

im strömenden Kontinuum von den anderen unterschieden werden kann, immer schon das Noema als Korrelat des Aktes mitgegeben und eine Zuwendung des Ich zu neuen Objekten erscheint undenkbar, weil der Akt und sein Gegenstand gar nicht getrennt werden können. Jetzt aber kann Husserl seine Lehre von der „Horizontintentionalität“ fruchtbar zur Lösung des Problems einsetzen: „Jede Erfahrung . . . hat notwendig ein Wissen und Mitwissen hinsichtlich eben dieses Dinges . . . Dieses Vorwissen ist inhaltlich unbestimmt oder unvollkommen bestimmt, aber nie vollkommen leer.“⁴⁴ Dieser Erfahrungshorizont betrifft also die nicht im Blickfeld liegenden oder mitbewußten Bestimmungen des Dinges selber. Außer diesem Innenhorizont hat das bewußtseinsmäßig gegebene Ding aber auch noch „einen endlosen Außenhorizont von Mitobjekten . . . von solchen, denen ich zwar im Augenblick nicht zugewandt bin, denen ich mich aber jederzeit zuwenden kann“⁴⁵. Diese Zuwendung beschreibt Husserl ähnlich wie Scotus: Was bei diesem das Wohlgefallen bewirkt, erreicht bei Husserl das sich „Aufdrängen“ eines Gedankens: „Unter verschiedenen dunklen Gedankenregungen, die uns bewegen, hebt sich z. B. ein Gedanke vor allen anderen heraus, hat eine empfindliche Wirkung auf das Ich, indem er sich ihm gleichsam entgegendrängt.“⁴⁶ Selbst die Wesenseigenschaft des Wohlgefallens, als seinsmäßige Disposition des Subjektes ontologischer Ausdruck von dessen Verwandtschaft mit dem wohlgefälligen Objekt zu sein, kann phänomenologisch erfahren werden: „Je nach der Intensität der Aufdringlichkeit hat das sich Aufdrängende größere Ichnähe oder Ichferne.“⁴⁷ Die sich dem Ich auf diese Weise aufdrängenden Objekte bezeichnet Husserl auch als „Diskontinuitäten“, weil sie sich im Aufdrängen von der Gleichförmigkeit des übrigen gleichgültigen Horizont-hintergrundes abheben. Die „Diskontinuitäten“ aber bedürfen als solche des einfarbigen, dauernden Hintergrundes, und zwar bedarf genau dieses bestimmte sich aufdrängende Objekt dieses bestimmten Hintergrundes, da andere Horizonte auch andere Möglichkeiten bieten, das tätige Ich zu fesseln. Dessen elastische Dauer ist also genauso Bedingung der Zuwendung kraft des Wohlgefallens wie es die Dauer seines intentionalen Korrelates ist, also des Objektes mit seinem Hintergrund. Indem das Ich in dauernder Gegenwart einem Objektbereich mit seinem Horizont zugewandt ist, wird es erst möglich, daß aus diesem Hintergrund dieses oder jenes Objekt hervorleuchtet.

Mensch und Geschichte

Zu Rudolf Bultmanns jüngstem Buch: Geschichte und Eschatologie

Von Josef Ternus S. J.

Die Gifford-Vorlesungen, die Bultmann im Frühjahr 1955 an der Universität Edinburgh gehalten hat und die im Jahre 1957 ebendort (im Verlag der University Press) unter dem Titel *History and Eschatology* zum Druck gekommen waren, sind nun auch in deutscher Übersetzung erschienen¹. Von beiden Ausgaben hat die deutsche den Vorteil vermehrter Hinweise auf einschlägige Literatur, die teils früher übersehen war, teils inzwischen erst erschienen ist. Es werden wohl nicht wenige

⁴⁴ Erfahrung und Urteil § 8 S. 27. ⁴⁵ A. a. O. § 8 S. 28.

⁴⁶ A. a. O. § 17 S. 80. ⁴⁷ A. a. O. § 17 S. 81.

¹ Tübingen (Mohr) 1958. — Die Übersetzung ist von Studienrätin Eva Krafft besorgt.

sein, die nach diesem Buche greifen in der Erwartung, die Diskussion über Bultmann, die „irgendwo festgefahren“ schien, werde nun wieder flottgemacht und durch neue Hilfen Bultmannscher Selbstausslegung in Fahrt gebracht. Schien es doch vor Jahren schon einmal einem vormaligen Nachbarn Bultmanns, der an Bultmann, dem Theologen, und an seinen theologischen Anliegen sein bleibendes und eingehendes Interesse bewahrt und bekundet hat, es stehe das Gespräch über und um Bultmann „in akuter Gefahr, steril und langweilig zu werden“².

Bevor wir in die Aussprache über gewisse leitende Grundgedanken des Buches eintreten, sei kurz die *Thematik der zehn Vorlesungen* in der Weise skizziert, daß die ideelle Struktur und Dynamik der Hauptgedanken heraustritt. Gleichsam die Achse des Buches ist die Frage nach dem Menschen in der Geschichte. Man spürt es allenthalben, auch schon bevor es thematisch ausgesprochen und behandelt wird, daß in der Verhältnisbestimmung von ‚Mensch und Geschichte‘ vor allem das Vorverständnis von ‚Geschichte und menschlicher Existenz‘ geklärt und damit das paradoxe Glaubensverständnis der christlichen Existenz als einer weltlichen und entweltlichten, einer geschichtlichen und eschatologischen — das Thema der letzten und krönenden Vorlesung — vorbereitet werden soll. Wenn es um die Geschichtlichkeit des Menschen und um das Verhältnis von Mensch und Geschichte geht, bedarf es vor allem der Klärung des Wesens der Geschichte und des Wesens dessen, der das eigentliche Subjekt der Geschichte ist: des Menschen. Dieser Klärung will die Vororientierung dienen, die das Menschen- und das Geschichtsverständnis in den wichtigsten darauf bezüglichen Stadien der Menschheitsgeschichte (vorwiegend der biblischen und der abendländischen) zu bieten vermag. Geschichtlicher Art sind auch die Ausführungen über das allgemeine Verhältnis von Geschichte und Eschatologie (bzw. über das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie) sowie die Darlegungen über das Problem der Eschatologie in seiner akuten neutestamentlichen Form angesichts der Parusieverzögerung: die Historisierung (Vergeschichtlichung) der Eschatologie bei Paulus und Johannes; die Neutralisierung der Eschatologie in der Heilsvergegenwärtigung durch Kirche und Sakramente; schließlich die breiten Ausführungen über die fortschreitende Säkularisierung der Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte — angefangen von dem Geschichtsverständnis bei den ältesten christlichen Historikern und vor allem bei Augustin bis herab zum illusionistischen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts. Nach der durch die Romantik schon inaugurierten Naturalisation der Geschichte kommt es im Historismus zum bejahenden Bewußtsein von einem vollendeten Relativismus und damit zur Preisgabe sinnvollen Fragens nach dem Sinn der Geschichte. Andererseits hat dieser auf die Dauer untragbare Verzicht seinerseits zur Überwindung der Krisis und Skepsis beigetragen, was an der Wende des Geschichtsverständnisses bei W. Dilthey, B. Croce, in etwa auch bei K. Jaspers, vor allem aber bei dem Oxford-Historiker und Geschichtsphilosophen R. G. Collingwood gezeigt wird.

* * *

Schon der Titel des Buches — im Original wie in der Übersetzung der gleiche — läßt erkennen, daß es um eines der aktuellsten und schwierigsten Grundprobleme der Theologie geht: um das Verhältnis von Glaube und Geschichte. Nicht umsonst weist Bultmann gleich zu Beginn der ersten Vorlesung auf ein Wort G. Krügers hin: es sei heute die Geschichte unser größtes Problem³. Daß aber der Titel des Buches eine Theologie der Geschichte ankündigt, die das Problem der Geschichte im Lichte

² Siehe bei K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zollikon-Zürich 1952, 56; vgl. ebd. 4.

³ Inzwischen ist Gerhard Krügers neuestes Werk erschienen: Grundfragen der Philosophie. Geschichte - Wahrheit - Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1958. Wie ein Leitmotiv geht es durch das ganze Buch: Wir leben in einem Zeitalter der totalen Ge-

der Eschatologie zeigen will, das läßt bei der bekannten Richtung des Marburger Theologen von vornherein erwarten, daß unter dem Thema ‚Geschichte und Eschatologie‘ der Nerv aller heutigen existentialtheologischen Kontroversen bloßgelegt werden soll.

Schon vor einigen Jahren hat einer der anerkannt besten Kenner der Bultmannschen Theologie die sachkundige Bemerkung gemacht, daß „die methodisch richtige Frage gegenüber dem Ganzen und Spezifischen der Bultmannschen Theologie die Frage nach deren Vorbegriff der Geschichte ist“⁴. So geht es denn auch in dem jüngsten Buch Bultmanns um das richtige Vor- und das rechte Vollverständnis der Geschichte. Daß aber dieses Geschichtsverständnis letztlich nur ein existentialtheologisches sein kann, darauf deuten schon die Prolegomena über ‚Geschichte und Geschichtlichkeit‘ in der ersten Vorlesung hin; davon zeugen sodann Bultmanns Darlegungen über die Geschichte des Geschichtsverständnisses, ferner die Analysen der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und die Rückführung der Frage nach dem Sinn der Geschichte auf die Frage nach dem Wesen der Geschichte. Dahin gehört vor allem auch der Aufweis der apokalyptischen Entgeschichtlichung der Geschichte sowie der Umkehrung in der urchristlichen Vergeschichtlichung der Eschatologie im Zuge der Parusieverzögerung, ein Prozeß, der über die Neutralisierung der Eschatologie und deren fortschreitende Säkularisierung schließlich einmündet in eine völlige Naturalisierung der Geschichte, deren relativistisches Gesamtergebnis aus der unerträglichen Krisis und Skepsis heraus die Preisgabe der Sinnfrage doch wieder auf anderem, nämlich existentialem Wege rückgängig machen und die Theologie der Geschichte auf dem gleichen existentialontologischen Wege dem Menschen von heute entgegenkommen läßt.

Was zwischen dem vorläufigen Aufriß des Problems ‚Geschichte und Geschichtlichkeit‘ in der ersten Vorlesung und der endgültigen Verhältnisbestimmung von ‚Glaube und Geschichte‘ in der abschließenden (zehnten) Vorlesung liegt, sind Problemuntersuchungen über das Wesen von Geschichte und das geschichtliche Wesen des menschlichen Daseins. Ihnen dient die ausgiebige Befragung der Geschichte über menschliches Geschichtsverständnis im biblischen und außerbiblischen Raum. Es lassen sich ja schon aus dem Werden und dem Wandel der Geschichtsschreibung bzw. dem darin transparenten Geschichtsverständnis in wachsender Annäherung aufschlußreiche Kenntnisse gewinnen über die Selbstentdeckung des Menschen als des eigentlichen Subjektes der menschlichen Geschichte, für deren Weben und Gewebe das bloße Naturgeschehen mit allen Regeln und Gesetzen, Zu- und Wechselfällen immer nur indirekt geschichtliche Bedeutung und Wirkung haben kann.

Wesen der Geschichte und geschichtliches Wesen des Menschen

Bultmann hält es unbedingt mit denen, die den objektiven Bereich der Geschichte, die ‚res gestae‘ (auf die jede ‚historia rerum gestarum‘ bezogen bleibt), durch menschliche Entscheidung und Handlung konstituiert sein lassen. Dabei wird unter die menschlichen Handlungen auch das gezählt, was zunächst zwar Widerfahrnis, Erlebnis ist, was aber als menschliches Erleiden — im Unterschied zum bloß natür-

schichtlichkeit. Ist es auch Zeit einer ebenso freien wie totalen Geschichtlichkeit, so hat sie doch auch deren besondere Not mit sich gebracht. „Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte ist heute unser dringendstes Problem“ (S. 10). In der Ordnung der Fragen ist die Geschichte zum ersten Problem geworden. Die ‚fundamentale Antwort‘ auf diese ‚fundamentale Frage‘ ist aber, wie Krüger dartut, nur von der Lösung der Wahrheitsfrage zu erwarten (vgl. ebd. S. 234).

⁴ H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns* (Beitr. z. hist. Theol., 19), Tübingen 1955, 3.

lichen oder mechanischen Widerfahrnis — dem willentlichen Verhalten und damit der gewollten Reaktion, also dem Handeln, beizuzählen ist. So bleibt es bei der Begriffsbestimmung der Geschichte als dem Feld menschlicher Handlungen. Und weil sich der Bereich des Erleidens nicht auf die Widerfahrnisse durch natürliche Gegebenheiten, Ereignisse beschränkt, so zählt auch die geschichtliche Vergangenheit zu dem, was die Gegenwart zur Geschichte ihres so bestimmten reaktiven Verhaltens macht, Geschichte also nicht bloß in Gang bringt, sondern auch bestimmt. Denn die Vergangenheit ist „die Situation, durch die jeweils die Handlungen motiviert werden, von der aus gewollt werden muß“ (167).

Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist also — und darin ist sich Bultmann mit den meisten führenden Geschichtsphilosophen seit J. Burckhardt und W. Dilthey einig — der Mensch. „Die Geschichte ist die Geschichte des Menschen“ (171, vgl. 165). Ja das eigentliche Wesen des Menschen läßt sich geradezu vom Wesen der Geschichte her bestimmen: So wie die Geschichte das Feld verantwortlichen Handelns ist, so ist der Mensch das Wesen verantwortlichen Handelns. Das meint die Rede von dem Menschen als einem geschichtlichen Wesen: Der Mensch hat nicht bloß Geschichte, er ist nicht bloß in die Geschichte hineingestellt, um als Mensch darin zu leben; er ist es ja selbst, der Geschichte setzt, indem er angesichts einer Zukunft und auf dem Boden der durch die Vergangenheit mitbestimmten Situation verantwortlich lebt und gegenwärtig entscheidet. „Echte Geschichtlichkeit bedeutet, in Verantwortung zu leben, und die Geschichte ist ein Ruf zur Geschichtlichkeit“ (162). Man hört deutlich die existentialontologische Note dieser von Heidegger sich abhängig bekennenden Geschichtsbegrifflichkeit bei Bultmann heraus. Die das Wesen von Geschichte bestimmende Geschichtlichkeit ist eine Seinsverfassung des (je meinigen . . .) Daseins, wodurch dieses Dasein sich selbst als geschichtliches setzt und, so wie es als geschichtliches Wesen existiert, existentiell entscheidend und verantwortlich handelnd Geschichte wirkt. Darum ist das Wissen um Geschichte und die Kenntnis der Geschichte so bedeutsam und wichtig für das Selbstverständnis und die Selbsterkenntnis von Mensch und Menschheit. Lehrt uns doch die ‚*historia rerum gestarum*‘ — recht verstanden und recht angeeignet —, was der Mensch handelnd getan und was er also *ist*⁵. Nicht als ob Geist und Person des Menschen als substantielles Subjekt hinter den Handlungen zu denken und aus diesen verantwortlichen Äußerungen seiner spontanen Aktion oder seines reaktiven Verhaltens zu erkennen wäre. „Geschichte setzt den Geist nicht voraus; sie ist das Leben des Geistes selbst, der nur insofern Geist ist, als er im historischen Prozeß lebendig ist und zugleich sich selbst als in dieser Weise lebendig weiß.“⁶ Das aber liegt ganz in der Richtung auf die existentialontologische These von der Geschichtlichkeit des ‚Daseins‘ als jenes Seienden, das der Mensch je selbst ist und das nicht nur Geschichte hat, sondern geschichtlich ist und es so ist, daß seine Geschichtshaftigkeit nicht eine zu seinem Wesen erst hinzukommende Eigenschaft ist.

Mensch und Zeit: Mensch und Geschichte

Das Verhältnis ‚Mensch und Geschichte‘ gründet nach Bultmann in dem existenzphilosophisch vorgeordneten Grundverhältnis ‚Mensch und Zeit‘, das seinerseits wieder in der existentialontologischen Urthese ‚Sein als Zeit‘ wurzelt. Unter ausdrücklicher und wörtlicher Berufung auf Heidegger spricht Bultmann die in seine Theologie aufgenommene These von der Verwurzelung der Geschichtlichkeit des

⁵ Darin ist sich Bultmann mit dem von ihm so sehr geschätzten Geschichtsphilosophen R. G. Collingwood einig. Vgl. dazu in der neunten Vorlesung bei Bultmann 155 ff. und bes. 160 ff.

⁶ Siehe das unter Beistimmung gebrachte Zitat bei Bultmann 160; dazu die Vertiefung und Ergänzung 161 ff. und in der zehnten (letzten) Vorlesung.

Menschen in seiner daseinsontologischen Zeitlichkeit dahin aus: „daß dieses Seiende (des Daseins) nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist“⁷. Von hier aus wird ersichtlich, warum Ott mehrfach den existentialen Zeitbegriff geradezu als „das systematische Zentrum“ nicht bloß seines daseinsontologischen Vorverständnisses von ‚Mensch‘ einerseits, ‚Geschichte‘ andererseits, sondern des Gesamtverhaltes von ‚Mensch und Geschichte‘ — der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und des Geschichtsverständnisses aus der geschichtlich-eschatologischen (weltlich-entweltlichten) Existenz — überhaupt bezeichnen konnte.

Offenbarung — Verkündigung — Glaube

Dieses existentielle Sein-Zeit-Verständnis und die darin gründende Auslegung des Problems ‚Mensch und Geschichte‘ ist für Bultmann die Basis für sein Verständnis des Dreierverhältnisses von Offenbarung, Verkündigung und Glaube. Das zwischen Offenbarung und Glaube vermittelnde Kerygma kommt aus einer geschichtlich und weltbildlich gebundenen Gestalt im Neuen Testament. Im Dienst seiner Vergegenwärtigung steht die von Bultmann für unumgänglich erachtete und sehr weit ausgedehnte Notwendigkeit der Entmythologisierung, die ihrerseits wiederum nur einer, wie er meint, allein sach- und zeitgemäßen existentialen Auslegung christlicher Verkündigung der Heilsbotschaft des Evangeliums dienen will. Wie der existentielle Zeit- und Geschichtsbegriff gleichsam das systematische Zentrum der Bultmannschen Ontologie ist, so ist der ebenso existentielle Begriff des Kerygma das Herzstück seiner Theologie der Offenbarung und des Glaubens. Das bezeugt der vielleicht radikalste Angriff auf die Bultmannsche Theologie von seiten Fr. Buri (Basel)⁸, der übrigens hinsichtlich des philosophischen Vorverständnisses in einem ähnlichen Verhältnis zu K. Jaspers steht wie R. Bultmann zu M. Heidegger. Fr. Buri zieht den Marburger Theologen der Inkonsequenz. Wenn schon Entmythologisierung, warum dann nicht folgerichtig auch ebenso radikale ‚Entkerygmatisierung‘? Daß die Forderung erste Gründe für sich anführen könne, das bestätigt kein Geringerer als K. Barth seinem Basler Kollegen, für dessen theologische Ansichten er sonst im allgemeinen sich wahrhaftig nicht einsetzt. Geht es um das Verständnis des neutestamentlichen Kerygma, dann kann es zu solchem nicht kommen, wenn sich der Botschaft des Neuen Testaments nicht ein unbedingter Glaube öffnet bzw. offenhält, der dem Worte Gottes nicht von vornherein Grenzen der Zumutung dessen vorschreibt, was ein moderner bibelkritischer Hörer auf Grund seiner kritisch geschulten Weltanschauung und seiner Scheidekunst zwischen Wahrheit und Mythos ohne Verlust seiner Wahrhaftigkeit meint annehmen zu können⁹. Wer dem Wort Gottes, wie es im Kerygma der neutestamentlichen Botschaft an alle ergeht, von vornherein im Namen einer kritischen Weltanschauung, Wissenschaft und Methode Grenzen der Freiheit und Erhabenheit göttlicher Selbsterschließung und Selbstaussage setzen will, der begibt sich wie des Hörens so auch des Verstehens, der Auslegung und des Weitertragens des Kerygma Christi. Wer unbedingt Entmythologisierung fordert, von dem wird — so meint der Einwand gegen Bultmanns Programm der bibelkritischen Reduktion und Uminterpretation — folgerichtig Entkerygmatisierung gefordert. Bultmann aber will nun gerade ein Theologe des biblischen, vorab neutestamentlichen Kerygma sein, und H. Ott glaubt sowohl Buri wie Barth gegenüber zugunsten Bultmanns darauf hinweisen zu sollen, daß Bultmanns Beharren beim Kerygma gerade daran ent-

⁷ A. a. O. 168 Anm. Vgl. dazu bei Heidegger, Sein und Zeit § 72 S. 376.

⁸ Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie? (In: Kerygma und Mythos, 2, Hamburg-Volksdorf 1952, 85—101).

⁹ Vgl. bei K. Barth a. a. O. 48 ff.

scheidend zu erkennen sei, daß er an zwei grundlegenden Tatsachen festhalte: erstens daran, daß in Christus *die* eschatologische Offenbarungs- und Heilstat Gottes ein für allemal Ereignis geworden sei und daß es zweitens einen Auftrag zur kerygmatischen Vergegenwärtigung jener eschatologisch bedeutsamen Offenbarungs- und Heilstat mittels Predigt und Sakrament der Kirche gebe¹⁰. Die Fragen nach dem Mandanten und dem Empfänger dieses Auftrags, nach der geschichtlichen und der rechtlichen Seite des Vorgangs und seiner wirklichen und wirksamen Fortsetzung in der Sukzession der Empfänger — dies und anderes, was man im Hinblick auf eine vor der Vernunft legitimierte Glaubensentscheidung als begründungsbedürftig und begründungsfähig ansehen mag, weist Bultmann als dem Wesen und dem Wagnischarakter des Glaubens zuwider ab. Für die gegenwärtige Situation der Entscheidung: Glaube oder Unglaube — dafür bedarf es nur des im Kerygma vergegenwärtigten Offenbarungsanrufs Gottes.

Wie immer es jedoch um den Sinn und die Rechtfertigung des Auftrags und des Primats der Verkündigung in Bultmanns Theologie mit ihrer vor-entschiedenen Entschlossenheit zu entmythologisierender und rein existentialer Interpretation der neutestamentlichen Botschaft stehen mag, ferner zugegeben den Nachdruck, den Bultmann auf das biblisch bezeugte und kerygmatisch vergegenwärtigte Christusereignis als eschatologische Heilstat Gottes legt — bis heute scheint noch keine Antwort erfolgt zu sein auf K. Barths Einwand in Form der Frage: „Ist der Ton darauf zu legen, daß es das *Christusgeschehen* ist, das in dem Leben und Sterben des Mannes Jesus zwar seinen Anfang, von ihm her seinen Namen und Titel hat, dessen eigentliche Stätte aber doch nicht in ihm, sondern zunächst im Kerygma von ihm und dann in den dieses Kerygma Hörenden und ihm Gehorsamen, in ihrem Glauben hat? Knüpft das Kerygma zwar an an seine Geschichte, hat es von ihm her jene Merkmale seiner eigenen Geschichtlichkeit, um nun doch seinen Inhalt keineswegs in ihm, sondern — sofern es jenen Übergang (gemeint: Übergang des Menschen von seinem alten zu seinem neuen Leben) verkündigt — in sich selbst und dann in dem von ihm geforderten Glaubensgehorsam zu haben?“¹¹ Bultmann entwerfe in seiner rein personalistisch-existentialistischen Konzeption vom christlichen Kerygma das Objektive, das Inhaltliche, das Vorgegebene. Schon in seiner Schrift ‚Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament‘ (Tübingen 1929, 38) hatte Bultmann erklärt, was er inzwischen so und ähnlich oft genug wiederholt hat: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewußt werden. Aber alles, insofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann.“ Bultmann sieht die entscheidende Heilstat Gottes in einem *Christusgeschehen*, ohne aus der Offenbarung und für den Dienst der Verkündigung ersichtlich zu machen, in welchem Sinne jenes *Christusgeschehen* nun denn schrift- und lehrgemäß *Christusgeschehen* ist.

Zum Verständnis davon, *wer* es ist, der uns erlöst hat und der es uns zu offenbaren hat, was seine Erlösung für uns bedeutet, bedarf es auch der Kenntnis dessen, *was* der ist, dem wir solche Erlösung verdanken. Nun gehören zu dem, was Bultmann von der neutestamentlichen Verkündigungsrede für mythisch belastet hält und im Hinblick auf den Zweck eines aktuellen und existentialen Kerygma als interpretationsbedürftig und übersetzungsfähig ansieht, unter anderem auch Vorstellungen wie die von der heilszeitlichen Sendung eines präexistenten Gottessohnes, ferner die von seinem Sühnetod für die Sünde der Menschen, von seiner leiblichen Auferstehung, Himmelfahrt und seiner sichtbaren Wiederkunft am Ende der Tage. Das sind zwar Sätze aus der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie, sind aber

¹⁰ Vgl. bei H. Ott a. a. O. 94 f.

¹¹ A. a. O. 17.

aus einem Welt- und Menschenbild heraus gesprochen, das mythisch¹² gedacht ist und darum für unser Welt- und Selbstverständnis nicht in Frage kommen kann. Hier ist die Christologie (im Sinne der biblischen Verkündigung) wenn nicht entleert, so doch illegitimerweise resorbiert in einer Soteriologie, deren Sinn und Gehalt eben nicht *christosoteriologisch*, sondern anthropologisch, näherhin existential-anthropologisch vorwegbestimmt ist. Damit aber ist der Mensch bei aller Rede von seiner Geschichtlichkeit seines eigentlichen heils-geschichtlichen Ortes beraubt, weil die entscheidende Mitte der Heilsgeschichte zwar nach dem geschichtlichen Jesus als dem Christus benannt, aber nur im gegenwärtigen Vollzug der Verkündigung als für uns bedeutsam anerkannt ist¹³. Denn so wie das Kerygma keine allgemeinen Wahrheiten als Offenbarungsgut mitteilen wolle, so wolle es auch nicht die allgemeine Idee und objektive Wahrheit einer in Christus für die Menschheit gekommenen Erlösungsgnade oder sonst einer Heilswahrheit oder Heilstatsache eröffnen. Der Sinn der im Dienst der Offenbarung stehenden und zum Glauben aufrufenden Verkündigung sei eben der: Anruf und Anrede, Angebot und Aufforderung an den je einzelnen Menschen zu sein, den sie in die Glaubensentscheidung stellt. „In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis.“¹⁴

Kerygma und ‚Gleichzeitigkeit‘?

Damit ist aus dem allgemeinen Problem ‚Mensch-Glaube-Geschichte‘ jener Teil-ausschnitt herausgehoben, der mit dem seit Kierkegaard so lebhaft umstrittenen Begriff einer kerygmatisch vermittelten ‚Gleichzeitigkeit‘ gekennzeichnet ist. Gemeint ist ja dies: eine von der Offenbarung her gewährleistete, durch Kontinuität der schriftgebundenen kirchlichen Verkündigung vermittelte, je hier und jetzt kerygmatisch aktualisierte Gleichzeitigkeit zwischen dem heilsbegründenden Ereignis in der geschichtlich besonderten und einmaligen Zeit der Inkarnation, Erlösung und Erhöhung Christi und des (hier wie dort eschatologischen) Christusereignisses in der Heilsgegenwart des geistgewirkten Glaubens. Auch protestantischerseits hat man in diesem Begriff der ‚Gleichzeitigkeit‘ nicht nur ein Paradoxon, sondern einen unaufhebbaren Widerspruch sehen wollen. Andere nahmen Anstoß daran, daß, abgesehen von der Möglichkeit solcher ‚Gleichzeit‘ des Ungleichzeitigen, jedenfalls die heilszeitliche Eigenbedeutung der Gegenwart vor der Mitgegenwart in und mit der heilsgeschichtlich einmaligen und unvergleichlichen Vergangenheit entwertet würde. Blicke doch dem Glauben nur die Möglichkeit zu jener Gleichzeitigkeit, sich unter dem Weckruf der Verkündigung in die Vergangenheit zu versetzen und von dorthier das Heil heilsgegenwärtig zu empfangen und zu erleben¹⁵. Jenem wie diesem Anstoß scheint nun Bultmann wirksam und radikal zu entgehen mit seinem Postulat der Entmythologisierung des Neuen Testaments und der damit freiwerdenden Uminterpretation für das heutige kerygmatische Verständnis. Es unterwirft ja die Theologie der Entmythologisierung nicht nur das für uns überholte mythische Weltbild,

¹² ‚Mythisch‘ im Sinne von Bultmann ist alles Vorstellen, Denken und Reden, in dem Göttliches als menschlich, Unweltliches als weltlich, Jenseitiges als diesseitig, Nichtgegenständliches als gegenständlich aufgefaßt und dargestellt wird. Vgl. zu dieser formalen Begriffsbestimmung mythologischer Rede die Kritik bei K. Barth a. a. O. 31.

¹³ Vgl. ebd. 18 f. ¹⁴ Ebd. 180; vgl. 45 ff.

¹⁵ Darauf basiert die Cullmannsche Kritik an der theologischen Konzeption einer kerygmatisch vermittelten heilsgeschichtlichen ‚Gleichzeitigkeit‘. „Der Begriff der Gleichzeitigkeit setzt voraus, daß im Grunde die Zeit als Heilszeit mit Jesus Christus bereits zum Stillstand gekommen ist, so daß wir uns nur zu ihm *zurück*geben können, um in den Bereich des Heils zu kommen“ (O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, ²Zollikon-Zürich 1948, 128).

sondern auch den zeitlichen Rahmen und das Entwicklungsbild der Heilsgeschichte jener grundsätzlichen Scheidung zwischen Wesensgehalt und mythischer Einkleidung der biblischen Botschaft, die den Weg freigibt für eine sach- und zeitgemäße Umformung und Übersetzung des eigentlich gemeinten kerygmatischen Sinnes in das allein mögliche und existential wirksame Verständnis der Hörer heutiger Heilsv Verkündigung.

Doppelsinn von Geschichtlichkeit des Menschen

Der das theologische Denken Bultmanns durchwaltende Grundbegriff des menschlichen ‚Daseins‘ als Zeit ist — wie der davon abhängige Vorbegriff der Geschichte und ihrer eschatologischen Vollendung — doppelsinnig, nicht etwa nur im relativen Betracht eines Blickwechsels (nach ‚innen-außen‘, ‚vorher-nachher‘ oder dergleichen), sondern ontisch sowohl wie noetisch in einem absoluten Sinne. Wie im ‚kategorialen‘ Verstand wirkursächliche Verknüpfung und nicht-kausale Wertbezogenheit nicht aufeinander rückführbar sind und den disparaten Gegensatz von kausalem Erklären und wertbezogenem Sinnverstehen begründen und rechtfertigen, so gibt es im ‚existentialen‘ Verstand den unaufhebbaren Hiatus zwischen „eigentlichem“ und „uneigentlichem“ Selbstsein und den ihm ebenso doppelsinnig zugeordneten Sprung zwischen echtem und unechtem Selbstverständnis. Diesem zwiefachen, immer irgendwie gekoppelten, dialektisch gespannten Existenzverhältnis und Existenzverständnis entspricht aber auch ein entsprechend zugeordnetes Um- und Mitweltverhältnis mit einem übergreifenden, aber ebenso doppelsinnigen Weltverständnis. Da sich aber von der Grundbestimmung ‚Sein als Zeit‘ her die Zeitlichkeit und die Existentialität der beiden Daseinsmodi ‚eigentlich‘ und ‚uneigentlich‘ gegenseitig durchdringen und erhellen, so entsprechen sich nach Bultmann in Umkehrung: einerseits eine existentielle Auslegung der Zeit und umgekehrt eine zeitliche Auslegung der Existentialien. „Die Uneigentlichkeit wird zeitlich ausgelegt als Vergangenheit, die Eigentlichkeit als Zukunft.“¹⁶ Zukunft ist hier nicht verstanden im Sinne der immer fließenden Zeit mit einer immer nur relativen Zukunft, die als solche die kommend vergängliche und über eine flüchtige Gegenwart der stehenden Vergangenheit anheimfallende Zeit und Daseinsform ist.

Im Unterschied zu einer solchen rein relativen Zukunft im Fluß der dreiphasigen ‚Verlaufzeit‘ gibt es eine „Zukünftigkei“, die nie zu einem für unser Kennen und Können verfügbar Gegenwärtigen und nie zu einem Vergangenen und vielleicht nur noch Dagewesenen werden kann: die „Zukunft“ im absoluten Sinne, die nie kommt und vergeht, sondern immer noch erst aussteht, obwohl immer schon gegenwärtig wirksam, ja die wahre und eigentliche Gegenwart verantwortlichen Daseins bestimmend. Diese für das Planen des um seine Zukunft besorgten Menschen unverfügbare, weil unanschauliche, unberechenbare Zukünftigkei, die nur in der Zeit- und Zukunftsmächtigkeit Gottes steht, liegt nicht im Horizont der Verlaufszeit, sondern in jenem ganz anderen Horizont der ‚Jetztzeit‘ als ‚Entscheidungszeit‘ des gegebenen ‚Augenblicks‘. Ihr hat sich der Mensch des verantwortungsvollen Daseins zu öffnen und auszusetzen, wenn er zu seinem eigentlichen Selbst kommen und bei aller gegenwärtigen Verantwortung und Entscheidung immer schon unter dem Eschaton seiner Zukünftigkei steht, von dem her die Existenz aus dem Glauben bestimmt wird und lebt. Im Sinne des Neuen Testaments meint Bultmann sagen zu müssen: „Das Paradox des christlichen Glaubens besagt, daß im Jetzt der Begegnung — also weder in der ewigen (zeitlosen) Gegenwärtigkeit noch in einer näher oder ferner liegenden Zukunft — das Eschaton begegnet.“¹⁷

Das Kerygma, wie Bultmann es versteht und in die Mitte seiner ganzen Theo-

¹⁶ H. Ott a. a. O. 135.

¹⁷ R. Bultmann in seiner Entgegnung auf Schniewinds These 6b (In: Kerygma und Mythos I, 1951, 133).

logie rückt, will er als „sakramentales Geschehen“ aufgefaßt wissen und sagt von ihm: „Es vergegenwärtigt das Geschehen der Vergangenheit so, daß es dasselbe erneuert und mir so selbst zum Begegnis wird.“¹⁸ Dabei hält Bultmann, was den Zusammenhang von Überlieferung und Verkündigung angeht, daß das Kerygma selbst in der Vollzugsform der Überlieferung auftritt, daß aber nach der historischen Zuverlässigkeit des kerygmatischen Überlieferungsgehaltes nicht gefragt werden dürfe, da sonst das eschatologische Geschehen, von dem das Kerygma rede, von der heilsgeschichtlichen Ebene auf die Ebene rein historischer Faktizität herabgesetzt und der Relativität des historischen Erkennens anheimgegeben würde. Den heilsgeschichtlichen Sinn und innerhalb dessen den eschatologischen Charakter des Kerygma fordert Bultmann, weil das Kerygma nicht darin besteht, allgemeine Wahrheiten oder vorfindliche Fakten zu verkünden, sondern an Ereignisse in der Vergangenheit so zu „erinnern“, daß sie im Kerygma sakramental erneuert und dem Hörer so zum existenzialen Begegnis gebracht werden, daß der Akt der Verkündigung selber noch zum geschichtlich-eschatologischen Geschehen gehört.¹⁹

Das Kerygma stellt den Menschen in die Situation der Entscheidung, und eine Entscheidung würde auch dann gefällt, wenn die von der kerygmatischen Situation angebotene Chance ausgeschlagen würde. Diese in der ‚Jetzt-Zeit‘ gefällte Entscheidung geschieht in jedem Fall gegenwärtig im Angesicht der Zukunft und auf Grund einer vorgegebenen Situation, in der die Erbschaft überkommener Vergangenheit (mit dem Anspruch auf Aneignung) nicht nur die gegenwärtige Situation des Selbst vor- und mitbestimmt, sondern auch die künftigen Möglichkeiten für ein selbstverantwortliches Dasein ebenso einengt wie ermöglicht und erschließt.

Damit ist das Doppelverhältnis von ‚Mensch und Zeit‘ und von ‚Mensch und Geschichte‘ — jenes wie dieses je in sich doppelsinnig — auf den existenzialen Grundgegensatz eines ‚eigentlichen‘ oder ‚uneigentlichen‘ bezogen und abgebildet. Alles Sich-selbst-Verstehen (und darum geht es letztlich bei allem Verstehen) bewegte sich dann in diesem einen übergreifenden Gegensatz: selbsteigentliches Dasein in echter Übernahme überkommener Existenzmöglichkeiten unter dem Gesetz der Unverfügbarkeit unserer eigentlichen Zukunft und Daseinsbestimmung — uneigentliches Dasein im Sichversagen vor überkommenen Möglichkeiten der Aufholung echt eigentlichen Selbstseins und in einem Sichverschließen vor Zukünftigkeit, die nicht nach dem Gesetz der Vergangenheit verfügbar wäre.

Wie sich hier einander entsprechen einerseits die existenzialen Modi des ‚eigentlichen‘ und des ‚uneigentlichen‘ Daseins und andererseits die Zweiheit der Zeit als objektiver ‚Verlaufszeit‘ nach dem Gesetz des Vorher-Nachher (bzw. des unentrinnbaren Verfalls aller Zeit an die Vergangenheit) und der Zeit als existenzieller ‚Entscheidungszeit‘ mit dem Anspruch der Zukunft, ihrem Daseinsappell offen und unvereinommen zu begegnen, so entsprechen sich auch wiederum ‚Zeit‘ und ‚Geschichte‘ je nach den existenzialen Modi, sei es der Eigentlichkeit unter dem Gesetz des Offenseins für echte Zukünftigkeit, sei es der Uneigentlichkeit unter dem Gesetz der transzendenzlosen Selbst- und Weltverschlossenheit, in der es nur ein Geschehen nach dem Gesetz der vergänglichen Zeit und ihres letzteigentlich immer schon an Vergangenheit anheimgefallenen oder anheimfallenden Seins gibt. Das ‚geschichtliche Jetzt‘ bzw. das mit ihr immer schon mitgesetzte eschatologische ‚nyn‘ im Feld der menschlichen, geschichtsbildenden Entscheidungen und Handlungen scheidet zwischen ‚Vergangenheit‘ und ‚Zukunft‘, nicht etwa bloß äußerlich im Horizont der Verlaufszeit, sondern wesentlich in der existenziellen Tiefendimension geschichtlicher Entscheidung und Scheidung: einerseits nach Sein als bloße Natur und rein objektive Historie und andererseits nach Sein als Geschehen unter Verantwortung menschlicher Entscheidung und geschichtsbestimmender Handlung.

¹⁸ Ebd. 132.¹⁹ Vgl. ebd. 132.

Kerygma als geschichtlich-eschatologisches Geschehen

Die ‚geschichtliche‘ Dimension von Zeit (im Horizont existentieller Entscheidungen) hat in der ‚eschatologischen‘ Zeit ihren Prototyp; denn das Wesen des geschichtlichen Augenblicks als des Jetzt der Entscheidung vollzieht sich urgebend und entscheidend da, wo auf Grund göttlicher Heilsoffenbarung und kerygmatisch vergegenwärtigter Heilstat Gottes das zum Glauben aufgerufene Selbst seine eminent geschichtliche Entscheidung vor dem zu ergreifenden Heil seinsgerecht trifft oder verfehlt. Alle eigentliche Geschichte wurzelt in Eschatologie, und der Mensch kommt erst zu seiner eigentlichen Geschichtlichkeit im Kairos der eschatologischen Situation. Denen gegenüber, die jedes wahre geschichtlich-existentielle Jetzt schon als ein eschatologisches Jetzt wollen gefen lassen, die also insofern Geschichte und Eschatologie schlechthin ineins setzen, macht Bultmann einen Vorbehalt, in dem er erklärt: Nicht jedes existentiell-geschichtliche Jetzt sei schon ein eschatologisches Jetzt; wohl aber habe jeder gegenwärtige Augenblick, also jedes eigentliche Jetzt geschichtlichen Seins und Lebens in der Verantwortung die *Möglichkeit*, ein eschatologischer Augenblick zu werden²⁰.

Nur in der eigentlichen Zeit, also in der Zeit als dem je-Jetzt, kann es solche Bedeutsamkeit und Entscheidung geben. Für das im eigentlichen Sinn geschichtliche Jetzt und erst recht für dessen transzendente, von der Offenbarung her über das Kerygma in den Glauben wirksame eschatologische Form des ‚nyn‘ hat das Vergangene als Vergangenes und das Futurische als solches (das schon ein Zeitvergängliches ist, noch bevor es zum Vergangenen geworden und der Vergangenheit zugezählt ist) keine Wesensrelevanz. Das gilt auch für die Zeit im uneigentlichen Sinn (die ‚Verlaufszeit‘) und für die in ihrem Sinn zu verstehende Ur-, Verlaufs- und Endgeschichte. In der existentialontologischen Bewertung von seiten der Bultmannschen Geschichtstheologie und ihrer Proto-Eschatologie gilt darum grundsätzlich: „Eine Schöpfungsgeschichte, die ‚einmal‘ war, und eine Endgeschichte, die ‚einmal‘ sein wird, gehen mich als solche nichts an. Der christlich legitime Sinn der Schöpfung und der Eschatologie kann also nur der sein: daß ich mich je in meinem Jetzt als geschaffen und mit dem Ende der Welt konfrontiert verstehe.“²¹

Sinn und Wesen der Geschichte. Primat der Wesensfrage

Die Doppeldeutigkeit im Begriff der Geschichte wirkt sich vor allem aus in der den Menschen immer bedrängenden Frage nach dem ‚Sinn‘ der Geschichte. Wie aber die Sinnfrage immer von der Wesensfrage ontologisch abhängig ist, so bleibt auch die Frage nach dem Sinn der Geschichte jener nach dem Wesen der Geschichte nachgeordnet. Bultmann legt gerade in seinem jüngsten Buch außerordentlichen Wert auf die Unterscheidung zwischen Wesen der Geschichte und Sinn der Geschichte (oder — in der Sprache des englischen Originals — : zwischen ‚idea of history‘ und ‚meaning of history‘)²². Schon die erste der Gifford-Vorlesungen Bultmanns, in der

²⁰ A. a. O. 161; vgl. 170 183.

²¹ So die sinngetreue Wiedergabe der Bultmannschen Auffassung in der Formulierung bei H. Ott. a. a. O. 129.

²² Der Vorrang liegt nach Bultmann (vgl. 147) bei der Frage nach der Wesensbestimmung von Geschichte bzw. bei der Frage nach dem Wesensverhalt von Mensch und Geschichte; die Frage nach dem Sinn der Geschichte erledigt sich mit der Bestimmung des Wesens der Geschichte. „Mir scheint“ — sagt Bultmann (12) —, „daß das eigentliche Problem verschleiert worden ist durch die einseitige Frage nach dem ‚Sinn‘ der Geschichte.“ Man wird hier gut tun, sich zu erinnern, daß schon für die eminent philosophische Fragestellung nach dem Sinn der Geschichte die Mehr-

das Problem der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen eingeführt wird, gipfelt in der Frage nach dem Sinn der Geschichte und mündet in der Feststellung aus: Der Relativismus, in den der Historismus hineingeführt hat, lasse den Menschen nur mehr als Produkt geschichtlicher Bedingungen, ökonomischer Gesetze, ja letztlich nur noch naturhafter Prozesse erscheinen, in die auch das Geistesleben eingekerkert bleibe. Das Ende wäre ein Nihilismus, in dem von echter Existenz in Freiheit und Verantwortlichkeit nicht mehr die Rede sein könne. Da das aber keine Lösung des Problems der Selbstfindung des Menschen sein kann, der immer unterwegs ist zu dem, was er sein will und was er sein soll — „die Verwirklichung seiner Eigentlichkeit steht wie als gewollte, so auch als gesollte vor ihm“ (168) —, so strebt das geschichtliche Sein des Menschen über die nihilistische Krise und Skepsis hinaus, so wie es in der Antike, näherhin im Zeitalter der Tragödie gegen das antike Selbstverständnis des Menschen aufbegehrte und in der Gnosis sich von ihm lossagte, ohne jedoch die so entstandene Leere mit einer positiven weltanschaulichen Lösung ausfüllen zu können. Das im christlichen Glauben gewonnene Geschichts- und Selbstverständnis des Menschen unterlag im Zuge einer nachmaligen Säkularisierung mancherlei geschichtlichen Wandlungen, deren eine die relativistisch-nihilistische war und als die erfahrenste Kennerin ausgeschöpfter menschlich-relativer Möglichkeiten nun gerade erst wieder die Frage nach dem legitimen Selbstverständnis wach und akut werden ließ.

Was Sinn der Geschichte ist, läßt sich unmöglich dann beantworten, wenn nach dem Gesamtsinn der Geschichte bzw. nach dem Sinn der Geschichte im ganzen gefragt wird. Denn das würde die unmögliche Forderung unterstellen, daß der beurteilende Betrachter seinen Standort wie einen ‚archimedischen Punkt‘ außerhalb der Geschichte einnehmen oder daß er am Ende der gänzlich abgelaufenen Geschichte einen Rück- und Überblick über das Ganze der Geschichte gewinnen könnte²³. Wegen dieser Unmöglichkeit kam es denn auch bei den antiken Historikern überhaupt nicht dazu, die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu stellen, und wenn erstmals bei Kelsos, dem nachchristlichen heidnischen Schriftsteller, die philosophische Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt wurde, dann nur deshalb, weil ihn die christliche Geschichtsauffassung dazu trieb, ihr eine heidnische Geschichtsphilosophie entgegenzustellen²⁴. Sinnvoll läßt sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte nur so stellen und nur dann beantworten, wenn sie von uns weder von einem utopischen Jenseits aller Geschichte noch von einem futurischen Ende der ganzen Geschichte her gestellt und zu beantworten versucht wird. Der Sinn der Geschichte liegt und zeigt sich dort, wo er je immer und neu verwirklicht wird: im je-Jetzt einer eschatologischen Gegenwart, wo die aktuelle Heilsverkündigung den entscheidenden Augen-

deutigkeit im Sprachgebrauch zu beheben ist. Wer mit Rickert und anderen Wertphilosophen ‚Sinn‘ als Bezogenheit des Seienden auf Wert versteht, hat einen anderen Sinnbegriff als der Seinsphilosoph, der den ‚logos‘, die ‚ratio rei‘ im Wesen des Seienden begründet sein läßt und den onto-logischen Sinngehalt dynamisch-final zur Entfaltung kommen läßt im Ausbau und Ausdruck des seienden Wesens, seiner notwendigen Folgen und seiner seinsgesetzlichen Struktur. Und wieder anders wird den ‚Sinn‘ des Daseins die Daseinsanalytik des Existenzphilosophen verstehen, für den ja das Wesen in der nicht-gegenständlichen Existenz aufgeht, falls er überhaupt eine Existentialontologie anerkennt, was Heidegger zwar tut, Jaspers aber nicht. Wie also ist der Satz bei Bultmann zu verstehen: „Es ist nicht erlaubt, die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu stellen, wenn sie als die Frage nach dem Ziel der Geschichte gemeint ist. Der Sinn der Geschichte ist der Geschichte immanent, weil Geschichte Geistesgeschichte ist“ (161)?

²³ Vgl. 184 und 147 f.; vor allem dann auch die anschließende Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie von K. Jaspers.

²⁴ Vgl. ebd. 17.

blick schafft für die fällige Entscheidung des Glaubens²⁵. Das ist theologisch gesprochen, hat aber ein vulgäres und ein philosophisches Begriffsverständnis zur Voraussetzung. So wie existentialontologisch das Wesen des Menschen in seiner Zeitlichkeit gründet und in seiner Geschichtlichkeit beruht, ebenso erfüllt sich das zeitliche, geschichtliche Wesen des Menschen im Jetzt des Augenblicks seiner fälligen Entscheidung unter dem Anruf der gegenwärtigen Situation, in der es gilt: die eigene Vergangenheit zu übernehmen und neu zu verantworten, ob und wie sie maßgebend sein soll für die durch die Entscheidung erst eindeutig zu bestimmende und zu enthüllende Zukunft. Immer ist ja der Mensch unterwegs zu dem, was er eigentlich sein will. „Die Verwirklichung seiner Eigentlichkeit steht wie als gewollte, so auch als gesollte vor ihm.“²⁶

Einheit der Geschichte. Die zwei Äonen

Wenn nun die Geschichte — auf ihr Subjekt, ihr Wesen und ihren Sinn gesehen — die Geschichte des Menschen in seiner Verantwortung ist, der mit solcher Verantwortung je immer und je neu in der situationsbedingten Entscheidung gegenüber der Zukunft und damit zugleich gegenüber der Vergangenheit steht, dann ist klar, daß nicht das Kollektiv von Menschheitsgruppen oder der Menschheit schlechthin das Subjekt der Geschichte als Feld der Entscheidungen und verantwortlichen Handlungen sein kann; es sind vielmehr die entscheidungs- und handlungsfähigen Einzelmenschen (und zwar als Persönlichkeiten und Gemeinschaftswesen in einem), in denen sich die Menschheit oder eines ihrer Unterganze darstellt und in deren Entscheidungen, Aktionen und Reaktionen sich das Feld der Geschichte konstituiert, verwandelt und ergänzt. Bultmann macht sich insofern das Wort des italienischen Geschichtsphilosophen B. Croce zu eigen, der sagt: „Die Menschheit ist in jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen eine Ganzheit.“²⁷ Die Einheit der Geschichte erwächst hiernach jedenfalls nicht aus einer rein kausalen Verknüpfung der Ereignisse, auch nicht kraft einer Entwicklungstendenz von immanenter und logischer Notwendigkeit auf ein Fortschrittsziel hin. Was der Geschichte ihre Einheit gibt, das ist die Verantwortung, die der Mensch „für alles hat, was durch ihn und mit ihm geschickt ist“, oder mit anderen Worten: Wenn Geschichte dasjenige Geschehen ist, für das der Mensch verantwortlich ist (also einschließlich all dessen, was dem Menschen zustößt und so in die Geschichtlichkeit seiner situationsbedingten Entscheidung und Verhaltung ruft), dann gründet die Einheit der Geschichte in der zwei-einen Verantwortlichkeit des Menschen, nämlich gegenüber der Vergangenheit wie der Zukunft des Daseins²⁸.

Nun wäre es gewiß — und nicht erst von der Theologie her gesehen — untragbar, den Nerv und das Band von Wesen, Sinn und Einheit der Geschichte primär in der Verantwortlichkeit, Entscheidungsmächtigkeit und Handlungsfreiheit der beteiligten Menschen sehen zu wollen. Liegt doch die schlechthinnige Initiative, Führung und Endentscheidung selbst bei der Geschichte der Menschen mit Gott (geschweige denn in der Geschichte Gottes mit den Menschen) gewiß nicht bei der Kreatur, sondern beim Schöpfer und beim Herrn der Geschichte. Wie es aber in der Universal- und Heilsgeschichte zwischen Ur- und Endgeschichte eine Zuordnung und Entsprechung gibt, die aller menschlichen Entscheidung und Mächtigkeit vorgegeben ist, so wirken innerhalb dieses Rahmens und Horizontes und kraft der geschichtsbildenden

²⁵ Vgl. a. a. O. 184 148 f. ²⁶ A. a. O. 168.

²⁷ B. Croce, *Geschichte als Gedanke und Tat*, 1944, 412; vgl. bei Bultmann a. a. O. 143 146 u. 172.

²⁸ Ebd. 172.

Entscheidung der an der Konstitution der Geschichte beteiligten Menschen immer Vergangenheit und Zukunft zusammen im je-Jetzt des gegenwärtigen Augenblicks. Nur ist die Zukunft, angesichts deren der Mensch seine geschichtsbildende Entscheidung zu treffen hat, so lange nur eine relativ bedeutsame, als es entweder ein unbedingtes Ende der Welt und ihrer Endgeschichte nicht gibt oder ein solches nicht in die Sicht der Verantwortung tritt. Die Mannigfalt kosmisch-mythologischer Vorstellungen von einem dramatischen Weltende — mit oder ohne den ausdrücklichen Gedanken einer Periodizität des Weltgeschehens —, ferner die Rationalisierung dieser Vorstellung von Weltperioden zur Idee von der Wiederkehr aller Dinge blieben im Vorstellungsbann befangen, als sei alles Weltgeschehen letztlich ein Naturprozeß. Die Unterscheidung nach Natur und Geschichte (und damit auch schon die Unterscheidung nach Notwendigkeit und Freiheit) setzte ein, als man die Periodik des Weltgeschehens als ständig absinkende Degeneration der Zeitalter entsprechend einer Entartung der darin lebenden Menschengenerationen auffaßte. Stärker noch setzte die Historisierung der Periodenvorstellung vom Weltgeschehen ein, als man den Gedanken der Wiederkehr des Gleichen preisgab und nur noch den der entmythisierten Periodik beibehielt. „Der neue Anfang, der auf das Ende des Weltlaufs folgt, wird dann als Beginn einer nicht mehr endenden Heilszeit verstanden; das kosmische Weltenjahr ist also reduziert auf die Geschichte unserer Welt.“²⁹ Was immer an Perioden in der vor-heilszeitlichen Weltzeit abgelaufen sein mag, in Anbetracht des ihnen folgenden Äons der Heilszeit erscheinen sie als Einheit von Weltzeit, als Äon des Unheils bzw. der noch ausstehenden Heilszeit. Diese dualistische Geschichtsanschauung von den zwei Äonen und ihrer eschatologischen Aufordnung wird mit wachsendem Geschichtsbewußtsein im Alten Testament zur tragenden Grundvorstellung der Heilserwartung.

Die Hauptunterscheidung eschatologischer Sicht und Verkündigung der Schrift ist die nach ‚prophetischer‘ und nach ‚apokalyptischer‘ Heilserwartung. Die prophetische Aussage läßt ihre Heilsverheißung gebunden sein an die Erfüllung gewisser Bedingungen sittlich-religiöser Art von seiten der Menschen, vor allem von Umkehr, Buße, Gehorsam. Die apokalyptische Heils-Unheils-Verkündigung kennt solche Bindung nicht — wenigstens dem Anschein nach, in dem sie sich gibt. Gericht und Scheidung von seiten Gottes kommen von außen und oben, und zwar wie die nicht vorauszuhende Katastrophe zu der ihr von Gott gesetzten Stunde.

Bultmann meint, in vor-danielischer Zeit habe es noch keine eigentliche Eschatologie der Zwei-Äonen-Vorstellung gegeben; sie würde auch, meint er, dem alttestamentlichen Gottesgedanken der vor-apokalyptischen Zeit nicht entsprochen haben, und zwar aus zwei — nur scheinbar einander widersprechenden Gründen: „Erstens widerstreitet der Dualismus der Äonen-Anschauung der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer (der Welt), und zweitens ist im Alten Testament Gott gedacht nicht als der Weltengott, sondern als der Herr der Geschichte; (und) dabei ist nicht die Weltgeschichte in den Blick gefaßt, sondern die Geschichte des Volkes Israel.“³⁰ Diese Begründung wie die These, der sie dienen soll, werden den Erkenntnissen der alttestamentlichen Exegese und der auf ihr fußenden alttestamentlichen Theologie von heute nicht nur schwerlich gerecht; sie fordern vielmehr wie so manche der Bultmannschen Ansichten gerade über den Offenbarungscharakter des Alten Testamentes Widerspruch heraus³¹. Richtiger erscheint Cullmanns These: „Die

²⁹ Ebd. 27. ³⁰ Ebd. 29.

³¹ Nach Bultmann ist für den christlichen Glauben weder Israels Geschichte im Alten Bund Offenbarungsgeschichte noch das Alte Testament Wort Gottes im eigentlichen Sinne. Wie sollte es auch, wenn — nach Bultmann — Gottes unmittelbare Anrede an uns nur das Tatwort der in Jesus Christus uns geschenkten Vergebung und Rechtfertigung im Glauben ist und sein kann, während alles, was sonst

Heilsgeschichte als Ganzes ist „Prophetie“³²; denn auch die erfüllende Zeitenfülle ist selbst noch prophetisch ausgerichtet auf das letztzeitliche Ende der geschichtsendenden Parusie. Dabei ist das Verhältnis von prophetischer und apokalyptischer Enderwartung — jene im Zeichen menschlicher Verantwortung und Entscheidung, also geschichtlich; diese unter der ständigen Bedrohung einer gänzlich überraschenden katastrophischen Eschatologie — nach dem historisch-perspektivischen Schriftbefund ein dialektisches zwischen apokalyptischer Form und prophetischer Erfüllung: „Jesus und die Apostel knüpfen zwar an Aussageformen der zeitgenössischen Apokalyptik an, um aber in der Tiefe viel wesentlicher die prophetische Sicht zu vollenden.“³³

Die Vergeschichtlichung der Eschatologie

Für das Grundverhältnis Mensch-Glaube-Geschichte in biblischer Sicht und deren Auffassung und Darstellung bei Bultmann ist nun von besonderer Bedeutung die Umbestimmung des Verhältnisses von Geschichte und Eschatologie auf dem Wege von der ursprünglichen prophetisch-apokalyptischen Eschatologie und Geschichtsauffassung über die synoptisch überlieferte Formgeschichte des Kerygma Christi und der frühen apostolischen Zeit bis hin zu der durch das Ausbleiben der Parusie bedingten und in der späteren apostolischen und nachapostolisch-frühchristlichen Zeit erfolgten Verschiebung, Umschichtung und Umbildung im Verhältnis von Geschichte und Eschatologie. Wegbahnend dafür war das neue Verständnis der Eschatologie bei Paulus und die radikale Durchführung seiner ‚Vergeschichtlichung‘ der Eschatologie aus einer prophetisch-apokalyptischen in eine heilsgeschichtlich-präsentische Form. Bei Paulus ist sowohl das vom Alten Testament her überkommene Geschichtsbild wie auch die apokalyptische Vorstellung der Eschatologie verändert. Es geht bei seiner Verkündigung nicht so sehr um die Geschichte des erwählten Volkes als vielmehr um die Geschichte der sündigen und nun erlösten Menschheit auf dem Hintergrund des Zwei-Äonen-Dualismus. Und die eschatologische Vollendung der Geschichte sieht Paulus nicht in der Erfüllung jüdisch-messianischer Hoffnungsbilder, sondern in der Heilsgegenwart des in Christus angebrochenen Gottesreiches der Gerechtigkeit und Sohnesfreiheit. Wie das paulinische Geschichtsbild seiner apokalyptischen Züge entkleidet und von der paulinischen Anthropologie her gedeutet wird, so ist die eschatologische Heilsvorstellung beim selben Paulus am Individuum orientiert, so daß er den Weg der Geschichte zur Eschatologie (von Adam über Moses zu Christus — vgl. Röm 7, 7—25 a) geradezu in der Ichform beschreiben kann. Darin sieht Bultmann die paulinische Entdeckung des menschlichen Seins und seiner Geschichtlichkeit. „Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: *Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins*, das heißt die Geschichte, die jeder Mensch erfährt oder erfahren kann und in der er erst sein Wesen gewinnt.“³⁴

dazu beitragen kann, dieses eine Wort verständlich zu machen, nur mittelbarer Weise Gottes Wort sein kann, sofern dadurch a) der Mensch in die geschichtlich-eschatologische Situation gebracht wird, jenes eine und entscheidende Wort der Offenbarung und Gnade zu verstehen, und b) das damit von der Offenbarung in Christus her kerygmatisch erschlossene Daseinsverständnis des Menschen zu entfalten. Vergleiche dazu R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (In: Glauben und Verstehen. Bd. I, Tübingen 1933, 334 ff.).

³² O. Cullmann, Christus und die Zeit, ²Zollikon-Zürich 1948, 84.

³³ H. U. v. Balthasar, Eschatologie (In: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, 117).

³⁴ Ebd. 47.

Diese Vergeschichtlichung der Eschatologie ist noch reiner und radikaler durchgeführt bei Johannes. Er verzichtet auf die bei Paulus noch festgehaltene apokalyptische Zukunftseschatologie mit den Erscheinungen kosmischer Katastrophe und den futurisch-endgeschichtlichen Ereignissen von Auferstehung der Toten und vom forensisch-dramatischen Weltgericht. Für Johannes ist die Scheidung des Gerichtes mit der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben schon gegeben und damit die künftig erst zu offenbarende Vollendung verborgener Weise im jetzigen Leben des Glaubenden vorentschieden³⁵. Hier wie anderwärts im Schrifttum Bultmanns ist deutlich zu spüren, daß Johannes unter allen neutestamentlichen Autoren sein Lieblingsautor ist.

Die durch Paulus entscheidend eingeleitete und bei Johannes rein und radikal durchgeführte Vergeschichtlichung der Eschatologie und die dadurch bedingte Blickverlagerung des Glaubens bzw. der vom Kerygma aufgerufenen Glaubensentscheidung von einer vermeintlich oder einseitig futurischen Eschatologie zu einer solchen der geschichtlich-eschatologischen Gegenwart hätte — wie Bultmann im spätapostolischen Zeitalter immer deutlicher glaubt feststellen zu können — eine Entschärfung („Neutralisierung“) der Eschatologie im Gefolge gehabt. Die Historisierung der Eschatologie ins Präsens bedeutete schon Ent-mythologisierung, Ent-futurisierung, Ent-kosmologisierung, Ent-dramatisierung der eschatologischen Geschichtsauffassung. Sie blieb aber nicht stehen bei einer Geschichtsauffassung vom entweltlicht-eschatologischen, im Glauben neu verfaßten Daseinsweise echten Menschseins, sondern suchte in einem dialektisch gezweiten Kirchenbild des Hierarchismus und Sakramentalismus jenen Ersatz und jene Stütze, die durch die Preisgabe der naherwarteten futurischen Eschatologie und der entschärften Gegenwartsform geschichtlich-eschatologischen Menschseins unentbehrlich schien. Wie für Bultmann Paulus und Johannes die Kronzeugen einer fortschreitenden Historisierung (Vergeschichtlichung) der Eschatologie in apostolischer Zeit waren, so lege die spätapostolische (vor allem deuteropaulinische) und die nachapostolisch-frühchristliche Literatur Zeugnis ab für ein hierarchisches und sakramentales Kirchenbild als Ausdruck und Erscheinungsweise einer zunehmend neutralisierten Eschatologie. Das paradoxe Ende des Prozesses aber wäre schließlich gewesen: „Im Urchristentum ist die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden. Die urchristliche Gemeinde versteht sich nicht als geschichtliches, sondern als eschatologisches Phänomen. Sie gehört schon nicht mehr zu dieser Welt, sondern zu dem kommenden geschichtslosen Aon, der im Anbrechen ist.“³⁶ Wie sodann (nach Bultmann) die zunächst vergeschichtlichte und dann doch wieder — in einem anderen, höheren Sinne — entgeschichtlichte Eschatologie im Ablauf der Jahrhunderte einer vielgestaltigen und wachsenden Säkularisierung anheimfiel³⁷, das kann hier nicht mehr zur Sprache gebracht werden.

Aufs Ganze gesehen, unterliegt die grundlegende existenziale Unterscheidung nach den Seinsmodi der ‚Eigentlichkeit‘ und ‚Uneigentlichkeit‘, die Bultmann bei seiner Charakteristik analoger Gegensatzpaare in den Sphären der ‚Zeit‘, der ‚Geschichte‘ und der ‚Eschatologie‘ verwendet und so konsequent durchführt, dort in der Grundlegung wie hier in der Anwendung ein und dem gleichen grundsätzlichen Bedenken. Die nach dem Schlüssel jener existenzialen Grundunterscheidung durchgeführte Diastase der zwei Zeithorizonte, der zwei Verwirklichungsweisen von Geschichte, der zwei Eschatologien, läßt in der von Bultmann (nach Heidegger, dem früheren und dem heutigen) durchgeführten Radikalität keine Möglichkeit offen, eine echte, existenziell-eigentliche und dennoch auch geschichtlich-objektive Synthese des wirk-

³⁵ Vgl. ebd. 53 ff.

³⁶ Ebd. 42.

³⁷ Vgl. ebd. 65 ff.

lichen Geschehens und darin erst möglichen adäquaten Verstehens ontologischer wie existentialer Wahrheit zu gewahren und philosophisch wie theologisch zu Begriff zu bringen. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht das Schema der horizontalen Verlaufszeit und die vertikale Tiefendimension der Jetzt- oder Entscheidungszeit zusammengehen und in einer umfassenden, einheitlich-universalen Geschichtskonzeption alle an dem Menschen und durch den Menschen geschehende Wirklichkeit, samt ihrer innergeschichtlich-eschatologischen und endzeitlich-transzendenten Bedeutsamkeit bewahrt und aufgehoben sein sollten³⁸. Wenn schon Bultmann den Dienst eines allgemeinen Vorverständnisses für das Offenbarungsverständnis und die Glaubensentscheidung und einen analogen Dienst philosophischer Begrifflichkeit für das theologische Glaubensverständnis bejaht und annimmt, dann dürfte er sich nicht der Möglichkeit verschließen, realontologisches und existentialontologisches Denken in dem Sinne anzuerkennen, wie es K. Rahner unlängst noch einmal als unausweichliche Forderung ausgesprochen hat: „daß das Wirkliche . . . als ‚wirklich‘, als ‚seiend‘ gedacht werden muß, daß das Höchste mit den abstraktesten Worten gesagt werden muß und daß darum die Tat der göttlichen Liebe an uns, die — gerade weil sie Gottes und nicht unsere Tat ist, sosehr sie uns nicht nur zum Leiden, sondern zum Tun befreit — unserem Tun vorausgeht, notwendig als unserer ethischen und glaubenden Stellungnahme vorausliegend und diese erst ermöglichend gedacht werden muß und darum nicht anders als in Seinskategorien (Zustand, Akzidenz, Habitus, Eingießung usw.) ausgesagt werden kann“³⁹.

³⁸ Vgl. bei Ott a. a. O. 18 f. u. ö.

³⁹ K. Rahner, *Natur und Gnade* (In: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, 220).