

das Werk für einen weiteren Leserkreis gedacht ist. Daß Christus am Ende der 50 Tage (statt der 40 Tage) in den Himmel aufgefahren ist (163), ist offenbar ein bloßes Versehen.

B. B r i n k m a n n

Sch n ü b b e, O., *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns* (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 4). gr. 8^o (140 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM.

Der Verf. will sich nicht wieder kritisch mit den von Bultmann aufgeworfenen Fragen (Glaube und Denken, Glaube und Geschichte, Entmythologisierung, Hermeneutik) auseinandersetzen, obgleich auch seine Stellungnahme zu diesen Fragen zur Sprache kommt, sondern er beschränkt seine an den Quellen orientierte Untersuchung auf den Existenzbegriff. In ihm sieht er den Schlüssel der systematischen Theologie Bultmanns, wenn auch gerade bei diesem historische und systematische Arbeit zu einer Einheit verschmolzen seien. Dabei meint er, daß man der neutestamentlichen Überlieferung, auch der synoptischen, positiver gegenüberstehen dürfte, als Bultmann es tut (9 f.).

Im 1. Teil fragt er nach den theologischen Motiven für die Übernahme des Existenzbegriffes bei Bultmann und nach dem durch diese Übernahme gegebenen Problem Theologie—Philosophie. Er zeigt, wie weit Bultmann von der Theologie des jungen Karl Barth beeinflusst ist und wo er ihr von W. Herrmann her kritisch gegenübersteht. So ist er u. a. mit Barth eins in seinem Kampf gegen Psychologismus und Historismus und damit in seinem Kampf gegen die Vorstellung des Glaubens als psychischen Prozeß (11). Dagegen übt er Kritik an der fehlenden Erkenntnis Barths, daß Glaube Bewußtseinsinhalt ist, an seiner Frage der Aneignung des Glaubens, an seiner Christologie und an seiner Beurteilung des geistigen Lebens und der Kultur (13).

Wie kann aber mit dem Glauben ein Bewußtseinsinhalt verbunden sein, der abgesehen von dem psychischen Prozeß Geltung hat? Darüber läßt sich nach Bultmann letzte Klarheit nur gewinnen, wenn ein theologischer Existenzbegriff entwickelt werden kann, der den Glauben gegen das Mißverständnis eines Seelenprozesses schützt und dabei sicherstellt, daß der Glaube als Bewußtseinsinhalt beschrieben werden kann. Diese Möglichkeit bietet nach ihm der auf Kierkegaards ontischen Daseinsanalysen beruhende ontologische Existenzbegriff Heideggers, und zwar dadurch, daß hier menschliches Dasein streng von der Geschichte (im Unterschied von Historie) her interpretiert wird (14). Die Botschaft des Glaubens wendet sich nach ihm an die Existenz. Zu seiner Eigentlichkeit kommt der Mensch durch die Anrede Gottes, in der ihm ein geistiger Gehalt gesagt wird, der seine Existenz trifft, so daß es zu einem Sich-Verstehen des Menschen unter der Anrede Gottes kommt (15).

In der Frage nach der Aneignung des Glaubens zeigt sich bei Bultmann vor allem der Einfluß von W. Herrmann. Während bei Barth die „objektive“ und die „subjektive Möglichkeit der Offenbarung“ auseinanderfallen, so daß das Wagnis der Glaubensentscheidung in der Luft hängt, fallen nach Herrmann die Erkenntnis des Gegenstandes des Glaubens und die Annahme des Glaubens zusammen (16 f.). Das hat Bultmann durch das existenzbezogene Denken Heideggers verdeutlicht. „Offenbarung“ und Wort müssen (nach ihm) von dem geschichtlichen Denken Heideggers als der Existenz, dem geschichtlichen Dasein begehrende, Entscheidung heischende Anrede interpretiert werden. Im Akt des Hörens der Anrede vollzieht sich die Entscheidung, und zwar die freie Entscheidung. Der assensus kann von hierher nur existentielle Annahme der Anrede sein, fällt also mit der fiducia, dem eigentlichen Glauben nach protestantischer Auffassung, zusammen (17).

In der Christologie unterscheidet sich Bultmann von Herrmann. Nach diesem wird Gottes Gnade, die den Menschen zum Glauben überwindet, anschaulich an dem „inneren Leben Jesu“, dessen Heiligkeit und verzeihende Liebe dem unbefangenen Urteilenden aus den Quellen entgegentritt (18). Nach Bultmann bietet die urchristliche Verkündigung ein Kerygma, das keine historische Forschung zerschlagen kann, ein Kerygma, das als Anrede interpretiert wird. Dieses Kerygma verkündet das „geschichtliche Faktum Christus“, d. h., daß Gott in Christus gehandelt, die

Welt versöhnt und das Wort der Vergebung aufgerichtet hat. Der Glaube wird als Antwort des Menschen auf das im Kerygma bezeugende Wort Gottes interpretiert (19). So ergibt sich eine durchgreifende Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens (19). Die neutestamentliche Botschaft beschränkt sich nach Bultmann auf die Verkündigung der Vergebung und der Leben schenkenden Tat Gottes in Christus (19). Hinter das Wort darf nicht zurückgegangen werden (22).

Im § 2 des 1. Teiles behandelt der Verf. den Existenzbegriff in der Theologie Bultmanns. Dieser hat nach ihm mit dem Existenzbegriff Heideggers auch dessen Verständnis von Welt und Geschichte übernommen. Alle theologischen Aussagen werden aus der Dimension des „objektivierenden“ Denkens, wie Bultmann es nennt, radikal in die Dimension eines existenzbezogenen Denkens verlegt (24). In der ontisch-theologischen Verwertung des Existenzbegriffes zeigt sich bei ihm vor und nach 1927, dem Jahr des Erscheinens von Heideggers Buch „Sein und Zeit“, kein wesentlicher Unterschied (25).

Bei den weiteren Untersuchungen ist nach Sch. ständig im Auge zu behalten, inwieweit hinter dem an Heidegger geschulten Denken Bultmanns Erkenntnisse W. Herrmanns stehen. Kann man allgemein sagen, daß die existenzphilosophische Denkform, in die die Theologie gegossen wird, ihre Vorstufe in der an Kant orientierten Theologie W. Herrmanns hat? Wie verhalten sich die von Herrmann und Heidegger übernommenen Elemente zu den im § 1 nachgewiesenen tiefen Einflüssen K. Barths? Von einer kritiklosen Übernahme von Heideggers Gedankenwelt kann nach dem Verf. bei Bultmann keine Rede sein (25). Heidegger wolle in „Sein und Zeit“ nur eine ontologische Analytik der Existenz geben, d. h., er wolle eine ontologisch existenzielle Analytik des menschlichen Daseins und nicht ein ontisch-materiales existenzielles Daseinsverständnis bieten. Heidegger frage nur nach den formalen ontologischen Strukturen der Existenz. Er grenze sich deshalb in „Sein und Zeit“ ausdrücklich gegen Kierkegaard ab, der das Existenzproblem als existenzielles durchdacht habe. Ob es möglich ist, unter Ausklammerung des eigenen ontischen Daseinsverständnisses eine formale ontologische Analyse menschlicher Existenz zu geben, ist freilich nach Sch. die Frage. Bultmann halte die Fragestellung Heideggers für unbedingt notwendig und auch für grundsätzlich lösbar (26). Heidegger habe allerdings aus den ontologischen Strukturen, wie er sie bei Augustin, Luther und Kierkegaard vorgefunden habe, aus ihrem Daseinsverständnis Gott eliminiert, aber ihre Auffassung, daß der Mensch verantwortliche Ich-Person ist und dementsprechend in seiner geschichtlichen Beziehung gesehen werden muß, habe er ontologisch fruchtbar gemacht. Bultmann gibt nach Sch. in seiner ontischen Interpretation Heideggers Strukturen ihr ursprüngliches christliches Gesicht zurück, wenn sich dabei auch Spannungen ergeben (41 f.).

Im 2. Teil der Arbeit geht der Verf. der Existenz in der Theologie Bultmanns im einzelnen nach. Er spricht von dem Gottesbegriff und der Existenz als Grundlage der Systematik Bultmanns (43—58), und geht dann auf die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Offenbarung und Existenz ein (59—69). Hier ist die Frage, wie die Existenzwerdung nach Bultmann ausschließlich ein Geschenk der Vergebung in Christus ist, wie es aber andererseits der Philosophie möglich ist, auch ohne Christus allgemein gültige Strukturen des menschlichen Daseins als solche zu erkennen. Bultmann glaubt diese Schwierigkeit dadurch lösen zu können, daß das natürliche Vorverständnis Gottes ein rein negatives ist, das den Menschen zwar befähigt zur Bildung der Begriffe Gott und Offenbarung, aber damit sei noch keineswegs die Wirklichkeit Gottes gegeben, die ausschließlich in der Annahme der Offenbarung in Christus geschenkt werde (61 f.). Also eine *theologia naturalis* im katholischen Sinne gibt es nach ihm nicht, wie Sch. richtig bemerkt. Andererseits besteht nach ihm die Schöpfungsoffenbarung und damit die natürliche Gotteserkenntnis darin, „daß die Schöpfung den Menschen sich als Geschöpf verstehen lehrt, so daß er seiner Grenze innewird und sich als Beschenkten und Geforderten versteht“ (64).

Der entscheidende Punkt in der Theologie Bultmanns liegt in seiner Auffassung von der Offenbarung in Christus und der Existenz, die der Verf. im folgenden behandelt (69—82). Daß in Jesus Christus Gott mit der Menschheit gehandelt hat, ist nach ihm kein für den objektivierenden Blick des Historikers feststellbares Faktum. Offenbarung ist ein paradoxes Geschehen, insofern von einem puren (sic!) Menschen

(Jesus) und seinem Schicksal behauptet wird, daß Gott in diesem Geschehen handelt und sich offenbart hat oder daß dieses Geschehen „eschatologisches Geschehen“ ist (70). Der historische Jesus interessiert Bultmann nicht mehr. Jesus, ein Mensch ohne messianisches Bewußtsein (sic!) kann höchst paradoxerweise dennoch der eschatologische Gesandte Gottes sein (72). Mit Recht fragt hier der Verf., ob die Lösung Bultmanns dem Satz: „Das Wort ist Fleisch geworden“, noch gerecht werde (73). Bultmann sieht die Lösung in seiner Forderung der Entmythologisierung gegeben.

Der Verf. zeigt dann (73—77), wie nach Bultmann die Offenbarungstat Gottes in Christus und das Offenbarungsgeschehen in der Verkündigung nicht Wissensmitteilungen sind, sondern Gottes kraftvolles Machtwort, zeitliches Ereignis in einer bestimmten Situation, in einer bestimmten Geschichte, und zwar als Anrede, die vom Hörer Entscheidung, Anerkennung fordert (73). Insofern es mich vom Jenseits her in die Entscheidung stellt, ist es nach Bultmann ein eschatologisches Geschehen (76).

Mit der Aneignung dieses Offenbarungsgeschehens ist dann ein neues Sich-Verstehen des Menschen gegeben (77). Bultmann unterscheidet nach Sch. drei Offenbarungsschichten, die als eschatologisches Geschehen miteinander verklammert sind: Eschatologisches Geschehen ist Wort und Schicksal des Rabbi Jesus, eschatologisches Geschehen ist die Verkündigung, und eschatologisches Geschehen ist der Glaube (81). „Durch das Wort, das neu in die Situation des Menschen hineintritt, wird er vor die Entscheidung gestellt, und dadurch wird das Wort für ihn Ereignis. Also nicht als objektiv zu betrachtendes Wort ist es Ereignis, sondern der Hörer gehört dazu, damit es Ereignis wird“ (81). Weil Bultmann jedes objektivierende Denken ablehnt, kann er in der Verkündigung nicht eine Mitteilung von geoffenbarten Wahrheiten sehen, sondern muß sie bei seinem existentialen Offenbarungsbegriff selbst als Offenbarung ansprechen.

Im folgenden untersucht Sch. das biblische Menschenbild im Lichte des Existenzbegriffes nach Bultmann (82—91). Die Erkenntnis Heideggers, daß das menschliche Dasein als geschichtliches Dasein ungesichert, rätselhaft und fragwürdig ist, hat für Bultmann eine erhebliche theologische Bedeutung. Existenz ist nicht Substanz, sondern Gott verantwortliche Personalität (85—87). Jesus kennt Gott gegenüber nur die Haltung des Gehorsams (86). Nach Bultmann wird aus dem Neuen Testament ersichtlich, daß der Mensch nicht ein $\sigma\omega\mu\alpha$ im Sinne einer Substanz hat, sondern laut Römer 12,1; 6,12 usw. $\sigma\omega\mu\alpha$ ist (87), so daß $\sigma\omega\mu\alpha$ einfach für das „Ich“ steht. Der $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff wird also von Bultmann vollständig entmaterialisiert und in die existenzialen Schemata Heideggers eingespannt (88). Zutreffend bemerkt hier der Verf., daß die biblische Bestimmung des Menschen von Bultmann nicht mehr voll gesehen wird. Die von Gott mit der Gottebenbildlichkeit intendierte Liebesgemeinschaft mit dem Geschöpf komme bei ihm zu kurz, weil die Heideggerschen Strukturen nicht theozentrisch aus der vom Schöpfer intendierten Liebesgemeinschaft mit dem Menschen abgeleitet werden (89). In diesem Zusammenhang kommt auch die Auffassung Bultmanns von Sünde, die er nicht so sehr als moralisches Verhalten, sondern als ontologische Verfallenheit, Uneigentlichkeit usw. auffaßt, und von Vergebung in ihrer Beziehung zur Existenz zur Sprache (91—103).

In dem Abschnitt „Das $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ und die eschatologische Existenz“ (104—110) zeigt der Verf., daß bei dem jungen Barth für das neutestamentliche Einwohnen des Heiligen Geistes in der Existenz kein Raum sei. Die eine Schwierigkeit gegen das Einwohnen des Heiligen Geistes, die totale Auseinanderreißung von Gott und Welt, sei nun im wesentlichen auch bei Bultmann vorhanden. Aber nach Bultmann komme es darauf an, daß der Mensch sich nicht an die Welt, an das Vergängliche, Verfügbare verliere, sondern daß er aus dem Unweltlichen, Unverfügbaren, aus dem Jenseitigen lebe, daß er seine Existenz durch den jenseitigen Gott wirklich bestimmen lasse (104). Dabei ist nach Bultmann das $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ die „Macht der Zukünftigkeit“, so daß die durch das $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ begründete Existenz ganz im Gegensatz zur $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ als dem weltlichen Sein steht (104 f.). Auch damit wird er dem biblischen $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ -Begriff kaum gerecht.

Im letzten Abschnitt sucht der Verf. die Entmythologisierung Bultmanns von seinem theologischen Standpunkt aus zu interpretieren, und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Existenzbegriffes (110—139). Mit der Forderung der Entmytho-

logisierung will Bultmann nach Sch. drei Probleme lösen: 1. Glaube und Denken in Anlehnung an W. Herrmann, 2. Offenbarung und Geschichte vorwiegend mit Einsichten von K. Barth und 3. das Problem der biblischen Hermeneutik vor allem mit Hilfe Heideggers, der die Lehre Diltheys vom geschichtlichen Verstehen weiter ausgebaut habe (110). Die Entmythologisierung wird gefordert, weil mythologisches Denken — und dafür hält Bultmann weithin den Inhalt des Neuen Testaments — objektivierendes Denken ist, mit dem man nur welthafte Phänomene, jedoch nicht Gott erfassen kann. In der radikalen, von ihm verlangten Entmythologisierung sieht er die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: Sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens . . . „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann“ (112). Sch. bemerkt ganz richtig, daß Bultmann die „sola fides“-Lehre konsequent auf dem Gebiet des Erkennens durchgeführt hat. Damit hört aber der Glaube für ihn ebensogut wie für K. Barth auf, ein „rationale obsequium“ im Sinne von Röm 12,1 zu sein. Paulus hat jedenfalls mit dieser lutherischen „sola fides“-Lehre nichts zu tun. Es gibt nach Bultmann nur ein Wunder, das der Offenbarung, d. h. der Offenbarung der Gnade Gottes für den Gottlosen, Vergebung im existentiellen Sinne (117). Wenn der Verf. gegen Bultmann betont, daß die Auferstehung Christi nicht nur ein religiöses, sondern ein eschatologisches Wunder sei, d. h. das Aufblitzen des Eschatons mitten in der Zeit, freilich nicht die Wiederbelebung eines Leichnams (127), dann wird damit auch er den Tatsachen nicht gerecht.

Die Arbeit ist für das Verständnis Bultmanns und seiner Anschauungen zweifellos sehr aufschlußreich. Sch. ist ehrlich bemüht, Bultmann allseitig gerecht zu werden, steht aber seinen Ergebnissen bei allem Wohlwollen und aller Anerkennung im einzelnen kritisch gegenüber, wie oben schon verschiedentlich vermerkt wurde, freilich ohne ihn in den beanstandeten Punkten wirksam zu widerlegen. Er betont u. a. gegen ihn: Der Mensch darf nicht erst nachträglich ontisch-existenziell, sondern muß schon „existential“ als ein Wesen interpretiert werden, das nur von Gott her richtig verstanden werden kann. Der Mensch ist von vornherein ein von Gott Gerufener. Er ist in Freiheit vor Gott verantwortlich und hat Existenz nur in der Relation zu Gott . . . Wird der Mensch von vornherein in der Relation zu Gott gesehen, dann richtet sich die existentielle Fragestellung des Exegeten nicht mehr auf das Zu-sich-selber-Kommen des Menschen (wie bei Heidegger), sondern auf Gottes Wort, auf Erkenntnis seines den Menschen richtenden, befreienden und in den Dienst am Bruder stellenden Wortes (138). Doch auch damit ist das Wesen der göttlichen Offenbarung nicht erschöpft, die vordergründig eine Mitteilung von objektiven Wahrheiten ist, wenn auch durch die Mitteilung dieser Wahrheiten der Mensch von Gott in die Glaubensentscheidung gerufen wird.

B. Brinkmann S. J.

Baltzer, K., *Das Bundesformular* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 4). 8^o (215 S.) Neukirchen 1960, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 17.45 DM, geb. 19.50 DM.

Schon seit einigen Jahren beschäftigen sich Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft mit den in diesem Buch behandelten, bedeutenden Tatsachen. Das „Bundesformular“ wird einen gewissen Umbau von Vorstellungen, Arbeitshypothesen und Methoden herbeiführen. Seine Kenntnis ist auch für die Deutung spätjüdischer, neutestamentlicher und frühchristlicher Texte wichtig. Theologisch erschließt es neue Einsichten in das Wesen des Bundes zwischen Jahwe und Israel, des „alten“ Bundes also, den aber der „neue“ fortführt und vollendet. Ein Gegenstand von solcher Tragweite rechtfertigt eine gründliche Besprechung des Buches.

Der älteren kritischen Schule (etwa Wellhausen) war die „Vorstellung“ der „Bundschließung“ eine israelitische Späterscheinung; mit ihr verband sich die „Idee“ des einseitig auferlegten Gesetzes; sie galt als Abfall vom „natürlichen Gottverhältnis“ der Frühzeit (11 f.). Kraetzschmar, Pedersen und Köhler haben unser Wissen um die „Bundsvorstellung“ gefördert, aber auch vordemonstriert, daß die reine Begriffsuntersuchung nicht genügt (12—16). Seit Mowinkel (Herbstfest), Noth (Amphi-