzlichkeit in einer unmittelbaren Weise für Jesus und die Verfasser des Neuen Testaments Gültigkeit hatte, welche einen von jüdischen Spekulationen und Träumen verschiedenen Messias- und Erlösungsbegriff sinnvoll und maßgebend machte. Die Methode von *Kittels* Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament, welche die griechische, die alttestamentliche, die jüdische und die neutestamentliche Geschichte jedes Begriffes nebeneinanderstellt und oft beweist, daß durch das Neue Testament eine

alttestamentliche Verheißung oder Lehre auf Kosten ihrer jüdischen Umwandlung wiederhergestellt oder recht beleuchtet wird, ist überzeugender als Bultmanns Vorgehen. Bleibt man für die Möglichkeit offen, daß der Messias- und Menschensohnbegriff, das Opfer und die Auferstehung im Alten Testament eine andere Bedeutung als im Judentum der Zeitwende hatten, so kann die Frage nach Jesu Messianität weder mit dem Hinweis auf unsere mangelnde Kenntnis seines Selbstverständnisses einfach offen gelassen, noch durch Vergleich mit jüdischen Theologumena kurz und bündig negativ beantwortet werden. Die allzu allgemeinen Brücken, die Bultmann in seinem Buch über das Urchristentum (Zürich 1949, S. 11—59) zwischen Altem Testament und Urchristentum schlägt, indem er vom Schöpfungsgedanken, von Gottes Sorge für die Welt, vom Bund und von der Anthropologie spricht, können über den schreienden Mangel an Berücksichtigung des Alten Testaments nicht hinwegtäuschen, der die «Theologie des Neuen Testaments» kennzeichnet. Nur wenn Bultmann recht hätte mit der These, daß «Israels Geschichte für den christlichen Glauben nicht Offenbarungsgeschichte ist» (Glauben und Verstehen, 1933, S. 334), könnte die äußere und innere Geschichte Jesu, der Urgemeinde und des Neuen Testaments so unbekümmert um das Alte Testament geschrieben werden, wie es durch Bultmann geschehen ist.

2. Bultmann ist in bewußter Weise abhängig von der literarkritischen Arbeit besonders *J. Wellhausens*, *J. Weiß'*, *W. Wredes* und *W. Boussets*. Am Primat der sittlichen Botschaft der Bibel, den *Wellhausen* so sehr betont hat, am beherrschenden Platz des eschatologischen Denkens, den *J. Weiß* beobachtet und dem er so erfolgreich Nachachtung verschafft hat, an der komplizierten und raffinierten These vom Messiasgeheimnis, mit der *Wrede* das Markusevangelium erklären will, am hellenistischen Ursprung des Kyriostitels Jesu, den *Bousset* nachgewiesen zu haben glaubt — an allen diesen Thesen und Theorien hält Bultmann fest, ohne sich im geringsten durch die Arbeit und die Ergebnisse *J. Schniewinds*, *W. Mansons*, *C. H. Dodds* und anderer erschüttern zu lassen. Es ist insbesondere die Polarität zwischen Eschatologie und Ethik oder zwischen Indikativ und Imperativ, die für Bultmanns Fragen und Ant-

worten maßgebend geworden ist. Auch die Alternative von Urgemeinde oder hellenistischer Gemeinde ist bei ihm zu einem unerschütterlichen Postulat erhoben worden, welches die Methode seines Forschens bestimmt. Kein Zweifel: die Art, in der Bultmann die Arbeit seiner Vorgänger aufnimmt, zusammenbindet und überbietet, ist meisterhaft und eindrucksvoll. Wer wollte ihm das Recht verwehren, die Gültigkeit gewisser Theorien einfach vorauszusetzen, damit er ungestört durch Vorfragen sein eigenes Gebäude errichten kann? Dennoch muß es als Eigenart seiner wissenschaftlichen Methode bezeichnet werden, daß er an Positionen, die er schon in den frühen zwanziger Jahren bezogen hat, so unerschütterlich festhält, als ob seither eigentlich niemand außer ihm an denselben Fragen weitergearbeitet hätte.

3. Bultmanns Theologie des Neuen Testaments ist dadurch gekennzeichnet, daß häufig auf die Gnosis verwiesen wird; die neutestamentlichen Aussagen über Christus und die Erlösung werden wieder und wieder auf ihre Uebereinstimmung mit dem gnostischen Mythos, auf ihre Abweichung von ihm oder auf die in ihnen vollzogene Umdeutung mythologischer Elemente hin untersucht. Was *R. Reitzenstein* über Wesen und Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen geschrieben hat, ist entscheidend für Bultmann, weil sich die Gnosis nach seiner Meinung eben in vielen Mysterienkulten Ausdruck verschaffte (S. 293). Vorsichtige religionsgeschichtliche Forscher wie *W. F. Albright* halten dafür, daß für das erste Jahrhundert nur vor- oder frühgnostische Elemente, nicht aber der gnostische Mythos vom erlösten Erlöser nachweisbar sei. Bultmann aber setzt voraus — er stützt sich außer auf *W. Boussets* «Hauptprobleme der Gnosis» besonders auf *H. Jonas* (Gnosis und spätantiker Geist, 1934) und auf *H. Schliers* Bücher über die Ignatianen und den Epheserbrief —, daß der genannte gnostische Mythos schon in neutestamentlicher Zeit nicht nur irgendwo im Entstehen, sondern so sehr verbreitet war, daß er bestimmenden Einfluß auf die Gestalt und den Inhalt der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie hatte. Ein gut Teil der sogenannten Entmythologisierung, die in Bultmanns neutestamentlicher Theologie praktisch vollzogen wird, beruht auf der Annahme, daß der Christusglaube

und die Christusverkündigung von den Verfassern des Neuen Testamentes, bzw. von der Gemeinde zuvor mythologisiert, d. h. in die Anschauungswelt des gnostischen Mythos verkleidet worden sei. Da aber alles Wissen um die Gnosis im allgemeinen und um den gnostischen Mythos im speziellen einstweilen nur Stückwerk ist (und auch durch die Sektenrollen vom Toten Meer in keiner Weise zugunsten Bultmanns vermehrt wird), ist die Beiziehung des gnostischen Mythos als eines religionsgeschichtlichen, ja theologischen Kriteriums ein gewagtes Unternehmen. Die methodische Zuverlässigkeit Bultmanns leidet darunter, daß er so ernsthaft mit den Spekulationen der Gnosis spekuliert. Leider zeigt schon ein Blick auf das der neutestamentlichen Theologie angehängte Sachregister, wie sehr nach Bultmann die Bedeutung der Gnosis diejenige des Alten Testamentes übertrifft.

4. Wir berühren das Feld sachlicher Kritik, wenn wir hier noch eine Bemerkung beifügen: Bultmann scheint mit einer gewissen Freude die traditionellen liberalen oder pietistischen Bilder des «historischen Jesus» in Trümmerhaufen zu verwandeln und an ihre Stelle die Geschichte vom Wachstum des Kerygmas (von Jesu eigener Botschaft bis zur Ausprägung und Entartung der «Lehre» unter dem Einfluß des Hellenismus) zu setzen. Angenommen nun, daß Jesus in der Tat uns nicht als Figur der Welthistorie, sondern nur im Kerygma wirklich begegnet, daß mit historischen Mitteln daher nicht seine, sondern nur des Kerygmas Geschichte und Entwicklung im Spiegel des christlichen Glaubens und Selbstverständnisses erforscht und beschrieben werden kann — was ist durch diese Feststellung eigentlich gewonnen? Das Postulat oder der Nachweis eines Jesus des Glaubens, der vom historischen Jesus unterschieden werden muß, ist begreiflich als Versuch, den Protest *Kierkegaards* gegen *Hegel* mit modernen Mitteln fortzusetzen. Ist aber der geschichtliche Positivismus, der meint, die Sittlichkeit, Göttlichkeit und Ewigkeit Jesu Christi eventuell durch Münzfunde und nachweisbare Wunder belegen zu können, dadurch überwunden? Ein Jesus des Glaubens, der nur und gerade darum ein Aergernis für den natürlichen Menschen ist, weil er unausweisbar, historisch unfaßbar ist, ist doch — nur mit negativen Vorzeichen — ebensosehr in die Zwangsjacke des Historischen

gesteckt wie der sogenannte «historische Jesus»! Ist Bultmann, der durch historische und literarische Kritik die Unverfügbarkeit und Unfaßbarkeit des geglaubten Jesus belegen will, nicht so sehr am Begriff des Historischen orientiert und interessiert, daß er dadurch die eigentliche Intention der Synoptiker völlig aus den Augen verliert? Waren doch die Synoptiker an einem Gegensatz zwischen dem historischen Jesus und dem uns geschichtlich im Wort begegnenden Jesus nicht interessiert! Eben der Jesus, dessen Platz in der Weltgeschichte z. B. von Lukas deutlich gemacht werden will, wirkt entscheidend in den vielen Begegnungen, die er verursacht und die über Glauben und Unglauben entscheiden. — Es könnte sein und es will scheinen, als ob letztlich ein systematisches Interesse Bultmanns historische Deduktion inspiriert habe: die Intention, eine Art von Minderwertigkeit der «geschichtlichen» Bücher des Neuen Testaments gegenüber dem paulinischen und johanneischen Kerygma nachzuweisen. Zum mindesten denkbar wäre aber eine andere Art von kritischer Darstellung der synoptischen Theologie, welche das wechselseitige Gespräch des Markus, Matthäus und Lukas über Jesus Christus vernehmbar machte. Solch eine Darstellung könnte unmöglich mit der Destruktion eines traditionellen und der Konstruktion eines ethisch-eschatologischen Jesusbildes zufrieden sein. — Nur ganz wenige Seiten (S. 461 ff., 470 ff.) widmet Bultmann den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte als solchen; der Eifer, mit dem er sich den verschiedenen Textschichten zugewandt hat, scheint ihm den Blick auf den ganzen Markus, Matthäus und Lukas zu trüben. Er liebt die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte offenbar mehr als Steinbrüche denn als einheitliche Kunstwerke und zusammenhängende Botschaften. Kann man aber die Bedeutung und Schönheit eines alten Gebäudes beschreiben, wenn man es zuerst abträgt und Steine, Balken und Vorhangfetzen («rekonstruierend») je auf einen Haufen legt, um sie besser übersehen und beschreiben zu können? Ist die entsprechende Behandlung eines alten schriftlichen Dokumentes wirklich die einzig «wissenschaftliche» Methode?

II.

Diese Frage wird von Bultmann selbst *de facto* negativ beantwortet. Denn nicht literarkritische, sondern *begriffliche* Analyse ist die Methode, mittels deren Bultmann den Leser durch die Höhen und Tiefen der *paulinischen* Theologie führt. Paulus wird erklärt, indem die Begriffe Leib, Seele, Geist, Welt, Gesetz, Tod, Gerechtigkeit, Gnade, Glauben, Freiheit erläutert werden. Von den 25 Paragraphen, die Paulus gewidmet sind, ist die große Mehrzahl in der Qualität zwar unterschieden, in der Form jedoch nicht sehr verschieden von dem, was im Kittelschen Wörterbuch unter dem jeweiligen neutestamentlichen Abschnitt zu dem betreffenden Begriff gesagt wird. Da Paulus ein streng systematischer Denker ist, der feine begriffliche Unterscheidungen und Wortspiele liebt, ist die Methode der Begriffsanalyse ein angemessener Schlüssel zur Kammer seiner Rätsel und Geheimnisse. Zwar könnten Untersuchungen, die sich nur auf einzelne theologische Begriffe stützen, atomisierend und zersetzend wirken und im Formalen hängenbleiben. Bultmann hat aber dieser Gefahr vorgebeugt durch Vergleiche und Zusammenstellungen, durch kritische Abgrenzungen gegen statische oder spiritualistische Mißdeutungen zur Rechten und zur Linken, vor allem durch die Gruppierung der Begriffe um einen einzigen Gesichtspunkt: die gläubige Existenz. — Es ist nun klar, daß eine neutestamentliche Theologie — eben im Unterschied zu einem theologischen Wörterbuch — nur eine Auswahl von Begriffen detailliert behandeln kann, und daß ihre Auswahl und Anordnung notwendigerweise unter bestimmten (vorgegebenen?) Gesichtspunkten erfolgt. Alles wird davon abhängig sein, ob oder wie sehr diese Gesichtspunkte das Herz der paulinischen Verkündigung berühren. Drei Probleme sind es, die Bultmann an Paulus besonders interessieren:

1. *Die Anthropologie*. «Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie» (S. 187). Innerhalb der Aussagen über die Anthropologie wird unterschieden zwischen der Klärung der «ontologischen» Struktur des Menschen und den «ontischen» Aussagen

über den Menschen (S. 222 f. u. ö.). Die Struktur des Menschseins — vor der Offenbarung des Glaubens, aber vom Glauben her zurückschauend erleuchtet (S. 188, 243) — besteht darin, daß der Mensch sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann (S. 192), daß ein wollendes und wissendes Ich Subjekt seines Tuns sein kann und die Möglichkeit der Wahl des Zieles, der Entscheidung für Gut und Böse hat (S. 199, 206), endlich daß dieses Ich mit seiner doppelten Möglichkeit das eigentliche Ich des Menschen ist (S. 208 f.), wenn es von einer transzendenten Macht konstituiert wird (S. 215). Eine Art von Herkules am Scheidewege — modifiziert durch die Abhängigkeit von einer transzendenten Macht —, das ist nach Bultmann bei Paulus die ontologische Struktur des Menschen. Und nun erfolgt der entscheidende Schritt: «Die ontologische Möglichkeit, gut oder böse zu sein, ist zugleich die ontische Möglichkeit, ein Gottesverhältnis zu haben . . . ist ontisch die Wahl, den Schöpfer anzuerkennen und ihm zu gehorchen, oder den Gehorsam zu verweigern» (S. 223). «Zuvorkommende Gnade» (S. 325) hat den Menschen entscheidungsfähig gemacht; ontisch hat er zwischen Gott und der Schöpfung zu wählen (S. 225). Faktisch verleugnet der Mensch, indem er Gott verleugnet, seine Geschöpflichkeit und damit sein eigentliches Sein (S. 228): das ist das Böse, welches sich im Begehren, Sorgen, eitlen Rühmen, fleischlichen Vertrauen und in der Angst rächt (S. 237 ff.), und welches durch das Gesetz und den Tod nur unterstrichen wird (S. 242, 263). Das Böse kann einzig durch eine «Entscheidung gegenüber der im verkündigten Wort begegnenden Gnade» (S. 265), durch ein neues Selbstverständnis überwunden werden. Indem eben dem Sünder (und nicht einem gnostischen Lichtfunken) die Möglichkeit der Erkenntnis seines eigentlichen Seins (in seiner Geschöpflichkeit und in der Freiheit von der Verfallenheit an die Welt) gegeben ist, bleibt die geschichtliche Kontinuität zwischen dem Menschen «vor» und dem Menschen «unter» dem Glauben gewahrt. Ja, das ist eigentliche Geschichtlichkeit: der Uebergang vom alten zum neuen Sein in der Entscheidung des Glaubens (S. 265 f.). Die damit gewonnene Freiheit besteht darin, daß der Mensch nicht mehr sich selbst gehört, daß er seine Sorgen fahrenläßt, daß er echte Zukunft hat und sich durch sie bestimmen läßt, indem er als freier Mensch

Gottes Forderung anerkennt, d. h. Liebe übt, in der Freude ist, als Bruder unter Mitmenschen lebt und das Leben als gegenwärtige Gabe ergreift, kurz: indem er eschatologisch existiert (S. 327 ff.). Dieses gilt von seinem Sein *in* der Welt — doch in der getrosten Distanz des «als ob nicht» (S. 347).

2. *Die Mythologie.* Das Problem des Ueberganges vom alten zum neuen Seinsverständnis muß bei einer so anthropologischen Sicht der paulinischen Theologie größtes Gewicht bekommen. Kämpfen Götter oder Gewalten um den Menschen oder im Menschen? Ist der Sieg dieser oder jener transzendenten Macht maßgebend für das Schicksal des Einzelnen? Bultmann entscheidet dahin, daß man Paulus nicht «wirklich einen mythologischen Begriff von Fleisch und Sünde zuschreiben dürfte» (240), und daß bei Paulus und in der Gnosis nur insofern ein gemeinsames Schöpfungsverständnis vorliege, als Schöpfer und Schöpfung einzig von dem Gesichtspunkt aus verstanden werden, was sie für die Existenz des Menschen bedeuten (S. 226). Anders soll das Verhältnis von paulinischen und gnostischen Lehren in den Aussagen über *Christus* sein. Der Gedanke des Kommens und Gehens des Erlösers, wie er in Phil. 2, 6—11 entfaltet ist, wird auf den gnostischen Mythos zurückgeführt, und derselbe Mythos gilt als Vorlage für den Begriff Leib Christi, welcher das Schicksal des Erlösers als überindividuell anschaulich macht bzw. die Anteilhabe der Gläubigen an seinem Tod und seiner Auferstehung gewährleistet. Solche Teilhabe am Schicksal der Gottheit haben auch die Mysterien verkündigt. Paulus benutzt nach Bultmann die Anschauung der Mysterien und des Mythos (S. 293 ff.). Doch Bultmann beeilt sich, auch den Unterschied des paulinischen und des gnostischen Denkens hervorzuheben: das Heilsereignis in Christus ist nicht kosmisch-naturhaft, sondern echt geschichtlich (S. 290, 297, 302, 341 f.), der Tod am Kreuz steht im Mittelpunkt (S. 290), die Gerechtigkeit strömt nicht wie eine göttliche Kraft in einem Mysterium in den Menschen ein (S. 273), es ist nicht ein höheres Organ im Menschen, sondern der Mensch, der gerettet wird (S. 266). An anderen Stellen werden mythologische Elemente in den paulinischen Briefen ins Existenziale uminterpretiert. Die Sätze über die Präexistenz Christi und über seine Menschwerdung besagen, «daß die Person und das Schicksal Jesu

nicht im Zusammenhang innerweltlichen Geschehens ihren Ursprung und ihre Bedeutung haben, sondern daß Gott in ihnen gehandelt hat» (S. 299). Dementsprechend bringen prädestinatianische Sätze «zum Ausdruck, daß der Entschluß des Glaubens . . . nicht auf irgendwelche innerweltliche Motive zurückgeht» (S. 326), sondern daß «der Glaubende seinen Glauben . . . nur als Werk Gottes an ihm verstehen» kann (S. 370); die Glaubensentscheidung versteht sich als geschenkte» (S. 423). — Mit der Vergleichung und Messung des Paulus am existential interpretierten Mythos hat Bultmann eine Methode gewählt, die der weitverbreiteten Auffassung, Paulus sei im Grunde als Mystiker zu verstehen, eine gewichtige Alternative gegenüberstellt.

3. *Sola fide*. Bultmann findet bei Paulus zwei Glaubensbegriffe; sie verhalten sich zueinander nicht viel anders als der historische Jesus zum Christus des Kerygmas. Beim ersten Begriff geht es um ein Für-wahr-Halten, beim zweiten um «eine radikale Umkehr des bisherigen Selbstverständnisses» durch «Hingabe an die Gnade Gottes». «Eigentliche Intention des Paulus» ist der Ruf zum Glauben im Sinne der zweiten von diesen Definitionen (S. 296 f.). Echter Glaube ist freier Gehorsam in der Uebernahme des Kreuzes Christi (S. 312); er ist völlig bestimmt durch sein «Objekt» (S. 315, 323), durch den «objektiven, durch Gott beschafften Tatbestand» (S. 282), die «einmalige Tat» Gottes: das Geschenk der Gnade (S. 284 f.), die Rechtfertigung des Sünders (S. 267 ff.). Endlich ist der Glaube als Hoffnung, Furcht und Vertrauen der Inbegriff des rechten Offenseins für die Zukunft (S. 315 ff., 331). Für den Glauben ist das Heilsgeschehen nicht ein Faktum der Vergangenheit; sondern das Heilsgeschehen «vollzieht sich weiter» in der Verkündigung des Wortes, und erst so wird es «zur Möglichkeit der Existenz». Darin erweist sich das Heilsgeschehen als eschatologisches Geschehen (S. 297). Wer das Wort im Glauben ergreift, hat deshalb an einem eschatologischen Geschehen Anteil; sein Dasein wird nun zur eschatologischen Existenz, es wird zum Leben im Geist (S. 323), in dem der göttliche Imperativ selbstverständlich nicht als Beschränkung der Freiheit, sondern als Möglichkeit zur Entfaltung der rechten Freiheit aus dem Indikativ folgt (S. 329). Besonders in der

kultischen Versammlung der Gemeinde wird die eschatologische Heiligkeit dargestellt, geübt und verkündet (S. 304). — Es sind die von der Gerechtigkeit, der Versöhnung, der Gnade und dem Leben im Glauben handelnden Paragraphen, in welchen der Kern der paulinischen Botschaft am deutlichsten sichtbar gemacht wird, und in denen mehrmals *Luther* als Lehrmeister Bultmanns zwar nicht zitiert, dennoch merklich vernehmbar wird. Dies sollte nicht bestritten werden, obwohl einzuräumen ist, daß die Sprache und Begriffswelt der frühen *Heideggerschen* Existenzphilosophie, welche Bultmann zur Beschreibung von Paulus gewählt hat, das Wiedererkennen sowohl des Apostels als auch *Luthers* manchmal mehr erschwert als erleichtert. Doch die Frage nach dem Uebergang vom alten zum neuen Seinsverständnis, welche wir oben erwähnt haben, ist nunmehr von Bultmann beantwortet durch den Hinweis auf die durch das Heilsgeschehen in Christus ermöglichte und in der Uebernahme des Kreuzes erfolgende Entscheidung des Glaubens.

Bei der von Bultmann angewandten Methode der Befragung und Darstellung des Paulus mußten natürlich einige Gesichtspunkte unter den Tisch fallen, die in anderen Paulusdarstellungen nicht fehlen. Eine paulinische Lehre von der Herrschaft und von der Offenbarung Gottes, von der Hoheit und Niedrigkeit Jesu Christi, von der Gottheit des Geistes, von der Welt als Gottes Welt und von Israel als Gottes Volk, von der Notwendigkeit und der Annahme des Opfers, von der Parusie und von der zukünftigen neuen Schöpfung wird von Bultmann nicht entfaltet. Man würde die Absicht Bultmanns verkennen, wenn man diesbezügliche magere Informationsbrocken aus seiner Theologie des Neuen Testaments zusammensuchen wollte, um zu beweisen, daß seine neutestamentliche Theologie letztlich doch mit der kirchlichen Orthodoxie und Tradition übereinstimme. Im Gegenteil: sofern Bultmanns Gesichtspunkte für die Paulusinterpretation maßgebend und sachgemäß sind, muß die kirchliche Verkündigung und die neutestamentliche Forschung von vielen hundert Jahren ohne Umschweife sofort und total Buße tun. Wenn Paulus nur an der Soteriologie interessiert ist — was unter den Titeln Anthropologie, Mythologie und Glauben beschrieben wurde, kann ja leicht auf

diesen *einen* Nenner gebracht werden —, dann widersprechen die altkirchlichen Symbole ebenso sehr wie ein großer Teil der reformatorischen Bekenntnisse dem Zentrum der paulinischen Verkündigung. Und an diesen Symbolen und Bekenntnissen war trotz aller Kritik auch die neutestamentliche Forschung seit der Aufklärung noch orientiert. Kein Zweifel: es ist geboten und kann nur förderlich sein, wenn von der Exegese her auch die heiligsten Kühe hochkirchlicher Gralshüter unvoreingenommen und rauh angepackt werden. Es ist dennoch zu fragen, ob Bultmanns Methode nicht doch in der Benutzung einer bestimmten Brille bestanden haben könnte, die ihn nur für die soteriologischen, nicht aber für irgendwelche anderen Strahlen und Schichten im paulinischen Denken empfänglich machten? Diese Frage wird durch einige Beobachtungen dringlich gemacht:

Bultmann schließt sechs zum Corpus Paulinum gerechnete Briefe als Quellen für die Darstellung der paulinischen Theologie aus. Epheser, Kolosser, 2. Thessalonicher und die Briefe an Timotheus und Titus hält er nicht für echt. Man kann für dieses Urteil teils stärkere, teils schwächere Gründe geltend machen. Man muß sich aber bewußt sein, daß die Zeichnung der paulinischen Lehre von Christus und von der Kirche wesentlich dadurch beeinflußt wird, daß man die in diesen Briefen enthaltenen Aussagen a) über Christus als das Haupt des Alls und der Kirche, b) über den in Christus geschaffenen neuen Menschen, c) über das Verhältnis der Parusie zur alttestamentlichen Weissagung, und d) über die Bedeutung von Lehre und Tradition unberücksichtigt läßt. In seiner Darstellung des hellenistischen Christentums bringt Bultmann natürlich auch diese Briefe zu Wort. Aber besonders die endgültige Ausscheidung von Kol. aus den echten Paulinen kommt einer methodischen Vorentscheidung nahe, deren Konsequenzen enorm sind. — Dennoch bleibt Anlaß zu der Annahme, daß Bultmann seine Paulusdarstellung auch dann nicht revidieren würde, wenn morgen die Echtheit von Kol. und Eph. unwiderleglich bewiesen würde. Denn er weiß, daß auch einige Stellen der von ihm als echt angesehenen Paulusbrieve im Widerspruch zu seinen Resultaten stehen. Wie kann ein gewissenhafter exegetischer Forscher ein theologisches System des Pau-

lus entwickeln, das einem «echten» Teil seiner Quellen widerspricht? Nur dann, wenn er sich zur *Sachkritik* an Paulus berufen fühlt, «wie *Luther* sie z. B. am Jakobusbrief . . . geübt hat» (S. 579). Der *Sachkritik* Bultmanns fallen zum Opfer einige paulinische Aussagen über den Heiligen Geist, über die Auferstehung, über den zweiten Adam, über die Erbsünde, über die Erkenntnis (S. 180, 195, 248 f., 290, 330). Zu den durch *Sachkritik* beseitigten feindlichen Brocken gehören natürlich auch die von Bultmann entmythologisierten Aussagen über die Schöpfung, die Prädestination und die Inkarnation Jesu Christi. In jedem Fall ist Bultmann überzeugt, daß er gegen den Wortlaut des paulinischen Textes die «eigentliche Intention des Paulus» (S. 195, 296) auf den Leuchter stelle. Man wird immerhin anerkennen müssen, daß das Bultmannsche Paulusbild wesentlich andere Züge erhalten hätte, wenn an den genannten Stellen keine Ausstreichungen oder Retuschen stattgefunden hätten. Wenn Bultmann (S. 578 f.) die Verwendung von juristischen, mythologischen, kosmologischen, mystischen und idealistischen Begriffen einem «vorgläubigen Verstehen von Gott, Welt und Mensch» zuschreibt, so hat er zwar die Kriterien seiner *Sachkritik* so einfach und deutlich wie möglich gemacht: Kritik hält er dort für geboten, wo eben diese Begriffe benützt werden. Er hat dennoch damit nicht bewiesen, daß nicht auch juristische, idealistische und andere Begriffe im Dienste des «im Glauben geschenkten neuen Verstehens» verwendet und anders als mit Verdacht und Polemik begrüßt und durch Entmythologisierungskünste interpretiert werden können. Wie kann man Paulus verstehen, ohne z. B. der von ihm bevorzugten juristischen Terminologie etwas Liebe und Verständnis entgegenzubringen?

Will man die Methode von Bultmanns Paulusdarstellung mit einem Satz beschreiben, so hat man festzustellen: Bultmann beschreibt Paulus als den Apostel des rechten Selbstverständnisses und Seins, kurz: als Apostel der eigentlichen Existenz. So wird Paulus zum Existentialisten unter den Aposteln gemacht. Paulus selbst aber nennt sich unermüdlich einen Apostel Jesu Christi. Es ist deshalb denkbar, daß nur dann eine dem Paulus angemessene Methode der Erforschung und Darstellung angewandt wird, wenn das Zeugnis des Apostels über

Christus (und nicht: wenn seine Lebensphilosophie) im Mittelpunkt der Befragung und Beschreibung steht. Bei Bultmann aber sind die zentralen paulinischen Aussagen über Christus durch mythologische Erwägungen in ein verdächtiges Zwielicht gerückt, in der Anthropologie vergessen, in der Soteriologie aber einem krassen Nützlichkeitsgedanken unterworfen worden. Für Paulus stand doch wohl die Person Jesu Christi noch turmhoch über der Lehre von der Rechtfertigung; es könnte sonst nicht so viele Paulusbriefe geben, die auf die Erkenntnis und den Dienst Jesu Christi alles Gewicht legen, und die doch nur andeutungsweise von der Rechtfertigung handeln. Sobald man davon ablassen würde, Paulus zu einem Sklaven des Rechtfertigungsdogmas zu machen, müßte auch der Gegensatz zwischen dem Kerygma des Paulus und der faktischen Verkündigung der Synoptiker weniger dramatisch erscheinen, als er es bei Bultmann ist.

III.

Auf dem Gebiet der Erforschung der *johanneischen* Theologie hat Bultmann die größten Verdienste selbständiger Arbeit. Das enorme Material, das er in seinem Johanneskommentar zusammengetragen und verarbeitet hat, die geniale literarkritische, religionsgeschichtliche und begriffsanalytische Arbeit, die diesen Kommentar auszeichnet, endlich die philosophischen und theologischen Lanzen, die in zahlreichen Aufsätzen unter dem Titel «Glauben und Verstehen» bereitgestellt wurden — dies alles ist auf knappen 90 Seiten der «Theologie des Neuen Testaments» klar und eindrucklich zusammengefaßt. Bultmann bietet im Johannesteil seines Buches, außer in den einleitenden Paragraphen, weniger historische und exegetische Argumente und Erläuterungen zu den johanneischen Texten als eine *dogmatische* Darstellung der johanneischen Theologie. Die Gesichtspunkte, unter denen Johannes gesehen und verstanden wird, sind systematischer Art: der Dualismus, das Gericht durch das Wort, der Glaube als eschatologische Existenz. Schon diese Titel zeigen, daß das theologische Resultat der Johannesuntersuchungen nicht weit entfernt von den Früchten der Bult-

mannschen Paulusforschung zu finden sein wird. Im Gegenteil: Bultmann hält zwar dafür, daß die johanneische Theologie unabhängig sei von paulinischem Einfluß (S. 65, 352, 356) — aber gerade deshalb wird die Stimme des «Johannes» besonders wichtig als Mund eines selbständigen zweiten Zeugen. Die entdeckte «tiefe sachliche Verwandtschaft» (S. 356) zwischen Paulus und Johannes wird der Grund dafür sein, daß Bultmann so fest davon überzeugt ist, an der johanneischen und paulinischen Theologie den Rest des Neuen Testaments und die Apostolischen Väter messen zu können. — Wir fragen abermals: Inwiefern ist die Entdeckung der genannten Uebereinstimmung und der von ihr abhängigen Kritik auf Eigenarten der Bultmannschen Methode zurückzuführen? Worauf ist seine Aufmerksamkeit und sein Interesse konzentriert?

1. *Der Offenbarer.* Obwohl Bultmann (wie bei der Darstellung des Paulus) seine Beschreibung der johanneischen Theologie mit einigen der Anthropologie gewidmeten Paragraphen beginnt, sieht er Zentrum und Wesen der johanneischen Verkündigung in der Botschaft von der Sendung des Gottessohnes (S. 361). Der johanneische Jesus wird von Bultmann mit Vorliebe als der «Offenbarer» bezeichnet. Als solcher ist er nicht nur Träger, sondern auch Inhalt der Offenbarung (S. 413), nicht nur Verkündiger einer Gabe, sondern die Gabe selbst (S. 388). Noch viel mehr als bei Paulus erkennt Bultmann in der johanneischen Zeichnung der Jesusgestalt und -geschichte die Form des gnostischen Erlösermythus (S. 359). Gnostisch ist der Stil der Offenbarungsreden (der Ich-bin-Aussagen, S. 357); gnostisch ist auch die Begrifflichkeit des ganzen Evangeliums und der Briefe (S. 360). Gnostisch sind die Antithesen Licht — Finsternis, Wahrheit — Lüge; die Bilder vom Brot, vom Hirten, vom Weinstock; die Betonung der Präexistenz und der Sendung des Sohnes, der durch sie bewirkten Scheidung unter den Menschen, endlich des Aufstieges und Wegganges des Erlösers (S. 357 ff., 381 ff.). Auch die Bezeichnung Jesu Christi als des Logos wird von Bultmann unter Abweisung von alttestamentlich, jüdisch oder stoisch orientierten Erklärungsversuchen auf die Gnosis zurückgeführt (S. 360, 411). Die Benutzung der gnostischen Form soll «das relative Recht und damit den Sinn der gnostischen Lehre zeigen: gegenüber der

Historisierung des eschatologischen Geschehens bringt sie ein legitimes Interesse zum Ausdruck» (S. 472). Dieses legitime Interesse besteht darin, daß der Offenbarer als Antwort auf «die Frage nach der menschlichen Existenz» (S. 367) verstanden wird. Ist es doch «die Frage des Menschen nach dem Leben», die in den mythischen Fabeln vom Licht, Brot, Baum, Hirten gestellt und die in der autoritativen Proklamation Jesu als des wirklichen Hirten, Brotes und Lebensbaumes beantwortet wird (S. 373 f.). — Immerhin wird der Mythos sofort umgedeutet; war doch «die Abgrenzung gegen die Gnosis für Johannes eine besonders dringliche Aufgabe» (S. 387). So «ist bei Johannes aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ein Entscheidungsdualismus geworden» (S. 367, 423). Der Teufel ist nicht als kosmische Macht gedacht, und es ist nicht ein tragisches Ereignis der Urzeit, das die Welt zur gottfeindlichen Welt gemacht hat (S. 363). Die Menschwerdung des Gottessohnes ist nicht ein kosmischer Vorgang; die Erlösung ist nicht ein von ihm ausgelöstes Naturgeschehen; erlöst werden nicht die präexistenten Menschenseelen; das Erlösungsmittel besteht nicht in Weiheformen und Lehren (S. 387 f.). Sondern «die historische Gestalt Jesu, seine menschliche Geschichte» (nicht die Abstreifung der irdischen Gestalt zugunsten einer über- oder allgemein-menschlichen) ist die Offenbarung Gottes, ist das «eschatologische Ereignis», das «ständige Gegenwart bleibt» (S. 396). Darum ist bei Johannes «ein bestimmter geschichtlicher Mensch, Jesus von Nazareth», in seiner autoritativen und unerschöpflichen Einmaligkeit die volle Offenbarung und der einzige Offenbarer (S. 415, 409 f.). — Warum wird dieser Jesus das Licht der Welt genannt? Weil jetzt und in ihm «die Möglichkeit eines echten Selbstverständnisses dem Menschen darin gegeben ist, daß er sich als Geschöpf versteht». «Nur weil es dies Licht gibt, gibt es Finsternis... sie ist die Abwendung vom Ursprung der Existenz» (S. 364). Alle gnostischen Begriffe wie Wahrheit, Licht und Leben samt ihren finsternen Korrelaten «bezeichnen die doppelte Möglichkeit menschlichen Existierens» (S. 367). Im Ruf des Offenbarers eröffnet sich die Möglichkeit für den Menschen, «anders zu *sein*» (S. 372), sein eigentliches Sein zu wählen (S. 370), in der Welt «entweltlicht» zu sein (S. 432). Alles, was in der Redeweise des Hellenismus über den Wundermann

Jesus gesagt ist, bedeutet nicht, daß «das Göttliche (im Sinne des Mythos) nur als das erhöhte, gesteigerte Menschliche gedacht» ist (S. 388); es ist vielmehr Hinweis darauf, daß die Aufdeckung der eigentlichen Existenz des Menschen nur in Jesus zu finden und ihm allein geschenkt ist.

2. *Das Leben.* «Johannes redet von dem Leben, das am Anfang war, also von einer Sache und nicht von einer Person» (S. 380). Dieser Satz scheint anderen Feststellungen Bultmanns zu widersprechen, laut welchen der Offenbarer «nicht etwas vermittelt, sondern zu sich ruft», indem er selbst die von ihm verheißene Gabe und das Wort ist (S. 388, 410). Was ist nun Bultmanns Meinung? Welches ist die Denkform, die angeblich oder wirklich dem Johannesevangelium entspricht? Ist der Inhalt der Offenbarung ein «Er» oder ein «Es»? Ist Jesus Christus das Leben, oder ist das Leben Jesus Christus? Im einen Fall ist das Wesen des Lebens so vollkommen identisch mit Jesus Christus, daß wir, statt nach allem, was die Menschen Leben nennen mögen, nur nach Jesus Christus zu fragen brauchen. Im andern Fall ist das menschliche Lebensbedürfnis die oberste Maxime, welche für Jesus Christus nur die («Offenbarer»-) Rolle übrigläßt, den paradoxen Charakter, die Geschichtlichkeit und Entscheidungsmäßigkeit der Antwort auf die Lebensfrage darzustellen und zu enthüllen. Die im Blick auf Bultmann zu gebende Auskunft kann nur so lauten: für ihn ist beides kennzeichnend: a) daß er auf die Alternative «Sache oder Person» immer wieder zurückkommen muß, b) daß er der Sache den Vorrang gibt und der Person Jesu trotz aller Christozentrik nur eine Dienststellung einräumt. Denn wir lesen, daß in den johanneischen «Ich bin»-Aussagen «das *Ego* Prädikat und nicht Subjekt ist» (S. 412). «Was der Mensch haben muß und was zu haben er ersehnt, um eigentlich existieren zu können» (S. 412), wird als irgendwo schon vorhanden und als irgendwie bekannt vorausgesetzt. Es ist Licht, Brot, Leben usw. Die Menschen sind auch ohne Christus bewegt von der Frage und dem Begehren nach dem Leben (S. 373, 421); «die Welt hat durchweg die richtigen Begriffe und Fragen», und es ist offenbar eine Ausnahme, daß Menschen sich «durch die falsche Frage den Zugang zum Glauben verbauen» (377). Deshalb braucht es eigentlich überhaupt keinen Inhalt der von

Jesus gebrachten Offenbarung zu geben: «Jesus als der Offenbarer Gottes offenbart nichts, als daß er der Offenbarer ist»; oder: «Johannes stellt in seinem Evangelium nur das Daß der Offenbarung dar, ohne ihr Was zu veranschaulichen» (S. 413 f., 472). — Man stutzt und fragt sich, ob Jesus damit nicht zu einer bloßen Formel oder zu einem nur formalen Aergernis gemacht worden ist? Bultmann scheint diesen Einwurf zu kennen. Auch für den Mythos sei das genannte Daß charakteristisch. Dennoch soll das Johannesevangelium dadurch von Mythologie unterschieden sein, daß das von ihm verkündigte Daß «kein leeres bleibt», sondern «als die Erschütterung und Negierung aller menschlichen Selbstbehauptung . . . dargestellt wird, die gerade als solche Negierung die Bejahung und Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach dem Leben, nach echter Wirklichkeit ist» (S. 414). «Um eigentlich existieren zu können» (S. 412), erwartet, braucht und erhält der Mensch, was Jesus offenbart: Leben ist nur in der «Entscheidung gegen die Welt für Gott», bzw. im Glauben als Akt der «Entweltlichung» zu haben (S. 422 ff.). — Man beachte die vorwiegend negative Charakterisierung der durch Jesus Christus geforderten und ermöglichten Glaubensentscheidung. Kein Wunder, daß die Entscheidung zu solchem Glauben als Geschenk bezeichnet werden muß (S. 423) und in Widerspruch zu jeder Art von Sicherung und Ausweisbarkeit steht. — Im Johannesevangelium ist nun nach Bultmann das Wesen des Lebens so «radikal vergegenwärtigt», daß «die eschatologische (lies: futurische, endgeschichtliche) Zeitperspektive keine Rolle spielt» (S. 426). Aussagen des Evangeliums und der Briefe, die in formaler Hinsicht dennoch futurischen, mythologischen oder kosmologischen Charakter tragen, «haben ihren mythologischen Sinn verloren» (S. 409). So werden die Präexistenz Christi (S. 380), das Jüngste Gericht (S. 385), die Wunder (S. 391), die Auferstehung (S. 404), die Prädestination (S. 423), der Paraklet (S. 433) munter entmythologisiert. — Es bleibt festzustellen, daß Bultmann offensichtlich so sehr durch seine Lehre vom Mythos bestimmt ist, daß die Möglichkeit, es könne im Johannesevangelium die *personhafte* Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn, dem Geist und den Menschen das Interesse an der menschlichen Lebensfrage übertreffen und inhalt-

lich völlig neu bestimmen, gar nicht ernsthaft ins Auge gefaßt wird.

3. *Das Aergernis.* Bultmanns Johannesdarstellung ist geleitet und begleitet von einem tiefsitzenden Mißtrauen, wenn nicht Haß, gegen alles, was auch nur von ferne unter den Verdacht des menschlichen Sich-sichern- oder Verfügen-Wollens gerückt werden kann. Eine Göttlichkeit, die vermöge menschlicher Kriterien konstatiert werden kann (S. 376), Jesus als Gestalt der Weltgeschichte (S. 381), jede Anschaulichkeit (S. 388), Legitimation (S. 393), Ausweisbarkeit (S. 424) oder Kontrollierbarkeit Jesu (S. 409), eine Augenzeugenschaft im Sinne historischer Nachfrage (S. 419), sogenannte Heilstatsachen (S. 405), eine inhaltlich fixierbare Lehre (S. 410, 413), Glaube als eine Art von Weltanschauung (S. 422) mit einer Garantie für seine Geltung (S. 424) — dies alles will und kann Bultmann in der johanneischen Theologie nicht finden. Es ist für ihn ein Greuel. Welche Alternative bietet er an? Die Antwort kann nur lauten: den Glauben — eben Glauben als Inbegriff eigentlichen, eschatologischen Existierens. Solcher Glaube ist nun laut Bultmann in jeder Hinsicht immer und zuerst «Ueberwindung des Anstoßes», der im Anspruch Jesu besteht, «daß in ihm Gott begegne» (S. 422). Daß ein gewöhnlicher, aber bestimmter historischer Mensch der Offenbarer ist — darin liegt das Geheimnis und die Paradoxie des Offenbarungsgeschehens —, so wird wieder und wieder festgestellt (S. 376, 387, 393, 397, 415). Darum ist die *Menschwerdung* bei Johannes «das entscheidende Heilsereignis» (S. 399) — nicht aber der Tod Christi, der nur durch einen unverständigen Glossator (einzig in 1. Joh. 1, 7!) als Sühnopfer gedeutet worden ist (S. 400 f.) — auch nicht die Auferstehung Jesu; denn die Ostergeschichten seien ja im Grunde entbehrlich und wie die Wunder nur der Schwachheit der Menschen konzidiert worden (S. 402 ff.). So sind auch die Sakramente Fremdkörper in der johanneischen Theologie, «eine Einfügung der kirchlichen Redaktion» (S. 401, 405). Was bleibt, ist nur die Begegnung mit Jesus im verkündigten Wort (S. 417) und die Entscheidung zum Glauben. Denn «Glaube ist alles» (S. 420); er birgt in sich den Imperativ der Liebe (S. 427), kraft deren sich die Glaubenden ihrer eschatologischen Existenz bewußt werden (S. 429).

Glaube bedeutet Bejahung des Aergernisses, daß «Gott nur durch Jesus zugänglich ist» (S. 431). Bultmanns Paragraph über die Offenbarung der Doxa kann man in einen einzigen Satz zusammenfassen: die geoffenbarte Herrlichkeit Jesu besteht in der Paradoxie, daß Gott uns gerade in ihm begegnet (S. 396 ff.). — Es ist typisch für Bultmanns Art der Johannesdarstellung, daß er dem Paradoxen nicht nur mutig und freudig ins Auge schaut, sondern daß er seine Ueberwindung im Glauben geradezu für den Inbegriff der gläubigen Existenz hält. Bultmann ergänzt und vertieft seine Ausführungen über das Verhältnis von Glauben und Aergernis durch das, was er von dem Glauben als Geschenk, als Erkenntnis, als Akt der Freiheit, der Liebe, der Treue schreibt (S. 421 ff.), zudem durch einige Bemerkungen über den Frieden, die Freude, das Gebet und den Geist (S. 429 ff.). Das Bild der johanneischen Theologie erhält in diesen letzten Abschnitten noch etwas Füllung und Rundung. Dennoch hat die methodische Orientierung am Begriff des Nicht-Ausweisbaren, bzw. des Aergernisses die Darstellung Bultmanns so sehr bestimmt, daß der bittere Nachgeschmack des «Daß» des «Offenbarers», welches angeblich das Herz der johanneischen Botschaft ist, auch durch die abschließenden Ausführungen nicht beseitigt wird.

Bultmann hat (S. 377) anerkannt, daß man sich «durch die falsche Frage den Zugang zum Glauben verbauen kann». Das gilt auch für das Verständnis und die Interpretation der johanneischen Schriften. Hätte Bultmann nicht in seinem Johanneskommentar seine textkritische, begriffsanalytische und religionsgeschichtliche Arbeit am Johannesevangelium vorgelegt, so müßte man die Methode seiner Johannesdarstellung in der neutestamentlichen Theologie als Methode einer willkürlichen, systematischen Auswahl und Verengerung bezeichnen. Doch man sollte Bultmann dafür dankbar sein, daß er die «Ergebnisse» seiner exegetischen Untersuchungen unter systematischen Gesichtspunkten gruppiert hat. Im Unterschied zu manchen anderen Exegeten ist er sich Schritt für Schritt der Tragweite seiner «Resultate» bewußt. — Eingehende Kritik am textkritischen Verfahren und an der religionsgeschichtlichen Einordnung des Evangeliums — also Kritik am Johanneskommentar Bultmanns — ist darum eine unerläßliche Vor-

aussetzung zur Kritik an Methode und Inhalt der Johanneskapitel in Bultmanns Theologie des Neuen Testaments. Wir nennen nur drei exegetische Gesichtspunkte, welche in solcher Kritik eine Rolle spielen müßten: 1. Es gibt Gründe, daran zu zweifeln, daß Quellenschrift, Evangelist und Redaktor in der von Bultmann gehandhabten Weise unterschieden und gegeneinander ausgespielt werden dürften. 2. Es ist sehr fraglich, ob wirklich (immer auf Kosten des Alten Testaments!) frühmittelalterliche gnostische Literatur zum Schlüssel der Johannesinterpretation gemacht werden darf. 3. Es ist endlich befremdend, daß nicht nur die Sprache, sondern die Fragestellungen und Antworten einer gewissen Existenzphilosophie den Texten allenthalben so ungehemmt aufgeprägt wird, wie es durch Bultmann geschieht. So ist — ganz abgesehen von ihren Resultaten — die Methode Bultmanns unter keinen Umständen unbedingt zur Nachahmung zu empfehlen.

IV.

Es wäre unangemessen, immer wieder auf Bultmanns Orientierung an der Seinsfrage, auf seine positive Bindung an das anthropologische Problem und auf seine negative Reaktion gegen das (angeblich oder wirklich) Mythologische zurückzukommen, wenn er nicht im letzten Teil seiner neutestamentlichen Theologie ausschließlich von diesen nicht-exegetischen Gesichtspunkten bestimmt wäre. Der vierte Teil seines Buches handelt von den späteren Schriften des Neuen Testaments und von den Apostolischen Vätern. Es geht im wesentlichen um die Nachgiebigkeit der betreffenden Autoren gegenüber der (mehr oder weniger durch jüdische Elemente beeinflussten) Geisteswelt des Hellenismus. Bultmann hatte schon in dem von ihm rekonstruierten Bild des *vor*paulinischen Kerygmas der hellenistischen Gemeinde viele unerfreuliche Punkte und Linien gefunden. Man liest im ersten Teil seines Buches folgendes über das hellenistische Christentum: Ein stoischer Gottesbegriff und ein entsprechender Gottesbeweis sind rezipiert worden (S. 67, 71 f.), eine primitive Lehre vom Gericht wird verkündigt (S. 74 f.), aus heidnischen und jüdischen Elementen wird eine titelreiche Christologie hergestellt (S. 78), ein fester Kirchenbegriff bildet sich (S.

92 ff.), mit Schriftbeweisen wird gearbeitet (S. 94), die Sakramente sollen durch natürliche Mittel übernatürliche Kräfte wirksam machen (S. 133), der Geist wird animistisch oder dynamistisch verstanden (S. 154), gnostische Motive schleichen sich ein (S. 162 ff.). So ist das hellenistische Christentum ein «synkretistisches Gebilde» (S. 163). Werden bei Bultmann allein Paulus und Johannes auf den höchsten Sockel gehoben, so dient das hellenistische Christentum als eine Art von Abfallkübel oder Sündenbock, auf den geworfen und dessen Gestank zugeschrieben wird, was zu dem Bild von Paulus und Johannes nicht paßt. Am Zeugnis der hellenistischen Gemeinde wird einzig das Bewußtsein der «Ausgegrenztheit aus der Welt» und eine gewisse Erfassung der «Paradoxie der christlichen Situation... zwischen einem ‚nicht mehr‘ und ‚noch nicht‘» (S. 99 f.) ganz positiv beurteilt. Auch wird anerkannt, daß Kyriuskult und Sakramentalismus «ein wirkliches Gegengewicht gegen den Moralismus» bilden können (S. 555). Sonst aber ergeht ein unbarmherziges Gericht über alles und jedes, was nicht genau in das bereitgehaltene paulinisch-johanneische Muster paßt.

Was (auf den Seiten 64—182) in der Beschreibung des hellenistischen Kerygmas angehoben hatte, wird (nicht ohne zahlreiche Wiederholungen) auf den Seiten 440—575 unter dem Titel «Die Entwicklung zur alten Kirche» aufgenommen und zu Ende geführt. Die angezeigte Entwicklung ist für Bultmann die Geschichte einer Entartung; denn «der christliche Glaube entartet zur Gesetzlichkeit», «die Kirche wird zur sakramentalen Heilsanstalt», die Christologie wird reflektiert (S. 543). Zu solchen Urteilen gelangt Bultmann, indem er die lukanischen Schriften, die Pastoralbriefe, Epheser und Kolosser, die Katholischen Briefe und die Apostolischen Väter einer Reihe von Kriterien unterwirft: Ist der «Zwischencharakter des christlichen Seins» (S. 518) «zwischen dem ‚schon‘ und dem ‚noch nicht‘» (S. 530 f.) begriffen, oder ist die durch Christi Kommen geschaffene Gegenwart «nicht als eine sachliche, sondern nur als eine chronologische Bestimmung aufgefaßt» (S. 540 f.)? Ist die «paradoxe Situation der Glaubenden» (S. 522) verstanden? Ist die «Begründung des Imperativs im Indikativ» (S. 523) deutlich? Verleiht die Taufe «die neue Möglichkeit des Lebens» (S. 527) oder nur die Tilgung der vor der Taufe begangenen

Sünden (S. 510)? Ist das «Bewußtsein der Freiheit von der Macht der Sünde» (S. 550) vorhanden? Mit zäher Energie und unerbittlichem Scharfsinn wird der Maßstab solcher Fragen noch und noch einmal an die literarischen Produkte des späteren ersten und des zweiten Jahrhunderts gelegt. Es ist nicht verwunderlich, daß alle Schriften, welche dieser Behandlung und Methode ausgesetzt werden, dem über sie verhängten Kreuzverhör nur allzuschnell erliegen. Denn sie sind diesen Maßstäben und dieser Methode offensichtlich nicht gewachsen. Vergleicht man Bultmanns Darstellung und Beurteilung der genannten Literatur etwa mit *H. Lietzmanns* entsprechenden Abschnitten in seiner «Geschichte der Alten Kirche», so wird deutlich, daß Bultmann in keiner Weise beanspruchen darf, daß gerade und ausschließlich seine Methode ein Recht auf den Titel «historisch-kritische Wissenschaftlichkeit» hat. Gerade diese Wissenschaft kann ja wohl auch anders als schulmeisterlich betrieben werden.

Eine einzige Ausnahme scheint das melancholische Bild zu erhellen, welches von der Entwicklung zur alten Kirche gezeichnet wird. *Ignatius* erhält ein großes Lob, weil sakramentale Einheit mit Christus bei ihm das ganze Leben des Glaubenden so sehr prägt, daß dadurch dies Leben selbst «sozusagen einen sakramentalen Charakter erhält» (S. 535, 537, 555). Die Paradoxie Christi und der Situation der Christen, welche bei seinen Zeitgenossen durch Sicherungen und Reflexionen, durch Moralismus oder Sakramentalismus umgangen oder ersetzt wird, sei — so liest man (S. 535 f.) — von *Ignatius* in besonderer Weise verstanden und verfochten worden. Das wird dem «Einfluß der paulinischen Theologie» und der «geistigen Welt, aus der auch Johannes stammt» (S. 535), zugeschrieben. Gerade die mit der *Ignatius*-Darstellung gemachte Ausnahme bestätigt aber die methodische Regelmäßigkeit, mit der Bultmann die frühchristlichen Autoren der Kritik durch den von ihm bevorzugten Maßstab unterwirft. Die Möglichkeit, daß ein Christuszeugnis auch dort zu hören sein könnte, wo nicht in paulinischer Weise von Rechtfertigung oder in johanneischer Art vom Glauben gesprochen wird, scheint ernsthaft überhaupt nicht erwogen worden zu sein.

Die Vielfalt der verschiedenen von Bultmann angewandten Methoden spricht nicht gegen, sondern für ihn. Wenn derselbe Forscher und Denker imstande ist, jeweils mit dem Objekt seiner Forschung auch die Methode der Analyse und der Beschreibung zu wechseln, so kann dies ein Beweis für seine besondere Offenheit und Treue sein. Warum sollte man den Synoptikern, die so fleißig Material zusammengetragen haben, nicht wie einer modernen Zeitung mit einer Schere, dem Denker Paulus nicht mit der Frage nach Ursprung und Sinn der von ihm bevorzugten Begriffe und nach der eigentlichen Existenz, dem von Synkretismus bedrohten Johannes nicht mit der Frage nach dem Aergernis im Kerygma, den Pastoralbriefen und *Clemens Romanus* nicht mit der Schablone einer aus Paulus und Johannes gewonnenen *regula fidei* begegnen? Wir wollen nicht darüber spekulieren, was geschehen und entstanden wäre, wenn Bultmann die Apostelgeschichte so eingehend und liebevoll wie das Johannesevangelium als theologisches Dokument interpretiert, oder den «echten» Paulus so kaltblütig wie die synoptischen Evangelien auf der Suche nach verschiedenen literarischen Quellen und Schichten sezirt hätte! Die Fähigkeit Bultmanns, ein Selbstverständnis der altchristlichen Autoren zu eruieren, darzustellen, was sie bewegt haben mag, auch bloßzustellen, wo ihre Schranken liegen könnten, endlich zusammenfassend festzustellen, ob sie etwas und was sie dem modernen Menschen zu sagen haben — diese Fähigkeit gebietet größten Respekt. Dennoch bleibt der Eindruck, daß er so sehr von einem gewissen Vorverständnis hinsichtlich der Bedeutung des Menschen, des Glaubens, der Existenz innerhalb des Kerygmas bestimmt war, daß als Resultat mehr eine Art von Religionsphilosophie oder Glaubenslehre als ein exegetisches Werk herausgesprungen ist. Man sollte nicht behaupten, daß Bultmann nur eine Art von Dogmatik vorlegen wollte und der eigentlichen Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie nicht treu geblieben sei. Denn seine Theologie des Neuen Testaments ist allenthalben auf seine eigene und auf anderer Forscher literarische, historische und religionswissenschaftliche Arbeiten bezogen. Implizit erhebt sein Buch den Anspruch, *die* wissenschaftlich fundierbare und sicher fundierte Darstellung der verschiedenen neutestamentlichen Glaubenszeugnisse zu sein.

Da aber viele der erwähnten historischen und kritischen Arbeiten immer noch als geniale Theorien angesehen werden müssen, erscheint die Bedeutung und Glaubwürdigkeit von Bultmanns Lehre vom Menschen, vom Glauben und vom eigentlichen Sein gerade infolge ihrer Verbundenheit mit jenen historischen und literarischen Forschungen in einem unsicheren Licht. — Ob Bultmann sich bewußt ist, daß er nach Austreibung des (Glaubens an den) historischen Jesus den Feind mit Gepränge zur Hintertür wieder hineinführt, indem er meint, für die Notwendigkeit seiner Existenztheologie (mittels des gnostischen Mythos und der Entmythologisierung) eben den *historischen* Beweis liefern zu können? Kann man wirklich die Ahistorizität des Jesus Christus, an den wir glauben, literarisch belegen? Können historische Argumente beweisen, daß der Glaube nur im Vollzug einer Entgeschichtlichung möglich ist? Kann der Mensch recht verstanden und beschrieben werden, ohne daß der Mensch Jesus Christus im Lichte der dem Volk Israel gegebenen Offenbarung gesehen und erklärt wird? Hat man in theologischer Weise von demselben Gott geschrieben, von dem das Neue Testament spricht, wenn man das menschliche Selbstverständnis zum Maßstab und Zweck der Gotteserkenntnis macht? Darf man Jesus Christus und das in ihm geschenkte Heil durch den Begriff der «Entscheidung zum eigentlichen Sein» so sehr verdrängen, daß die Bedeutung der Fleischwerdung und des Todes Jesu Christi letztlich darauf beschränkt wird, den Aergernischarakter dieser Glaubensentscheidung zu begründen? Bultmanns Methode der neutestamentlichen Theologie beruht auf der positiven Beantwortung dieser Fragen. Das Neue Testament aber bleibt frei, auch weiterhin außerhalb der Zwangsjacke, die ihm durch Bultmanns Alternativen aufgedrängt ist, sein eigenes Zeugnis von Jesus Christus abzulegen.

Dubuque (Iowa, USA.).

Markus Barth.