

Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann

Zu den Möglichkeiten eines Gesprächs mit der katholischen Theologie

Von Dietmar Eickelschulte O. P., Walberberg

In diesem Beitrag wird versucht, die Grundstruktur der theologischen Verstehenslehre RBs¹ zu entfalten. Diese Entfaltung kann in dem gegebenen Rahmen nur die Form eines allgemeinen Hinweises auf die in jener enthaltenen Probleme und Möglichkeiten haben. Es liegt dem ein doppeltes Anliegen zugrunde: Einmal richtet sich das Augenmerk RBs in seiner Hermeneutik auf die Voraussetzungen, unter denen die traditionellen hermeneutischen Regeln erst fruchtbar werden. Von der katholischen Theologie, der es auch um die immer erneute Aneignung von Schrift und Tradition geht, ist die von RB geleistete Arbeit in ihrer Bedeutung für das eigene Fragen noch nicht voll ausgewertet worden². — Zum anderen geht es um das Gespräch zwischen RB und

- ¹ Die Werke von Rudolf Bultmann (RB) werden in folgender Weise zitiert:
GE = Geschichte und Eschatologie. Tübingen (1958) ²1964.
GM = Der Gottesgedanke und der moderne Mensch: ZThK 60 (1963) 335—348.
GV = Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, Tübingen (1953) ⁴1964; Bd. 2, Tübingen (1952) ³1961; Bd. 3, Tübingen (1960) ²1962.
hJ = Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1960, 3. Abhandl.). Heidelberg ³1962.
J = Jesus. Tübingen (1926) 1961.
JCM = Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik (1958). Hamburg 1964.
JK = Das Evangelium des Johannes. Göttingen (1941) ¹⁷1962.
KM = Kerygma und Mythos. Hrsg. von Hans-Werner Bartsch. In: Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. Bd. 1, Hamburg-Bergstedt (1948) ⁴1960; Bd. 2, Hamburg-Volksdorf 1952; Bd. 3 (Theologische Forschung, 5), Hamburg-Bergstedt 1957; Bd. 6—1 (Theologische Forschung, 30), Hamburg-Bergstedt 1963.
phT = Zur Frage einer „philosophischen Theologie“. In: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1962, 36—39.
thE = Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments: Zwischen den Zeiten 3 (1925) 334—357.
TNT = Theologie des Neuen Testaments. Tübingen (1953) ⁴1961.
UC = Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949), abgedruckt in rowohlt's deutsche enzyklopädie 157/158. Hamburg 1963.
Hervorhebungen innerhalb von Zitaten sind immer Hervorhebungen des zitierten Autors selbst.

² Hinweise auf die zentrale Bedeutung des Problems der Hermeneutik bei RB finden sich auch bei den katholischen Gesprächspartnern RBs oft. Es darf genügen, hier auf Heinrich Fries (Bultmann-Barth und die katholische Theologie. Stuttgart 1955, 120 ff. 129) hinzuweisen, dessen Buch die Hinwendung der katholischen Theo-

der katholischen Theologie. Welche Möglichkeiten bzw. Voraussetzungen für ein solches Gespräch weisen aus der Sicht RBs die methodischen Überlegungen zum Problem der Hermeneutik auf? Bis jetzt wurde auf die hermeneutischen Probleme eines solchen Gespräches selbst nicht reflektiert.

Diese — beim heutigen Stand des Gespräches notwendige — Reflexion soll dadurch vorbereitet werden, daß im Rahmen der Darstellung der Hermeneutik RBs zugleich immer nach ihrer Bedeutung für ein solches Gespräch gefragt wird.

Über das Gespräch mit RB kam Günther Bornkamm³ in seiner „Zwischenbilanz“ zu einem überraschenden Urteil: Die protestantischen Gesprächspartner versteifen sich „weithin auf eine fundamentalistische oder auch kryptofundamentalistische Position und eine wenn auch vielleicht ahnungslos und dilettantisch übernommene neothomistische Theologie“. Die katholischen Theologen tragen gegen RB weithin dieselben kritischen Argumente vor, allerdings „in ausdrücklicher Bindung an die traditionelle Ontologie und Metaphysik“. Eine kleine Gruppe⁴ aber schreckt vor „einer eindringenden Kritik traditioneller Denkweisen“ nicht zurück und fordert ein „kritisches Weiterdenken dieser Tradition“.

logie zur Auseinandersetzung mit RB dokumentiert, wengleich es nicht die erste katholische Stellungnahme zu RB als Theologen — und nicht nur als Fachexegeten — ist (vgl. 128; außerdem: Bernhard Brinkmann S. J., Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft: Schol 30 [1955] 513—534). Behandelt aber wird das hermeneutische Problem nur im Blick auf die „existenziale Interpretation des NT“ und nicht thematisch als zentrales Problem der Theologie überhaupt. So finden sich bei Léopold Malevez S. J. (*Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann.* [Museum Lessianum, sect. théol. 51] Bruxelles-Bruges-Paris 1954, bes. Kap. 2 u. 3: 25—62) und René Marlé S. J. (Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 1] Paderborn 1959, bes. Kap. 3: 75—106), exakte Darstellungen über Sinn und Anliegen der existenzialen Interpretation, und es darf hier ganz allgemein auf sie verwiesen werden, weil vieles, was in diesem Beitrag nur angedeutet werden kann, bei ihnen ausführlich dargelegt wird. Sie entwickeln aber nicht den hermeneutischen Ansatzpunkt und Grundcharakter von Theologie überhaupt bei RB. Ein spezifisch hermeneutischer Aufsatz von Malevez (*Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth.* *Nouv. Revue Theol.* 78 [1956] 897—914 1027—1042) versucht genau das Gegenteil. Er versucht dort zwischen der biblischen Hermeneutik, die er in ihrem psychologischen und kritischen Aspekt bejaht (908 1038), und der ihr zugrunde liegenden Philosophie, die er verwirft (910 1039 ff.), zu unterscheiden.

³ Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik (mit Bibliographie von Dr. Egon Brandenburg): *Theol. Rundschau* 29 (1963) 123 f.

⁴ Bornkamm denkt dabei besonders an Franz Theunis (Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. [KM 5/Ergänzungsband 1 = *Theol. Forschung*, 19] Hamburg-Bergstedt 1960) und Gotthold Hasenhüttl (Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann. [Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd. 1] Essen 1963). — Da Theunis nur RB referiert (vgl. auch Prolegomena zum Problem der Entmythologisierung: KM 6—1/143—150), kann von

Die katholischen Theologen bescheinigen RB durchweg seine konsequent lutherisch-reformatorische Grundposition⁵ und bestätigen sein positives Anliegen: den christlichen Glauben den Menschen der Gegenwart zu erschließen. Trotz aller Sachlichkeit des „wissenschaftlichen“ Gespräches hat man nicht immer den Eindruck, daß es zu einer wirklichen Begegnung kommt, die — nach einer programmatischen Formulierung von Fries — „im Zeichen des Empfangens und Gebens“ steht⁶. Auf das bisherige Gespräch im ganzen kann hier nicht eingegangen werden⁷. Es wird daher nur dann auf es zurückgegriffen, wenn es gilt, die hermeneutischen Probleme des Gespräches aufzuzeigen.

Da das Thema der Hermeneutik in RBs Theologie so zentral geworden ist, daß man von „Theologie als Hermeneutik“ oder von „hermeneutischer Theologie“ sprechen kann, ist es notwendig, in den Ausführungen über die speziellen hermeneutischen Aufsätze RBs⁸ hinaus auch auf seine anderen Werke zurückzugreifen, um von ihnen her das in jenen Gesagte zu erhellen. Jedoch kann die Theologie RBs nur so weit gestreift werden, als es zum Verständnis seiner Hermeneutik unbedingt erforderlich ist.

Sowohl der zur Verfügung stehende Raum als auch methodische Überlegungen zwingen zu einer Beschränkung auf die Hermeneutik

ihm nur gesagt werden, daß er keine fertige Antwort auf die von RB aufgewiesene Problematik des Glaubens in der modernen Welt bereithält (150). Wichtig ist seine Forderung, sich dem „Typus des Denkens“ von RB zu stellen und nicht allein sich mit den Einzelaussagen auseinanderzusetzen (Offenbarung 128). Auf Hasenhüttls „Kritik traditioneller Denkweisen“ ist noch weiter unten einzugehen (Anm. 12 46). — Eine Stellung eigener Art nimmt Gisbert Greshake ein (Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. [Koinonia, 2] Essen 1963). Er macht den — im ganzen als mißglückt anzusehenden — Versuch, Theologumena RBs in thomasische Lehren zu übersetzen (111). Es wird im Laufe des Beitrags zu fragen sein, wie weit es Hasenhüttl und Greshake gelungen ist, das Gespräch mit RB voranzutreiben.

⁵ Betonen allerdings dabei, daß gerade diese Konsequenz die Unhaltbarkeit des Sola-fide-Prinzips aufdecke. Am schärfsten vielleicht von José Ewaldo Scheid S. J. betont: in RB begeht der Protestantismus Selbstmord. Er endet im Libertinismus (Die Heilstat Gottes in Christus. Eine Studie zu Rudolf Bultmanns Auffassung von der Erlösung in Jesu Tod und Auferstehung. [KM 5/Ergänzungsband 2 = Theol. Forschung, 23] Hamburg-Bergstedt 1962, 217 223 f.).

⁶ Fries 5. Wie es trotz einer sehr ausgedehnten Beschäftigung mit RB nicht zu einer Begegnung zu kommen braucht, zeigt vielleicht am besten das umfangreiche Werk von Scheid (Anm. 5). Zwei Welten stehen sich dort völlig fremd gegenüber. RB ist nur der Stachel, der einen zwingt, über die eigene Auffassung von Glauben nachzudenken (224).

⁷ Außer den genannten Arbeiten findet sich eine Anzahl typischer Stellungnahmen gegenüber RB in KM 5 (= Theol. Forschung, 9. Hamburg-Volksdorf 1955) und in KM 6—1 (s. Anm. 1) zusammengefaßt.

⁸ Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925): *thE* 334—357. — Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft (1928): *GV* 1/114—133. — Das Problem der Hermeneutik (1950): *GV* 2/211—235. — Wissenschaft und Existenz (1955): *GV* 3/107—121. — Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957): *GV* 3/142—150. — Das Problem der Hermeneutik (1958): *GE* 123—137.

bei RB selbst. Die einzelnen Teilnehmer der durch RB besonders im protestantischen Raum entfachten Hermeneutik-Diskussion nehmen zum großen Teil eigenständige Positionen ein, die mit einer Sachkritik an der Position RBs verbunden sind⁹. Es geht hier aber gerade darum, die Einheit und Geschlossenheit der Aussagen RBs zum Problem der Hermeneutik ins Gespräch zu bringen. Daher muß auf ein Eingehen auf die in der Diskussion an RB geübten Kritik verzichtet werden. Außerdem ist „die“ Hermeneutik-Diskussion ebensowenig ein Gesprächspartner wie „die“ katholische Theologie. Der katholische Theologe spricht im Gespräch mit RB daher entweder für sich oder stellvertretend für eine bestimmte Richtung innerhalb der katholischen Theologie¹⁰.

I

Der Horizont der theologischen Aussagen RBs

Anhand der Klärung von einigen Begriffen und Unterscheidungen, die RB immer wieder gebraucht, sei allgemein und vorläufig der Aussagebereich gekennzeichnet, innerhalb dessen seine Aussagen stehen.

1. Theologie als Hermeneutik

Theologie ist die Entfaltung des glaubenden Verstehens von Gott *und damit* von Welt und Mensch. Ihr eigentlicher Gegenstand ist Gott, und *nur* deswegen redet sie auch von der Welt und vom Menschen. Das ‚eigentliche Existieren‘ des Menschen interessiert nicht in sich den Theologen, sondern nur insofern in ihm das Handeln Gottes und damit Gott selbst offenbar wird. Die Aufgabe der Theologie kann nie „definitiv“ gelöst werden. Aus ihrem Wesen heraus gestattet sie „nur immer wiederholte Lösungen oder Lösungsversuche in den jeweiligen geschichtlichen Situationen“ (TNT 585). Die Kontinuität der Theologie „besteht nicht im Festhalten an einmal formulierten Sätzen“

⁹ Dies gilt auch für die RB-Schüler Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, die in der Hermeneutik-Diskussion mit wortführend sind. — Insbesondere die Theologen der „3. Generation“ (die Gruppe um Wolfhart Pannenberg) betonen, daß die Hermeneutik-Diskussion den Bereich ihrer von ihrem Ansatz her gegebenen Grenzen abgestritten habe und auf Grund ihrer beschränkten Lösungsmöglichkeiten herausdränge in eine Meta-Hermeneutik, die z. T. als nachhermeneutische Metaphysik verstanden wird. Vgl. Heinz Kimmerle, *Metahermeneutik, Applikation, hermeneutische Sprachbildung*: ZThK 61 (1964) 221—235; bes. 221 ff.

¹⁰ So wählten Hasenhüttl (293) und Greshake (91), die in neuer Weise RB mit der katholischen Theologie ins Gespräch bringen wollten, Thomas von Aquin und nicht „die“ katholische Theologie zum Gesprächspartner für RB. — Hasenhüttl weist dabei wiederholt darauf hin (299 316 344), daß es neben der Theologie des Thomas von Aquin noch andere offene Möglichkeiten katholischen Theologisierens gäbe.

(ebd.). Auf den in einer historischen Situation formulierten dogmatischen Sätzen kann nicht einfach weiter aufgebaut werden, indem man diese präzisiert oder ergänzt. Diese sind vielmehr ständig auf ihren Ursprung hin zu befragen: auch Dogmen bedürfen der Interpretation. Die eigentliche Kontinuität ist die Lebendigkeit des Glaubens selbst, insofern dieser an das Ein-für-alle-Mal Christi gebunden ist (TNT 586; s. u. S. 35). Auch RBs eigene Theologie ist nicht *theologia perennis*, sondern aus der Situation unserer Gegenwart heraus erwachsen und von dieser abhängig. Die Aussagen der Theologie sind nicht „Produkte freier Spekulation oder wissenschaftlicher Bewältigung der Problematik von Gott, Welt und Mensch durch das objektivierende Denken“ (ebd.)¹¹, sondern sachgemäße Explikation des Glaubens, der als *Verstehen* sich immer inhaltlich auslegt (s. u. S. 41 f.). Die Theologie hat als ihren Gegenstand ein „Verstehen“. Deswegen ist sie Hermeneutik. Im Aufgreifen traditioneller Begrifflichkeit heißt es daher bei RB: Die *fides quae* ist immer in die *fides qua* zurückgebunden. Diese tritt nicht zu jener hinzu, sondern die *fides quae* ist die verstehende Entfaltung der *fides qua*. Für sich sind beide nicht. Beide sind nicht voneinander trennbar und können auch nicht in sich selbst ausgelegt werden (GV 1/86 ff. 100 f. 111)¹².

2. Die Abhängigkeit von Heideggers „Sein und Zeit“

Dieser theologische Ort RBs ist faktisch, aber nicht notwendig bedingt durch die Philosophie des frühen Heidegger in „Sein und Zeit“¹³. In dieser kam das Problem des Verstehens zu entscheidender Klarheit (GV 2/226 f.). Dieses Lernen der Theologie von der „modernen philosophischen Arbeit“ ist „in der geschichtlichen Situation begründet, in der hier wie dort die Einsicht in die Fragwürdigkeit des bis heute die Wissenschaft beherrschenden Denkens aufgebrochen ist“ (KM 3/50). Jeder Theologe ist von einer ihm vorgegebenen profanen Begrifflich-

¹¹ Meint RB damit die katholische Theologie (vgl. GV 3/9)? Die meisten katholischen Theologen werden sich gemäß ihrem eigenen Verständnis darin nicht wiederfinden.

¹² Man darf dem nicht ohne weiteres das katholische oder auch nur thomastische Verständnis unterlegen. Im RBschen Denken liegen die Korrelationen anders. — Fries kritisiert in diesem Zusammenhang an Hasenbütts Arbeit mit Recht, daß dieser wiederholt katholische Glaubensaussagen so sehr durch die Brille RBs liest, daß er sie mißversteht (Um Bultmanns Glaubenstheologie: MthZ 15 [1964] 59 f.).

¹³ Katholische Theologen meinen manchmal, sie könnten den späten Heidegger gegen RB ausspielen: z. B. Marlé (Gibt es ein katholisches Problem der Entmythologisierung?: KM 6—1/140) und Virgil Fagone S. J. (Geschichte und Geheimnis: KM 6—1/151—159). RB wird aber davon wohl kaum getroffen (vgl. phT 37 f.; Brief an Hans Jonas. In: Hans Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Göttingen 1963, 67). Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, Verstehen und Spielen (KM 6—1/72).

keit abhängig. Die Philosophie reflektiert kritisch über diese. Insofern der Theologe Klarheit über die von ihm gebrauchte Begrifflichkeit haben will, ist er von der Philosophie abhängig, oder er muß diesbezüglich selber philosophieren (KM 2/192). RB meint also mit der Frage nach der „richtigen“ Philosophie nicht ein philosophisches System, sondern das durchreflektierte, gezielte philosophische Fragen (ebd.). Für die theologischen Aussagen ist notwendig ein Verständnis der Begriffe vorausgesetzt, in denen die Theologie sich auslegt (phT 36 f.). Zu einer fremden Sache, die ich nicht mit dem, was mir gegeben ist, erklären kann, habe ich keinen Zugang. Gerade deswegen greift RB auf moderne Philosophen zurück¹⁴, nicht weil ihr System wahrer ist als das früherer Philosophen, sondern weil er bei ihnen begrifflich ausgearbeitet zu finden meint, wie sich der *gegenwärtige* Mensch, an den sich die Botschaft Christi richtet, versteht, wie er sich und die Welt empfindet (JCM 63). RB betont immer wieder, daß die Verkündigung an dem Selbstverständnis des modernen Menschen ansetzen muß, wenn sie ihn überhaupt treffen soll. Die begriffliche Fassung des Selbstverständnisses des modernen Menschen über sich selbst und über sein Sein in der Welt meint RB am besten in Heideggers „Sein und Zeit“ ausgeführt zu sehen, und darum läßt er sich von ihm „anregen“, lernt er von ihm. Es liegt keine kritiklose Übernahme der Heideggerschen Philosophie als „Voraussetzung“ der Theologie und damit zugleich als Prüfstein für geglückte oder mißlungene Explikation des Verständnisses von Gott vor (vgl. Bornkamm 129 f.). Die ntl. Botschaft wird nicht an Heidegger gemessen, sondern umgekehrt (s. u. S. 37 f. 43).

Aus der Sicht RBs ist die Begrifflichkeit der katholischen Theologie dem Selbstverständnis des modernen Menschen inadäquat: so denkt und redet der heutige Mensch außerhalb der Theologie nicht. Es ist ja auch nicht von ungefähr, daß die katholischen Theologiestudenten die notwendige philosophische Begrifflichkeit sich zumeist nicht in der philosophischen Fakultät aneignen können. Ohne jede Wertung ist dies zunächst einmal eine Tatsache, mit der sich der Theologe nach RB auseinandersetzen muß, da die Theologie ja dem Menschen ihrer Zeit den Glauben erschließen soll¹⁵. RB wird die offene Möglichkeit, so zu denken, wie es die katholische Theologie tut, nicht bestreiten. Von ihm her erhebt sich aber die Frage, ob sie sich damit nicht in einem elfenbeinernen Turm befindet, da die gängige Begrifflichkeit und Denkweise an-

¹⁴ In RBs Theologie finden sich außer dem Einfluß Heideggers noch vielfältige andere philosophische Einflüsse (besonders deutlich in GE). Vgl. auch Schubert M. Ogdén, Zur Frage der „richtigen“ Philosophie: ZThK 61 (1964) 110 f.

¹⁵ Die Frage, welche Begrifflichkeit am adäquatesten den Glauben bzw. das Glauben auslegt, ist eine andere. RB würde den Vergleich verschiedener Begrifflichkeiten untereinander unter Absehung ihrer geschichtlichen Bedingtheit als sinnlos ablehnen (s. o. S. 26 f.). Sehr wohl bejaht er aber, daß die theologischen „Aussagen mehr oder weniger sachgemäß sein können“ (TNT 586).

ders ist¹⁶. „Das eigentliche Problem ist also das hermeneutische, das Problem der Interpretation der Bibel und der kirchlichen Verkündigung in der Weise, daß diese als ein den Menschen anredendes Wort verstanden werden können“ (KM 3/51). — Ein Satz, der auch von den katholischen Theologen voll bejaht wird. Zu seiner Lösung geht RB vom Faktum des heutigen Seins- und Weltverständnisses aus. Im Gespräch mit RB betonen katholische Theologen dagegen, daß dieses nicht so einfach hingenommen werden dürfe, wenn es dem Verständnis der Frohen Botschaft Schwierigkeiten entgegensetze. Vielmehr würden dadurch unsere Denkgewohnheiten in Frage gestellt¹⁷.

3. Die Unterscheidung von Historie und Geschichte¹⁸

Obwohl RB terminologisch nicht sorgfältig zwischen „historisch“ und „geschichtlich“ unterscheidet, ist ihre Unterscheidung in der Diskussion um seine Theologie doch thematisch geworden¹⁹. „Historie“ ist das, was sich in Raum und Zeit abspielt, also das Geschehen, was sich exakt als Schnittpunkt der Koordinaten Raum und Zeit (im physikalischen Sinne) fixieren und aufweisen läßt (GV 3/110; GE 130; J 8 f.). Das schließt ein, daß wir diesem Geschehen als neutrale Beobachter gegenüber treten, als ein Subjekt einem Objekt (ebd.; hJ 13 15), da die Fixierung bzw. Konstatierung anders nicht geschehen kann. Als „Historie“ wird der „Geschichtsverlauf“ verstanden, wenn er „nach Analogie des Naturverlaufs“ gedeutet wird (GV 3/313). In dieser Sicht hat die Kenntnis einer historischen Tatsache für mein persönliches

¹⁶ Damit soll hier nicht behauptet werden, daß eine existenziale Begrifflichkeit und eine ihr entsprechende Denkweise dem heutigen Menschen — weltweit gesehen — unmittelbar verständlich und damit die einzige Möglichkeit gegenwärtigen Theologisierens ist.

¹⁷ Vgl. z. B. Marlé (Kath. Problem 141 f.) und Brinkmann (531).

¹⁸ Dieser Unterscheidung widmet sich die Arbeit von Greshake (vgl. bes. 36 bis 41). — Es bleibt anzumerken, daß bei dem dabei versuchten Gespräch mit Thomas von Aquin diese Unterscheidung in die Ordnung des Erkennens abgeleitet und abgeleitet muß (vgl. 93—100), da dessen Begrifflichkeit trotz aller Interpretationsbemühungen eben doch nicht existenzial-ontologisch ist (auch nicht formal, der Denkform nach: vgl. 91 f.). — In Parenthese darf bemerkt werden: Es geht nicht an, bei Thomas von Aquin von „Existenz“ zu reden, wenn man „Existenz“ im RBschen Sinne versteht (vgl. 94—107). — Für RB sind „Historie“ und „Geschichte“ „Aspekte“ der „einen Wirklichkeit“ (KM 6—1/22 f.), die wir nur in unserer „Existenz“ haben (GV 1/33). Deren Bereich aber liegt jenseits der Scheidung von Sein und Erkennen.

¹⁹ Diese Thematisierung geschah durch Heinrich Ott (Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. [Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 19] Tübingen 1955). Die Interpretation RBs durch Ott haben sich katholische Theologen z. T. zu eigen gemacht. Ja sie begründen ihre Ablehnung damit (vgl. Marlé, Interpretation 99—102; Malevez, Exégèse 1039 ff.). — RB hat diese Interpretation von Historie und Geschichte als zwei Wirklichkeitsbereiche als ein Mißverständnis von sich gewiesen (GV 3/182 f.; KM 6—1/22 f.).

Sein dieselbe Bedeutung wie die Kenntnis eines physikalischen Gesetzes. Denn die „Naturdinge“ werden vom Menschen (d. h. im Selbstverständnis des heutigen Menschen) als „Vorhandenes“ betrachtet, von dem er sich in „seinem eigentlichen Sein“ unterscheidet und die deshalb für dieses bedeutungslos sind (J 7). Gemäß RB betrachtet der moderne Mensch die Natur immer als Gegenstand der — mathematisierten oder nicht-mathematisierten — Naturwissenschaften²⁰. Per definitionem ist in einer solchen „Natur“ kein Platz für „Gott“ und keiner für „Wunder“. Ihre Einordnung in den so verstandenen Naturzusammenhang würde sie als solche gerade aufheben (GM 337). Gott und sein Handeln liegen außerhalb einer solchen Natur, denn sowohl Gott als auch sein Handeln sind nicht Naturdinge neben anderen Naturdingen (JCM 71). Ist Gott und sein Handeln der Natur transzendent (GM 342)²¹, dann kann von ihr aus auch nichts darüber ausgesagt werden, weder dafür noch dagegen.

Ähnlich sieht der „positivistische Historismus“ die historischen Tatsachen. Die historischen Tatsachen, die er in den Griff bekommt, sind das, was die historische Methode als ihren Gegenstand entwirft, d. h. eine von bestimmten — geschichtlich bedingten — Voraussetzungen gegebene Sicht der historischen bzw. geschichtlichen Phänomene (KM 6—1/20). „Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, daß *die Geschichte eine Einheit* ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind“ (GV 3/144). Damit ist nicht gesagt, daß die Geschichte in dem Sinne kausal determiniert sei, daß es keine freien Entscheidungen in ihr gebe. Aber der Historiker fragt nach deren Motiven. Er erklärt nichts durch ein außerweltliches Eingreifen, sondern durch die innerweltlichen Zusammenhänge und setzt dabei voraus, daß dies grundsätzlich möglich sei. Die Geschichte ist für ihn eine geschlossene Einheit (ebd.; JCM 12 f.).

In dieser Sicht ist „historisch“ nur der Glaube der ersten Jünger an die Auferstehung Christi und nicht die Auferstehung selbst, weil sie aus dem innerweltlichen Zusammenhang herausfällt und somit selbst der historischen Forschung nicht zugänglich ist (hJ 27; KM 1/44 ff.; 6—1/23 f.). „Wunder“ oder besser „Mirakel“ sind innerhalb dieser „geschlossenen Einheit“ nicht möglich, da sie diese zerbrechen würden. Das sagt nichts gegen die Realität von Wundern. Aber diese Realität liegt nicht im Bereich der Natur. Dementsprechend kann von dieser Sicht her auch keine grundsätzliche Leugnung von Wundern ausgespro-

²⁰ Dieses Verhältnis zur Natur ist selbst wieder geschichtlich bedingt (GV 3/108 f.; KM 6—1/20 f.).

²¹ Diese Transzendenz ist aber keine außerweltliche und auch keine erkenntnistheoretische. Sie hat ihre Anwesenheit gerade im Gegenwärtigen. Sie ist im Bedingten das Unbedingte (GM 342—347).

chen werden (GV 3/144 f.; KM 2/184; J 151; JCM 40 70 76)²². Diese Ablehnung von Wundern, besser: von Mirakeln, durch RB erfährt heftige Kritik. Die Kritiker machen sich dabei die von RB gekennzeichnete Anti-Position zu eigen: Wunder ist Durchbrechen oder Ausschalten von Naturkausalität²³. Man kann dies sagen, und es ist eine weitverbreitete katholische Lehrmeinung. Aber es ist zu bedenken, daß dabei „Naturkausalität“ anders gedacht wird als bei RB und daß es nicht zum Wesen des Wunders gehören muß, daß in manifester, beweisbarer Weise der natürliche Lauf der Dinge durch Eingriff höherer Kräfte geändert wird²⁴. — Ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist die Wunderfrage nicht ohne Vorbehalt. Aber an ihr wird das Problem sichtbar: Werde ich im Gespräch in meiner eigenen Position nicht immer durch den anderen bestimmt? Wie kann ich dann mich selbst ins Gespräch bringen, da ich doch entweder ihn mit meinen Augen sehe oder mich mit seinen? Ohne den Rückgriff in der Einzelaussage auf den „Typus des Denkens“ scheint ein Gespräch nicht zustande zu kommen. Diesen gewinne ich aber wieder nur über die Einzelaussagen.

Meint der Historiker die „Historie“ „als Spektator außerhalb des in der Zeit verlaufenden historischen Prozesses“ betrachten zu können (KM 6—1/20), so kann „Geschichte“ in dieser Weise nicht betrachtet werden, denn der „Betrachter“ ist selbst „ein Stück Geschichte“. Sie ist ein „Zusammenhang“, in den der Mensch selbst „mit seinem Sein verflochten ist“ (J 7). Sie kann daher nicht von außen betrachtet werden. „Geschichtliche“ Phänomene sind als solche „nicht ohne das sie auffassende geschichtliche Subjekt“ (GV 3/112 f.)²⁵. Das geschichtliche Ereignis ist gegenüber der historischen Tatsache kein Fixpunkt in Raum und Zeit — bzw. es geht nicht darin auf, denn es vollzieht sich nicht anders als durch solche hindurch und bildet keine „Hinterwelt“, keine „Substanz“, für die die historischen Tatsachen die Akzidentien bilden. Mit anderen Worten: historische Tatsachen sind als solche in ihrer Isoliertheit Abstraktionen, denn die Phänomene sind zugleich *mehr* als die Phänomene. Sichtbar wird dies — wenn auch noch nicht reflektiert — im Gegensatz der alltäglichen Sprache zur wissenschaftlichen (GV 3/180 f.; KM 2/187). Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt ist im Blick auf die Geschichte abkünftiger Natur. Das zeigt sich besonders darin, daß das geschichtliche Ereignis seine eigene Zukunft

²² Zu dem Begriffspaar „Wunder“-„Mirakel“ in Analogie zu dem Begriffspaar „Geschichte“-„Historie“ vgl. Greshake (41 f.) und Hasenhüttl (232 ff.).

²³ So besonders Malevez (Message 130; vgl. 129—139).

²⁴ Vgl. dazu Anton Vögtle (Wunder einst und heute: Bibel und Leben 2 [1961] 234—254; bes. 238 ff.) und L. Monden S. J. (Theologie des Wunders. Freiburg-Basel-Wien 1961, bes. 54 ff.).

²⁵ RB spricht nicht nur von historischen, sondern auch von geschichtlichen „Phänomenen“. Er will damit nicht sagen, daß auch das geschichtliche Phänomen objektivierbar, d. h. in Zeit und Raum fixierbar und konstatierbar ist, sondern die Einheit der Wirklichkeit betonen (GV 3/180 f.).

mit umfaßt und insofern wesentlich unabgeschlossen ist, da auch meine Stellung zu ihm und die kommender Generationen einen Teil seiner selbst bilden (GV 3/113). Das Subjekt ist im Objekt mit enthalten und umgekehrt. Das Problem ist nicht, wie beide zueinander kommen, sondern wie sich aus der vorgängigen Einheit der relative Eigenstand beider ergibt, mit anderen Worten: Wie weit kann der einzelne seine Bedingtheit transzendieren? RB sieht diese Möglichkeit im „Dialog“. So sehr der Gang durch die Geschichte als einer „Antiquitätensammlung“ notwendig ist — auch für die Erforschung der Heiligen Schrift (J 9; hJ 15 18) —, die wirkliche Begegnung mit der Geschichte vollzieht sich von vornherein nur im Dialog²⁶. Das Wahrnehmen des geschichtlichen Prozesses, der Geschichte, bleibt in diesen eingebunden, ist selbst „ein geschichtlicher Vorgang“ (KM 6—1/20). Die Transzendierung meiner Bedingtheit durch die Begegnung mit der Geschichte kann grundsätzlich diese Bedingtheit nicht übersteigen, sie ist nur „relativ“ — oder wem dies zu subjektiv-willkürlich klingt, „relational“²⁷. Damit ist zweierlei ausgesagt: einmal die Absolutheit je meiner Gegenwart bzw. je meines Augenblicks gegenüber jeder Bedingtheit (GV 2/260 288 f.; 3/184; s. u. S. 39 f.), zum anderen die Unmöglichkeit, einen Standort jenseits der Geschichte gewinnen zu können (GV 3/184; GE 184).

4. Die Unterscheidung von wissenschaftlichem Erkennen, existentiellern Verstehen und existentialer Analytik

Ähnlich gelagert wie die Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte als zwei Arten der Weltbegegnung und des Selbstverständnisses, wobei die zweite die erste als Teil ihrer selbst umgreift, ist auch die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und existentiellern Erkennen. Im Verständnis des gegenwärtigen Menschen besagt „Wissenschaft“ „die methodische Erforschung der Phänomene der uns umgebenden und begegnenden Welt, der Natur, der Geschichte, des Menschen und des menschlichen Geistes, mit dem Zweck, auf diesen Gebieten Erkenntnis zu gewinnen, ‚Wahrheit‘ zu erkennen, das heißt zu erkennen, wie die Phänomene ‚wirklich‘, wie sie ‚in Wahrheit‘, wie sie

²⁶ „Nur wenn man sich selbst bewegt weiß von den geschichtlichen Mächten, nicht als neutraler Beobachter, und nur wenn man bereit ist, den *Anspruch* der Geschichte zu hören, versteht man überhaupt, worum es sich in der Geschichte handelt. Dieser Dialog ist aber deshalb nicht ein geistreiches Spiel der Subjektivität des Betrachters, sondern ein wirkliches *Befragen* der Geschichte, bei dem der Geschichtsschreiber gerade seine Subjektivität in Frage stellt und bereit ist, die Geschichte als Autorität zu hören“ (J 8).

²⁷ Wenn man in diesem Zusammenhang die terminologische Unterscheidung von Karl Mannheim (*Ideologie und Utopie*. Bonn 1930, 41) aufgreifen darf.

an sich sind“ (GV 3/107; vgl. KM 2/180). Dies geschieht, indem die Gegenstände „objektiviert“ werden. „Objektivieren“ heißt den Bezug des Gegenstandes auf den Betrachter auszuschalten — zumindest methodisch — und ihn so, wie er an sich ist, zu analysieren (GV 3/108). Objektiviert werden kann auch die Lebensbedeutsamkeit eines Objektes für ein Subjekt. So besagt „objektivieren“ zugleich zweierlei: einmal die reine Rezeptivität des Erkennens, das den Gegenstand so nimmt, wie er an sich ist, ohne etwas hinzuzutun (ebd.); zum anderen die Spontaneität und Aktivität im Umgang mit ihm (Technik), da das Subjekt sich ja unabhängig von ihm dünkt.

Die vorhin gekennzeichnete historische Methode ist eine ausgezeichnete Weise dieses wissenschaftlichen Erkennens; als andere Weisen wären besonders die Naturwissenschaften zu nennen. — Auch das mythologische Denken ist objektivierend, und in diesem Sinne ein „primitives wissenschaftliches Denken“ (GV 3/180; KM 6—1/24), jedoch unterscheidet es sich vom wissenschaftlichen Denken dadurch, daß ihm ein anderes Existenzverständnis zugrunde liegt (KM 1/15 ff.; 2/180 ff.; GV 3/107 f.; u. S. 37). Dieses Existenzverständnis durch ein nichtobjektivierendes Denken freizulegen, da ein objektivierendes Denken die eigentliche Intention des Mythos verdeckt, ist der positive Sinn der „Entmythologisierung“ und die hermeneutische Methode, die dies nach der Meinung RBs zu leisten vermag, die existentielle Analytik (KM 2/184)²⁸.

„Existentielles Verstehen“ ist gegenüber dem „wissenschaftlichen Erkennen“ grundsätzlich nicht objektivierend und auch nicht objektivierbar, da es auch eine „objektivierende Darstellung“ als Folge nicht zuläßt, sondern nur ein „praktisches Lebensverhalten“ (GV 3/115 f.). Es ist das „Wahrnehmen . . . das nicht in der Distanz der Interesselosigkeit, in der Passivität des bloßen Rezipierens geschieht, sondern in dem die interessierte Aktivität der Person, der Existenz, waltet“ (ebd. 115). Die ausgezeichneten Phänomene, an denen RB dieses existentielle Verstehen in seiner Eigenart immer wieder aufweist, sind die Phänomene der Freundschaft, des Vertrauens, der Liebe (s. u. S. 38 42). Existentielles Verstehen fällt mit „Existieren“ als der spezifisch menschlichen Seinsweise zusammen (s. u. S. 37).

Vom existentiellen Verstehen ist die existentielle Analytik, d. h. die Rede darüber, zu unterscheiden. Man kann zwar über das Wesen von Existenz „objektiv reflektieren“. Aber solche Reflexion erkennt, daß Existenz „nichts Vorhandenes, sondern je und je Geschehendes ist“ (GV 3/117). Existentielle Analytik ist also auch objektivierend, aber

²⁸ „Mythos“ bei RB ist also weder identisch mit dem Sprachgebrauch von *μῦθος* im NT noch mit dem in der Religionswissenschaft. Von dort her gegen RB zu argumentieren, verfehlt seine Aussage. Vgl. auch Theunis (Prolegomena: KM 6—1/143 bis 150) u. Gadamer (ebd. 76 79).

nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach (KM 3/58). In Anwendung auf die Theologie heißt dies: „Das ist das Paradox der Theologie, daß sie objektivierend — wie alle Wissenschaft — vom Glauben reden muß, im Wissen, daß alles Reden seinen Sinn nur findet in der Aufhebung der Objektivierung“ (KM 3/58). — So entspricht das Verhältnis von existentiell und existential dem von ontisch und ontologisch²⁹.

5. Die Unterscheidung von Kerygma und Theologie

Wird das Sein des Menschen als „Existenz“ verstanden, dann kann der Mensch sich „in seinem Verhältnis zu Gott nur als Personwesen verstehen, das in seinem Sein als Person von Gott angesprochen wird. Das heißt: als ein ihn angehendes und treffendes Handeln und Reden Gottes kann er nur ein solches verstehen, das ihn in seiner personalen Existenz trifft, ja gerade bei ihr behaftet“ (KM 2/182; vgl. GM 348). Die faktische Anrede Gottes in die personale Existenz hinein ist die Verkündigung der Kirche von Jesus als dem Christus, d. h. das Kerygma. Allein in ihm vollzieht sich die personale Begegnung mit Christus als dem Gegenwärtigen (hJ 25 f.). Daß das Kerygma Anrede Gottes ist, erfahre ich nur in der Begegnung; dem äußeren Betrachter und damit dem wissenschaftlichen Erkennen weist sich das Handeln Gottes nicht aus (KM 2/198 ff.). Damit ist ihm die Objektivität im Sinne des „extra me“ nicht etwa abgesprochen, sondern gerade zugesprochen (ebd. 198 206). Als wirkliche Anrede kommt sie von außen und ist nicht identisch mit einem subjektiven Bewußtseinszustand. Das Zugleich des welthaften Phänomens der Verkündigung der Kirche und des eschatologischen Ereignisses, d. h. daß mich darin die Gnade Gottes trifft, läßt sich nach RB nur mit der Kategorie der „paradoxen Identität“ angemessen kennzeichnen (ebd. 197)³⁰. Offenbarung, Han-

²⁹ Vgl. dazu Johannes Körner, Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns. (Theol. Forschung, 13) Hamburg-Bergstedt 1957, 33 ff. 142 f.

³⁰ Marlé (Interpretation 177—188) mag als Beispiel für die fast durchgängige Ablehnung der Kategorie der „paradoxen Identität“ dienen. Er rekurriert dafür auf die Kategorie des „Geheimnisses“. Aber wenn Geheimnis sowohl eine sinnvolle, mich angehende Aussage ist, als auch nicht auf der Ebene der Phänomene sichtbar wird (184, mit Berufung auf Malevez), dann erhebt sich die Frage, ob die Differenz zwischen beiden Auffassungen nicht sehr stark im „Typus des Denkens“ gründet. Wenn beide von „an sich“ und „für sich“ sprechen, so liegt — sogar bei gleichlautenden Definitionen — die Unterscheidung je auf einer anderen Ebene, ihre Wertung ist jeweils anders. Hasenhüttl hat dagegen gegen die Kategorie der paradoxen Identität in ihren Grundzügen nichts einzuwenden (357). Gleichzeitig wirft er aber RB vor, daß er sie nicht rein anwende, sie nicht radikal genug fasse (10 f. 331—338). Hasenhüttls Bemühen, der sichtbaren Kirche Recht und Amt als konstitutiv auf Grund der paradoxen Identität mit der Kirche als eschatologischem Geschehen zuzusprechen, macht diese paradoxe Identität selbst zum welthaften Phänomen, was RB zurückweist (JK 359): sichtbare Kirche garantiert nicht Verkündigung (JK

deln Gottes, gibt es daher immer nur in actu et pro me, nie als Offenbarkeit, d. h. nie als welthafte Etwas, das man in Besitz nehmen kann (GV 3/120 f.). Gottes Handeln ist grundsätzlich „dem Bereich des objektivierenden Wahrnehmens“ enthoben (ebd.; GM 342). Dies heißt, daß es als solches kein historisch feststellbares Faktum ist (KM 3/56), denn jedes welthafte Phänomen ist in sich zweideutig (GV 2/92). Ich kann den Offenbarungsinhalt zwar sachgemäß explizieren, zur Wahrheit wird er mir aber nur als Ereignis (KM 3/57), insofern eben *mir* Rechtfertigung, Gottes Güte, Allmacht usw. begegnet (KM 2/184 f. 204 ff. 221 f.). Das wirkliche Betroffensein ist ein existentielles Ereignis, das nicht ausweisbar ist. Zugänglich ist nur meine Überzeugung (als psychologisches, konstatierbares Phänomen) von deren Wirklichkeit. Dem äußeren Betrachter erscheint der Inhalt dieser Überzeugung als eine mythologische Redeweise (KM 6—1/25 f.).

Kerygma meint nichts anderes als das Handeln Gottes, insofern es Anrede an mich ist. Was hat nun der historische Jesus mit dieser Anrede des Kerygmas an mich zu tun? Er ist der „Ursprung“ des lebendigen Gotteswortes, durch den das „jeweilige Sprechen dieses Wortes autorisiert und legitimiert ist“ (KM 2/204 f.; vgl. J 15). Und zwar Ursprung nicht im Sinne eines Anfangs, den man hinter sich zurückläßt (KM 1/224 f.), sondern als stets gegenwärtig tragender Grund, denn das eph' hapax ist das Ein-für-alle-Mal (KM 2/206). Jesus ist weder ein geistesgeschichtliches Phänomen noch Anlaß (!) oder Spezialfall eines solchen, sondern derjenige, in dem mir Gott begegnet (GV 2/258 f.). Aus alldem folgt, daß es das Kerygma immer nur in irgendeiner Ausgelegtheit gibt, insofern es sich in Worten und Sätzen aussprechen muß (TNT 588; GV 1/186). Das heißt, die Wortverkündigung der Predigt verkündet immer die fides quae (GV 1/99 ff. 111; s. o. S. 27). Die Wortverkündigung der Kirche ist aber doppelt: die Predigt und der Wandel (ebd. 110 f.). Kerygma, Anrede Gottes, kann sich also auch durch einfaches Handeln in Glaube und Liebe ereignen³¹.

Theologie als Wissenschaft hat die Aufgabe, das Kerygma in die angemessene Begrifflichkeit zu erheben. Sie ist die existentielle Erhellung des existentiellen Zuspruchs des Kerygmas (thE 354; GV 2/212⁴ 232).

393 f.). — Daraus ergibt sich, daß Hasenhüttl ein anderes Verständnis von „paradoxe Identität“ hat als RB. Der Grund mag vielleicht im Verständnis der dialektischen Vermittlung zwischen den paradoxen Elementen liegen. Übrigens ist er dabei der Position von Marlé ziemlich nahe (man vgl. dessen Formulierungen in: Die Bultmann'sche Theorie des Paradoxen in katholischer Sicht: Orientierung 21 [1957] 64—67; bes. 66).

³¹ Diese „doppelte Wortverkündigung“ hat Greshake nicht berücksichtigt, als er meinte, daß es in der Theologie RBs keine Möglichkeit für das Heil eines Nicht-evangelisierten gäbe (116 f.). Angebot und damit auch Ergreifen des Heils kann durch einfaches Handeln sich ereignen. Daß ein solches Geschehen in Christus und seiner Kirche gründet und zur vollen Wortverkündigung hintendiert, ist dabei selbstverständlich.

Insofern sie das tut, erhebt sie den Anspruch, Wissenschaft zu sein (ebd.). Ihre Notwendigkeit gründet gerade darin, daß Kerygma und Theologie wohl grundsätzlich, nicht aber ebenso praktisch unterschieden werden können; „d. h., es läßt sich nie eindeutig sagen, was Kerygma ist, wieviel und welche Sätze es umfaßt“ (GV 1/186).

Der Vollzug des Verstehens, gleich ob er geistesgeschichtlich oder auch theologisch ist, kann sich nie vollenden, da der Mensch immer von seiner eigenen Vergangenheit determiniert ist. Theologie unterscheidet sich aber auch vom rein geschichtlichen Verstehen des Textes der Heiligen Schrift oder anderer Niederschläge existentieller Glaubenserfahrung in der Tradition (s. u. S. 50). Die Grenzen der Theologie gibt das Kerygma an — und nicht irgendeine innere Konsequenz eines Ansatzes oder einer Begrifflichkeit —, d. h. das lebendige Glaubensverständnis, der *sensus fidelium* (s. S. 50f.). Es ist daher gefährlich, einen Theologen der Inkonsequenz zu zeihen. Denn gerade scheinbare oder offene Inkonsequenzen können ein Zeichen dafür sein, daß er sich mehr vom lebendigen Glaubensverständnis leiten läßt als von der kategorialen Begrifflichkeit seiner Theologie.

II

Verstehen als Existential

„Existentiale“ sind die Vollzugsweisen dessen, was RB „Existenz“ nennt. Sie sind nicht identisch mit den konstitutiven Prinzipien eines Seienden, die zwar nur im konkreten Seienden wirklich sind, es aber seinsmäßig aufbauen. Sie sind vielmehr die Strukturen des Seins selber. Dem Fragen der Scholastik nach den Seinsprinzipien des Konkreten liegt ein Denken zugrunde, das nicht in der Weise zu RB in Beziehung gesetzt werden kann, daß man sagt, die Scholastik habe sich hauptsächlich auf die Strukturen der „essentia“ konzentriert, während RB sich auf die Strukturen des „esse“ beschränke; denn die Unterscheidung der Scholastik zwischen „essentia“ und „esse“ fällt nicht zusammen mit der zwischen Vorhandenem, Natur, und Sein, Existenz, bei RB (phT 37 ff.)³². Ein solches Gleichsetzen würde beide Denkweisen ihrer geschichtlichen Dimensionen berauben und sie als ungeschichtliche bzw. übergeschichtliche Möglichkeiten betrachten. Das Gespräch wäre ein Selbstgespräch in zwei verschiedenen Sprachen, aber kein Dialog³³. — Um Verstehen als Seinsweise der Existenz zu fassen, ist also dieser nachzugehen.

³² Von dieser Gleichsetzung scheint das versuchte Gespräch zwischen RB und Thomas von Aquin sowohl bei Hasenhüttl (vgl. 308¹⁴) als auch bei Greshake (vgl. 111) bedroht zu sein.

³³ Von daher ist der von Greshake gebrauchte Ausdruck „Übersetzungsarbeit“ zumindest mißverständlich (92). Daß die Terminologie des einen in die des anderen

1. Das Sein des Menschen als Existenz

„Als Existenz bezeichnen wir nicht etwa das bloße Vorhandensein, die Tatsache, daß etwas „existiert“ = vorhanden ist, sondern die spezifisch menschliche Weise zu sein; das Sein des Menschen, dem sein Sein überantwortet ist, dem es problematisch werden kann, der von der Erfüllung oder Unerfülltheit seines Seins reden kann, kurz das verantwortliche, personhafte Sein, das als zeitliches Sein seine eigene Geschichte hat“ (GV 3/107; vgl. pH 37 f.; JCM 63 f.).

Sowohl das mythologische als das wissenschaftliche Denken verweisen durch ihr Objektivieren (s. o. S. 33) darauf, daß der Mensch sich in seinem Selbst nicht als reines Glied des Kosmos, als Vorhandenes, versteht (J 7; GV 3/107 f.). Der Mensch geht nicht in den empirischen Phänomenen seiner selbst auf, sondern transzendiert diese (GM 342²⁵). Diese Transzendenz ist weder platonisch noch thomasisch oder hegelianisch zu verstehen, denn die Transzendenz von Idee, Substanz oder Geist würde nach RB immer noch im Bereich des Vorhandenen verbleiben — eine Transzendenz innerhalb dieses Bereiches selbst sein³⁴. Mit wissenschaftlichem Denken ist der Personkern des Menschen nicht in den Blick zu bekommen, da es wesenhaft objektiviert und damit ihn, der wesenhaft ungegenständlich ist, vergegenständlicht, ihn zu einem welthaften Sein macht (KM 2/184¹ 187). Auch das mythologische Denken objektiviert ihn, macht ihn zu einer Sache neben Sachen, aber da es zugleich seine Offenheit herausstellt, die das wissenschaftliche Denken verneint, ist die mythologische Begrifflichkeit für die Theologie immer noch das kleinere Übel gegenüber der wissenschaftlichen und daher so lange beizubehalten, bis eine adäquate, nicht-objektivierende Begrifflichkeit gefunden ist (ebd. 186). Diese liefert die existentielle Analytik — bis eine bessere Begrifflichkeit gefunden wird (ebd. 184). Sie zeigt, was Existenz heißt; sie schenkt aber nicht das Existieren (KM 2/193; pH 37 f.; JCM 64 f.).

Die Übernahme existentialer Begrifflichkeit bedeutet für einen Theologen keine Verfallenheit an eine bestimmte Philosophie und auch nicht das Ergreifen eines philosophischen Schlüssels für die Theologie, sondern einzig die Entscheidung, das Sein des Menschen als Existenz anzuerkennen und die Anrede Gottes als diese Existenz treffend zu verstehen (KM 1/124 222; 2/193; JCM 65 f.)³⁵.

übersetzt werden muß, ist nicht die eigentliche Schwierigkeit, sondern daß das „Gemeinte“ und „Anvisierte“ (ebd.) sich je anders zeigt, je nachdem in welcher Sprache man es ausdrückt, da es ja kein „Phänomen an sich“ gibt (s. u. S. 46).

³⁴ Man muß beachten, daß für RB das Selbst, das Ich eines Menschen, auch nicht identisch mit seinem Bewußtsein ist (hJ 18 f.), insofern Bewußtsein als empirisches Phänomen genommen wird, das man nicht nur registrieren, sondern auch manipulieren kann.

³⁵ Damit ist keine Verkürzung der theologischen Begrifflichkeit auf eine anthro-

Für RBs Selbstverständnis bedeutet die Übernahme der existentiellen Begrifflichkeit daher gerade die einzige Möglichkeit, die Heilige Schrift bei ihrer Auslegung nicht unter ein ihr äußeres Maß zu stellen (KM 2/192 ff.). Existenz ist kein gegenständliches Phänomen, aber auch keine zeitlose Idee, die sich in einem Individuum realisiert (KM 1/130), und auch keine Substanz, die hinter den Phänomenen als Akzidentien steht (GE 174). Sie ist geschichtliches zeitliches Sein in dem Sinne, daß sie sich immer in einer gegenwärtigen Entscheidung verwirklicht (GV 1/118; 2/70 f.; UC 167 ff.). Wo und wie ereignet sich Existenz?

Vertrauen, Freundschaft und Liebe sind für RB ausgezeichnete Phänomene der Existenz. An ihnen verdeutlicht er daher immer wieder, was Existieren heißt: „Daß mein Vater mein Vater ist, läßt sich scheinbar objektiv feststellen und auch durch Beobachtung wahrnehmen. Aber daß er *mein* Vater ist, läßt sich im Grunde nur von einem einzigen wahrnehmen, nämlich von mir; und von mir nicht durch uninteressierte Beobachtung, sondern nur in der persönlichen Begegnung, in der er mir Vater ist und ich ihn mir Vater sein lasse“ (GV 3/116 f.; KM 2/199 201 f.). Existieren vollzieht sich an den Phänomenen und durch sie — aber nicht als deren konstitutives Prinzip — und entzieht sich doch jedem Zugriff durch sie (Liebe läßt sich nicht begründen), ebenso wie es sich dem Zugriff des Bewußtseins entzieht (das Bewußtsein meiner Liebe ist nicht mein Lieben). Existenz, personales Sein, erweist sich an diesen Phänomenen als „je und je Geschehendes“, als „Ereignis in den Entscheidungen des Augenblicks“. Mein Sein „steht ständig in Frage und kann nur in meinen Entscheidungen gewonnen oder verloren werden“ (GV 3/117)³⁶.

pologische Begrifflichkeit ausgesagt. Erst von einer Ontologie aus kann über Gott geredet werden. RB fragt sich, wie weit von Heideggers „Sein“ aus eine formale Bestimmung des Gottesgedankens möglich ist (phT 37 ff.). Zu letzterem vgl. Bernhard Welte, Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers. In: Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth, Zum Gespräch zwischen Pädagogik, Philosophie und Theologie. Hrsg. von Fr. Pöggeler. Freiburg 1964, 177—192; bes. 191 f.

³⁶ Oft wird dieses Verständnis des menschlichen Seins als in Entscheidungen sich vollziehend — die nicht bewußt zu sein brauchen — mit dem Schlagwort „Aktualismus“ belegt. Wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß RB das Vorhandensein, die transsubjektive Realität (KM 2/198) als Ereignis deute, so ist er völlig mißverstanden. Das konkrete Seiende, der Gegenstand des wissenschaftlichen Erkennens, wird in seinem Verflochtensein und seiner gegenseitigen Bedingtheit gerade betont. — Damit ist zugleich auch ein „Aktualismus“ im Bereich der Existenz im Sinne von diskontinuierlichen Entscheidungen ausgeschlossen, denn Diskontinuität gibt es nur im Bereich des Vorhandenen bzw. Objektivierten. — Vgl. Hasenhüttl 94⁴².

2. Strukturen der Existenz

a) Die je zu vollziehenden Entscheidungen

RB betont in sehr starkem Maße die Absolutheit der jeweiligen Entscheidungen im jeweiligen Jetzt. Dadurch will er sichtbar machen, daß jede Entscheidung „frei und verantwortlich“ ist (J 77). Die Absolutheit und Undeterminiertheit der Entscheidungen in den jeweiligen Situationen weist Einsichten, Maßstäbe und Motive bedingungslos zurück, insofern sie als Determination hinsichtlich der Wahl unter den Möglichkeiten und damit als Beschränkung der Freiheit verstanden werden (ebd.)³⁷. RB geht es hier nicht um Entscheidungen, die dem wissenschaftlichen Denken zugänglich sind, um Entscheidungen im Bereich des Vorhandenen. Diese haben Motive und Ursachen (s. o. S. 32 f.). Hier können mir Analysen sagen, was von mir gefordert wird, z. B. welcher Partei ich meine Stimme geben soll (GV 3/117 f.). Von diesen Entscheidungen für oder gegen „etwas“ spricht RB aber nicht, sondern von den „existentiellen“ Entscheidungen, den Entscheidungen als Vollzug der Existenz. Hier wird nicht *etwas* von mir gefordert, sondern *ich selbst* (ebd. 117). Solche existentielle oder personale Entscheidung vollzieht sich durch die praktische Entscheidung hindurch. Eine historische oder soziologische Analyse kann als „Einsicht in die empirischen Möglichkeiten“ (J 77; vgl. GV 3/117; GM 339) den Entscheidungscharakter meiner Situation aufdecken, daß nämlich durch alle Forderungen von etwas hindurch ich selbst gefordert bin, aber die Analyse nimmt in dieser Hinsicht mir nicht „die Verantwortung der Entscheidung“ ab (GV 3/118). Es gilt allerdings auch das Umgekehrte, „daß ich nämlich, wenn ich *mich* gefordert weiß und mich der Forderung nicht verschließe, erst ruhig und klar die Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Entscheidung sehe“ (ebd.). Erst wenn ich engagiert bin, öffnet sich mein Blick für das zu Tuende und seine Möglichkeiten (GM 344).

Diese existentielle Entscheidung ist nicht subjektiv im Sinne von willkürlich, denn ihr entspricht eine „objektive“ Wirklichkeit, die aber dem wissenschaftlichen, objektivierenden Denken nicht zugänglich ist: die Wirklichkeit der Begegnung (GV 3/117). Die Begegnung als Ort der Entscheidung aber ist nicht individualistisch einzuschränken auf persönliche Begegnungen im engsten Sinne³⁸, sondern umfaßt auch

³⁷ Man mag dies „Situationsethik“ nennen, doch kann dieser Ausdruck sehr leicht über das eigentlich Ausgesagte täuschen. — Ein ethischer Relativismus wird von RB abgelehnt (JCM 45 f.). Die Frage nach den ethischen Normen besteht zu Recht, denn sie ist nichtwissende Frage nach Gott (GV 2/228). Sie wird nur in dem Sinne abgelehnt, daß der Mensch dadurch der Entscheidung und Verantwortung ausweichen will. — Vgl. J. Ternus S. J., Chalkedon und die Entwicklung bis zur Gegenwart. In: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J. Würzburg 1954, III 608 Anm. 2.

³⁸ So das Verständnis RBs bei Malevez (Exégèse 1040).

„die Sphäre des gesellschaftlichen und politischen Lebens . . . in denen ich als Person zu existieren habe“, und die „Begegnung des Schicksals“ (ebd. 118)³⁹.

Wenn RB also davon spricht, daß der Mensch im Jetzt ohne Rückgriff auf Erfahrung und rationale Begründung weiß, was gut und böse ist (J 77), so faßt er „gut“ und „böse“ radikal, nämlich als das, was jedes bestimmte Verhalten prägt, aber mit objektivierendem Denken nicht herausanalysierbar ist. Die vielen konkreten Sünden erhalten den Charakter ihrer Sündhaftigkeit von der einen Sünde her. Dieser Charakter ist nicht objektivierend faßbar. Ohne diesen Bezug aber ist es sinnlos, unter den vielen Sünden eine systematische Ordnung der Sündhaftigkeit herstellen zu wollen, ja von „Sünden“ zu reden, da die welthaft-phänomenale Seite der Sünden immer vieldeutig ist. Mit anderen Worten: „gut“ und „böse“ in ihrer existentiellen Radikalität sind dem objektivierenden Wahrnehmen nicht zugänglich. Womit noch nichts gegen eine Wertordnung im Bereich des Vorhandenen — dem ja der Mensch auch angehört — gesagt ist, denn die Entscheidung für etwas unterliegt Motiven und Gründen.

Es wird jetzt verständlich, was RB sagen will, wenn er davon spricht: die Kontinuität der Existenz ist keine naturgesetzliche, sondern eine geschichtliche oder zeitliche (GV 3/117). In der Entscheidung nehme ich Stellung zu meinem bisherigen Leben, dem ich entweder treu bleibe oder von dem ich mich abkehre. Der Zusammenhang meines Daseins wird dadurch in jeder Entscheidung — nicht in seinem Daß, aber in seinem Wie — fraglich. Meine Entscheidung ist nicht aus meinem früheren Leben ableitbar. Sie erstellt ein „neues Jetzt“ (GV 3/118). Die Kontinuität der Existenz ist eine Kontinuität von Entscheidungen bzw. von Jetzt. Das Jetzt der Entscheidung ist nicht als konkret zeitliches Jetzt in dem Sinne zu verstehen, als ob der Mensch in Bruchteilen von Sekunden laufend Entscheidungen — bewußt oder unbewußt — produziere, sondern als *geschichtliches* Jetzt. Das geschichtliche Jetzt ist aber immer zugleich ein innerzeitliches Jetzt, aber nicht jeder „Jetzt-Punkt der im objektivierenden Sehen wahrgenommenen Zeitfolge“ ist zugleich ein geschichtliches Jetzt (ebd. 183). Ein Wort, das ich vielleicht vor 30 Jahren gehört habe, kann so z. B. jetzt mich fordern (KM 2/204 f.).

b) Das Wesen des Menschen als Wille

Die Sicht des menschlichen Seins als Existenz bringt es mit sich, daß das „Wesen des Menschen im Willen, in der freien Tat“ gesehen wird

³⁹ „Wie ich ein Schicksal aufnehme und bestehe, mich ihm öffne oder verschließe, ist immer jeweils Sache der Entscheidung. Wollte man sagen, es sei Sache der Weltanschauung oder des Glaubens, so ist doch die Bewährung der Weltanschauung oder des Glaubens immer Sache der Entscheidung“ (GV 3/118).

(J 44; GE 170) und nicht in der Vernunft (UC 167). Wenn hier von „Wille“ die Rede ist, dann ist Wille nicht als ein Vermögen neben anderen Vermögen des Menschen gefaßt, sondern im Sinne von: „Der Mensch ist sein Wille“ (UC 168). Der Wille des Menschen ist damit nicht eine in sich neutrale Kraft des Strebens, „die den Charakter von Gut und Böse erst auf Grund der sie bestimmenden Vorstellungen gewinnt“; er ist selbst gut oder böse. Daher kann der Mensch den Willen auch nicht „durch vernünftiges Denken leiten“ (ebd.). Jedoch macht RB eine Unterscheidung zwischen dem Willen als der „allem Wollen vorausliegenden Grundintention auf das Leben als das ‚Gute‘“ und dem Willen als dem „faktischen Wollen des Menschen“, das bei fehlender Realisierung der Grundintention gar nicht wollen kann, was es eigentlich will (UC 168 f.). Ist dieses faktische Wollen böse — in Verkehrung der Grundintention —, dann ist der ganze Mensch böse. Er kann sich von dieser Bosheit nicht selbst befreien, sondern ist auf ein freimachendes Handeln Gottes angewiesen (ebd.).

c) *Das Wort als Anrede*

Durch dieses Verständnis der menschlichen Existenz ergibt sich hinsichtlich des Verstehens eine folgenschwere Verschiebung gegenüber dem griechischen Denken (GV 1/274 ff.). Wort ist nicht mehr wesentlich das Sichtbarmachen eines Sachverhaltes (ebd. 275), sondern Anrede, Befehl, Aufruf in die Entscheidung (TNT 308). Und RB wird nicht müde, die Absolutheit und Unbedingtheit der Anrede zu betonen, der gegenüber der Inhalt der Anrede sekundär sei. Allerdings geht es bei dieser absoluten Anrede weder um „blinde Unterwerfung“ noch um die „Annahme von Absurditäten“, denn ohne seine Verständlichkeit wäre das Wort „nicht im echten Sinne Anrede“ (GV 1/283). „Anrede aber ist nur ein Wort, das dem Menschen . . . eine Möglichkeit des Sich-Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muß“ (ebd.).

Es geht hier nicht um die Wissensmitteilung als solche, sondern insofern sie ein Vehikel des Rufs in die Entscheidung ist. Daß ein Wort Anrede ist, läßt sich vermittels der objektivierenden Wahrnehmung nicht ausmachen. Dem, der als Zuschauer von außen die Situation betrachtet, zeigt sich nur eine Wissensmitteilung, eine theoretische Belehrung. Daß das Wort Anrede in je meine Existenz ist, erfährt nur der je Angesprochene. Diese Anrede vollzieht sich aber in verständlicher, inhaltlicher Form⁴⁰. Ihr Vehikel ist die Mitteilung eines Sachverhaltes⁴¹. Aber eine noch so genaue Analyse dieser Mitteilung kann nicht

⁴⁰ Deswegen betont RB die Notwendigkeit einer „theologischen Bildung“ des Verkündigers (GV 1/100).

⁴¹ „Wohl läßt sich der Inhalt der Verkündigung auch in dogmatischen Sätzen formulieren. Die Tatsache z. B., daß die Verkündigung den Menschen daraufhin anredet, daß er der Vergebung Gottes bedarf, kann in der Lehre von der Erbsünde zum Ausdruck gebracht werden. Aber die glaubende Annahme solcher Verkündigung

die Tatsächlichkeit der Anrede, des Anrufs, der in ihr enthalten ist, deduzieren. Der Inhalt der Anrede ist die Anrede selbst und nicht ein von ihr verschiedener Gegenstand⁴².

d) *Verstehen als Vollzug der Existenz*

„Verstehen“ ist der Vollzug meiner Existenz, insofern ich die Anrede in meine Existenz verstehend ergreife (GV 1/283). Damit ist schon gesagt, daß kein intellektuelles Wissen, kein rationales Verstehen gemeint ist (GV 3/30 ff.; JCM 48). Es ist das Verstehen gemeint, das in ausgezeichneter Weise im Vertrauen, in der Freundschaft oder Liebe vorliegt: das Verstehen des anderen und meiner selbst, insofern es jenseits von objektivierender Wahrnehmung liegt. Ich „verstehe“ den Freund, ohne die Motive seiner Handlungen durchforscht zu haben und ohne dieses Verstehen mit exakten Daten belegen zu können. Diese Daten sind immer vieldeutig, erst *in* der Begegnung „verstehe“ ich sie bzw. durch sie den Freund. Menschliches Sein vollzieht sich in Entscheidungen, heißt: menschliches Sein vollzieht sich verstehend. Die Anrede lehrt mich, mich selber zu verstehen, und meine Antwort in der Tat ist meine Entscheidung, wie ich mich selbst verstehen will (GV 1/283). Verstehen ist daher immer ein Sich-Verstehen, ein Verstehen der eigenen Möglichkeiten (nicht der Möglichkeiten zu etwas). Verstehen ist aber keine irrationale Angelegenheit oder eine Sache des Gefühls (wenn man Gefühl als ein phänomenales Geschehen faßt)⁴³, sondern zeitigt sich immer in der Form eines bewußten Wissens. Dieses „bewußte“ Verstehen kann mehr oder weniger das Sich-Verstehen explizieren, muß es aber nicht, d. h., das Bewußtsein darüber kann dem eigentlichen Geschehen völlig inadäquat sein (vgl. GV 3/2; JCM 73 87). Mit anderen Worten: Das Studium der existentialen Analytik bedeutet noch nicht, daß ich von einer mich treffenden existentiellen Anrede ein adäquates Bewußtsein habe, sie richtig verstehe. Die existentielle Analyse kann nur erklären, „was überhaupt ein im

findet ihren Ausdruck nur in dem Bekenntnis: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ und nicht in der Zustimmung zu einem Dogma von der Erbsünde“ (GV 3/126).

⁴² RB wird nicht müde, diesen Unterschied zu betonen (vgl. bes. GV 3/1—34). Ein völliges Mißverständnis liegt vor, wenn man ihm eine inhaltslose Anrede unterstellen will. Für ihn ist der Inhalt des Glaubens nicht ein vom Glauben verschiedener Gegenstand, sondern die Auslegung des Glaubens selbst (GV 1/86; TNT 586). Zur Nähe bzw. Ferne des Thomas von Aquin bzgl. dieser Frage vgl. Dietmar Eickelschulte O. P., *Beatitudo als Prozeß*. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin. In: *Sein und Ethos*. Hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1963, 160—165; Stephanus Pfürtner O. P., *Luther und Thomas im Gespräch*. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961, 45—85.

⁴³ Gerade wenn ich die *fides quae* für sich nehme und die *fides qua* dazu äußerlich hinzutreten lasse, wird diese zu einer menschlichen Haltung, zu einem frommen Gemütszustand, zu einem numinosen Gefühl, das objektivierender Wahrnehmung zugänglich ist. Für RB ist die *fides qua* nur „in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der *fides quae*“ (GV 1/88; vgl. 88 f.).

Hier und Jetzt begegnetes Wort als sich ereignende Anrede Gottes bedeuten kann“ (GV 3/212). Ich kann mit existentialer Analyse gerade nicht eine existentielle Anrede „nachweisen“ (JCM 86 f.).

e) Die Befreiung zum eigentlichen Sein

Das skizzierte Verständnis von Existenz gewinnt RB aus dem NT und nicht aus der modernen Weltanschauung (KM 1/24; JCM 31). Viele der zitierten Stellen sind daher auch im Kontext unmittelbar Aussagen über das Selbstverständnis des NT. Heideggers „existentiale Analyse des Daseins“ erscheint allerdings RB als „eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein“ (KM 1/33)⁴⁴. Trotzdem betont RB das radikal Neue des christlichen Existenzverständnisses gegenüber der Existenzphilosophie (KM 1/223). Denn diese meint nach ihm, daß der Mensch, wenn er seine Situation durchschaut, sich eigenmächtig seiner Verfallenheit entziehen kann (KM 1/36), während das NT die faktische Möglichkeit bestreitet, weil *jede* Bewegung eine des verfallenen Menschen ist (KM 1/37)⁴⁵.

Das, was RB der Philosophie zugesteht, ist, daß sie in der faktischen Verfallenheit des Menschen — die Aussage des NT lautet: der Mensch ist faktisch in seinem Wesen böse (UC 168) — erkennen kann, daß menschliches Sein Existenz ist, daß sie aber in der näheren Ausführung diese sofort wieder verzeichnen muß (J 49 f.; KM 1/36; GV 1/305 bis 312).

Der Mensch hat sein Sein darin, daß er seine Zukunft — das, was auf ihn zukommt, die Anrede in der Begegnung — verantwortlich übernimmt (KM 1/35). Aber diese prinzipielle Möglichkeit des Menschen ist zugleich faktische Unmöglichkeit (ebd. 36). „Faktisch bin ich in meinen Entscheidungen immer durch meine eigene Vergangenheit determiniert — und zwar nicht in dem Sinne einer kausalen Determination, sondern weil ich durch meinen eigenen Willen determiniert bin“ (GE 179). Ich habe relative Freiheit, Freiheit für dieses oder jenes, aber nicht radikale Freiheit, d. h. Freiheit von mir selbst. Ich will mein eigentliches Sein nicht als Geschenk von der Zukunft entgegennehmen, sondern will selbst über die Zukunft verfügen (GE 179).

⁴⁴ „Wenn man gelegentlich beanstandet hat, daß ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, daß die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt“ (KM 1/33; vgl. GV 3/194).

⁴⁵ Später (1958) spricht RB nicht mehr einfachhin von der frevelhaften Eigenmächtigkeit des Existentialismus, sondern er läßt es offen, „ob er als Gipfel der menschlichen Hybris oder als Ausdruck der Demut und radikalen Offenheit verstanden werden muß“ (GV 2/290).

Diese radikale Eigenmächtigkeit ist dasjenige Daseinsphänomen, das sich unter der Anrede des Kerygmas, die sich als das freimachende Handeln Gottes erweist, als Sünde offenbart (KM 1/37 f.). Dieses freimachende Tun Gottes als Geschenk annehmen und damit von sich zu sich selbst befreit werden, ist Glaube (GE 180; JCM 44 f.). Das Kerygma stellt den Menschen in die Entscheidung zwischen dem eigenen Willen und dem Willen Gottes (J 73 f.). Der Glaube als die Entscheidung für den Willen Gottes ist so zugleich die Entscheidung zum eigentlichen Sein. Die Alternative Ergreifen oder Verfehlen des eigentlichen Seins enthüllt sich unter der Anrede des Kerygmas als die Alternative, Gott als den Schöpfer anzuerkennen oder zu verleugnen (TNT 233). Der Glaube führt den Menschen in das schöpfungsgemäße Sein zurück (KM 1/34). Als Ereignis wird der Glaube nie Besitz (GE 181), denn als eschatologisches Ereignis kann er nie zu einer Tatsache der Vergangenheit werden⁴⁶. Im Jetzt der Begegnung mit dem Kerygma wird mir das eschatologische Jetzt zugesprochen, d. h. erfüllt sich Sinn und Ziel je meiner Geschichte, denn die Zukunft enthüllt sich als das ständige Kommen Gottes (KM 1/133; GV 3/90). Die Schranke des leiblichen Todes hat damit zugleich keine Bedeutung hinsichtlich der Eigentlichkeit meines Seins, das sich als eschatologisches Ereignis durchhält im Jetzt (GV 3/164)⁴⁷. Daß ich überhaupt fähig bin, auf den Anruf Gottes zu antworten, setzt voraus, daß ich immer irgendwie ein Wissen um mein eigentliches Sein habe — auch in der Verfallenheit, im Zustand der Uneigentlichkeit (ebd. 36; GV 1/305—312). Dem Sich-Verstehen, und d. h. Glauben, liegt ein Vorverständnis voraus (s. u. S. 47 ff.).

Glauben ist verstehendes Ergreifen der Anrede Gottes im Kerygma. Dieses glaubende Verstehen entzieht sich dem objektivierenden Nachweis. Philologie und Historie können nicht beweisen, daß Gott tatsächlich gesprochen hat. Für sie ist und muß die Rede von Sünde und Handeln Gottes mythologische Rede sein, da ihr Gegenstandsbereich das konstatierbare Phänomen ist, also der ausgesprochene Satz oder das psychologische Gefühl (KM 2/201; 6—1/23 f.). Aber *in* der Begegnung mit dem Kerygma versteht der Mensch mit sich zugleich das Begegnende und erfährt so historisches Geschehen als wirkliches Handeln Gottes und Eigenmächtigkeit als Sünde (KM 2/201). Das Geheimnis

⁴⁶ Hasenhüttl versucht einen Zugang zur *virtus humana* von der Wirkkraft der Sakramente her. Als Ergebnis seiner Bemühungen schlägt er vor, „Tugend“ des Glaubens durch „Hinordnung“ des Glaubens zu ersetzen (343—346). — Es ist zuzugeben, daß der heutige Sprachgebrauch von „Tugend“ sich nicht mit dem bei Thomas deckt, ebensowenig aber das heutige „Hinordnung“ mit der thomasischen „Tugend“. Abgesehen davon, ist ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt, denn als Ergebnis käme heraus: *virtus humana* = *esse intentionale* (344). Für Thomas von Aquin doch wohl nicht vollziehbar. In Parenthese darf bemerkt werden: Die „physische Wirkkraft“ der Sakramente ist nie als ‚magische‘ Qualität verstanden worden. Sie ist also nicht „etwas Absolutes, Losgelöstes“ (ebd.).

⁴⁷ Siehe auch den Brief an Jonas (vgl. Anm. 13). — Vgl. Hasenhüttl 278 ff.

des Glaubens besteht nicht darin, daß Gott irrational ist oder daß er die natürlichen Kausalketten durchbricht, sondern daß er mir begegnet (ebd. 190). Der Glaube kann sich daher auch nicht dagegen verteidigen, Illusion zu sein, und er mißversteht sich selbst, wenn er den Vorwurf widerlegen will, indem er das Handeln Gottes, als im Bereich der Phänomene zu konstatieren, aufweisen will (ebd. 199; JCM 83). Er kann vielmehr nur das eine tun, nämlich aufweisen, daß er von seinem Selbstverständnis her für den äußeren Beobachter als Illusion bzw. als Mythos erscheinen muß. Was außerhalb des Glaubens gefaßt werden kann, ist die Idee Gottes als Explikation der die menschliche Existenz bewegenden Frage nach Gott (ebd. 200; phT 37 ff.). Die Heilstatsachen begründen den Glauben nur als im Glauben selbst wahrgenommene (JCM 84 f.), „wie sich ja auch unter Menschen Vertrauen und Liebe nicht gründen auf die objektiv festgestellte Vertrauenswürdigkeit oder Liebe des Andern, sondern auf das *im* Vertrauen und *in* der Liebe wahrgenommene Wesen des Andern“ (KM 2/200)⁴⁸.

III

Der Vollzug des Verstehens

Das Verstehen bzw. der Glaube scheint durch die existentielle Analytik in eine nicht faßbare Unwirklichkeit abgedrängt zu sein. Es scheint sich jedem Zugriff zu entziehen. Und in gewissem Sinne ist dies auch die Absicht RBs, insofern unter Wirklichkeit phänomenale Wirklichkeit, Vorhandenes, und unter Zugriff objektivierender, verfügender Zugriff verstanden wird. Wie vollzieht sich aber nun das Verstehen, da es ja keiner Hinterwelt angehört? Wie kann es geschehen, daß ich durch vieles Neue auch ein Neues über mich erfahre, wie wird ein geschichtlich fixierter Text — und darunter fällt auch die Heilige Schrift — zu einer Anrede für mich?

1. Das Transzendieren des Subjekt-Objekt-Schemas

Die historische Methode in jenem eingeschränkten Sinn, wie sie oben charakterisiert worden ist (S. 29 f.), kommt für das Verstehen per defi-

⁴⁸ Es gibt für RB keine dem Glauben vorausgehenden „motiva credibilitatis“, worauf sich der Glaube „gründen“ kann. Dazu ist zu sagen: Forschungen und Analysen können für RB sehr wohl den Entscheidungscharakter einer Situation aufdecken (s. o. S. 39 f.). Abgelehnt wird von ihm, daß z. B. die sichtbare Kirche in ihrer soziologischen Struktur ihre Bedeutsamkeit — d. h. ihre paradoxe Identität mit dem eschatologischen Geschehen — auf wissenschaftlich nachprüfbarer Weise erkennen lasse.

tionem nicht in Frage, da sie — nach Analogie der Naturwissenschaften⁴⁹ — das Sprechen in je meine Existenz methodisch ausklammert. Mit dieser Methode kann zwar viel Neues erkannt werden, aber „nichts Neues über den Menschen und seine Geschichte“ (J 9). Durch die Ausschaltung der Wirkung und der Bedeutsamkeit der Phänomene für den Betrachter gelingt es auch nicht, die Phänomene, wie sie an sich sind, zu erkennen (GV 3/108). Jeder Versuch, mit Hilfe von Methoden das objektive Phänomen unter Ausschaltung des subjektiven Einflusses zu erfassen, bleibt zumindest in der „Subjektivität der Methode“ stecken (J 8 ff.; thE 344). Ein Erkennen, das auf dem Gegensatz von Subjekt und Objekt aufbaut, kann in seiner methodischen Abstraktion nicht Träger einer existentiellen Bedeutsamkeit sein (ob faktisch, ist eine andere Frage). Aber es kann auch nicht das leisten, was es eigentlich anstrebt: zum Ansieh der Phänomene bzw. des Vorhandenen vorzustoßen. Es hat ein inadäquates Bewußtsein von sich selbst.

Das „Schema von Subjekt und Objekt“ (ebd. 147 f.) hat hinsichtlich der geschichtlichen Ereignisse im oben genannten Sinne (S. 31 f.) keine Gültigkeit, da sie das „auffassende geschichtliche Subjekt“ mit umfassen und insofern auch ihre eigene Zukunft (GV 2/229). Soll Verstehen überhaupt möglich sein, dann muß sich die Trennung von Subjekt und Objekt als abkünftig erweisen. Es muß ihr eine vorgängige Einheit zugrunde liegen. Diese Einheit ist gerade der geschichtliche Aspekt unserer einen Wirklichkeit (s. o. S. 31 f.).

Zum Beispiel gehört zu einem philosophischen Werk seine Wirkungsgeschichte wesentlich hinzu. Es bildet mit ihm eine nicht trennbare Einheit. In seinem Ansieh kann ich ihm nicht begegnen. Die Geschichte des Thomismus oder des Kantianismus sind ein sprechendes Beispiel dafür. Jede Zeit hat ihren Thomas von Aquin und ihren Kant entdeckt und entdeckt ihn immer noch neu. Historische und philologische Arbeit sind dabei gerade gefordert, denn sonst eigne ich mir den Philosophen oder Theologen nicht an, sondern unterstelle ihm meine Meinung. Es ist eine Täuschung über die eigene geschichtliche Bedingtheit, wenn man meint, daß man durch die Unterscheidung zwischen zeitgeschichtlich bedingter Einkleidung und darin enthaltener zeitlos gültiger Aussage zum Ansieh vorgestoßen sei, denn der Horizont dieser Scheidung ist auch wieder geschichtlich, von meinem Standpunkt bedingt, und wandelt sich⁵⁰. Nur wer meint, im Erkennen die eigene Bedingtheit transzendieren zu können, kann davon sprechen, das Phänomen an sich in den Griff bekommen zu haben. RB bestreitet diese un-menschliche Transzendenz (vgl. GE 184).

⁴⁹ RB denkt an die „bisherige Naturwissenschaft“. Er weiß, daß das Subjekt-Objekt-Schema für die „moderne Naturwissenschaft“ auch problematisch geworden ist (GV 3/108 f. 200).

⁵⁰ Auch die Rede von einer Theologie, die auf Prinzipien des hl. Thomas aufbaut bzw. diese weiterdenkt (Hasenhüttl 323²¹, Greshake 91 f.), muß dies bedenken.

Geschichtliche Ereignisse, Ereignisse, die mich als Selbst betreffen, erschließen sich mir in ihrer Bedeutsamkeit für mich nur, wenn ich schon von vornherein in ihnen stehe. Ein Blinder wird die Welt der Farben nie verstehen können, ein Unmusikalischer nie die Welt der Musik (GV 3/147; JCM 56 f.). — Das Verstehen ist voraussetzungslos, insofern man sich vom Text nicht sagen läßt, was man schon vorher weiß oder was man hören will, d. h., insofern das Ergebnis des Verstehens nicht vorausgesetzt wird (GV 3/142 f.; 2/230; thE 344 f.; JCM 55). In dieser Hinsicht gilt „mit Recht der Ruf zur Objektivität des historischen Forschens, zur Ausschaltung der Subjektivität mit ihren Tendenzen und Wertungen“ (GV 3/200). Verstehen setzt voraus, daß man sich nicht durch Vorurteile jedes Hören verbaut (J 8).

Nicht voraussetzungslos ist das Verstehen, insofern der Interpret eines Textes keine „tabula rasa“ ist, sondern „mit bestimmten Fragen bzw. einer bestimmten Fragestellung an den Text herangeht und eine gewisse Vorstellung von der Sache hat, um die es sich im Texte handelt“ (GV 3/142; JCM 55 f.). Bei diesen Fragen an einen Text ist die historische Methode mit ihren „traditionellen hermeneutischen Regeln“ — grammatische Interpretation, formale Analyse, Aufweis der zeitgeschichtlichen Bedingtheit — vorausgesetzt; diese reichen aber nicht aus (GV 2/213 231; 3/143). Ja sie erschließen einen Text nur unter einer bestimmten Fragestellung. Erst das bestimmte Woraufhin motiviert und legitimiert das Befragen eines Textes, macht es überhaupt fruchtbar (GV 2/217 ff.).

2. Das Vorverständnis⁵¹

Damit eine Frage aufkommen kann, muß irgendwie ein „Vorverständnis“ von einer Sache vorliegen, nach der gefragt wird; denn Fragen ist immer gezieltes Fragen. Erst dieses Vorverständnis ermöglicht das Fragen (GV 2/216). Es beruht auf dem „gleichen Lebenszusammenhang“, in dem Text und Ausleger hinsichtlich derselben Sache stehen (ebd. 217 ff.; 3/146 ff.; JCM 55). Ohne diesen Lebenszusammenhang bzw. ohne dieses Vorverständnis bleibt der Text verschlossen. Nur wenn die Sachen, nach denen wir fragen, für uns selbst Probleme

⁵¹ Gegenüber Heidegger hat das Vorverständnis in der Hermeneutik RBs eine Thematisierung erfahren. Es unterscheidet sich inhaltlich sowohl von dessen Auffassung als auch von der Schleiermachers (vgl. Hasenhüttl 32¹¹ 36²⁰). Bei einem Vergleich mit dem theologischen Denken des Thomas von Aquin fällt seine Nähe zu dessen *desiderium naturale* auf (ebd. 296). Vorverständnis und *desiderium naturale* meinen je einen Lebensbezug, der es ermöglicht, die Anrede Gottes als solche zu ergreifen (s. u. S. 49 f.). Zu diesem Verständnis des *desiderium naturale* vgl. u. a. Eickelschulte 179 f. (Anm. 42) und Paulus Engelhardt O.P., Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgebenden Lebenszieles durch das *desiderium naturale*. In: Sein und Ethos 186—212.

sind, beginnt der Text zu reden, und wir erkennen zugleich mit ihm uns selbst (GV 3/147).

Das Vorverständnis bedeutet kein Vor-urteil. Dies wäre es nur, wenn an ihm als dem endgültigen Verständnis festgehalten würde (ebd.). Die Frage muß immer „zur Korrektur der mitgebrachten Vorstellung bereit sein“ (GV 2/232). Insofern das Vorverständnis in einem existentiellen Lebensverhältnis wurzelt, kann es sich dem Bewußtsein sehr verschieden darstellen. Dieses Lebensverständnis kann in der Interpretation „ins Bewußtsein erhoben und geklärt werden“ (GV 2/219), aber es muß dies nicht; „es besteht die Gefahr, daß es durch solche Reflexion gerade verdorben wird“ (GV 1/126¹; vgl. 3/147⁶; JCM 73 87). Für RB ist Selbstbewußtsein und Selbstverständnis nicht das gleiche (hJ 18 f.); das eine ist etwas Vorhandenes, mit objektivierendem Wahrnehmen Faßbares, das andere liegt im Bereich der sich jeder Objektivierung entziehenden Existenz, ja ist diese.

Das geschichtliche Phänomen ist als solches vielseitig und kann darum auch unter einem vielfachen Woraufhin befragt werden, wenn gleich dann jede dieser Befragungen zu einer eindeutigen Antwort gelangt. Die Fragestellung steht aber nicht in dem individuellen Belieben, sondern sie gründet im Lebensbezug des Interpreteten (GV 2/229 f.)⁵². Es kommt für den Ausleger daher darauf an, daß er zwar seine persönlichen Wünsche hinsichtlich des Ergebnisses hintanstellt, daß er aber ansonsten seine Individualität möglichst reich entfaltet: einen politischen oder soziologischen Text kann nur der verstehen, „der von den Problemen des politischen und sozialen Lebens bewegt ist“ (GV 2/230).

So muß jemand von der Frage nach der Wahrheit bewegt sein, wenn er philosophische Texte „verstehen“ will (ebd. 222). Die Interpretation eines philosophischen Textes hat diesen „in die Gegenwartigkeit zu erheben“, damit so das Verstehen der Geschichte der Philosophie „zum Verstehen ihrer selbst wird, indem in dieser Geschichte die Problematik des Seins- und damit des Selbstverständnisses deutlich wird“ (ebd.).

Hinsichtlich eines Gespräches zwischen RB und *Thomas von Aquin* bedeutet dies, daß dazu dieser erst in die Gegenwart zu erheben sei — was die historische, philosophie- und theologie-geschichtliche Forschung voraussetzt, damit man nicht etwas in ihn hineinträgt, sondern sich wirklich von seinem Denken befragen läßt (vgl. GV 3/201)⁵³.

⁵² In dem Bestreben nach einer einheitlichen Sicht der Geschichte wird für den einzelnen Historiker immer eine bestimmte Fragestellung und Perspektive leitend sein. Diese je verschiedenen Perspektiven sind in ihrer Verschiedenheit legitim, sofern sie sich selbst nicht als die allein möglichen ausgeben (GV 3/145 f.).

⁵³ Die Ausführungen von Hasenhüttl und Greshake sind eine Bestätigung dafür, insofern sie auf weite Strecken Thomas von Aquin in der Aneignung von Karl Rahner bzw. seinem Schüler Johann B. Metz zum Gesprächspartner machen. Wie weit es gerade Rahner und seiner Schule durch mediävistische Studien gelungen ist, Thomas

Unter den möglichen Woraufhin bei der Befragung geschichtlicher Texte nimmt die Befragung nach den Möglichkeiten menschlichen Seins die höchste Stellung ein. Grundsätzlich können der Frage nach der „Wahrheit der menschlichen Existenz“ (GV 2/233) „alle Texte (wie die Geschichte überhaupt) unterworfen werden“ (ebd. 228), wenn dieser Befragung auch die Texte der Philosophie, der Religion und der Dichtung am nächsten liegen. Voraussetzung für ein solches Befragen ist, daß der Interpret selbst von der Frage nach der eigenen Existenz bewegt ist, denn nur so steht er in Zusammenhang mit der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt.

Ein bestimmtes, *vorläufiges* Existenzverständnis leitet dieses Fragen, denn aus ihm heraus artikuliert sich dieses erst als „die Frage nach dem ‚Heil‘, nach dem ‚Sinn‘ des persönlichen Lebens oder nach dem ‚Sinn‘ der Geschichte, nach den ethischen Normen des Handelns, der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft und dgl.“ (ebd.). Auch wenn dies nur als eines der möglichen Woraufhin der Befragung erscheint, so ist doch die Befragung der „Texte auf die Möglichkeit des menschlichen als des eigenen Seins hin“ als „das Verstehen geschichtlicher Phänomene im letzten und höchsten Sinne“ anzusprechen (ebd. 230). „Die ‚subjektivste‘ Interpretation ist hier die ‚objektivste‘, d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören“ (ebd.).

Vom Verständnis des menschlichen Seins als eines geschichtlichen her fällt so der höchste Sinn der Geschichte mit dem Anliegen der Philosophie zusammen und, insoweit es in der Theologie um das Selbstverständnis des Menschen unter dem Glauben als dem eigentlichen Sein geht, auch mit deren Anliegen.

3. Der Glaubensvollzug als Verstehen

Geht es aber in der Theologie um letzteres, so ist die wissenschaftliche Exegese der Heiligen Schrift angewiesen auf die „sachgemäße Ausgelegtheit der menschlichen Existenz“. „Diese zu erarbeiten, ist Sache der menschlichen Besinnung, konkret die Aufgabe der existentiellen Analyse des menschlichen Seins“ (GV 2/232; vgl. 1/305—312; JCM 60 ff.).

Aber wenn auch die formalen Bedingungen einschließlich der traditionellen hermeneutischen Regeln für alle Literatur gleich sind (GV 2/231), wie steht es um den konkreten Lebenszusammenhang mit der

von Aquin wirklich in die Gegenwart sprechen zu lassen, kann hier nicht beantwortet werden. In dieser Hinsicht haben sie sich nolentes volentes der Kritik der Historiker zu stellen (s. u. S. 51), d. h. für den Bereich, in dem sie sich als Interpreten des Thomas von Aquin verstehen.

Sache, um die es in der Bibel geht? Dieser Lebenszusammenhang — d. h. „der Sachbezug auf die Offenbarung“ — ist das Bewegtsein des Menschen von der Frage nach Gott. „Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig“ (GV 2/232). Sein „Phänomen“ sind die Fragen des Menschen nach „Heil“, „Sinn“, „Glück“, „Wahrheit“ usw. (ebd.; GV 3/149; phT 36 ff.; JCM 59 f.)⁵⁴. Es ist dies ein „nichtwissendes Wissen“ (GV 1/311), denn erst unter der Offenbarung zeigt sich, daß der Mensch nach Gott gefragt hat. Das für den Interpreten der Heiligen Schrift notwendige Vorverständnis ist dieses Bewegtsein von der existentiellen Frage nach Gott, ganz gleich wie sie sich ihm artikuliert haben mag⁵⁵. Die Bedingungen der Auslegung sind nur dann völlig gleich mit profaner Exegese, wenn man die Situation des Exegeten als eine „abstrakte traditionslose Situation“ ansieht und nicht als „die konkrete Situation“, in der er steht, insofern er „in der Tradition der Kirche des Wortes“ steht (thE 352 f.; vgl. GV 1/133). — Theologie als die Auslegung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift ist also nie ein rein geschichtliches Verstehen des Textes. Sie sieht in ihm immer mehr als eine geschichtliche Autorität, die zu uns spricht, da sie immer innerhalb des Bereiches der Autorität des Kerygmas steht (ebd.), das nicht nur auf eine Weise menschlichen Seins hinweist, sondern diese schenkt (JCM 60 f.).

Wissenschaftliches Auslegen der Heiligen Schrift bedeutet nicht existentielles Hören und dementsprechend auch nicht existentielles Verstehen. Es ist nur die sachgemäße existentielle Auslegung dieses Geschehens in Kerygma und Glauben. Theologische Formulierungen und Aussagen sind nie abgeschlossen und endgültig (thE 354 f.; GV 1/148). Nur die Anrede des Kerygmas kann den Anspruch des Definitiven und Endgültigen erheben für die konkrete Situation, in die sie spricht (thE 354), denn sie schenkt dem Menschen die Freiheit, die er im Glauben ergreifen oder im Unglauben verwerfen kann (s. o. S. 44). Schon das Hören der Rede von Jesus als dem Christus — als eine existentielle Anrede ist sein Leben — kann der Mensch nicht aus sich heraus, sondern dies ist Geschenk Gottes (KM 2/192).

Ein Beispiel für ein gelungenes existentielles Verstehen ist per defi-

⁵⁴ RB zitiert in diesem Zusammenhang immer wieder das Augustinische: „Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te“ (KM 2/192; GV 2/232; JCM 59).

⁵⁵ Die Kritik Hans-Georg Gadamer, daß bei einem solchen Vorverständnis schon der Glaube vorausgesetzt sei (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, 314 f.), trifft insofern zu, als derjenige, der nicht unter dem Glauben steht, in den heiligen Schriften nur eine besondere Weise menschlichen Selbstverständnisses zu sehen vermag. — RB hat auf die Kritik Gadamer geantwortet: „Ich meine, daß das Vorverständnis gerade in jener Erfahrung gegeben ist, die Gadamer als die ‚eigentliche Erfahrung‘ bezeichnet, die Erfahrung nämlich, in der ‚sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird‘ (339 f.). Diese Erfahrung ist gewiß nicht stets realisiert, aber sie besteht doch als ständige Möglichkeit“ (GM 342²⁷).

tionem nicht möglich. „Es läßt sich . . . nie behaupten: diese meine Exegese ist von der Existenzfrage bewegt. Denn die Einsicht in die Tatsache, daß es so sein müsse, gibt noch keine Gewähr dafür, daß es wirklich so ist“ (thE 347 f.).

Glauben vollzieht sich so im verstehenden Ergreifen der Anrede. Daß der Angeredete die Anrede faktisch hört, ist schon Tat Gottes. Daß er sie hören kann, gründet in dem vorgängigen Lebensbezug zur Sache, denn selbst im uneigentlichen Existieren bleibt der Mensch Mensch, bleibt menschliches Sein Existenz. Da es das Glauben immer nur in einer Ausgelegtheit gibt, d. h. nur als Glauben an etwas, ist Theologie notwendig. Ihre Kontinuität besteht darin, die jeweilige Ausgelegtheit am lebendigen Glaubensvollzug kritisch zu messen. So ist sie ihrem Wesen nach Interpretation der Niederschläge des Glaubens in Schrift und Tradition auf das in ihnen waltende Glaubensverständnis hin, zugleich aber auch Sachkritik — auch am NT⁵⁶ —: inwieweit das Glauben darin sachgerecht ausgelegt wurde und inwieweit nicht. Das eine ist nicht ohne das andere (TNT 587 599). RB nimmt das „Risiko“ auf sich (GV 3/186), von der Theologie des Johannes-evangeliums her die Aussagen über den Glauben zu beurteilen (UC 167 173 f.; GV 3/201—205). Er sieht dies als eine „Frage der Entscheidung“ an⁵⁷ und damit als eine Frage der Lebendigkeit des Glaubensvollzugs: Wo sieht dieser sich angemessen ausgelegt?

IV

Abschließende Bemerkungen zu den Möglichkeiten eines Gesprächs RBs mit der katholischen Theologie

Daß ein Gespräch grundsätzlich möglich ist, hat RB selbst bescheinigt. Er schrieb im Vorwort zu der Arbeit von Hasenhüttl, daß ihr Verständnis für seine theologische Arbeit „nur aus einem gemeinsamen Verstehen der Sache erwachsen sein kann“ (Hasenhüttl 10).

Im Hinblick darauf, daß grundsätzlich für die Interpretation der Heiligen Schrift keine anderen Regeln gelten als für die Interpretation aller historischen Texte, war es gestattet, die hermeneutischen Gedankengänge an einigen Stellen auch auf das Gespräch RBs mit der katholischen Theologie — insbesondere mit Thomas von Aquin — auszuweiten und mit dem bereits im Gang befindlichen Gespräch zu konfrontieren. Wenn auch fast alle Gesprächspartner Thomas von Aquin

⁵⁶ „Angesichts der innerhalb des NT vorhandenen Differenzen erscheint mir eine Sachkritik als unumgänglich, die ihren Maßstab an den entscheidenden Grundgedanken des NT, oder vielleicht besser: an der Intention der im NT erklingenden Botschaft (Luther: ‚Was Christum treibet‘) hat“ (GV 3/186).

⁵⁷ RB bestreitet nicht grundsätzlich andere Möglichkeiten der Entscheidung (GV 3/201).

— zum großen Teil gegen RB — zitieren, so legen es Hasenhüttl und Greshake darauf an, ihn in stärkerem Maße, und zwar positiv, ins Gespräch zu bringen⁵⁸. Ihren Bemühungen galt daher unsere Aufmerksamkeit. Ihr beider Vorgehen bestätigt manche Überlegungen RBs. So vor allem das eine, daß nämlich ein *unmittelbares* Gespräch zwischen RB und Thomas von Aquin nicht möglich ist, sondern daß dazu Thomas erst in unsere Zeit vermittelt werden muß (vgl. GV 3/145 f.). Hasenhüttl und Greshake haben dem insofern Rechnung getragen, als sie sich bei dem Dialog vor allem auf Karl Rahner und seine Schüler und auf ihre Lehrer an der Gregoriana stützten⁵⁹. Bei dieser Erschließung für die Gegenwart ist die Einheit von historischer und systematischer Theologie im Blick zu behalten (vgl. thE 354), d. h., für eine jede gegenwärtige Aneignung ist die Mediävistik kritische Instanz, die zum echten Hören zwingt (s. Anm. 53). Umgekehrt ist allerdings auch mein eigenes Fragen kritische Instanz, an der sich die Antwort von Thomas zu bewähren hat. Das Gespräch zwischen RB und Thomas ist nur mittelbar über ein Gespräch zwischen Thomas und der Gegenwart möglich.

Um auf ein schon angeführtes Beispiel zurückzukommen (s. o. S. 36): Die thomasische „essentia“ und die RBsche „Natur“ stehen nur auf Grund einer geschichtlichen Vermittlung in Entsprechung zueinander, ebenso „esse“ und „Existenz“ (vgl. phT 37 f.). Beider Denken kann nicht einfach so aufgeteilt werden, daß der eine hauptsächlich nach den konstitutiven Prinzipien des Seienden fragt und der andere nach den Existentialien. Von hier aus gesehen, ist die Kritik an RB, daß er das „auch“ bzw. das „und“ nicht beachte und sich nur mit der einen Seite beschäftige, gegenstandslos. Die Unterscheidung von Natur und Existenz läßt die Frage nach konstitutiven Prinzipien der ersteren nicht mehr zu. Diese ist den objektivierenden Wissenschaften überantwortet (vgl. GM 337 f.).

An dem Sich-Wehren der katholischen Theologen gegen die nach ihrer Ansicht falschen Alternativbegriffe RBs und ihrem gleichzeitigen Verfallen-Sein wird das hermeneutische Problem sichtbar: Wie kann ich dem Denken des anderen gerecht werden, ohne mich selbst aufzugeben? Und: Bin ich nicht dadurch schon, daß ich mich in ein Gespräch einlasse, dem anderen ausgeliefert? Ich bin seine Antiposition und dadurch klassifiziert, sein Denken wird mir aufgezwungen. Und umgekehrt gilt das gleiche. Ein Weg der Überwindung dieser Verfallenheit ist der Weg der Sachkritik. Jeder hat das eigene und das andere Sprechen immer wieder an der Sache, von der man redet, zu prüfen.

⁵⁸ Beide in bezug auf Thomas leider nicht immer mit zureichenden Mitteln.

⁵⁹ Karl Rahner ist einer der Hauptzeugen dafür, daß es fruchtbar ist, wenn man, von den Fragen der Gegenwart, auch des gegenwärtigen Philosophierens, bewegt, sich mit Thomas von Aquin auseinandersetzt.

Bornkamm (111—123) hat seiner *Laudatio* auf die Arbeit von Hasenhüttl mit Bezug auf die Kategorie der paradoxen Identität die Frage nachgestellt, ob die von Hasenhüttl herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten zwischen RB und der katholischen Theologie nicht z. T. darauf beruhten, daß die „sachkritische Interpretation von Schrift und Tradition“ bei ihm nicht wirklich zu ihrem Recht gekommen wären (135). Mit anderen Worten: Es ist nicht zu einem wirklich „kritischen“ Gespräch gekommen, da die kritische Instanz nicht die Konsequenz oder Inkonsequenz eines theologischen Gedankenganges ist, sondern die kritische Prüfung an Schrift und Tradition. So ist für RB ja gerade die Sachkritik an den Texten des NT die Instanz, die ihn davor bewahrt, die Schrift in ein „existentialontologisches Koordinatengefüge“ zu zwängen (Bornkamm 130; vgl. 129 ff. 135), sosehr die existentielle Begrifflichkeit ihm wieder dazu dient, diese Texte aufzuschließen. Damit soll der Leistung Hasenhüttls kein Abbruch getan werden. Sein Verdienst ist es, nachgewiesen zu haben, daß unter verschiedener Begrifflichkeit ein weitgehend übereinstimmendes Glaubensverständnis vorliegt.

Zugleich ist aber noch ein anderer Weg zu beschreiten, der allerdings mit dem kritischen Gespräch verknüpft ist. Es ist die Frage nach dem „Typus des Denkens“, wie Theunis es formulierte. Es ist zu fragen, auf Grund welchen Denkansatzes sich Denkformen oder Alternativbegriffe als sachgemäß ausweisen, während sie uns selbst als willkürlich erscheinen. Dies kann allerdings nicht im voraus geschehen, sondern nur durch das Gespräch selbst. Die Frage lautet dann, ist RBs Typus des Denkens ein christlich legitimer oder der des Thomas von Aquin, oder sind es beide? Bis jetzt sieht es auf weite Strecken so aus, daß einer dem anderen die Legitimität abzustreiten scheint und alle Möglichkeiten christlichen Denkens sich einverleiben will. Aber weder läßt sich von Thomas von Aquin her die Existenz thematisch entfalten (womit nicht behauptet sein soll, es gäbe in seiner Theologie keine existentiellen Phänomene) noch von RB her die Ausgelegtheit des Glaubens und die der Motive und Ursachen, mit denen und durch die der Glaube sich vollzieht. Wer hier aber weiterfragt, muß offen sein, mehr als einen Typus des Denkens anzuerkennen⁶⁰.

⁶⁰ Da RB in der Tradition Luthers steht, sind für diese Frage die Ergebnisse der vergleichenden Luther-Thomas-Forschung von Otto Pesch O.P. bedenkenswert: „Mit dem Unterschied zwischen existenzieller und sapientialer Theologie als dem Strukturunterschied nicht nur formaler Verstehenshorizonte und inhaltlicher Artikulationsgestalten, sondern des Vollzugs von Theologie überhaupt sind wir auf den tiefsten Gegensatz zwischen Thomas und Luther gestoßen, der alle anderen Unterschiede und Gegensätze unterfängt und bedingt“ (Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Einger. Diss. München 1964, 1444; vgl. ders., Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther: Cath. 17 [1963] 241—244).

RBs hermeneutische Überlegungen weisen sich so am faktischen Dialog mit ihm als dessen Bedingungen aus⁶¹. Zugleich wird die Dringlichkeit der gegenwärtigen Aneignung unserer eigenen Tradition deutlich, die eine Klärung des Verständnisses von Geschichte und Geschichtlichkeit einschließt und voraussetzt⁶². Daß dabei *Thomas von Aquin* besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, beruht — ohne jede vorgängige Wertung — darauf, daß sein Denken und dessen Wirkungsgeschichte ein so bestimmender Faktor unserer Vergangenheit — und zumindest im Hinblick auf die Begrifflichkeit der katholischen Theologie auch unserer Gegenwart — ist, daß ohne die Auseinandersetzung mit ihm die Gegenwart nicht verstehend bewältigt werden kann⁶³.

⁶¹ Dies zeigt sich auch an der seit 1946 stattfindenden Zusammenarbeit eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises unter der Leitung der Bischöfe Jaeger und Stählin. Vgl. den kritischen Rechenschaftsbericht von Edmund Schlink, *Pneumatische Erschütterung?: Kerygma und Dogma* 8 (1962) 221—237. Schlink hebt hervor, daß die Fronten nicht selten sich quer durch die Konfessionen erstreckten (223 225; zum ökumenischen Gespräch hinsichtlich der dogmatischen Formeln: 226).

⁶² Walter Kasper versuchte kürzlich die „Grundlinien einer Theologie der Geschichte“ aufzuzeigen (ThQschr 144 [1964] 129—169). Obwohl er sich diesbezüglich von RB distanziert (140 f.), läßt sich seine eigene Auffassung kaum von dessen unterscheiden (vgl. 133 169).

⁶³ Im Rahmen seiner Aneignung wäre für das Gespräch mit RB besonders bedeutsam sein Verständnis des *desiderium naturale* und der Analogie. Vgl. Bornkamm 131². Auch RB gebraucht den Ausdruck „Analogie“, aber im Sinne von Erich Frank. Vgl. Ogden 110 f.