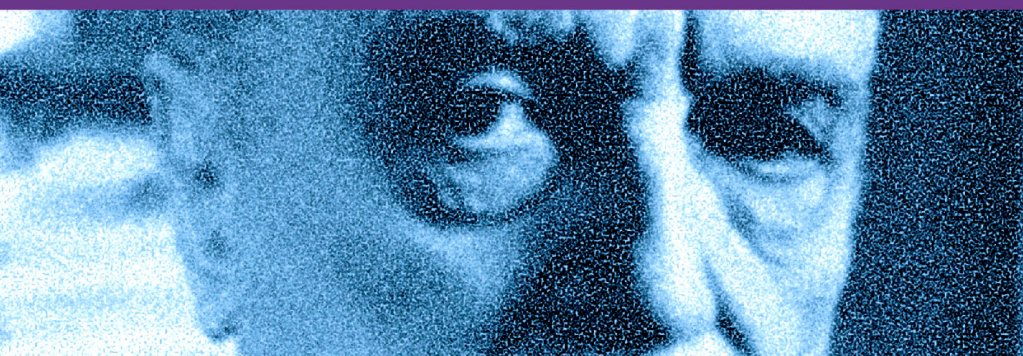


Bultmann und Luther



*Lutherrezeption in Exegese und
Hermeneutik Rudolf Bultmanns*

Herausgegeben von Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,
Mareile Lasogga und Udo Hahn



VELKD

Ulrich H. J. Körtner/Christof Landmesser/
Mareile Lasogga/Udo Hahn (Hg.)

Bultmann und Luther

**Lutherrezeption in Exegese
und Hermeneutik Rudolf Bultmanns**

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-9812446-3-2

© Amt der VELKD, Hannover 2010

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen

Satz: Sabine Rüdiger-Hahn, Sehnde

Druck: breklumer.de, Husum

www.velkd.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Zur Einführung: Bultmann und Luther – oder: Wie lutherisch ist die Theologie Rudolf Bultmanns? Ulrich H. J. Körtner	9
Rudolf Bultmann als lutherischer Prediger Eberhard Hauschildt	23
Das Luthertum im Spiegel von Bultmann Rezensionen Matthias Dreher	65
Glauben und Verstehen. Pointen, Grenzen und Perspektiven der Hermeneutik Bultmanns Oliver Pilnei	97
No quest for the historical Jesus? Leistungen und Grenzen der Sicht Rudolf Bultmanns für die historische und theologische Frage nach Jesus Martin Bauspieß	123
Theologie aus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie? Zu Bultmanns Verständnis existentialer Theologie Andreas Großmann	155
Bultmanns Konzeption der existenzialen Interpretation des neutestamentlichen Kerygmas am Beispiel seiner Exegese des Corpus Johanneum. Versuch einer Annäherung im Spiegel der neueren Johannes- auslegung Michael Labahn	171
Identität als Nichtidentität. Zum Verständnis des Christen nach Paulus, Luther und Bultmann Friederike Portenhauser	209

Christliche Existenz in der Dialektik des simul iustus et peccator	233
Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese Lorenzo Scornaïenchi	
Die rechtfertigungstheologische Denkfigur Luthers in der Theologie Rudolf Bultmanns	257
Gudrun Beyer	
Zum Abschluss: Bultmann und Luther – oder: Was folgt für die gegenwärtige theologische Arbeit?	283
Christof Landmesser	
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	301

Vorwort

Mit seinen exegetischen und systematisch-theologischen Arbeiten hat Rudolf Bultmann die Theologie wie auch das kirchliche Leben tiefgreifend geprägt. Insbesondere mit seinem Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments hat er weitreichende Impulse für das Selbstverstehen des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Moderne gegeben, die bis heute theologisch wirksam sind.

Das rechte Verständnis seines theologischen Programms erschließt sich jedoch erst, wenn man beachtet, dass Bultmann zeitlebens in der reformatorischen Tradition lutherischer Prägung fest verwurzelt war. Das Hören auf das Wort Gottes, seine Aneignung im persönlich verantworteten Glauben sowie das rechtfertigungstheologisch begründete Vertrauen in dieses Wort als dem existenziellen wie theologischen Angelpunkt von Glauben und Verstehen waren für Bultmanns Denken konstitutiv. Sie bilden auch den Referenzrahmen, in dem er seine Kritik am mythischen Weltbild der biblischen Texte begründete und einzeichnete.

2009 jährte sich der Geburtstag von Rudolf Bultmann zum 125. Mal. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) hat dieses Datum zum Anlass genommen, in ihrem Theologischen Studienseminar in Pullach bei München vom 2. bis 4. Oktober 2009 ein Symposium für Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler zum Thema Bultmann und Luther veranstalten. Die Tagung bildete die zweite Veranstaltung dieser Art. Bereits 2006 hatten sich junge Forscher und Forscherinnen am gleichen Ort mit dem Thema Bonhoeffer und Luther auseinandergesetzt.

Unter der Leitung von Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner (Wien), Prof. Dr. Christof Landmesser (Tübingen) und Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga wurde die vielschichtige Auseinandersetzung Bultmanns mit der Theologie Martin Luthers in den verschiedenen Fachgebieten seiner theologischen Forschungsarbeit untersucht. In exegetischer, systematisch-theologischer wie auch homiletischer Perspektive wurde Bultmanns Bemühen, den theologischen Herausforderungen seiner Zeit mit Hilfe einer kritisch-konstruktiven Reformulierung reformatorisch-lutherischer Grundeinsichten zu begegnen, eingehend diskutiert.

In dem vorliegenden Tagungsband spiegelt sich daher das breite Spektrum der zentralen Problem- und Themenstellung der Theologie Rudolf Bultmanns. Dabei wird ihr unabgeholtenes heuristisches und hermeneutisches Erschließungspotenzial deutlich, das die Reflexion der christlichen Botschaft und ihre Verkündigung in der Gegenwart befördert.

Hannover, im April 2010

Die Herausgeber

Zur Einführung: Bultmann und Luther – oder: Wie lutherisch ist die Theologie Rudolf Bultmanns?

Ulrich H. J. Körtner

I. Luthertum und Lutherrezeption Bultmanns

Daß Rudolf Bultmann nicht nur ein moderner, sondern auch ein lutherischer Theologe war, wird heute nicht mehr ernsthaft in Zweifel gezogen. Die Zeiten, in denen Bultmanns Rechtgläubigkeit von lutherischen Kirchenleitungen – von Theologen aus der zweiten und dritten Reihe ganz zu schweigen¹ – öffentlich in Frage gestellt wurde, gehören der Vergangenheit an. Heute findet man Bultmann wie selbstverständlich in einem Handbuch über prägende Gestalten des Luthertums im 20. Jahrhundert.²

Anläßlich des 90. Geburtstag Bultmanns veröffentlichte Eduard Lohse, Professor für Neues Testament und damals Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 1974 einen kurzen Aufsatz mit dem Titel „Rudolf Bultmann als lutherischer Theologe“, der ihm endlich auch von kirchenamtlicher Seite die gebührende Gerechtigkeit und Anerkennung zukommen ließ. Nach den jahrelangen Anfeindungen und manchen unverständlichen Synodalbeschlüssen zur Entmythologisierungsdiskussion nahm Bultmann dieses Zeichen der Versöhnung dankbar zur Kenntnis.³ In knappen Zügen skizzierte Lohse zunächst Bultmanns theologische Grundanliegen und seine theologiegeschichtliche Bedeutung, um sodann auf kritische Einwände gegen Bultmanns Theologie und Exegese einzugehen. Ihnen hält Lohse entgegen: „Obwohl kritische Rückfragen an Bultmanns Theologie gerichtet werden müssen, darf dabei keinesfalls übersehen werden, mit welchem Nachdruck er immer wieder die reformatorische Einsicht hervorhebt, daß der christ-

¹ Vgl. u.a. E. Kinder (Hg.): Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung: Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns, München 1952. Zur Auseinandersetzung mit Bultmanns existentialer Interpretation innerhalb des Luthertums siehe aber auch die differenzierte Stellungnahme von G. Gloege, *Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie*, Göttingen 1952, 31963.

² E. Hauschildt, Rudolf Bultmann, in: W.-D. Hauschildt (Hg.), *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1998, S. 91-115.

³ Vgl. K. Hammann, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, S. 499f.

liche Glaube sich allein auf das ihm zugesprochene Wort gründet.“⁴ Als unverdächtigen Zeugen für die lutherische Prägung der Theologie Bultmanns ruft Lohse ausgerechnet Karl Barth auf. Dieser hatte in seiner 1952 erschienenen Schrift „Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen“ die Frage gestellt, ob das „Unternehmens Bultmanns anderswo als eben auf dem Boden des Luthertums nicht möglich geworden wäre – und verständlich sein kann“⁵. Dazu Lohse: „Wird man im einzelnen Barths Ausführungen nicht ohne Widerspruch folgen können, so dürfte er doch mit dieser Erklärung grundsätzlich im Recht sein. Denn in der Tat hat Bultmann seine kritische Interpretation des Neuen Testaments stets von dem Grundverständnis des Evangeliums her getrieben, daß der Glaube allein aus dem ihm zugesprochenen Botschaft das Heil empfängt.“⁶ Lutherisch sind für Lohse das *sola fide*, Bultmanns Hochschätzung der Predigt bzw. des Kerygmas sowie seine Zuordnung von Indikativ und Imperativ, d.h. von Evangelium und Gesetz.

Barth hat übrigens in der Intensität der Lutherrezeption zwischen sich und Bultmann einen erheblichen Unterschied festgestellt. Das Tübinger Fakultätsgutachten zu Bultmanns Entmythologisierungsprogramm – das im Wesentlichen von Hanns Rückert und Gerhard Ebeling verfaßt worden war⁷ –, sah die Wurzeln der Theologie Bultmanns einerseits in der „neuen Hinwendung zur reformatorischen Theologie“ nach dem Ersten Weltkrieg, andererseits im bei Bultmann weiter lebenden „Liberalismus“ des 18. und 19. Jahrhunderts. Da neben Karl Holl – auf den sich Bultmann übrigens, wie Barth gut beobachtet hat, in seinen Veröffentlichungen so gut wie gar nicht bezogen hat⁸ – auch Barth im Zusammenhang mit der neueren Lutherrezeption genannt wird, sieht dieser sich zur der Klarstellung veranlaßt, daß bei ihm im Unterschied zu Bultmann „ein neues Interesse doch erst eine Folgeerscheinung, aber nicht das ur-

⁴ E. Lohse, Rudolf Bultmann als lutherischer Theologe, *Luther* 45, 1974, S. 49-54, hier S. 53. Es handelt sich um einen Widerabdruck des gleichnamigen Aufsatzes aus den *Lutherischen Monatsheften* 8/1973, S. 422ff.

⁵ K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (ThSt 34), Zollikon-Zürich 1953, S. 47f.

⁶ E. Lohse, a.a.O. (Anm. 4), S. 54.

⁷ H. Rückert [u. G. Ebeling], Für und wider die Theologie Bultmanns (1952), in: H. Rückert, *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, S. 404-433.

⁸ In Rezensionen hat Bultmann Holl allerdings mehrfach erwähnt oder auch besprochen. Vgl. die Nachweise in: R. Bultmann, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hrsg. v. M. Dreher u. K.W. Müller, Tübingen 2002, S. 540, sowie dort die Rezensionen Nr. 43 und Nr. 67 (S. 165 u. 269ff). Auch in seinen Luther-Seminaren scheint sich Bultmann mit Holl kritisch auseinandergesetzt zu haben. Siehe dazu den Beitrag von Gudrun Beyer im vorliegenden Band.

spprüngliche Motiv meiner Bemühungen gewesen ist. Luther im Besonderen befand sich für mich damals zunächst in weiter Ferne. Es wird [...] wohl so sein, daß es sich bei Bultmann (seine Nähe zu Gogarten ist ja nicht zu übersehen), anders verhalten hatte, daß er vielleicht [...] höchst wesentlich als Lutheraner (eigener und höherer Ordnung natürlich!) anzusprechen ist. Als Formgeschichtler konnte, als (wahrscheinlich mehr indirekt als direkt) von der Reformation und speziell von Luther angeregter Denker mußte er dem Programm einer ‚Theologie des Wortes‘, wie man damals sagte, seine Zustimmung geben und den Begriff des ‚Kerygma‘ in die Mitte seiner eigenen Theologie stellen.“⁹ Zwar sei Bultmann ein „Lutheraner sui generis“, aber das Erbe Luthers „ist nun einmal sehr mannigfaltig“¹⁰. Barth meint eine sachliche Nähe zwischen Bultmanns existentialer Interpretation bzw. der Entmythologisierung und der Theologie des jungen Melanchthon zu erkennen, der doch seinerseits ein „leidlich getreuer Schüler des jungen Luther gewesen“ sei.¹¹ Bultmanns „auffallend individualistisch orientierte[] Ethik“ füge sich gut zur „vulgär-lutherischen“¹² Zweireichelehre, und über Bultmanns Lehrer Wilhelm Herrmann – der, nebenbei bemerkt, aber doch auch der Lehrer Barths war – führe eine Traditionslinie zu August Tholuck, Albrecht Ritschl und Sören Kierkegaard.¹³ Unverständlich bleibt Barth aber, weshalb für Bultmann, wenn er sich doch so sehr von der Reformation und insbesondere von Luther her verstehe, ausgerechnet das Problem des Übersetzens im Sinne der Entmythologisierung zum zentralen Thema werden konnte, „wie es für die anti-, jedenfalls unreformatorsche Theologie“ des 18. und 19. Jahrhunderts kennzeichnend geworden sei.¹⁴

Tatsächlich hat sich Bultmann selbst in großer Nähe zu Melanchthon gesehen, wobei er Melanchthon neben Wilhelm Herrmann stellt. 1952 schreibt Bultmann: „Die Entmythologisierung will nach dem Worte Melanchthons verfahren: ‚Christum cognoscere hoc est: beneficia eius cognoscere, non eius naturas et modos incarnationis inutueri‘. Oder

⁹ K. Barth, a.a.O. (Anm. 5), S. 10. Zur lutherischen Kritik an Barths Lutherinterpretation siehe u.a. G. Ebeling, Karl Barths Ringen mit Luther, in: *ders.*, Luther-Studien III, Tübingen 1985, S. 428-573; *ders.*, Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths, in: E. Jüngel (Hg.), Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags (ZThK.B 6), Tübingen 1986, S. 33-75.

¹⁰ K. Barth, a.a.O. (Anm. 5), S. 46.

¹¹ Ebd.

¹² K. Barth, a.a.O. (Anm. 5), S. 47.

¹³ Ebd.

¹⁴ K. Barth, a.a.O. (Anm. 5), S.11.

nach dem Worte Wilhelm Hermanns: ‚Von Gott können wir nicht sagen, wie er an sich ist, sondern nur, was er an uns tut.‘¹⁵ Seinen Kritikern hält Bultmann entgegen: ‚die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens.‘¹⁶ Daß das Problem der Entmythologisierung, wie Barth urteilt, allenfalls für eine anti- oder doch zumindest un-reformatorische Theologie bestehe, hat Bultmann also energisch bestritten und führt zum Beleg ausführliche Luther-Zitate, vor allem aus der von Johannes Ficker edierten Römerbrief-Vorlesung Luthers an.¹⁷

Luther, Kierkegaard, Tholuck, Ritschl, Herrmann, Bultmann – wahrlich ein weites Feld! Georg Merz, Mitstreiter Barths in den Anfängen der Dialektischen Theologie, zeitweilig Dozent an der Kirchlichen Hochschule Bethel und 1947 Gründungsrektor der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau, charakterisierte Bultmann in einem 1952 veröffentlichten Beitrag in erster Linie als „Marburger“, der vor allem unter dem Einfluß Wilhelm Hermanns, aber auch in zeitweiliger Nähe zu Barth und vor allem in enger Arbeitsgemeinschaft mit Friedrich Gogarten „den Weg zu Kierkegaard und bestimmten Gedanken Luthers gefunden“ hat.¹⁸ „Diese Entwicklung“, so Merz weiter, „vollzog sich gerade in den Jahren, in denen er seinen philosophischen Kollegen Martin Heidegger vor anderen anerkannte.“¹⁹ Neben Bultmanns Herkunft aus der Religionsgeschichtlichen Schule und seinen exegetischen Lehrern Adolf Jülicher und Wilhelm Heitmüller wird außerdem noch der Einfluß Wilhelm Diltheys erwähnt. Merz attestiert Bultmann, seine Theologie sei durchaus im Sinne Luthers „theologia crucis“, doch scheide ihn von Luther und der reformatorischen Lehre die Leugnung der „Ostertatsache“²⁰. Gleichzeitig kritisiert Merz freilich die lutherische Theologie seiner Zeit, welche oftmals die Ansicht vertrete, „eine Theologie des Gewissens begründen

¹⁵ R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: KuM II, Hamburg 1952, S. 179–208, hier S. 184f. Vgl. *Pb. Melanchthon, Loci Communes* 1521. Lateinisch – Deutsch, übers. v. H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1993, S. 22 (0, 13). Das Hermann-Zitat konnte Bultmann nach eigener Angabe nicht verifizieren, sondern erinnerte sich an einen mündlichen Vortrag Hermanns. Vgl. R. Bultmann, a.a.O., S. 185 (Anm. 1).

¹⁶ R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 15), S. 207 (im Original kursiv).

¹⁷ Vgl. R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 15), S. 203f. Vgl. J. Ficker (Hg.), Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, Leipzig 1925.

¹⁸ G. Merz, Bultmanns Standort in der Geschichte der Theologie, in: E. Kinder (Hg.), a.a.O. (Anm. 1), S. 100–113, hier S. 103.

¹⁹ Ebd.

²⁰ G. Merz, a.a.O. (Anm. 18), S. 105.

zu können, um sie morgen zu einer Theologie des Glaubens zu erweitern“²¹, ohne daran festzuhalten, daß der Glaube in der Auferweckung Jesu von den Toten seinen Grund habe. Viele Zeitgenossen sähen „in Bultmanns Theologie das rechte Verständnis des Gegensatzes von Sicherung (*securitas*) und Gewißheit (*certitudo*), von Rechtfertigung und Glaube, vergessen aber darum, daß der Glaube auf einer Tatsache ruht“²². Weil aber Bultmanns Theologie „die *theologia crucis* für sich allein nimmt, ist sie nicht mehr das, was Luther in ihr sah und was er als Predigt des Apostels Paulus erkannte“²³. Daher könne aus dem Ruf nach Entmythologisierung eben doch nur „Verwirrung des kirchlichen Zeugnisses und der geschichtlichen Erkenntnis folgen“²⁴.

Anders liegen die Dinge nach Ansicht Hermann Fischers. In einem 1985 veröffentlichten Vortrag diskutiert er das Verhältnis zwischen Luther, Schleiermacher und Bultmann. Bei allen Unterschieden, die schon der historischen Entwicklung geschuldet sind, gibt es nach Fischer doch bei allen Dreien „so etwas wie ein gemeinsames theologisches Prinzip, und das ist durch den Begriff ‚religiöse Erfahrung‘ recht gut angedeutet“²⁵. Auf Luther gehe das Verständnis des Glaubens als einem „Geschehen unvertretbarer Subjektivität“ zurück²⁶, dem je auf ihre Weise auch Schleiermacher und Bultmann verpflichtet seien.

Ist Bultmann tatsächlich nur ein mittelbarer Schüler Luthers, in erster Linie jedoch, wie der späte Barth in seinem Nachwort zur Heinz Bolli Schleiermacher-Auswahl behauptet hat, „ein Fortsetzer der großen Tradition des 19. Jahrhunderts und also in neuem Gewand ein echter Schüler Schleiermachers“?²⁷ So urteilt z.B. auch Oswald Bayer, der Schleiermacher, Bultmann und Hans Jonas die „Existentialisierung“ der Theologie als fragwürdige Umformung des reformatorischen Theologieverständnisses, das an Luther Maß zu nehmen habe, vorhält.²⁸ Im Vergleich mit Luthers Bibelhermeneutik wird Bultmann wie Schleiermacher

²¹ G. Merz, a.a.O. (Anm. 18), S. 110.

²² G. Merz, a.a.O. (Anm. 18), S. 105.

²³ G. Merz, a.a.O. (Anm. 18), S. 111.

²⁴ G. Merz, a.a.O. (Anm. 18), S. 112.

²⁵ H. Fischer, *Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung. Luther – Schleiermacher – Bultmann*, Luther 56, 1985, S. 116-128, hier S. 118.

²⁶ H. Fischer, a.a.O. (Anm. 25), S. 119.

²⁷ K. Barth, Nachwort (1968), in: H. Bolli (Hg.), *Schleiermacher-Auswahl*, Gütersloh 1983, S. 290-312, hier S. 302.

²⁸ Vgl. O. Bayer, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, S. 463-486.

der Vorwurf gemacht, die biblischen Texte zu „hintergehen“²⁹; eine Kritik, die sich auf Paul Ricœur beruft.³⁰ Die Gemeinsamkeit zwischen Bultmann und Schleiermacher zeige sich „am eindrücklichsten darin, daß der Grundriß von Bultmanns Paulusdarstellung in der ‚Theologie des Neuen Testaments‘ – von Bultmann selbst freilich nicht bemerkt – exakt dem Grundriß der Glaubenslehre Schleiermachers entspricht“.³¹

Bultmann selbst hat sich freilich durchaus nicht als Schleiermacherianer verstanden, und selbst Bayer muß einen gravierenden Unterschied zwischen Schleiermachers Glaubenslehre und Bultmanns Paulus-Darstellung einräumen, der darin besteht, daß Schleiermacher im unmittelbaren Selbstbewußtsein den Gottesgedanken immer schon mitgesetzt denkt, während Bultmann offenbarungstheologisch argumentiert, daß die reine, formalontologische Daseinsanalyse das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gar nicht erfassen kann. Auch wenn Bultmann – ähnlich wie sein Lehrer Herrmann und durchaus vergleichbar mit Barth – ein vielschichtiges und ambivalentes Verhältnis zu Schleiermacher hatte, distanzierte er sich doch ausdrücklich von Schleiermachers Theologiebegriff. An Schleiermacher kritisiert er, daß dieser „die Positivität der Theologie als Wissenschaft gar nicht durch den Gegenstand der Wissenschaft, sondern durch ihren Zweck konstituiert“ denkt.³² Daß Schleiermacher alle geschichtlichen Phänomene vom Begriff des menschlichen Geistes und seiner Einheit aus zu interpretieren versucht, hält Bultmann für theologisch unsachgemäß.³³

Dagegen zitiert Bultmann an entscheidenden Stellen in seiner postum edierten „Theologischen Enzyklopädie“ immer wieder zustimmend Luther, aber auch die lutherischen Bekenntnisschriften. Die sachliche Übereinstimmung zwischen Luther und Bultmann wird besonders von Eberhard Jüngel betont, dem Bultmann attestierte, ihn am besten verstanden zu haben.³⁴ „Vergleicht man“, so Jüngel, „die verschiedenen Abgrenzungen, die Bultmann gegenüber der Orthodoxie, der liberalen

²⁹ O. Bayer, Hermeneutische Theologie, in: U. Körtner (Hg.), Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 39-55, hier S. 52.

³⁰ Vgl. P. Ricœur, Vorwort zur französischen Ausgabe von R. Bultmanns *Jesus* (1926) und *Jesus Christus und die Mythologie* (1951), in: *ders.*, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, S. 175-198.

³¹ O. Bayer, a.a.O. (Anm. 28), S. 481.

³² R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, hg. v. E. Jüngel u. K.W. Müller, Tübingen 1984, S. 5.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. K. Hammann, a.a.O. (Anm. 3), S. 500.

Theologie, der Mystik und anderen theologischen Positionen vornimmt, so laufen sie ihrer Intention nach alle darauf hinaus, zu der reformatorischen Einsicht Luthers zurückzulenken, daß Gott und Glaube ‚zuhaufe‘ gehören.“³⁵ Diese Zusammengehörigkeit gilt nach Bultmann „nicht nur für den Gegenstandsbezug des Glaubens, sondern auch für den Gegenstandsbezug der theologischen Wissenschaft und für die Zugangsart, in der sich der Gegenstand der Theologie theologischer Erkenntnis erschließt“³⁶. Schon in seiner Enzyklopädie-Vorlesung beruft sich Bultmann für seine existentielle Interpretation des Neuen Testaments, die er später in seinem Entmythologisierungs-Vortrag von 1941 theoretisch ausführen wird, auf Luther – aber auch auf Wilhelm Herrmann. Programmatisch heißt es im 4. Kapitel zum Gedanken der Offenbarung: „Wenn die Wirkung des Geistes nicht als Vorgang der eigenen Existenz gedacht ist, ist überhaupt nicht von ihr die Rede. ‚Fidei opus et esse videntur idem esse‘ (Luther)“.³⁷ Und Bultmann fügt hinzu: „Ein esse fidei, das noch hinter dem Bewußtseins-(Existenz-)Vorgang (dem opus fidei) steht, gibt es nicht.“³⁸ Auch in anderen Zusammenhängen werden Luther und Wilhelm Herrmann in einem Atemzug zitiert.³⁹

Gehen wir nun kurz auf das Verhältnis von Bultmann und Gogarten ein, das Barth im Zusammenhang mit seiner Charakterisierung Bultmanns als lutherischem Theologen angesprochen hat. Bultmann hat sich bekanntlich mehrfach vergeblich für eine Berufung Gogartens nach Marburg eingesetzt. In seinem Sondervotum 1929 stellt ihn Bultmann nicht nur in die Nachfolge Luthers, sondern bezeichnet ihn auch als „echteste[n] Schüler Troeltschs [...], der die Aporien, in die Troeltsch’s Arbeit hineingeführt hatte, ernst genommen und sozusagen am eigenen Leibe durchlebt hat“⁴⁰. Unter den Systematikern der vorangegangenen Generation sei es Wilhelm Herrmann gewesen, der „die echte theologische Aufgabe am

³⁵ E. Jüngel, *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmann*, in: *ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III* (BEvTh 107), München 1990, S. 16-77, hier S. 48f.

³⁶ E. Jüngel, a.a.O. (Anm. 35), S. 49.

³⁷ R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 32), S. 73 (= EA XIV 260).

³⁸ Ebd. Zur Bestätigung verweist Bultmann nochmals auf ein Zitat W. Herrmanns.

³⁹ Z.B. R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 32), S. 133.

⁴⁰ R. Bultmanns Sondervotum vom 27.1.1929 zur Nachfolge von Professor D. Rudolf Otto in Marburg, in: R. Bultmann/F. Gogarten, *Briefwechsel 1921-1967*, hg. v. H.G. Göckeritz, Tübingen 2002, S. 291-297, hier S. 294. Ebenso urteilt Bultmann bereits in einer Besprechung in der Frankfurter Zeitung vom 27.9.1926. Vgl. R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 8), S. 162.

deutlichsten ergriffen hatte. [...] Man könnte Gogartens Arbeit geradezu als eine Synthese von Troeltsch und Herrmann bezeichnen und sich daran klar machen, wie eine echte Synthese aussieht.“⁴¹ Nur am Rande sei vermerkt, daß Gogarten gegen die Luther-Interpretation Holls Einspruch erhoben hat⁴²; möglicherweise mit ein Grund dafür, daß Holl für die Luther-Rezeption Bultmanns, wie Barth beobachtet hat, keine Rolle spielt. Jedenfalls hat Bultmann Gogartens Kritik, Holls Lutherbuch sei noch „zu sehr von idealistischen Voraussetzungen getragen“, 1926 in einem Zeitungsartikel „Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart ausdrücklich erwähnt.“⁴³

Theologisch einzig weiß sich Bultmann mit Gogarten darin, „daß der Glaube und die Menschwerdung Gottes ein und dasselbe ist, daß im Wunder des Glaubens sich die Menschwerdung Gottes ereignet. Das“, so Bultmann in einem Brief an Gogarten vom 31.12.1922, „schien mir freilich immer die Konsequenz unseres – wie ich meine gemeinsamen Ausgangspunktes zu sein, und ich habe es nie anders verstanden und meinte mich dabei auch in Übereinstimmung mit Luther (z.B. Kirchenpostille 1522, Auslegung von Lk 2) zu befinden“⁴⁴. Er verstehe freilich nicht, was nach Gogartens Ansicht neben dem Wunder des Glaubens noch das Wunder der Menschwerdung Jesu an theologisch eigenständiger Bedeutung haben könne. Später wird sich, was schon zitiert wurde, Bultmann ausdrücklich auf Melanchthons funktionale Christologie berufen, welche Spekulationen über die zwei Naturen Christi und die Arten und Weisen seiner Menschwerdung nicht für den Kern der Sache hält.⁴⁵ Jede Vergegenständlichung des Glaubensgrundes weist Bultmann im Zusammenhang seines Entmythologisierungsprogramms zurück. „Denn Grund und Gegenstand des Glaubens sind identisch.“⁴⁶ Es wird noch näher zu beleuchten sein, welche Konsequenzen dieser Grundgedanken bei Bultmann für die die historische und theologische Frage nach dem historischen Jesus hat.

Daß Luthers Theologie auch im Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger eine tragende Rolle spielt, zeigt nicht nur das Referat, das Heidegger im Wintersemester 1922/23 in Bultmanns Paulus-Seminar

⁴¹ A.a.O. (Anm. 40), S. 295.

⁴² Vgl. F. Gogarten, *Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls „Luther“*, ChW 38, 1924, Sp. 34-42.71-80.121-122.

⁴³ Vgl. R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 8), S. 165.

⁴⁴ R. Bultmann, Brief vom 31.12.1922, in: ders./F. Gogarten, a.a.O. (Anm. 40), S. 19f.

⁴⁵ S.o. Anm. 15.

⁴⁶ R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 15), S. 207.

über Luthers Sündenverständnis gehalten hat⁴⁷, sondern auch Aussagen Heideggers und Bultmanns in ihrem Briefwechsel über Motive in der Philosophie Heideggers, die von Luther, Kierkegaard und Dilthey stammen.⁴⁸ Andreas Großmann hat schon an anderer Stelle gezeigt, daß Heideggers Lutherlektüre gänzlich unabhängig von Holls Luther-Interpretation ist.⁴⁹

II. Methodische Fragen

Die vorangegangenen Hinweise erheben nicht den Anspruch, umfassend den Stand der Forschung zur Lutherrezeption Bultmanns wiederzugeben.⁵⁰ Es sollten lediglich einige relevanten Positionen und Fragestellungen aus der bisherigen Diskussion in Erinnerung gerufen werden. Eine differenzierte Bestimmung von Bultmanns Verhältnis zu Luther und zum Luthertum stellt uns vor eine Reihe methodischer und begrifflicher Schwierigkeiten. Zunächst gilt es festzuhalten, daß Luthertum und Theologie Luthers zu unterscheiden sind. Der Begriff des „Lutherischen“ kann auf beides gemünzt sein, wodurch bisweilen eine unübersichtliche Gemengelage entsteht. Die Frage, ob und inwiefern Bultmann ein lutherischer Theologe ist, muß von der Frage, in welcher Intensität

⁴⁷ Vgl. das Protokoll des Referats in: B. Jaspert (Hg.), *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951* (MThSt 43), Marburg 1996, S. 28-33; jetzt auch in: R. Bultmann/M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, hg. v. A. Großmann u. Chr. Landmesser. Mit einem Geleitwort von E. Jüngel, Frankfurt a.M./Tübingen 2009, S. 263-271.

⁴⁸ Vgl. R. Bultmann/M. Heidegger, a.a.O. (Anm. 47), S. 46.48. Siehe auch Bultmanns Heidegger-Artikel für die 2. Auflage der RGG (der im wesentlichen von Heidegger selbst verfaßt worden ist; a.a.O., S. 271-272) sowie Heideggers Luther-Referat im Seminar Gerhard Ebelings 1961 (a.a.O., S. 286-305).

⁴⁹ Vgl. A. Großmann, *Heidegger-Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik*, Würzburg 2005, S. 18.

⁵⁰ Siehe dazu weiter R.A. Johnson, *Is Bultmann an "Heir" of Luther? Reflections on historical continuities and particularities*, in: *Dialog. A Journal of Theology* 6, 1967, 265-275; U. Asendorf, *Die Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Rudolf Bultmann und seinen Schülern*, in: *ders.*, *Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie*, Hamburg 1971, S. 23-160; R.W. Holmin, *Bultmann and Lutheran religious education. A comparative study of hermeneutical principles and their implications*, Ann Arbor 1979; Ch.D. Barrett, *The Lutheranism of Bultmann. An analysis of his doctrine of pre-understanding and eschatological event, with special reference to the question of their similarity to the variance from Luther's concepts of the theological conscience and the real presence of Christ*, Ann Arbor 1981; Chr. Burger, *Welches Gesicht zeigt Rudolf Bultmanns Luther?: Zur Luther-Benutzung des großen deutschen Neutestamentlers in seiner Aufsatzsammlung*, *Luther-Bulletin* 5, 1996, S. 44-56.

und aus welchem Blickwinkel Bultmann Werk und Denken des Wittenberger Reformators rezipiert hat, methodisch unterschieden werden. Wie Barth richtig bemerkt hat, gibt es *das* Luthertum ebenso wenig, wie es *das* Reformiertentum gibt. Bekanntlich stand die Theologie Luthers schon zu seinen Lebzeiten im Konflikt der Interpretationen, von den theologischen Streitigkeiten nach seinem Tod innerhalb des Luthertums zu schweigen. So begegnet uns Luther selbst nur in der Vielgestaltigkeit seiner Rezeptionsgeschichte.⁵¹ Wie sich das Lutherbild und die Lutherdeutung im Laufe der Jahrhunderte verändert haben, unterliegen das Luthertum und ein historisch- oder empirisch-deskriptiver wie auch ein systematisch-normativer Begriff des Lutherischen erheblichen Transformationsprozessen, die es zu berücksichtigen gilt, wenn man das lutherische Profil der Theologie Bultmanns zu bestimmen versucht. Eberhard Hauschildt stellt richtig fest: „Das Urteil über die Lutherizität ist offensichtlich wesentlich dadurch mitbestimmt, wie das Verhältnis von Luthers Theologie und der neuzeitlichen theologischen Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert gewertet wird.“⁵² Ob man Luther als Begründer der Neuzeit würdigt, ob man ihn mit Ernst Troeltsch dem Spätmittelalter zuordnet, oder ob man Luthers Theologie wie Oswald Bayer und Michael Trowitzsch im Anschluß an Gerhard Ebeling als antizipierte Kritik der Moderne interpretiert, hat ganz offenkundig erheblichen Einfluß auf die Deutung des lutherischen Charakters der Theologie Bultmanns.

Was nun konkrete Nachweise für die Lutherrezeption Bultmanns betrifft, so muß man zunächst klären, wonach genau gefragt wird: Geht es um eine direkte Bezugnahme Bultmanns auf Luthertexte, um eine allgemeine Bezugnahme Bultmanns auf Gedanken und Motive Luthers – wobei sich dann die Frage stellt, aus welchen Quellen Bultmann schöpft, oder geht es um Bultmanns Bezugnahme auf das Luthertum? Sodann kann man mit Eberhard Hauschildt zwischen einer systematischen, einer historischen und einer funktionalen Fragestellung unterscheiden.⁵³ Während die systematische Methode Aussagen Bultmanns mit Aussagen Luthers hinsichtlich ihres systematisch-theologischen Gehaltes untersucht und nach sachlichen Kontinuitäten und Diskontinuitäten fragt, versucht die historisch-genetische Methode die Herkunft von direkten

⁵¹ Vgl. Chr. Danz/R. Leonhardt (Hg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2008.

⁵² E. Hauschildt, Was heißt „lutherisch“? Erörtert am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns, *Luther* 61, 1990, S. 20-36, hier S. 23.

⁵³ Vgl. E. Hauschildt, a.a.O. (Anm. 52), S. 23f.

und indirekten Verweisen Bultmanns auf Luther zu klären. Die funktionale Methode wiederum fragt nach der Funktion, welche die Berufung auf Luther, Luthertexte oder lutherische Begriffe in Bultmanns theologischer Argumentation hat. Hauschildt versteht übrigens das „Lutherische“ als „Schlüssel zum Verständnis der Integration von liberaler und dialektischer Theologie in Bultmanns Denken“⁵⁴ und sieht darüber hinaus in Bultmanns Anthropologisierung und Ontologisierung von Luthers Gesetzesbegriff einen produktiven und theologisch durchaus sachgemäßen Beitrag Bultmanns zur Lutherinterpretation.⁵⁵ In diesem Zusammenhang ist zum Beispiel der Einfluß von Bultmanns Methode der existentialen Interpretation wie auch seiner Theologie auf die hermeneutische Lutherinterpretation Gerhard Ebelings zu untersuchen.

III. Zu diesem Buch

Methodisch differenziert untersuchen die Beiträge des vorliegenden Bandes das lutherische Profil Bultmanns sowie seine Luther-Rezeption. Eberhard Hauschildt, auf dessen Studie zur „Lutherizität“ Bultmanns bereits hingewiesen wurde, geht der Lutherrezeption in Bultmanns Predigten nach.⁵⁶ Matthias Dreher, Mitherausgeber der Rezensionen Bultmanns⁵⁷, untersucht das Luthertum im Spiegel von Bultmanns Rezensionen, wobei er Bultmanns Luther-Rezeption theologiegeschichtlich im Kontext der unterschiedlichen Richtungen der zeitgenössischen Lutherinterpretation verortet. Pointen, Grenzen und Perspektiven der Hermeneutik Bultmanns beleuchtet Oliver Pilnei. Er fragt kritisch, inwiefern die programmatische Formel „Glauben und Verstehen“ das Grundanliegen der Theologie Luthers unter den Bedingungen der Moderne hinreichend zur Geltung bringt.⁵⁸ Pilnei plädiert für eine Phänomenologie des neuen Lebens aus dem Glauben, die seiner Ansicht nach bei Bultmann unausgeführt oder doch unterbestimmt bleibe.

⁵⁴ E. Hauschildt, a.a.O. (Anm. 52), S. 26ff.

⁵⁵ Vgl. E. Hauschildt, a.a.O. (Anm. 52), S. 30ff.

⁵⁶ Vgl. auch E. Hauschildt, Rudolf Bultmanns Predigten. Existenziale Interpretation und lutherisches Erbe. Mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns (MThSt 26), Marburg 1989.

⁵⁷ S.o. Anm. 8 sowie M. Dreher, Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung (BVB 11), Münster, 2005.

⁵⁸ Siehe auch O. Pilnei, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (HUTH 52), Tübingen 2007.

Die bereits angesprochene Problematik der Frage nach dem historischen Jesus bei Bultmann spricht Martin Bauspieß an. Wie schon erwähnt wurde, glaubte sich Bultmann mit Luther darin einig, daß das Wunder des Glaubens mit demjenigen der Menschwerdung Gottes identisch sei, so daß er der Menschwerdung Jesu keine besondere theologische Dignität mehr einräumte. Daß die Frage nach dem historischen Jesus bei Bultmann überhaupt keine Rolle spielt, ist aber, wie Bauspieß zeigt, so nicht richtig. Zumindest ist der historische Jesus für Bultmann ein negatives Kriterium zur Beurteilung des nachösterlichen Verkündigungs, womit er über das bloße Daß des Gekommenseins des Offenbarers faktisch hinausgeht.

Welchen Einfluß die Existenzphilosophie Martin Heidegger auf Bultmanns Konzept der existentialen Interpretation hat, diskutiert Andreas Großmann, Mitherausgeber des Briefwechsels Heidegger – Bultmann. Er vertritt die These, daß Bultmanns Theologie keineswegs eine Theologie aus dem Geiste Heideggers (so Rüdiger Safranski), sondern aus dem Geist der reformatorischen Theologie ist, wobei Bultmann und Heidegger ein genuines Interesse an Luther verbindet. Michael Labahn untersucht Bultmanns Konzept der existentialen Interpretation konkret am Beispiel von Bultmanns Exegese des Corpus Iohanneum, vor allem des Johannes-Evangeliums, das sowohl in der Theologie Bultmanns als auch in derjenigen Luthers eine zentrale Stellung einnimmt.⁹⁹ Bei allen Unterschieden in der Auslegungsmethode bewegen sich doch beide Theologen nach Labahn auf einer analogen Verstehensspur.

Die beiden anschließenden Beiträge beleuchten das Verhältnis von Theologie und Anthropologie. Schon bei Luther hängen beide engstens zusammen. Bultmann geht jedoch bekanntlich noch einen Schritt weiter und treibt Theologie als Anthropologie, ohne damit die Theologie auf eine Anthropologie reduzieren zu wollen, weil er an der konstitutiven Rolle des Gottesbezuges und der Rede vom Handeln Gottes festhält. Friederike Portenhauser stellt nun die Frage nach der Identität des Christen bei Bultmann und Luther, ausgehend von einem Vergleich ihrer Rezeptionen von Gal 2,19f. Auch Lorenzo Scornaienchi charakterisiert Bultmanns Sicht der christlichen Existenz im Spiegel seiner Paulus-

⁹⁹ Zur Johannesexegese siehe auch M. Labahn, *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten* (BZNW 98), Berlin/New York 1999; *ders.*, *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seiner Rezeption in der Brotrede* (WUNT II/217), Tübingen 2000.

exegese, wobei er die Funktion der lutherischen Denkfigur des simul iustus et peccator bei Bultmann untersucht.⁶⁰ Scorniaenchi gelangt zu dem Ergebnis, daß das simul bei Bultmann keineswegs bloßes Zitat ist, sondern eine echte und eigenständige Aufnahme lutherischer Theologie darstellt.

Ausgehend von Bultmanns unveröffentlichter Römerbriefvorlesung, einem Dokument intensiver Luther-Lektüre, analysiert Gudrun Beyer, auf welche Weise Bultmann die rechtfertigungstheologische Denkfigur Luthers rezipiert.⁶¹ Abschließend weist Christof Landmesser auf wichtige Ergebnisse des vorliegenden Bandes hin und formuliert Fragen und Anregungen für die weitere Bultmann-Forschung, die über die Frage nach dem Verhältnis Bultmanns zu Luther und zum Luthertum hinausführen.

⁶⁰ Siehe auch L. Scorniaenchi, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (NTOA/StUNT 67), Göttingen 2008.

⁶¹ Vgl. auch G. Beyer, *Rechtfertigungstheologisch denken: Rudolf Bultmanns Kerygma-theologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1996.

Rudolf Bultmann als lutherischer Prediger

Eberhard Hauschildt

Die folgenden Ausführungen gehen einer praktisch-theologischen Aufgabenstellung nach. Sie fragen nach dem Typus der existential interpretierenden Predigt Rudolf Bultmanns (4.) und ihr Verhältnis zum Lutherischen. Zunächst ist zunächst zu bedenken, was es bedeutet, nach Rudolf Bultmann als lutherischem Prediger zu fragen (1.); es soll sodann der Weg Bultmanns zu diesem Typus von Predigt verfolgt werden und wie sich darin ein Wechselverhältnis von biographisch erworbener und weiterentwickelter Frömmigkeit einerseits und Umsetzung theologischer Neueinsichten andererseits zeigt (2.), bevor einige Grundzüge einer lutherischen Predigttheorie Bultmanns skizziert werden (3.).

1. Was ist ein lutherischer Prediger?

Rudolf Bultmann stammte aus einer lutherischen Familie aus Oldenburg – in diesem trivialen Sinne ist er selbstverständlich ein lutherischer Prediger. Wenn ein lutherischer Prediger dadurch gekennzeichnet wäre, dass er auf der Kanzel oft von Luther redet und Luther zitiert, dann wäre festzustellen: Dies geschieht in seinen Predigten hin und wieder, aber sicherlich durchaus seltener als bei vielen anderen. Aber dies wäre auch ein ganz oberflächliches Verständnis, wenn die, die am häufigsten „Luther“ sagen, schon deshalb die größten Lutheraner wären.

Ein lutherischer Prediger hält lutherische Predigten. Aber wodurch zeichnen sich lutherische Predigten aus? Nach Martin Luther geht es in der Predigt darum, dass das Evangelium geschehe. Dabei treten Gottes Wort als Gesetz und als Evangelium auseinander. Sie wollen unterschieden werden. „[...] pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Euangelii“ (WA 7, 502,34) Nichts anderes ist der Sinn der Rechtfertigungslehre.

Und die große Aufgabe besteht nicht bloß darin, den Unterschied von Gesetz und Evangelium im Sinne einer Lehre mitzuteilen. Die Aufgabe ist nicht erledigt dadurch, dass einzelne Texte der Bibel oder Textpassagen auf die Rubriken Evangelium oder Gesetz zu verteilen wären.

„Alioqui quantum ad verba attinet, facilis est illorum distinctio. Sed quando ad experientiam venit, tum invenis Evangelium rarum et e contra legem assiduum esse hospitem in conscientia.“ (WA 40/1, 209,20-23) Die Predigtaufgabe besteht dann vielmehr darin, das Menschenmögliche zu tun, dass die Worte in der Rezeption durch die Zuhörenden als Gesetz und als Evangelium sich vermitteln. „Est tempus legem audiendi, est tempus legem contemnendi, Est tempus Evangelium audiendi, est tempus nesciendi Evangelium, Iam Lex abeat et Evangelium veniat, quia non est tempus audiendi legem, sed Evangelium“ (WA 40/1, 209, 24-28).

Gesetz und Evangelium sind also nicht nur Unterscheidungskategorien, sondern sie stellen spezifische Weisen religiöser Kommunikation dar. Dann ist die Predigt ein Ort, an dem sich beobachten lässt, wie theologisch verantwortliche Kommunikation stattfindet, die Inhalte des christlichen Glaubens als Gesetz und als Evangelium zu kommunizieren sucht. Dabei besteht die besondere und unendliche Aufgabe eines evangelischen Predigers darin, über die kognitive Erfassung der Unterscheidung hinaus auch bei der Kommunikation selbst Differenz und Beziehung dieser beiden Kommunikationsweisen Gesetz und Evangelium herauszuarbeiten. „Es sind 2 predigt in terris nec plures: Aut lex aut Euangelium“ (WA 46, 119,30f.).

So die Predigtaufgabe zu fassen ist in der Tat typisch lutherisch, und Predigten, die dieser Aufgabe angemessen gearbeitet sind, können dann mit Recht als lutherische Predigten gelten. Im Folgenden soll darum Bultmann in diesem Sinne als lutherischer Prediger dargestellt werden.¹

Gerade für Bultmann dieser Fragestellung nach dem Lutherischen nachzugehen ist kein Zufall. Zu dieser Tagung „Bultmann und Luther“ gibt es, wie bekannt ist, eine Vorgeschichte.² Vielleicht ist es reizvoll, diese von ihrem Ende her zu lesen: Am 23. Okt. 1974 schreibt Bultmann an Bischof Lohse: „Es ist für mich eine Freude, daß Sie mich als Lutherischen Theologen anerkennen.“³ Bultmann bedankt sich hier für den Besuch Lohses im Auftrag der Bischöfe der VELKD zu seinem 90. Geburtstag. Dieser geschah, so Lohse im Jahr 1985, „um ihm unser Bedauern über die damals abgegebene Erklärung auszusprechen und ihn

¹ Ich greife dafür zurück auf: Eberhard Hauschildt, *Rudolf Bultmanns Predigten. Existenziale Interpretation und Lutherisches Erbe*, Marburg 1989.

² Vgl. dazu den Beitrag von Ulrich H. J. Körtner in diesem Buch S. 9-21.

³ Photokopie freundlicherweise vom Adressaten zur Verfügung gestellt.

unserer Verehrung und Hochachtung zu versichern“⁴. Mit „damals“ ist die Kanzelerklärung der Bischöfe der VELKD vom Ewigkeitssonntag 1953 gemeint. In dieser wurden die Gemeinden vor der „Entmythologisierung“ gewarnt, weil dies in der Gefahr stehe, „den Inhalt der Verkündigung zu vermindern oder gar zu verlieren“⁵. 1952 hatte die Generalsynode der VELKD sich mit der Schrift „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung – Beiträge zu Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns“ befasst (Beiträge von Merz, Ellwein, Schieder, Künneth)⁶ und daraufhin die Bischöfe um die Erstellung einer Erklärung gebeten. Walter Künneth hielt einen Vortrag auf der Synode, der später unter dem irreführenden Titel „Stellungnahme der Evang.-Luth. Kirche zur Theologie Rudolf Bultmanns“ erschien.⁷

Von Bultmann selbst hingegen war 1952 zu lesen: „In der Tat: Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: Sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder sein konstatierendes Erkennen gründen.“⁸ Bultmann wollte also lutherischer Theologe sein – während die lutherische Kirche, jedenfalls maßgebliche Personen in ihr, damals ihn für mehr oder minder einen Ketzer hielten, auf jeden Fall für hochgefährlich.

Dass Bultmann ein Lutheraner sei, betonten mehr seine Kritiker: So Karl Barth: „Wie kann es sich dann aber bei Bultmann um eine ‚neue Zuwendung zur reformatorischen Theologie‘ handeln, wenn sein Unternehmen wirklich in den Rahmen jener notorischen Abwendung von

⁴ Eduard Lohse, Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns, in: ZThK 82 (1985), 173-191, hier: 186.

⁵ Joachim Beckmann, Kirchliche Zeitgeschichte, in: KJ 80 (1954), 1-255, hier: 71.

⁶ Ernst Kinder (Hg.), Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns, München 1952.

⁷ Walter Künneth, Die Stellungnahme der Evang.-Luth. Kirche zur Theologie Rudolf Bultmanns, in: FAB 6 (1952), 163-174.

⁸ Rudolf Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.) Kerygma und Mythos, Bd. II, Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes, Hamburg 1952, 2. Aufl. 1965, 179-208, hier: 207.

dieser Theologie gehören sollte? Anders gefragt: Versteht er sich selbst von der Reformation und im besonderen von Luther her, wie konnte ihm dann das Problem des ‚Übersetzens‘ in der Weise zum ‚großen Thema‘ werden, wie es für die anti-, jedenfalls unreformatorische Theologie jener zweihundert Jahre bezeichnend geworden ist. Das möchte ich – indem ich versuche, mir über seinen Ort Rechenschaft abzulegen – verstehen und das verstehe ich nicht.“⁹ „Ich wage Beträchtliches und meine damit der Lösung des Rätsels doch noch relativ am nächsten zu kommen, wenn ich die Frage riskiere: ob Bultmann nicht einfach als – Lutheraner [...] anzusprechen ist?“¹⁰ „Darf man nicht fragen: ob das Unternehmen Bultmanns anderswo als eben auf dem Boden des Luthertums überhaupt möglich geworden wäre – und verständlich sein kann? [...] wer nach Bultmann schlägt, der sehe wohl zu, daß er nicht Luther treffe, der in ihm auch ‚irgendwie‘ auf dem Plan ist!“¹¹

In der „Herderkorrespondenz“ schreibt bereits 1951 ein anonymmer Autor, daß „Bultmanns Entmythologisierung in der Tat eine wesentliche Wurzel in der Rechtfertigungslehre Luthers zu haben scheint.“ Man wisse, „wieso heute alle Versuche evangelischer Theologie Bultmann zu widerlegen und unschädlich zu machen, durch den unerhört wirksamen Kreiselkompaß der lutherischen Rechtfertigungslehre mit ihrem radikal unkatholischen Seinsverständnis zunichte werden müssen; denn jener Kompaß bringt die evangelische Theologie auch bei den größten Schwankungen immer wieder auf den ursprünglichen Kurs.“¹²

Dabei sind es Rezensenten aus dem Ausland, die auch gerade bei Bultmanns Marburger Predigten (veröffentlicht 1956) das Lutherische finden: „a Lutheran profession of faith in man's utter helplessness before God“¹³, „a certain Lutheran type of despair and withdrawal from this

⁹ Karl Barth: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (ThSt (b) 24), 3. Aufl., in: ders. / Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen / Christus und Adam nach Röm. 5, Zürich 1964, 9-65, hier: 17f.

¹⁰ A.a.O., 53.

¹¹ A.a.O., 55.

¹² N.N., „Evangelium und Mythos“, in: HerKorr 5 (1951), 322-324, hier: 324; vgl. ebenfalls ohne Verfassername in der gleichen Zeitschrift im Jahr 1952 den Artikel: „Entmythologisierungs-Krise in Schwaben beigelegt“, 354-356.

¹³ John A. Hardon, Rudolf Bultmann. This World and Beyond, in: CBQ 23 (1961), 512f, hier: 513.

world into an almost mystical piety",¹⁴ „attitude [...] conforme à la théorie luthérienne des rapports de l'Eglise et de l'État",¹⁵ "not so very different from the usual run of German Lutheran preaching",¹⁶ „[i]f any single word is descriptive of these sermons it is Barth's exclamation that Bultmann is a Lutheran!"¹⁷

Wie ist das Verhältnis von akademischer Theologie und Predigt bei Bultmann zu sehen? Zunächst gelten die Marburger Predigten als willkommene Gelegenheit zu überprüfen, ob Bultmanns Predigtpraxis seine Theorie legitimieren könne.¹⁸ Ab Mitte der 60er Jahre finden sich dann auch Stimmen, die zeigen wollen, dass Bultmanns Predigt de facto ganz anderen Logiken folgt als denen, die die Predigttheorie der dialektischen Theologie vertritt. Dorothee Sölle schließlich erklärt die Predigten überhaupt als ungeeignetes Untersuchungsobjekt für eine Reflektion über Bultmanns Theologie (sie argumentiert an der Stelle gegen eine Interpretation, die mit Verweis auf politische Anspielungen in Marburger Predigten die politische Qualität seiner Theologie erwiesen wissen will). Es „erscheint der Ansatz bei einer Predigt verfehlt, weil das Feld, auf dem die Bultmannsche Theologie geprüft werden kann, nicht die Predigten Bultmann sind. Die Predigt hat als rhetorisch-literarische Gattung ein erstaunliches Beharrungsvermögen, eine starke traditionale und, spezielle bei Bultmann, geringe individuelle Prägung.“¹⁹ Die folgende Analyse wird demgegenüber zeigen, dass es Wechselwirkungen in beide Richtungen gibt. Zweitweise taucht eine Fragestellung zuerst in den Predigten auf und später in den Theorie-Schriften, zeitweise ist es umgekehrt.

Es ist also deutlich geworden: Die Aufgabe, nach Bultmann als lutherischem Prediger zu fragen, darf nicht als allein dadurch geklärt angesehen werden, dass festgestellt wird, ob Bultmanns Theologie eine luther-

¹⁴ Frank Balchin, Does Radical N.T. Criticism Leave Room for Evangelical Faith? [Rezension der englischen Übersetzung der „Marburger Predigten“], in: SEAJT (1961), 3, 66-69, hier: 69.

¹⁵ René Marlé, Bultmann Prédicateur et Philosophe d'après ses Derniers Écrits, in: RSR 46 (1958), 421-430, hier: 423.

¹⁶ Reginald H. Fuller, Rudolf Bultmann. Marburger Predigten, in: JR 37 (1957), 285f, hier: 285.

¹⁷ Thames A. Langford, Rudolf Bultmann, This World and Beyond, in: JBR 29 (1961), 264f, hier: 265.

¹⁸ Vgl. die Nachweise in Hauschildt 1989, a.a.O., 4.

¹⁹ Dorothee Sölle, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart / Berlin 1971, 17.

rische Theologie sei und daraus dann geschlussfolgert wird, dass auch seine Predigt lutherisch sein müsste. Im Folgenden will ich mich vielmehr auf die praktisch-theologische Frage konzentrieren, inwiefern die Predigten als Predigten, also als Kommunikationsgeschehen lutherisch sind.

Von dem Kommunikationsgeschehen lässt sich natürlich nicht mehr seine aktuelle Fassung damals in dem Gottesdienst, in dem die jeweilige Predigt gehalten wurde, angemessen detailreich rekonstruieren. Erfassbar hingegen sind der geplante Wortlaut der Predigt aus den in der Regel weitestgehend ausgeschriebenen Manuskripten Bultmanns und damit über den Wortlaut auch der Aufbau, die Struktur, die Argumentationsabfolgen, die Thematiken. Dabei soll es aber auch einen Blick darauf geben, wie sich Veränderungen in der Predigt zu Veränderung in den Veröffentlichungen Bultmanns verhalten.

Liest man nun Bultmanns Predigten unter dieser lutherisch-homiletischen Perspektive, so bekommt man bestimmte Zusammenhänge in den Blick, die man unter einer anderen Fragestellung (z.B. Bultmann als Prediger der dialektischen Theologie, Bultmann als Exeget auf der Kanzel usw.) nicht sehen würde.

Nun ist es nicht so, dass in den Predigten, wie etwa bei Luther – relativ oft *expressis verbis* das Thema Gesetz und Evangelium abgehandelt – würde. Aber es fällt sofort ins Auge, dass sich durch Bultmanns Predigten ebenfalls das Ringen um die Verhältnisbestimmung bestimmter Phänomene und Größen zieht, die in Beziehung und Differenz dargestellt werden. Von den frühesten Predigten nach 1906 an bis hin durch das gesamte Predigtwirken²⁰ hindurch findet sich immer wieder ein Gegenüber von „Arbeit“ und „Geschenk“. Manchmal geht es auch um das Verhältnis von „Religion und Sittlichkeit“ oder „Religion und Wissenschaft“, in anderen Predigten um das Verhältnis von „Pflicht“ und „Gnade“, Indikativ und Imperativ, Imperativ und Verheißung, Advent und Weihnachten, Zeit und Ewigkeit.

²⁰ Im Folgenden werden die Predigten mit der Numerierung zitiert, die Martin Evang vorgenommen hat in: Rudolf Bultmann, *Das verkündigte Wort. Predigten – Andachten – Ansprachen 1906 -1941*. In Zusammenarbeit mit Martin Evang ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Gräßer, Tübingen 1984, 313-342. 14 weitere Kasualansprachen und einige andere Details sind darüber hinaus verzeichnet in: Hauschildt, *Bultmanns Predigten* (a.a.O.), S. XIII-XIX.

Es ist gewissermaßen eine lutherische Aufgabenstellung, sie sich durch die Predigten hindurchzieht. Sehr viele von ihnen kennzeichnet dieses Bemühen, die beiden so gegensätzlichen aber dann doch auch zusammengehörigen Größen einerseits zu unterscheiden, andererseits aufeinander zu beziehen. Dieser typische lutherische Denkstil, wie ihn Ebeling so deutlich herausgearbeitet hat,²¹ durchzieht Bultmanns Predigten. Dazu sei nun eine bestimmte Predigt aus dem Herbst 1927 (Nr. 77) genauer in den Blick genommen (2.) und von dort aus beschrieben, wie es zu ihr kam (3.).

2. Das Verhältnis von Arbeit und Geschenk – Bultmann biographisch aufgegebene Frage und der Prozess ihrer Klärung

Wohl im Herbst 1927 hält Bultmann eine Bibelarbeit/Andacht über Lk 17,7-10. Diese zielt sehr schnell auf den Satz: „Wie verhalten sich Knechtspflicht und Gnade?“ In zwei Teile wird dann die Rede gegliedert: „Von der Gnade zur Pflicht“, „Von der Pflicht zur Gnade.“ Schon 1908 hatte Bultmann eine Gemeindepredigt gehalten – zum gleichen Text und mit der fast gleichen Themaformulierung („Pflicht und Gnade! Wie passen sie zusammen?“) und identischer Einteilung: „Von der Pflicht zur Gnade“ und „Von der Gnade zur Pflicht.“ Das ist insofern ein besonderer Fall, weil Bultmann hier auf eine alte Predigt derart starak zurückgreift; aber gerade so lassen sich auch die bei der Ähnlichkeit alles andere als zufälligen Veränderungen in diesem Fall besonders deutlich erkennen.²²

2.1. Die Ausgangslage 1906ff: Geschenk als Krönung der Arbeit

Bultmanns Examenspredigt von 1906 über Phil 2, 13 formuliert zu Beginn als Aussage des Textwortes: „Es redet von unserer ernsten Arbeit an der Seligkeit, wie sie begründet ist durch Gottes Arbeit an uns“²³. Seine zweite Predigt vom 3. März 1906 über Lk 10, 17-20 enthält drei Abschnitte mit den Überschriften: „Gottes Wirken ist die Kraft unserer Arbeit“, „Gottes Wirken die Bürgschaft für unseren Erfolg“ und „Unsere Arbeit und ihr Erfolg führt zur Erkenntnis des Wirkens

²¹ Gerhard Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964.

²² Beide Ansprachen sind im Anhang zu diesem Artikel erstmals veröffentlicht.

²³ Bultmann, *Das verkündigte Wort* (a.a.O.), Nr. 1, 20.

Gottes.“²⁴ Immer wieder findet sich in seinen Predigten dieser Gegensatz: Gottes und des Menschen Tun im Verhältnis zueinander.

Das Thema der „Arbeit“ ist Bultmann in seiner Zeit vorgegeben.²⁵ Wilhelm Herrmann z.B. konnte die Arbeit als heilig bezeichnen. Heißgeliebt, gerade auch von den Vertretern der religionsgeschichtlichen Schule, war Thomas Carlyle mit seinem Spruch: „Arbeiten und nicht verzweifeln“. Dieser Spruch begegnet in der „Christlichen Welt“ von 1918 unter einem Holzschnitt, der einen Bauern beim Pflügen zeigt – gewissermaßen als protestantisches Motivbild zur Ergänzung von Dürers „Betenden Händen“. Profanhistoriker sprechen geradezu von einer bürgerlichen „Religion der Arbeit“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

An diese Wertschätzung der Arbeit knüpft Bultmann an, auch wenn er betont den christlichen Hintergrund im Blick hält: Gott gibt den Mut zu Arbeit. Die Pointe ist hier die sittliche Funktion der Religion. Entsprechend wird in der Predigt von 1908²⁶ Arbeit als etwas Sittliches dargestellt, das eben über die äußerliche Pflichterfüllung hinausgeht (Abschnitt 2), mehr ist als „Naturgesetz“ (Abschnitt 5), nämlich ein „Gewissensgesetz“ (Abschnitt 7). Ein Jahr später formuliert Bultmann es dann im letzten Absatz einer Predigt so: „Neue Kraft schenkt Gott unserer Halbheit, so lasst uns denn arbeiten an unserem Teil. Dass alles neu werde. Neue Menschen will Gott aus uns machen, die Mut und Kraft in sich fühlen zu tüchtiger Arbeit, da Gottes Geist in ihnen waltet.“²⁷ Als solche, nur als solche, ist Arbeit Gnade und Geschenk. Beide können im Sinn einer Arbeitsteilung aufeinander bezogen werden. „Auf unserer Seite liegt die Pflicht, auf Gottes Seite die Gnade“ (Nr. 11, Abschnitt 15).

Doch dies ist nicht alles: Die zweite Predigt Bultmanns (Nr. 2) wollte eigentlich im dritten Teil darstellen: „Unsere Arbeit und ihr Erfolg führt zur Erkenntnis des Wirkens Gottes.“ Hier mahnt er aber eine Korrektur an und denkt sich die als Korrektur an dem Luthertum, das er kennt: „Wohl hat die Reformation uns das Bewußtsein wiedergegeben, daß die

²⁴ Nr. 2, MS im Nachlass.

²⁵ Nachweise zu diesem Absatz bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 22.

²⁶ Die Zitierung aus den beiden im Anhang zu diesem Artikel abgedruckten Predigten folgt der dort vorgenommenen Unterteilung in Abschnitte.

²⁷ Nr. 9, Ms im Nachlass, 16.

Welt nichts Gottfeindliches ist, sondern daß der Mensch in ihr den Willen Gottes zu erfüllen hat. Aber wir sollen nun nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und Gott über der Welt vergessen.“²⁸ Er rekurriert dafür dann auf den Begriff des Schenkens. Doch es bleibt dabei: Spitzensatz ist: Gott schenkt Kraft zur Arbeit.

Aber in den nächsten Jahren wird der Gegensatz zur Arbeit immer deutlicher, unter Bezugnahme auf die eschatologische Haltung. In einer Predigt über 1. Kor 7, 29-31 vom 10. 12. 1911 werden in einem ersten Hauptteil die Entfremdungserfahrungen der Arbeit betont, in einem zweiten Teil dort zunächst als Lösung angeboten, dass die Arbeit um einer Zukunft willen in der großen Arbeitsgemeinschaft erfolge. Dann folgt jedoch ein dritter Hauptteil: „Aber im Grunde haben wir ihren [der Paulus Worte] Sinn doch noch nicht getroffen. Nicht der Arbeitsglaube ist es, der aus ihnen spricht, sondern der Glaube an eine Zukunft, die unabhängig von unserer Arbeit von Gott uns geschenkt wird!“²⁹

Dieser Begriff des Geschenks ist für Bultmann ebenso wichtig wie der der Arbeit. Ihn kann er auch hier und da der Debatte seiner Zeit entnehmen. Vergleicht man etwa Bultmanns Predigten der Zeit mit den Andachten in der Chr. Welt, so fällt auf, dass die Arbeitsthematik dort sehr oft, die Geschenkmetaphern auch manchmal vorkommen, nicht aber diese konsequente Zusammenführung beider, wie sie bei Bultmann sich findet.

Der Schluss der Ansprache von 1911 rekurriert auf Advent und Weihnachten. Auch sonst ist in Bultmanns Predigten der Zusammenhang zum Geschenk als Metapher der Weihnachtsfrömmigkeit³⁰ zu greifen.

2.2. 1914ff: Der absolute Gegensatz von Arbeit und Geschenk

In einer Predigt vom 12. Juli 1914 (Nr. 33)³¹ verstärkt Bultmann den Gegensatz von Arbeit und Geschenk merklich: „Es führt keine Brücke in sie [die Welt Gottes] hinüber, kein Weg des Denkens und Beweisens aus unserer Welt in Gottes Welt.“ „Aber welchen Sinn hat das Jenseits

²⁸ Nr. 2, MS im Nachlass, 12.

²⁹ Bultmann, Das verkündigte Wort (a.a.O.), 72.

³⁰ Vgl. ausführlicher dazu Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 33.

³¹ Bultmann, Das verkündigte Wort (a.a.O.), 104-114.

der Religion? Wir müssen sie selbst darüber reden hören.“ (111 u. 110) Das klingt schon fast wie die Diktion der Dialektischen Theologie.

Aber es geht hier eben noch nicht direkt weiter zum Hören der Offenbarung, sondern es wird ein anderer Teil dazwischengeschoben: „Nur wer überhaupt etwas von dem Jenseits weiß, ist erhaben über das Diesseits, kann Sinn für Religion haben.“ (109) Ganz im Sinne seines Lehrers Wilhelm Herrmann³² bleibt die Sittlichkeit die Verstehensvoraussetzung. Doch die Differenz macht Bultmann dann wieder über die Metaphorik des Schenkens deutlich. Die Sehnsucht in der Arbeit ist Geschenk (112) und: „Wir dürfen zuweilen erleben, daß es etwas Größeres gibt als unsere Arbeit. Wir fühlen uns am reichsten und glücklichsten doch nicht, wenn wir arbeiten, sondern wenn wir schenken.“ (ebd.) So heißt es dann einerseits: „Nur der Mensch ist fähig, zum jenseits der Religion zu gelangen, der das Diesseits überhaupt verlassen hat, der an jener Welt des Geistes *arbeitet*.“ (113) Doch genau dies mündet in die Erkenntnis: „Und desto klarer wird uns, daß es sich hier nur um ein absolutes Jenseits handeln kann, das kein Arbeiten erbringen kann, in dem es sich nur um Schenken-Lassen handelt.“ (114)

Man sieht, wie gewissermaßen vorbereitet auf die Dialektische Theologie Bultmann hier bereits ist, vorbereitet darauf, womit Gogarten, Thurneysen und Barth dann später auftreten werden. Bultmann selbst hat aus seiner Perspektive die Deutung der Dialektischen Theologie als Folge der Kriegserlebnisse abgelehnt.³³ Es löst die Predigt radikalisiert ein, was er schon 1905 an einen Studienfreund schrieb (und was er dann ab 1917 wohl in Bezug auf Schleiermachers Reden³⁴ dann auch in seinen Schriften vertritt): „[...]der Protestantismus hat seine Existenzberechtigung darin, daß er die christliche Religion (nicht Sittlichkeit) vertritt. Eine Kirche soll ihren Mitgliedern nicht Sittlichkeit geben, sondern Religion. [...] Die Sittlichkeit an sich kann nie ein Motiv sein, ich muß sie sozusagen in die Religion auflösen.“³⁵ Bultmann fällt dann in den Predig-

³² Vgl. Wilhelm Herrmann, *Ethik*, 5. Aufl. Tübingen 1913, 99f.

³³ Vgl. die Aussagen in einen Brief von 1928 an E. Foerster, zit. bei Walter Schmithals, *Ein Brief Bultmanns an Erich Foerster*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984, 70-80, hier: 72-74.

³⁴ Vgl. Martin Evang, *Rudolf Bultmanns Berufung auf Schleiermacher vor und um 1920*, in: Jaspert, *Rudolf Bultmann* (a.a.O.), 3-23, hier: 17 Anm. 37.

³⁵ Brief an W. Fischer, zitiert nach: Antje Bultmann Lemke, *Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann. Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial*, in: Jaspert, *Bultmanns Werk und Wirkung* (a.a.O.), 194-207, hier: 199.

ten der ersten beiden Kriegsjahre wieder zurück zur sittlich funktionalisierten Religion,³⁶ doch dann kehrt das Thema nur umso deutlicher wieder zurück.

2.3. 1922: Offenbarung und Subjektbezug in Lutherziten

1922 handelt Bultmann über das Phänomen Arbeit deutlich kürzer und radikaler negativ: „Die größte Gefahr unseres Arbeitslebens liegt gerade in der Würde der Arbeit.“³⁷ Einerseits spricht er sich in jener Andacht wie Herrmann sowohl gegen Subjektivismus wie Objektivismus aus, andererseits betont er mit Barth: Offenbarung, nicht Erlebnisse kultivieren. In den Predigten begegnen nun Lutherzitate, die zu einem guten Teil wohl über Gogarten-Lektüre vermittelt waren.³⁸ In einer Leitglosse Bultmanns vom 17.8.1922 in der „Christlichen Welt“ heißt es: „Wie der Mensch von sich selber denkt, so denkt er von Gott. ‚Allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott‘, sagt Luther. Wer nicht bereit ist, selbst stets neu zu werden, der vermag auch Gott nicht zu schauen.“³⁹ Und in einer Studierenden-Andacht vom 17. Dezember des gleichen Jahres heißt es: „Gott schenkt, das ist mit einem Wort der Sinn der Weihnachtsbotschaft.“⁴⁰ Zitiert wird hier (und später für Weihnachten immer wieder⁴¹) die Lutherstrophe „Das ewge Licht geht da herein, gibt es Welt ein neuen Schein ...“ Und nun formuliert Bultmann selbst in seiner Sprache ausdrücklich auch die Rechtfertigungslehre zum ersten Mal: „Vor ihr [sc. der Liebe Gottes] gibt es kein Verhüllen und Verheimlichen; der Richter sieht alles, - so spricht der Advent. Gott sei Dank, so spricht Weihnachten: es braucht kein Verhüllen und Verheimlichen geben; Gott nimmt uns so, wie wir sind; er rechtfertigt den Gottlosen, er geht ins Endliche ein, er wird als Mensch in uns geboren. Und er nimmt uns doch nicht wie wir sind, sondern als die Gerechtfertigten, als die neuen Menschen, die wir sind in seiner ewigen Gnade. Wir, die wir im Zeitlichen und Endlichen sind, sind doch Gottes Kinder, haben die Heimat in der Ewigkeit. Wir dürfen Kinder sein; Gott streicht alle Voraussetzungen, die uns belasten; wir dürfen

³⁶ Vgl. dazu Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 43-46.

³⁷ Nr. 53, in Bultmann, Das verkündigte Wort (a.a.O.), 198-202, hier: 199.

³⁸ Vgl. Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 67-70.

³⁹ Nr. 57, in: ChrW 36 (1922), 609f, hier: 610.

⁴⁰ Nr. 62, Ms im Nachlass.

⁴¹ Belege bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 69 Anm. 38.

Kinder sein, und solcher ist das Reich Gottes.“⁴² Nach einem Seminar über die Ethik des Paulus im WS 1923/24, an dem auch Heidegger teilnimmt, wird er dann auch in seiner wissenschaftlichen Literatur die Rechtfertigungslehre des Paulus mit der Luthers identifizieren. Es gibt also einige Hinweise, dass Lutherlektüre Bultmann gerade darin bestärkt hat, Gottesfrage und Subjektfrage nicht auseinanderzuidividieren (wie Barth es tat).

2.4. 1924-1927: Das Allgemein Menschliche und die Hinwendung zur Christologie

Unter dem Einfluss Heideggers profiliert Bultmann ab 1924 auch in seinen Ansprachen, was Menschen von sich aus wissen und tun können.⁴³ Aber es wird dabei die offenbarungstheologische These nicht wieder aufgegeben. Der Untertitel der Andacht Nr. 73 (vom Juni 1926) lautet: „Die Frage stellen wir. Die Antwort wird uns gegeben.“⁴⁴ Erst, wo der Imperativ nicht menschliche Einsicht ist, kann er heilsam wirken, wird aus ihm „Verheißung“ (ebd.). Im Oktober 1925 fasst Bultmann seinen Aufsatz „Zur Frage der ‚dialektischen Theologie‘“⁴⁵. Danach begegnet nun auch in den Predigten die Christologie – im Juni 1926 zuerst nur formelhaft angekündigt in dem einen Satz vom „Imperativ, der zugleich Verheißung ist, weil er der Imperativ Gottes ist, der uns in Christus die Sünden vergibt.“⁴⁶ In der akademischen Weihnachtsfeier vom Dez 1926 über Joh 1, 14 und 3, 16 wird nun aber die Inkarnation Christi nicht mehr, wie noch 1922 als „Bild“⁴⁷ bezeichnet, sondern es heißt: „Seitdem dies Ereignis stattfand, ist alle Geschichte dadurch gezeichnet.“⁴⁸ Es folgt am 21. Februar 1927 eine Bibelstunde über Phil 3, 7-15 zum „Sinn des Kreuzes“.⁴⁹ Auch hier wie schon in der Weihnachtspredigt setzt sich Bultmann ausdrücklich von der objektivistischen wie der subjektivistischen Christologie ab. Für Bultmann ist nun geklärt, dass

⁴² Nr. 62, a.a.O.

⁴³ Belege bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 75f.

⁴⁴ Nr. 73, MS im Nachlass.

⁴⁵ Rudolf Bultmann, Zur Frage der „dialektischen Theologie“ (Eine Auseinandersetzung mit Peterson), zuerst erschienen in: ZZ 4 (1926) 40-59.

⁴⁶ Nr. 73, MS im Nachlass, 6.

⁴⁷ Nr. 58, MS im Nachlass, 2.

⁴⁸ Nr. 75, in: Bultmann, Das verkündigte Wort, (a.a.O.), 230-238, hier: 238.

⁴⁹ Nr. 76, Ms im Nachlass.

der eigentliche Anstoß, den das Kreuz für uns bietet, gar nicht der des Verstehens, sondern der des Wollens“ ist.⁵⁰

2.5. 1927/28: Die existential interpretierende Predigt entsteht

Die Differenz von „existentiell“ und „existential“ bietet für Bultmann die Lösung. Sie unterscheidet zwischen Willen und Erkenntnis. Im Sommersemester 1927 nimmt Heidegger an Bultmanns Seminar über Luthers Galaterbrief-Kommentar teil. Am 26.5.1927 schreibt Bultmann an Barth: „Zu unserer Diskussion erlaube ich mir auf einen Luther-Satz hinzuweisen, in der Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 ed Schubert² p.36ff: ‚Sequitur: quod Christus in evangelio multa docuit, fecit *ad clariorem legis cognitionem* ac per hoc maiorem *peccati cognitionem*, ut gratia tanto ardentius queretur‘ etc. Das ist doch sehr merkwürdig!“⁵¹ 1927 erscheint Heideggers „Sein und Zeit“ und Bultmann veröffentlicht seinen Artikel „Zur Frage der Christologie“ in „Zwischen den Zeiten“ (im gleichen Jahr definiert er bezeichnenderweise auch zum ersten Mal den Begriff des Mythos in der für das spätere Entmythologisierungsprogramm kennzeichnenden Weise⁵²).

Wie hier für Bultmann alles zusammengeht, dass zeigt sich im Predigen zum ersten Mal einigermaßen deutlich in einer Bibelarbeit vom Herbst 1927 (Nr. 77). Sie kann uns als frühes Beispiel für die „existential interpretierende Predigt“ gelten. Bultmann greift auf sein altes Predigtmanuskript von 1908 (Nr. 11) zurück, aber er verändert es auch bezeichnend.⁵³ Er kann an seine damalige Wertschätzung der Arbeit anschließen, doch nicht mehr an eine positiv und quasi schon religiös gedachte versittlichende Verinnerlichung. An die Stelle dieser These tritt nun ein anderer

⁵⁰ A.a.O., 10.

⁵¹ Zitiert nach: Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966. Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe Bd. 1, hg. v. Bernd Jaspert, Zürich 1971, 73. Und in einem Brief an Barth im 10.12. 1935, zusammen mit dem Bultmann zwei seiner Predigten an Barth zur Veröffentlichung schickt und zugleich sich über dessen Predigtweise befremdet äußert, schreibt er: „Sie werden in meinem Glauben u. *Verstehen* Ketzerei wittern. Aber ich bin der Meinung, daß Paulus anders in die Existenz der Hörer hineingesprochen hat, als Sie u. Thurneysen es tun, nämlich so, daß Gott „per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem“ (Luther, Schol. Zu Rm 3,5).“ (a.a.O., 163)

⁵² Rudolf Bultmann, Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung, in: Ch W 41 (1927), 502-511, hier: 510.

⁵³ Vgl. dazu den parallelen Abdruck der beiden Ansprachen im Anhang dieses Artikels.

Gedankengang (Nr. 77 Abschnitt 7): Die Abhängigkeit in der Arbeit von einem größeren Ganzen, einem Geschenkten ist kognitiv bekannt, aber wir leben de facto (existentiell) nicht so. Die sittliche Deutung der Arbeit ist gerade eine besondere Versuchung (Abschnitt 6).

Auch wird nun nicht mehr im ersten Teil der Ansprache Jesus als Sprecher der Worte präsentiert (so Nr. 11, Abschnitt 1) und später als Gebotsgeber (Abschnitt 9), sondern das Gesagte wird als die allgemeine Dialektik von Gottes Gnade und Pflicht dargestellt (Nr. 77, Abschnitt 9). Teil 2 von Nr. 77 setzt demgegenüber anders ein. Die Frage ist nun: Was sagen wir da eigentlich, wenn wir den Bibeltext sagen? Der Bibeltext wird wiederholt (vgl. Abschnitt 10). Und in biblischen Texten findet sich nun die religiöse Idee radikalisiert (Abschnitte 11 und 12). Dann folgt eine theologische Verortung, die das in Teil 1 Gesagte als „Schöpfungsgnade“ benennt, und das, worum es nun geht, als „Gnade der Sündenvergebung“ bezeichnet (Abschnitt 13).

Worin liegt die Differenz? Abschnitt 14 verweist dazu auf die Begegnung mit dem Offenbarer: Das Gleichnis „redet indirekt, eben indem es uns die Frage dringlich macht, ob wir wirklich so sprechen können: ‚wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.‘ Es weist uns damit hinaus über seinen unmittelbaren Inhalt auf den, der es gesprochen, der damit unsere Herzen trifft und sie bereitet, ihn selbst als den zu sehen, der für uns die Gnade Gottes ist, zu der wir Zuflucht nehmen.“

Abschnitt 15 aber leitet wieder zu den Kognitionen zurück: „[...] wir erkennen nun, daß [...]. Es „erscheint uns auch die Schöpfungsgnade in einem neuen Licht.“

Was für ein Konzept steckt hinter einen solchen Predigt?

3. Stücke homiletischer Theorie bei Bultmann

Hinter dieser sich nun etablierenden Predigtpraxis steht für Bultmann auch theologische Reflektion. Bultmann hat sich zu homiletischen Fragestellungen geäußert. Die Passagen finden sich in der Regel eher verstreut; war es doch nicht seine Aufgabe, eine praktisch-theologische Predigttheorie zu verfassen. Bultmann teilt die Auffassung seiner Zeitgenossen der dialektischen Theologie, dass Theologie zentral eine Theorie von

„Verkündigung“ braucht. Dies kann und soll hier nicht als umfassend rekonstruiert werden. Vielmehr werden nur einige Beobachtungen zusammengetragen, nämlich solche, die für den Bezug zur Frage nach dem Lutherischen besonders kennzeichnend sind.

In dem Artikel zur Frage der Christologie von 1927 setzt sich Bultmann kritisch mit E. Hirsch auseinander und profiliert den Gegensatz von gläubigem (existentiellem) Hören und rationaler Theologie: „Denn die *Bewegung des Glaubens* ist der existentielle Vorgang selbst, das gehorsame Hören des Wortes; ein Hören, das ich nie als ein anschauliches ins Werk zu setzendes habe, zu dem ich mich nicht entschließen kann, weil es als freie Tat der Entscheidung immer schon entschieden ist. Die *Theologie* aber ist als ein wissenschaftliches Denken ein menschliches Unternehmen, zu dem ich mich entschließen kann. Sie hat ihren Sinn als Theologie nur, wenn sie wirklich eine Bewegung des Glaubens ist, wenn in dem Entschluß zur Theologie sich das gehorsame Hören vollzieht. Aber ob das der Fall ist, darüber verfüge ich nicht; auf dieser Einsicht beruht das, was man die ‚dialektische Theologie‘ zu nennen pflegt.“⁵⁴

Bultmanns Aussagen zur Predigt stehen in enger Verbindung zu seinen Aussagen zur Christologie. Sie begegnen oft im Umfeld von christologischen Aussagen und sie vertreten das gleiche theologische Argument. Beide sind gekennzeichnet durch die gleiche Paradoxie.

„Die Paradoxie, von der allein in der Theologie mit Recht die Rede sein kann, besteht nicht in unbegreiflichem und absurden Gedanken, in irrationalen Aussagen, sondern in einem *Geschehen*, im Handeln Gottes, der in Christus die Sünde vergibt. Für den Verstand ist hier gar nichts anstößig und paradox. Denn was Vergebung ist, kann jedermann verstehen, wenn er will, daß aber Gott wirklich vergeben hat, ist freilich nie einzusehen, sondern nur zu glauben.“⁵⁵ „Der Glaube ist auf die Verkündigung gewiesen, diese verweist auf den geglaubten Christus, das ergibt die Zweideutigkeit der Predigt.“⁵⁶ „The preaching [...] participates

⁵⁴ Rudolf Bultmann, Zur Frage der Christologie, zit. nach: ders., Glaube und Verstehen I, Tübingen 1933, 85-113, hier: 90.

⁵⁵ Ebd., 91f.

⁵⁶ Rudolf Bultmann, Nachtrag, in: Karl Heinrich Rengsdorf, Johannes und sein Evangelium, Darmstadt 1973, 464

in the paradox, since it is always the word of man and at the same time is to be understood as God's address."⁵⁷

Für beide – Christus wie Predigt – gilt der Wortcharakter: „[...] in dem, was mit und durch Christus geschehen ist, hat sich Gott dem Menschen entscheidend offenbar gemacht; und in diesem Geschehen ist eine Verkündigung begründet und legitimiert, die dem Menschen als *Gottes Wort* begegnet, ...“⁵⁸ „[...] ‚Wort‘, wie es seit Luther in der protestantischen Kirche verstanden ist oder verstanden werden soll, und wie Paulus und das 4. Evangelium es verstehen und verkünden, nämlich als das in Jesus eingesetzte legitimierte Wort der kirchlichen Verkündigung, in dem Gott selbst redet, und in dessen Erklären dem Hörer das eschatologische Ereignis der Erscheinung Jesu vergegenwärtigt wird.“⁵⁹

Sodann ist nun die im Paradox angesprochenen Differenz anthropologisch als Differenz von existentiell und existential zu begreifen. Ausdrücklich mit dieser Begrifflichkeit, die Bultmann nicht als absolut richtig, sondern nur als graduell derzeit angemessen versteht,⁶⁰ findet sich der Gedanke etwa in folgender Passage: „In der Tat, wenn z.B. der Glaube behauptet, es sei *unmöglich*, daß der Mensch vor Gott gerecht werde durch seine Werke, daß er also notwendig in der dem Dasein wesensmäßig zu eigenen Entscheidung die Möglichkeit, seine Eigentümlichkeit zu ergreifen, verfehlte, so ist hier die Unmöglichkeit *ontisch-existentiell* gemeint; und die Rede von solcher *Unmöglichkeit* ist nur möglich und sinnvoll, wenn *ontologisch-existential* von der *Möglichkeit* der ‚Gerechtigkeit‘ geredet werden kann. Von einem Tier zu sagen, es könne unmöglich durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden, ist offenbar sinnlos, weil Gerechtigkeit keine ontologische Möglichkeit für das Tier bedeutet.“⁶¹ Und dann weiter mit Verweis auf Luther: „Ist im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell-ontisch überwunden, so heißt das nicht,

⁵⁷ Rudolf Bultmann, Reply, in: Charles W. Kegley (Hg), *The Theology of Rudolf Bultmann*, New York / London 1966, 257-287, hier: 273.

⁵⁸ Rudolf Bultmann, *Die Krisis des Glaubens* (1931), zitiert nach: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 1-19, hier 10.

⁵⁹ Rudolf Bultmann, Hirsch's Auslegung des Johannesevangeliums, in: *EvTh* 4 (1937), 115-142, hier: 136.

⁶⁰ „Natürlich kommt es auf den Terminus ‚existential‘ nicht an; wer will oder kann, mag einen besseren finden“ (Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung* [a.a.O.], 184 Anm. 1).

⁶¹ Rudolf Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*. Antwort an Gerhardt Kuhlmann, in: *ZThK* 11 (1930), 339-364, hier: 343f.

daß die existential-ontologischen Bedingungen von Existieren vernichtet sind. Theologisch ausgedrückt: der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität, sondern eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins, wenn Dasein im steten Ergreifen seiner Möglichkeiten existiert. Der Glaubende ist kein Engel geworden, sondern simul peccator, simul iustus. Deshalb haben alle christlichen Grundbegriffe einen ontologisch bestimmenden vorgläubigen und rein rational faßbaren Gehalt.“⁶²

Die Predigt als existentieller Vorgang der Anrede durch den unverfügbaren Gott impliziert immer ein Existenzverständnis, das die Theologie bewußt zu machen hat: „Auch die Predigt ist ja von einem bestimmten Daseinsverständnis geleitet, so wenig sie es begrifflich explizit zu machen braucht. Die Theologie aber hat es explizit zu machen, da sie über die Reinheit und Verständlichkeit der Predigt zu wachen hat.“⁶³ „Die ‚Exklusivität‘, die die Theologie für das Wort der Verkündigung und damit für das christliche (glaubende und liebende) Dasein als das einzig echt geschichtliche in Anspruch nimmt, darf nicht falsch interpretiert werden, als sei christliches Dasein den ontologischen Bedingungen von Dasein überhaupt entnommen.“⁶⁴ „Die Schrift und die Verkündigung reden aus der Existenz in die Existenz.“⁶⁵

So ist die Entmythologisierung ein Vorgang existentialer Interpretation, der selbstverständlich auch die Predigt betrifft, eben auf ein präziseres Verständnis von dem, was Predigtkommunikation meint, hinausläuft: „Die heutige christliche Verkündigung steht also vor der Frage, ob sie, wenn sie vom Menschen Glauben fordert, ihm zumutet, das vergangene mythische Weltbild anzuerkennen. Wenn das unmöglich ist, so entsteht für sie die Frage, ob die Verkündigung des Neuen Testaments eine Wahrheit hat, die vom mythischen Weltbild abhängig ist; und es wäre dann die Aufgabe der Theologie, die christliche Verkündigung zu entmythologisieren.“⁶⁶ „Soll also die Verkündigung des Neuen Testaments ihre Gültigkeit behalten, so gibt es gar keinen anderen Weg, als sie zu entmythologisieren. Das Beschreiten dieses Weges kann freilich nicht

⁶² A.a.O., 346f.

⁶³ Ebd., 349, vgl. 352.

⁶⁴ Ebd., 360.

⁶⁵ Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung (a.a.O.), 189.

⁶⁶ Rudolf Bultmann, Offenbarung und Heilsgeschehen II. Neues Testament und Mythologie (1941), zit. nach: ders., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienen Fassung, hg. v. Eberhard Jüngel (BEvTh 96), München 1985, 11-64, hier: 14.

auf Grund eines Postulats unternommen werden, als müsse die neutestamentliche Verkündigung unter allen Umständen gegenwartsfähig gemacht werden. Vielmehr ist einfach zu fragen, ob sie wirklich nichts als Mythologie ist, oder ob gerade der Versuch, sie in ihrer eigentlichen Absicht zu verstehen, zur Eliminierung des Mythos führt.⁶⁷ Und zum Abschluss der Entmythologisierungsschrift heißt es: „Und indem wir es [das Heilsgeschehen] das mythologische Gewand abstreifend, als solches darstellten, meinten wir gerade der Intention des Neuen Testaments zu folgen und *die Paradoxie der neutestamentlichen Verkündigung* zu ihrem vollen Recht zu bringen; [...]. Die Verkündiger, die Apostel: Menschen in ihrer historischen Menschlichkeit verständlich! Die Kirche: ein soziologisches, historisches Phänomen; ihre Geschichte historisch, geistesgeschichtlich verständlich! Und dennoch alles eschatologische Phänomene, eschatologisches Geschehen. Alle diese Behauptungen ein *Ärgernis*‘ (σκάνδαλον) das nicht im philosophischen Dialog, sondern nur im gehorsamen Glauben überwunden wird. Alles Phänomene, die der historischen, der psychologischen Betrachtung unterliegen, und die doch für den Glauben eschatologische Phänomene sind.

Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein. Die Jenseitigkeit Gottes ist nicht zum Diesseits gemacht wie im Mythos, sondern die Paradoxie der Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte wird behauptet: „Das Wort ward Fleisch.“⁶⁸

Zusammengefasst: Predigt ist demnach gekennzeichnet durch die Differenz und das Nebeneinandersein von existentieller und existentialer Kommunikation. So und nur so entspricht sie der Christologie. Die Differenz von Gesetz und Evangelium im Geschehen der Rechtfertigung kann auf diese Weise adäquat beschrieben werden. Dies lässt sich auch rhetorisch in der Predigt umsetzen.

Bultmann hat sich denn die Predigtfragen in den 1920er wie in den 1950er Jahren auch unter dem Gesichtspunkt von Gesetz und Evangelium deutlich gemacht. 1926/27 übernimmt er Hermanns Gesetzesverständnis für den Bereich, bei dem es um das Gesetz geht, aber er wirft ihm zuletzt zwischen den Zeilen vor, das Evangelium (die Christologie)

⁶⁷ A.a.O., 22.

⁶⁸ A.a.O., 64.

nicht als Evangelium verstanden zu haben (gegenüber E. Hirsch hingegen geht der Vorwurf noch viel tiefer).⁶⁹

Nach der Emeritierung verfasst Bultmann dann doch auch zwei Aufsätze mit explizit homiletischen Fragestellungen. Derjenige über „Echte und säkularisierte Verkündigung“ von 1955 arbeitet noch einmal die paradoxe Struktur der Verkündigung heraus.⁷⁰ Der Aufsatz von 1957 über „Allgemeinen Wahrheiten und christliche Verkündigung“ begreift deren Verhältnisbestimmung als die Frage nach dem Zusammenhang von Indikativ und Imperativ; und dieser wird in einer Hinsicht auf den von Gesetz und Evangelium zurückgeführt: „Der Zusammenhang ist ein doppelter. Zunächst derjenige, den man mit dem Schlagwort „Gesetz und Evangelium“ bezeichnen kann. Das Evangelium redet den Menschen an, der dieser Gnade bedarf, den Menschen unter dem Gesetz. Es handelt sich hier [...] um die einfache Tatsache des sachlichen Bezugs der Gnade auf das Gesetz, demzufolge die Rede von der Gnade nur derjenige verstehen kann, der sich durch das Gesetz gefordert weiß bzw. wissen kann und soll. Man kann auch einfach sagen: das Evangelium wendet sich an den Menschen. Zum Menschsein gehört es, unter dem Gesetz zu stehen – oder wir können auch sagen: im Bereich der allgemeinen Wahrheiten zu leben.“⁷¹ Doch macht dies nicht das Gesetz zur vorlaufenden Bedingung des Evangeliums: „[...] behauptet [man] (mit Recht), daß die Sünde in ihrem vollen Sinn erst durch die Verkündigung der Gnade aufgedeckt wird, so bestätigt das nur den Bezug der Gnade auf das Gesetz. Die Vorgängigkeit des Standes unter dem Gesetz vor der Predigt der Gnade (ich sage nicht: vor der Gnade selbst) ist ein sachliche, die sich nicht notwendig als zeitliche darstellt, wenn das auch normalerweise der Fall sein wird.“⁷² Und umgekehrt: „[...] der durch die Gnade Gottes Befreite ist nicht aus der Forderung entlassen, sondern bleibt unter dem Imperativ; er würde die Gnade verkennen, wenn er nicht die

⁶⁹ Vgl. Bultmann, *Zur Frage der Christologie* (a.a.O.). Dazu Hauschildt, *Bultmanns Predigten* (131f). Siehe auch die ausführliche Analyse von Matthias Dreher im vorliegenden Band, S. 65-96.

⁷⁰ Rudolf Bultmann, *Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert*, abgedruckt in: *Glauben und Verstehen III*, 122-130. Ausführlich dazu Hauschildt, *Bultmanns Predigten* (a.a.O.), 137-140.

⁷¹ Rudolf Bultmann, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung*. Friedrich Gogarten zum 70. Geburtstag, zitiert nach: *Glauben und Verstehen III* Tübingen 1960, 166-177, hier 173f.

⁷² A.a.O., 174.

mit ihr geschenkte Freiheit zur Erfüllung des Gesetzes erkennen würde.“⁷³

4. *Rekonstruktion des Predigtaufbaus der existential interpretierenden Predigt*

Seit 1926/27 vertritt Bultmann also auch eine in sich konsistente Theorie der Predigt, für die die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium maßgeblich ist und die dazu existentielle Kommunikation und Kommunikation über existentielle Sachverhalte differenziert und aufeinander bezieht. Predigt redet „aus der Existenz in die Existenz“, wobei es eine „Vorgängigkeit des Standes unter dem Gesetz vor der Predigt der Gnade“ als den zeitlichen Normalfall gibt, der sachlich begründet ist im Prozess des Erwerbens von Erkenntnis, was gerade nicht damit verwechselt werden sollte, dass es einen theologischen Vorrang der Gnade vor dem Gesetz gibt.⁷⁴ Im Kontext dieser Grundlegung gestaltet Bultmann seine Predigten. Natürlich hat eine „existential interpretierende Predigt“ nicht immer zwingend den gleichen Aufbau. Aber es lassen sich doch ihre idealtypischen Bestandteile identifizieren. Ich nehme dafür als Beispiel Bultmanns akademische Abschiedspredigt von 1950 hinzu, die letzte in dem Band der „Marburger Predigten“.⁷⁵ Ebenso ergeben sich auch immer wieder Verweise auf entsprechende Passagen in Nr. 77.⁷⁶

4.1. *Einleitung*

Nr. 120 setzt bei Existentiellern ein, der Stunde des Abschieds und dem Bibeltext: „Die Stunde des Abschieds soll uns noch einmal verbinden zu gemeinsamer Besinnung, indem wir uns fragen, was diese Stunde unter

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. auch in einem Brief an Barth von 1952: „Daß man in der Auslegung des NT die christliche Existenz begründende Heilstat Gottes erst nachträglich zur Sprache bringen muß, will ich nicht behaupten (und würde auch in der *direkten* Predigt nicht stets so verfahren), daß man es aber ohne Schaden tun kann, und daß ich meine, es heute tun zu müssen, ist allerdings meine Überzeugung.“ Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966 (a.a.O.), 177.

⁷⁵ Danach folgen in Bultmanns Predigtoeuvre nur noch 8 Nummern, meist Gelegenheitsandachten und Kasualreden. Die letzte Nr. ist ein besinnlicher Zeitungsartikel unter dem Titel „Die Kunst sich beschenken zu lassen“ zu Phil 3,12-14 (vgl. die Übersicht in: Bultmann, Das verkündigte Wort [a.a.O.], 324).

⁷⁶ Ausführlicher zum folgenden und mit Belegen aus weiteren Predigten: Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 158-195.

dem Worte Gottes für uns bedeutet. [...] Gottes Wort will uns in einer Schicht unseres Daseins treffen, die tiefer liegt als die natürlichen Gefühle und Gedanken, die uns bei einem Abschied bewegen mögen: Frohe Dankbarkeit und wehmütiges Lebewohlsagen, Zukunftshoffnung oder auch Zukunftssorgen – Gedanken und Gefühle, die gewiß ihr Recht haben, die ihren eigentlichen Sinn aber erst dadurch erhalten, daß wir sie mit jener tieferen Schicht unseres Daseins in Verbindung bringen, in die Gottes Wort hineinspricht.“⁷⁷ Dann erfolgt der Blick auf existentielle Tiefenstruktur: „Das Wort Gottes sagt uns zunächst daß eine solche Abschiedsstunde wie heute vor Gottes Augen gar nichts Besonderes ist. Ihre Bedeutung liegt aber darin, daß sie zum Bewußtsein bringt: Unser ganzes Leben ist ein ständiges Abschied-nehmen. Sie mahnt uns, zu bedenken, daß unser Leben ein Leben der verfließenden Zeit ist, und lehrt uns zu fragen nach der Ewigkeit.“⁷⁸

In Nr. 77 ist die Einleitung kurz: Es ergibt sich aus dem Widerspruch von Predigttext und einer anderen biblischen Aussage das Thema der Frage nach dem Verhältnis von Pflicht und Gnade.⁷⁹

4.2. Erster Teil: Existentielle Analyse

In Predigt Nr. 120 ist der Teil überschrieben als „Ruf der Forderung“⁸⁰ Typische Verfahren dieses ersten Teils der Predigten Bultmanns sind: ⁸¹ Betonung, dass das hier Entfaltete wir Menschen auch aus uns selbst wissen können,⁸² entmythologisierende Interpretation, die den existentialen Gehalt biblischer Aussagen explizieren, Rückgriff auf Zitate aus der allgemeinen Literatur,⁸³ Reflexionen, die auch ethische Kritik inkludieren.⁸⁴ Ziel dieses Teils ist es, dass die Zuhörinnen und Zuhörer sich selbst verstehen.⁸⁵

⁷⁷ Rudolf Bultmann, *Marburger Predigten*, Tübingen 1956, zit nach der 2. Aufl. 1968, 217.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Zu anderen Beispielen vgl. Hauschildt, *Bultmanns Predigten* (a.a.O.), 160.

⁸⁰ Bultmann, *Marburger Predigten* (a.a.O.), 222.

⁸¹ Belege bei Hauschildt, *Bultmanns Predigten* (a.a. O.), 162-173.

⁸² Vgl. Nr. 77, Abschnitte 5 und 7 mit der Zuspitzung: aber wir tun nicht das, was wir wissen.

⁸³ Vgl. auch in Nr. 77, Abschnitt 8.

⁸⁴ Bultmann, *Marburger Predigten* (a.a.O.), 220. In den Predigten Bultmanns aus der Zeit des Nationalsozialismus wird so, also aus der allgemeinen Rationalität her, die Kritik ge-

4.2. Zweiter Teil: Existentielle Interpretation des Christlichen

In Predigt Nr. 120 steht dieser Teil unter dem Titel „Ruf der Gnade“: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“. Es ist noch ein anderer Ruf aus der Ewigkeit mit diesen Worten gemeint als jener Ruf zur Verantwortung, eben der Ruf der Gnade, die unserer Gegenwart Ewigkeit schenkt, aus der wir leben.“⁸⁶

Danach stellt der Prediger die Frage „Wie geschieht das?“ (Man beachte: Homiletisch jedenfalls kann und will Bultmann nicht dabei stehenzu-bleiben, die absolute Unverfügbarkeit und Paradoxie zu betonen; er wagt Explikationen dessen, wie denn sich das zeigt, was aus dem Ereignis des Glaubens folgt.)

Die typischen Verfahren sind hier: „das Verstehen traditioneller christlicher Aussagen, die Interpretation gegenwärtiger christlicher Existenz; oft wird beides miteinander verbunden.“⁸⁸

4.3. Der Schluß

An ihrem Ende lenkt die Predigt meist auf die existentielle Ebene zurück.⁸⁹ Das geschieht häufig wieder mit Literatur oder Liedversen, oder auch in einem erneuten Hören auf Teile des Predigttextes. In Nr. 120 lauten die letzten Worte der Predigt:

„Im Schweigen des Abends! Laßt uns die Augenblicke des Schweigens, der Stille nicht verlieren im Betriebe und Lärm des Tages.

„Das Ewige ist stille,

Laut die Vergänglichkeit.

Schweigend geht Gottes Wille

Über den Erdenstreit.“ (W. Raabe)

äußert (vgl. Hauschildt, Bultmanns Predigten [a.a.O.], 169-171. In Nr. 77 geht es um eine Kritik am Leistungsdenken (Abschnitte 4 und 5).

⁸⁵ Vgl. Nr. 77, Abschnitte 8 und 9.

⁸⁶ Bultmann, Marburger Predigten (a.a.O.), 222.

⁸⁷ Belege bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 173-180.

⁸⁸ Vgl. dazu in Nr. 77, Abschnitt 15, in den Abschnitten 11 und 12 finden sich Aussagen, die mit existentieller Rede kombiniert werden.

⁸⁹ Belege bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 181f; in Nr. 77 fehlt ein solcher Schluss.

Damit sind wir beim letzten Wort unseres Textes: „Sehet zu, wachet und betet; denn ihr wissen nicht, wann es Zeit ist.“ Und ich denke: Ich brauche über dieses Wort nicht länger zu reden.

„Die Dunkelheit ist da, und alles schweiget;

Mein Geist vor dir, o Majestät, sich beugte.

Ins Heiligtum, ins Dunkle kehr' ich ein.

Herr, rede du, laß mich ganz stille sein!“ (Teerstegen)

Amen“⁹⁰

4.4. Der Übergang:

Wenn die Predigt, wie Bultmanns Predigttheorie besagte, es mit echter Paradoxie zu tun hat, dann stellt sich die Frage: Wie kann homiletisch ein Übergang vom Allgemeinen der existentialen Analyse zum Christlichen angemessen erfolgen? Es darf ja die existentielle Analyse in Teil 1 gerade nicht den Charakter einer Legitimation der Offenbarung haben, wohl aber soll sie ihr Verständnis vorbereiten. Und es bemüht sich Teil 2 um ein Verstehen dessen, was nach der Offenbarung der Fall ist, und kann dafür auf das Erarbeitete in Teil 1 zurückgreifen. Dass der Übergang von Teil 1 zu Teil 2 nun aber nicht logisch notwendig sein darf und soll, findet darin seinen Ausdruck, dass er ebenfalls zum Existentiellen hinweist. Die typischen Verfahren dafür sind:⁹¹

Der biblische Text selbst vollzieht den Übergang – oder auch die christliche Situation (Weihnachten) (so auch in Nr. 120).

Der Übergang wird formuliert aus der Perspektive der Logik als Frage: Könnte, müsste es nicht bestimmtes Denkbare auch tatsächlich geben?

Der Übergang wird formuliert etwas, wonach sich Menschen sehnen.

Der Übergang wird vollzogen in einer direkten Frage an die, die der Predigt zuhören.

Ein Beispiel, das Elemente von dem allem hat, findet sich in Predigt Nr. 103 vom Juli 1939: „Haben wir solche Bereitschaft? Sind wir jedem Schicksal gewachsen? Gibt uns die Offenheit für die Zukunft jene

⁹⁰ Bultmann, Marburger Predigten (a.a.O.), 226. Man vgl. in Nr. 77 den Abschnitt 14.

⁹¹ Belege bei Hauschildt, Bultmanns Predigten (a.a.O.), 182-193.

Freiheit von unseren eigenen Lebenszielen? Leben auch wir, die wir Christen sein wollen, in dieser Freiheit, die Paulus beschreibt: [Es folgt 1. Kor 7,29-31.]?“ Doch angesichts des biblischen Gegenbilds wird die Aporie nur umso größer: „Wer kann so sprechen?“ Das wird noch weiter ausgeführt, bevor es dann heißt: „Es gibt nur eine Macht, die uns von uns selbst befreit, und uns alle Angst wie alle Selbstverzweiflung nimmt. Sie heißt die Liebe.“ Zunächst werden dafür wieder zwischenmenschliche Erfahrungen der Liebe beigebracht. Doch dann heißt es: „Wie schwach und gebrochen ist unsere Kraft, Liebe zu schenken und Liebe zu wecken! Das aber ist die christliche Botschaft, dass Gottes Liebe erscheinen ist in Jesus Christus.“⁹²

Der Übergang soll auf der existentiellen Ebene geschehen. Bultmann setzt damit um: Nicht von der Lehre des Gesetzes führt er zur Lehre des Evangelium, sondern in die Gesetzeserfahrung soll die Evangeliumserfahrung eintreten. Das kann der Prediger nicht machen, aber er soll homiletisch das Seine dazu tun, dass er diesen Sachverhalt nicht verdeckt, sondern an ihn heranzuführt. Predigt als Menschenwort kann nur Existenzmöglichkeiten zeigen, soll gerade nicht behaupten, selbst Existenz zu schenken.⁹³

5. Fazit

In welchem Sinne ist Bultmann ein lutherischer Prediger?

Zunächst: Er kommt aus lutherischer Tradition, familiär – und auch theologisch von seinem Lehrer Herrmann her. Die Predigtaufgabe zeigt sich ihm biographisch implizit als die lutherische Aufgabe, Gesetz und Evangelium richtig zu unterscheiden. An dieser arbeitet sich der Prediger

⁹² Bultmann, Marburger Predigten (a.a.O.), 69

⁹³ In der Sekundärliteratur ist die Meinung dazu, ob Bultmann textnah oder textfern predige, uneinheitlich (vgl. Hauschildt, Bultmanns Predigten [a.a.O.], 203-205). Das Phänomen lässt sich unter Erläuterung der Weise, wie Bultmanns lutherisch predigt, erklären. Es rührt daher, dass Bultmann einerseits im Text als Gesetz immer die Struktur der Existenz im Blick hat, auch auf außertextliche Zusammenhänge dafür zurückgreift, den Text insofern auch generalisiert und anthropologisiert. Andererseits haben in der existentialen Explikation des christlichen Glaubens die biblischen Texte die Führung und andere literarische Texte legen sie nur aus. Wo es der Predigttext selbst wenig hergibt, wird von Bultmann dann dafür besonders gerne auf paulinische Texte zurückgegriffen. Das Evangelium lässt sich für ihn am besten von dort her aussagen. (Ausführlicher dazu und mit Belegen bei Hauschildt, Bultmanns Predigten [a.a.O.], 203-230.)

Bultmann ab. Er verschärft den Gegensatz schon dann, als seine Theorie-Veröffentlichungen noch nicht so weit sind. Er sucht nach einer dafür adäquaten theologischen Theorie.

Sodann: Nicht zuletzt die erneute Lutherlektüre (zunächst wohl über Gogarten vermittelt, dann in den späteren 1920er Jahren durch eigene ausgewählte Luther-Studien vertieft) bestärkt ihn darin, Subjektbezogenheit und Rationalität nicht gegeneinander auszuspielen. Luther hält ihn hier in der Mitte – konstruktiv *und* kritisch gegenüber liberaler *und* dialektischer Theologie. Bultmanns Theologie ist von Luther geprägt in den entscheidenden Weichenstellungen, die sich exegetisch für ihn ganz besonders bei Paulus bewähren und von denen er dann auch Schleiermacher und Kierkegaard und Herrmann liest. Letztlich liest er auch Heidegger lutherisch, nämlich als „Gesetz“.⁹⁴

Schließlich: Auch für die homiletische Umsetzung erwies sich für Bultmann die Unterscheidung zwischen existentiell und existential als hilfreich. Der Sache nach dient sie in den Predigten dazu, einerseits den sachlichen Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz deutlich zu machen (das existentielle Evangelium als entscheidend) und andererseits die gängige zeitliche Voranstellung des Gesetzes vor dem Evangelium zu plausibilisieren (Einsatz bei allgemeinen Erfahrungen und Erkenntnissen bezogen auf das Gesetz).

Worin liegen die Anregungen in Bultmanns Predigt für die gegenwärtige Homiletik?

Bultmann stellt sich der (immer auch sittlich-ethisch zu verstehenden) Bildungsaufgabe, die spannungsvolle humanistisch-christliche Tradition auch in der Predigt präsent sein zu lassen. Das ist einerseits in der faktischen Durchführung deutlich beschränkt auf eine bildungsbürgerliche Hörerschaft und zeigt die typische Nähe des Protestantismus zu gebildeten Milieus und spiegelt zum Teil auch die akademischen Kontexte seines Predigens wieder. Allerdings ließe sich nach diesem Modell auch in entsprechender Weise gegenüber anderen Zuhörenden etwa an

⁹⁴ Und zwar nach dem Modell von Anknüpfung und Widerspruch, das er für das Verhältnis von Christentum und Humanismus explizit als das von Gesetz und Evangelium versteht; entsprechend beschreibt Bultmann – ohne expliziten Rekurs auf die Terminologie von Gesetz und Evangelium – sein Verhältnis zur Philosophie Heideggers (Nachweise bei Hauschildt, Bultmanns Predigten [a.a.O.], 136f).

Sprichworte oder Popmusiktexte anschließen. Bultmanns Modell einer kulturoffenen Predigt stellt hier gerade keine Verbote auf.

Die Methode der existentialen Interpretation wird in der Predigt angewendet als ein Versuch, das religiöse Kommunikationsproblem der Neuzeit zu bearbeiten: Luther konnte Evangelium und Gesetz zugleich als Erfahrung pointieren wie ihm das Gesetz eine Lehre war, die an der allgemeinen von Gott gesetzten Wirklichkeit abgelesen werden kann. Folgt nun aber die lutherische Theologie mit der Aufklärung einer allgemeinen Religionstheorie, dann kann sie die Spezifität des Christentums (Christologie) und das Geschehen von Offenbarung nicht mehr zur Darstellung bringen. Folgt sie andererseits der Tendenz zur Individualisierung religiöser Erfahrung, dann bricht der Allgemeinheitsanspruch weg. Gegenüber dieser Doppelfront arbeitet sich Bultmanns Theologie ab – und dies so, dass sie beide Radikalitäten zu integrieren sucht (für die Rationalität das Existenziale, für die Subjektivität das Existentielle). Seine Theologie wie Predigt zielen auf einen Weg zwischen Rationalismus und Romantik, Aufklärung und Pietismus, liberaler Theologie und dialektischer Theologie.

Bultmann Predigten enthalten ein Modell, mit Hilfe einer bestimmten theologischen Tradition – nämlich der Luthers – die gegenwärtige Predigtwirklichkeit zu strukturieren und zu erschließen: mit der Dynamik von Gesetz und Evangelium als Erkenntnis einerseits und der Dynamik von Gesetz und Evangelium als Erfahrung andererseits. Bultmann hat gezeigt, dass und wie man das unter neuzeitlichen Bedingungen machen kann. In diesem Sinne ist er ein vorbildlicher lutherischer Prediger.

Abschließend sei eine persönliche Bemerkung erlaubt. Für meine eigene Predigtpraxis bemerke ich immer wieder, wie diese lutherische Denkbewegung auch mich ähnlich wie bei Bultmann bestimmt. Zunächst nehme ich die bei genauerem Hinsehen gut erkennbare Großartigkeit des Gegebenen auf, sei es mehr als allgemeine Erkenntnis, sei es mehr als Freude an der guten Schöpfung Gottes (*Lex naturalis, primus usus legis*). Doch wird beim weiteren Nachsinnen deutlich, dass de facto der Gebrauch dieser Erkenntnisse und das selbst gelebte Leben sich verwickeln in Zusammenhänge von Festgelegtheiten, Schuld, und dass in Reaktion darauf Zynismus, offensichtlicher Leichtsinn oder Verzweiflung sich breit machen (*secundus usus legis, Lex accusans*), im besten Fall die Sehnsucht nach Besserem. Demgegenüber bringt nun der Bibeltext der

Predigt die Behauptung ein, dass Gott bereits gehandelt hat, dass von Gott her die Sachen und mein Leben in eine neue gute Situation gebracht sind. So versuche ich das Evangelium zu sagen. Schließlich bedenkt die Predigt, was denn das im Einzelnen, für den Alltag zu bedeuten hat, angesichts der durchaus gemixten Erfahrungen und der unperfekten Welt. Mein Eindruck ist: Von Bultmann kann man lernen, ein lutherischer Prediger, eine lutherische Predigerin zu werden.

Anhang: Zwei Ansprachen Rudolf Bultmanns zu Lukas 17,7-10

Hier werden zwei bislang ungedruckte Ansprachen dokumentiert. Die Texte finden sich im Nachlass Bultmanns in der Tübinger Universitätsbibliothek und werden mit der freundlichen Genehmigung der Familie Bultmann veröffentlicht. Abkürzungen sind bis auf wenige Fälle aufgelöst, offensichtliche Verschreibungen wurden getilgt. Bei eigenen Korrekturen Bultmanns am Text wurde die letzte Fassung gewählt.

Zu den beiden Texten: Nr 11. wurde am 27.9.1908 in Osternburg/Oldenburg in einem Gemeindegottesdienst gehalten.¹ Von Nr. 77 gibt es keinen Orts- und Zeitvermerk Bultmanns; der Zeitraum muss zwischen dem 16.9.1927 und dem 28.2.1928 liegen.²

Der Spaltendruck soll den Vergleich von Nr. 77 mit Nr. 11 erleichtern. Die Spalte ganz links unterteilt Nr. 77 in Sachabschnitte, die nächste Spalte nennt dazu die von mir [E.H.] gewählten Gliederungsgesichtspunkte für den Typ existential interpretierenden Predigten. Die beiden nächsten Spalten enthalten dann Bultmanns Texte; darin sich findende Zusätze in eckigen Klammern stammen nicht von Bultmann, sondern geben die Seitenzahl im Manuskript an oder enthalten Bemerkungen von mir. Die Spalte ganz rechts gibt die von Bultmann selbst an den Rand von Nr. 11 zugefügte Gliederung wieder – ein Prinzip, das er später aufgab.

¹ Siehe die Angaben bei Bultmann, *Das verkündigte Wort*, (a.a.O.), 326.

² Begründung bei Bultmann, *Das verkündigte Wort*, (a.a.O.), 336. Ergebnis dort: „Wahrscheinlicher Zeitraum: Herbst 1927“.

[Andacht / Bibelarbeit] [Herbst 1927 (bis Febr. 1928) (Nr. 77)]		[Predigt vom 27. 9. 1908] [Nr. 11]]	
1	[Thema: Verhältnis von Knechts-pflicht und Gnade] [1] Lk. 17, 7-10 <u>Einleitung:</u> Stoff des Gleichnisses zeitgeschichtlich: so geht es zu! der Knecht hat keinen Dank zu fordern; sein Dienst ist kein Verdienst. die Frage: kann so unser Verhältnis zu Gott bestimmt werden, der doch nicht der Herr, sondern der Vater ist? ich das Kind? cf Lk 15 u. Rm 8, 15: „denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist (<i>pneuma douleias</i>) empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet.“ Wie verhalten sich Knechts-Pflicht und Gnade?	[1] Lk. 17, 7-10 (Osternburg) Wer von euch, der einen Sklaven am Pfluge oder bei der Herde hat und der kommt vom Felder herein, wird wohl zu ihm sagen: „Komm schnell, setz dich zu Tisch!“? Vielmehr wird er zu ihm sagen: „Richte mir mein Abendessen, schürze dich auf und bediene mich, bis ich gegessen und getrunken habe, danach magst du essen und trinken“. Er wird doch wohl dem Sklaven nicht noch dankbar sein, daß der getan hat, was ihm befohlen war? So sollt auch ihr, wenn ihr getan habt, alles was euch befohlen ist, sprechen: „wir sind unnütze Sklaven; wir haben getan, was wir schuldig waren.“ Wenn wir das Gleichnis verstehen wollen, so müssen wir uns zurückversetzen in die Zeit, in der es gesprochen ist. Die Sklaverei, von der hier die Rede ist, ist heute aufgehoben; damals war sie etwas Selbstverständliches. Jesus will nun nicht etwas über die Sklaverei, über das Verhältnis von Herr und Sklave lehren. Sondern er nimmt einen ganz alltäglichen Vorgang, den jeder Hörer kannte und zu dem jeder Hörer sagen mußte: „ja, so ist es; so geht es zu.“ Ob der Vorgang gut oder böse ist, darauf kommt es nicht an, denn der Vorgang soll nur ein Gleichnis sein für die dahintersteckende Wahrheit. Jesus sagt: ihr wißt alle, wie es zugeht zwischen Herr und Sklave. Ein Sklave hat seinem Herrn von früh bis spät zu dienen. Das ist gar kein besonderes Verdienst, und er [2] darf deshalb nicht Dank von seinem Herrn erwarten, sondern er ist einfach zur Arbeit verpflichtet, denn er ist der Sklave und jener ist der Herr. So auch ihr: wenn ihr getan habt alles, was euch befohlen war, sollt ihr sprechen: wir sind nun Sklaven; wir haben getan, was wir schuldig sind. Wir mögen wohl einen Augenblick stutzen, wenn wir diese Worte hören. Sie klingen so kalt und hart. Gott – der Herr, ich – der Sklave! Und es fallen uns andere Worte ein, die garnicht dazu zu stimmen scheinen. Es tritt vor unser Auge das Bild des guten Hirten, der mit dem Herzen voll unendlicher Liebe das Verlorene sucht. Wir sehen den Vater, der den verlorenen Sohn mit offenen Armen aufnimmt. Es klingen an unser Ohr die Worte des Paulus von der Aufhebung der alten Sklaverei, von der Freiheit der Kinder Gottes.³ Gott – der Vater, ich – das Kind,	1908 <u>Einleitung.</u> 1.) <u>Erklärung der Gleichniszählung.</u> a.) <u>Vorbereitung des Verständnisses.</u> b.) <u>die Erzählung.</u> 2.) <u>die Anwendung a.) der Satz</u> b.) <u>Widerspruch.</u>

³ Hier eine Randbemerkung Bultmanns: „das eben gesungene Lied (Nr. 71).“

			ist das nicht der Grundton der christlichen Frömmigkeit? ist nicht Gottes <u>Gnade</u> die Macht, die Gott und Mensch verbindet? Und wie heißt es hier: Gott – der Herr, ich – der Sklave? Als ob zwischen Gott und Mensch nur von <u>Pflicht</u> die Rede wäre? <u>Pflicht und Gnade</u>! wie passen sie zusammen? Darüber lasst uns nachdenken.	3.) <u>Thema</u> (<u>Forde- rung des Aus- gleichs.</u>)
2	[Teil 1: exis- tentiale Analyse] [theol.: Schöpf- ungs- gnade als Basis der Pflicht] [Lex accusans] [Situation damals: mit Gott rechnen]	<u>1. Von der Gnade zur Pflicht.</u> Die direkte zeitgeschichtliche Antithese ist der Verdienstglaube, das Anspruchmachen des Judentums, das Lk 18, 9-14 geschildert ist. Das Gleichnis ist also zu denen gesprochen, die von Gottes Gnade reden, aber Anspruch auf sie machen, die sie also noch garnicht verstehen. Sie rechnen mit Gott und präsentieren sich ihm mit ihrem Werke mit ihrer Leistung.⁴	I. (Von der Gnade zur Pflicht.) Jesus hat, indem er dies Gleichnis spricht, eine bestimmte Klasse von Menschen vor Augen, eine bestimmte Richtung der Frömmigkeit, die sich unter den Juden breitgemacht hatte und besonders unter den Pharisäern vertreten war. Wir kennen alle das Bild des Pharisäers, das er einmal [3] zeichnet im Gegensatz zu dem Zöllner. „Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner. Ich faste 2 mal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich habe.“ Stolz tritt er Gott gegenüber; er kann Ansprüche machen, denn er leistet. Besonderes, er hat Verdienste aufzuweisen. Und müssen wir ihm auch recht geben, in allem einzelnen was er aufzählt, so ist das Ganze doch eine Lüge. Er meint Gott zu dienen und für Gott noch ganz Besonderes zu leisten, aber in Wahrheit dient er Gott überhaupt nicht, sondern nur sich selbst. Alles, dessen er sich rühmt, hat er nur seinerwegen getan; deshalb kann er jetzt so großartig Gott gegenübertreten. Seine schöne Lebensweise kommt ihm nicht aus dem Herzen, sie ist nur Maske. Er dient Gott überhaupt nicht. Uns sind solche Kinder widerwärtig, die den Eltern nur gehorchen, um von ihnen beschenkt zu werden. Ein Kind soll seinen Eltern aus lauter Liebe von selbst alles zu liebe tun. Ebenso ist es bei Erwachsenen in ihrem Beruf. Wenn wir einen Menschen sehen, der die Pflicht seines Berufes nur so nebenbei erfüllt, um das Geld zu verdienen und gut zu leben, so können wir ihn nicht achten. Achtung gewinnt uns nur ein Mensch ab, der mit dem Herzen bei seiner Sache ist, der sich für das interessiert, woran er arbeitet, der für seine Sache lebt.⁵	1.) <u>Äußerliche Pflichter- füllung.</u> a.) <u>Pharisäis- mus.</u> b.) <u>Vergleiche.</u> α.) <u>Kind und Eltern.</u> β.) <u>Berufs- erfüllung.</u>

⁴ Zu diesem Absatz eine Randbemerkung Bultmanns: „Die zeitgeschichtliche Situation zu beachten! Nicht zu jedem kann dies Gleichnis ohne weiteres gesagt werden!“

⁵ Hier Randbemerkung Bultmanns: „Soldaten, die für ihr Vaterland kämpfen – gemietete Söldner.“

3	[Allgemein (auch für Christen) ist stattdessen angemessen: Haltung der Demut]	Soll zum Menschen von Gottes Gnade geredet werden, so muß vorher sein Anspruch niedergeschlagen sein, damit er die Rede von der Gnade nicht falsch verstehe. ⁶ Auch bei uns Christen? ja! denn das Wissen um Gottes [2] Gnade ist nicht das Wissen um einen verfügbaren Besitz, ist kein Rechnen. Das Wissen um die Gnade ist immer nur im Empfang der Gnade da, also in der Haltung der Demut und Dankbarkeit, die das Geschenk empfängt, in der Beschämung.	Ebenso ist es zwischen Gott und Mensch. Wir dienen Gott wirklich nur dann, wenn wir ihm von Herzen dienen. [4] Nur wenn wir einsehen, daß es etwas Großes und Herrliches ist, ihm zu dienen, wenn wir unser Herz ihm hingeben. Eine Frömmigkeit, die nur um des eigenen Vorteils willen Gott dienen will, die nur einen Teil des Herzens für Gott einräumen will und das beste Zimmer für die eigenen Wünsche und Gelüste reserviert hat, ist überhaupt kein Gottesdienst, sondern ist Heuchelei. Darum ist uns jener Pharisäer im Gleichnis so widerwärtig.	c.) <u>Gott und der Mensch.</u>
4	[Die Versuchung durch Leistung]	Diese Haltung ist immer gefährdet durch den versucherischen, verführerischen Charakter des Daseins, in dem wir unsern Dienst zu tun, zu arbeiten, zu leisten haben, und immer in der Versuchung stehen, den Dienst als Leistung zu verstehen, den wir Gott präsentieren. Freilich kaum in der alten Art des pharisäischen Judentums, in dem wir auf Gottes Lohn spekulieren; aber so, daß auch wir meinen, uns durch unsere Leistung zu sichern. Wir sind, was wir leisten. So erscheinen wir andern und die andern uns; danach benennen wir uns in der Anrede, im Gespräch: Schuster und Schneider, Lehrer und Arzt etc. Darauf bauen wir unser Leben und reden davon, daß das Lebenswerk zerbricht, wenn die Leis-	"So bleibt es aber auch, wenn der Mensch nicht nach äußerem Vorteil sucht, sondern nach Frieden für seine Seele. Vielleicht hat mancher von uns es schon an sich selbst erprobt. Mancher Mensch hat eine Sehnsucht nach Ruhe und Frieden und ringt danach mit heißem Bemühen. Er sucht hier und dort wird er von den Propheten der verschiedenen Weltanschauungen eingeladen. Jener preist ihm uralte Weisheit an; er soll es nur versuchen, dann wird er zum Frieden kommen. Und dieser verkündet ihm das Neueste; hier soll die Seele Frieden finden. Und wenn die suchende, sehnde Seele den angebotenen Weg geht und sich beläßt mit Vorschriften und sich abmüht – zu einer Betäubung und Abtötung kann es wohl kommen, wie der Mönch sich abtötet hinter den Klostermauern –, aber wessen Seele lebendig bleibt, der muß nachher verzweifelt bekennen „da steh ich nun, ich armer Tor Und bin so klug als wie zuvor.“ Wir können uns nicht ein Gesetz suchen, das uns das Mittel zur Zufriedenheit werden soll. Sondern es muß uns ein Gesetz entgegentreten, unser Gewissen packen und uns durch seine Gewalt und Majestät ganz unterwerfen, daß wir fühlen, hier müssen wir gehorchen, wenn wir uns nicht selbst verlieren wollen, uns selbst verächtlich machen wollen, hier müssen	d.) <u>höhere Form der Heteronomie</u> 2.) <u>das unbedingt verpflichtende Gesetz</u> a.) <u>die Forderung</u>

⁶ Hier Randbemerkung Bultmanns: „Die Einrede, der Verweis auf Rm 8, 15 kommt zu früh!“

⁷ Der folgende Absatz wurde von Bultmann später durchgestrichen. Stattdessen finden sich am Rand die Bemerkungen: „Es gibt auch Leute, die es ehrlich meinen – Vorschriften – Enthaltungen – Luther im Kloster – Gottferne.“ Und zum Ende des Absatzes heißt es am Rand: „Es geht uns wie dem heilige Christopherus in der Sage....“

⁸ Am Rand des Absatzes ist von Bultmann angemerkt: „Christopherus.“

		tung zerfällt. Und das beflügelt unsere Arbeit, daß wir sehen, wie etwas Ordentliches entsteht etc.	wir unser Herz ganz unterwerfen. ⁹	
5	[Die Allgemeinheit solchen Lebens]	[3] Davon ist unser Leben und unser Denken im allgemeinen beherrscht; damit wachen wir auf und legen uns schlafen. Und die Hetze des Daseins beruht weniger darauf, daß die Menge und das Tempo der Arbeit sich so gesteigert hat – obwohl auch das richtig ist –, als darauf daß wir alles in falscher Einstellung treiben. Als müßten wir das Dasein sichern, die Welt, oder mindestens die Kultur und unser Volk erhalten. Statt daß wir das Gott überlassen und unsere Arbeit als den Dienst auffassen, den wir im Gehorsam tun.	Gibt es ein solches Gesetz? Tritt uns in unserem Leben ein Herr entgegen, der so ganz und gar Abhängigkeit von uns [5] fordert? Man kann leicht einem Menschen zeigen, daß er und sein Schicksal ganz abhängig ist von der Welt, die ihn umgibt, von der Natur. Seine Gedanken und Wünsche sind veranlaßt durch Mächte, die nicht in seiner Gewalt sind; seine Pläne werden von einem Geschick geleitet, dem gegenüber er machtlos ist. Wer hat ihn auf seinen Platz gestellt, wem verdankt er Erziehung und Bildung? Alles fremden Mächten. Je mehr der Mensch sich besinnt, desto mehr wird er mit Schrecken inne, wie sehr sein ganzes Dasein hineinverflochten ist, in die Kette der Naturmächte. Er ist überall abhängig. Aber ist dies Naturgesetz der Herr, dem unser Herz sich hingeben kann? Nein! wir können wohl eine Zeitlang die Schönheit dieses Gesetzes bewundern, aber uns ihm hingeben können wir nicht. Unser Herz bäumt sich dagegen auf, denn in unserem Herzen lebt das Bewußtsein seiner Selbständigkeit. Wirklich von ganzem Herzen können wir nur einem Herrn dienen, dem wir uns mit freiem Willen unterwerfen, niemals dem Zwang der Natur. Und ein solcher Herr offenbart sich nicht in der Anschauung der Natur, sondern er offenbart sich unserem Gewissen.	b.) falsche Antwort (Naturgesetz).
6	[besondere Versuchung: sittliche Leistungsorientierung]	[4] ⁹ Vielleicht ist besonders versucherisch heute in einer Zeit, da man nach neuen Ordnungen sucht und neu bauen will, eine Versuchung, auf die schon Kierkegaard seine Zeit hingewiesen hat. Wohl kennt man seine Verantwortung und nimmt sie auf sich, aber man gibt ihr einen falschen Namen, mißdeutet sie als die Verantwortung, die man der Geschichte, dem Volk, – statt: die man Gott schuldig ist. ¹⁰		

⁹ Dieser Abschnitt 6 steht im Manuskript nach Abschnitt 7 und ist dann von Bultmann laut seinen Verweisen am Rand nachträglich vor Abschnitt 7 zu setzen.

¹⁰ Am Rand ist hier von Bultmann angemerkt. „Man richtet den Blick auf das, was dabei herauskommt.“

		Man sieht nicht einfach auf sich, wie man vor Gott steht, sondern auf die Weltgeschichte, die ihre Ziele und Aufgaben habe. „Man betrachtet die Weltgeschichte, und siehe da, jedes Zeitalter hat seine sittliche Substanz“ – wir würden vielleicht heute sagen: seine sittliche Problematik –, „man wird objektiv großartig und will sich, obgleich man existiert, mit dem sogenannten Ethischen nicht begnügen: nein, die jetzt lebende Generation will schon bei lebendigem Leibe ihre weltgeschichtliche sittliche Idee entdecken und aus ihr heraus handeln“ (Abschl. unwiss. Nachschr. I 210). Cf die Reden über die Problematik der Zeit, die Vereine für Kulturveredelung etc; statt daß man bei der Problematik des eigenen Lebens und Berufes bleibt. Es gilt schlichte Treue!		
7	[kognitiv ist die Abhängigkeit bekannt, existentiell aber wird sie nicht gelebt]	[3] So aber nicht nur im Arbeitsleben, sondern auch im sogenannten persönlichen Leben. Wir sind uns wohl weltanschaulich darüber im Klaren, daß wir kein Recht beanspruchen können, sondern in Abhängigkeiten leben und es vom Schicksal abhängt, ob wir Gesundheit und Auskommen, ein glückliches Zusammenleben mit den Unsem etc. haben. Aber faktisch leben wir doch, <u>wenn</u> wir es haben, meist so, als ob wir ein Recht darauf hätten: auf Sonnenschein draußen, auf leibliche Gesundheit, auf Heiterkeit im Hause und ein glattes Er-	Wir Christen haben eine solche Macht in Gott kennengelernt, der durch seine Liebe unser Vertrauen herausforderte. Ist uns Gottes Allmacht und Herrlichkeit aufgegangen, so fühlen wir: hier müssen wir uns, wenn wir wahrhaftig sein wollen, bedingungslos unterwerfen. [6] Aber dann fühlen wir auch gleich: dieser Macht sind wir völlig verpflichtet. Wir dienen ihm nur, wenn wir ihn ganz in uns herrschen lassen, wenn und Gottes Wille wie zur Luft wird, in der wir atmen. Gott haben wir kennen gelernt als den Allmächtigen, der Himmel und Erde in seiner Hand hat. Dann erkennen wir, daß wir jeden Augenblick von ihm abhängig sind. Wer schenkte uns Kraft und Gesundheit zu unsrer Arbeit? Wem danken wir die Fruchtbarkeit der Erde, wem Gelegenheit und Mittel zur Arbeit? Uns selbst können wir nichts davon zuschreiben.	c.) die <u>rechte Antwort</u> (Gesetzes-) (durch die Gnade offenbart) a.) <u>völlige Verpflichtung</u> 1.) <u>da wir sie genießen.</u>

		gehen. Denn wer wollte sagen, daß er nicht murrte oder schelte, wenn es regnet, wenn der Alltag unerfreulich ist, wenn Leid und Last das Leben schwer machen? [4] Was heißt das aber, als daß wir unser Leben als Herren und nicht als Knechte führen wollen?	
8	Was nötig wäre: Sinn für das Geschenk]	[5] Unser Leben ist ein Dienst! Was wir für unsere Arbeit etwa haben, Gesundheit und Kraft, die Güter der Erde, von denen wir leben, die Fügungen, die uns an unsern Platz stellen und unsre Aufgaben zuweisen, – sie sind Geschenk. Was sind wir doch, was haben wir auf dieser ganzen Erd, Das uns, o Vater, nicht von dir allein gegeben werd’“ Oder ‚Adams Opfer‘ (Hebbel): Die schönsten Früchte, frisch gepflückt, trägt er zum grünen Festaltar Und bringt, mit Blumen reich geschmückt, sie fromm als Morgenopfer dar. Erst blickt er fromm, dann wird er still: o Herr, wie arm erschein ich mir! Wenn ich den Dank dir bringen will, so borge ich selbst den von dir! Der Mensch vermag Gott nichts zu schenken, was nicht schon Gott gehört. Er kann sich nie vor Gott präsentieren, kann immer höchstens sprechen: „wir sind Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig sind!“	„Was sind wir doch, was haben wir Auf dieser ganzen Erd, Das uns, o Vater, nicht von dir Allein gegeben werd’?“ In Gottes Welt bewegen wir uns. Mit seinen Gaben arbeiten wir. Und dann könnte der Ertrag unserer Arbeit ein besonderes Verdienst sein, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten! Es gibt ein Gedicht, das heißt Adams Opfer: [7] „Die schönsten Früchte, frisch gepflückt Trägt er zum grünen Festaltar, Und bringt, mit Blumen reich geschmückt, Sie fromm als Morgenopfer dar. Erst blickt er fromm, dann wird er still: O Herr, wie arm erschein’ ich mir! Wenn ich den Dank dir bringen will, So borge ich selbst den von Dir.“ Der Sinn des Gedichtes ist der, dass der Mensch niemals fähig ist, Gott irgend etwas zu schenken. Er kann ihm immer nur geben, was Gott schon gehört. Er kann niemals einen Anspruch erheben. Er kann, wenn er getan, was ihm befohlen war, immer nur sprechen: ich habe getan, was ich schuldig bin.

9	Dialektik von Gnade und Pflicht	[6] Wollen wir dem Gleichnis gegenüber, das uns in die Rolle des Knechtes weist, an Gottes Gnade appellieren, so werden wir im Gegenteil zuerst an Gottes Gnade verwiesen, die uns immer schon umfängt, und aus der gerade dies folgt, daß wir nie genug tun können in seinem Dienst, weil wir immer schon die Beschenkten sind. Wir können nicht die Gnade Gottes gegen unsere Pflicht ausspielen, sondern die Gnade weist uns gerade in unsere Pflicht hinein. Aber die recht verstandene und ergriffene Pflicht weist uns wieder zurück auf Gottes Gnade.	Und was ist das, das er uns befiehlt? Jesus faßt das Gesetz Gottes in ein Doppelgebot zusammen: du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften; das ist das vornehmste Gebot; und das andere ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Das bedeutet: wir sollen uns ganz Gott hingeben und ihn herrschen lassen in unseren Herzen, und tun wir das, so können wir gar nicht anders als seines Wesens zu werden. Wie er die reine Liebe ist, so muß auch unser Wesen dies Gepräge der Liebe erhalten; sonst ist unsere Frömmigkeit ein Traum der Phantasie. Das eine kann nicht ohne das andere sein. [8] Und dies Gebot ist unendlich. Wir pflegen 10 Gebote aufzuzählen, aber in Wahrheit sind das nur die wichtigsten Fälle, in denen wir in die Lage kommen, jenem einen Doppelgebot zu folgen. Leicht merken wir, daß wir in allem, was wir tun und reden, dies Gebot erfüllen müssen. Denn in dem großen Zusammenhang der Menschheit, in den wir gestellt sind, hat alles seine Folgen für die Gesamtheit und kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. All unser Tun, unsre Erholung und Freude so gut wie unsere Berufsarbeit müssen unter dem Zeichen der göttlichen Pflicht stehen. Auch da, wo wir zunächst nicht daran denken, haben wir eine Pflicht. Z.B. ist es für unsre Arbeit in der Woche gar nicht gleichgültig, wie wir den Sonntag hinbringen. Ob es für uns ein Tag der Erholung und Erquickung oder der Leere und Ermüdung ist. Und so steht auch unser Verhalten am Sonntag unter dem Gesetz der Pflicht. Oder wir denken etwa, unsere Lektüre, die wir zu unsrer Erholung treiben, sei von dieser Pflicht ausgenommen. Es ist nicht so. Denn womit wir uns in unsren Gedanken und unserer Phantasie beschäftigen, das wirkt auf unser ganzes Wesen ein und also auch auf die Art, wie wir unsre Arbeit vollbringen, wie wir anderen Menschen begegnen. So gibt es, wenn wir nachdenken, keinen Augenblick in unserem Leben, in dem wir nicht verpflichtet wären. Und ist es so, dann gibt es auch keinen Augenblick für uns, in dem wir noch überschüssige gute Werke tun können. Wir können uns [9] keine Verdienste erwerben. Wir sind unnütze Sklaven. Was wir zu tun schuldig sind, haben wir getan. Und ist es so, dann gibt es auch nicht besonders große oder geringe Pflichten, sondern alle Pflichten sind gleich. Mehr als seine Pflicht kann niemand tun, und tut er seine Pflicht, so ist er so gut wie ein	2.) da das Gebot die Liebe ist.
				3.) Gleich- heit aller Pflichten.

			anderer, ob seine Pflicht auch äußerlich betrachtet ganz anders aussieht. Es gibt Menschen, die klagen, daß sie zu wenig Verantwortung tragen, daß ihre Kraft nicht vor größere Aufgaben gestellt wird. Sie sollen bedenken, daß sie eins – und zwar das beste – an ihrem Platz üben können, was auch der Höchstgestellte nicht besser ausüben kann: selbstverleugnende Treue in der Pflichterfüllung. Und andererseits darf auch kein Höchstgestellter auf den Geringeren herabschauen, als ob er mehr leiste, als ob seine Pflichterfüllung ein besonderes Verdienst wäre. Mehr als seine Pflicht kann niemand erfüllen, und das Höchste, was man von einem Menschen sagen kann ist dies: er hat seine Pflicht getan. Unser Tun ist also ein beständiges Erfüllen der Pflicht. Wie der Sklave, wenn er von der Feldarbeit kam, nicht erwarten konnte, von seinem Herrn belobt und bedient zu werden, so brauchen auch wir uns nichts einzubilden, wenn wir unsere Pflicht erfüllt haben. Wir können keine Verdienste erwerben, keine Ansprüche machen. Wenn es hoch kommt, so können wir sprechen: wir haben getan, was wir schuldig sind.	Y.)Zusammenfassung.
10	II. Teil: existenziale Explikation des christlichen Glaubens] [theol.: Rechtfertigungsgnade mit Freiheit zur Pflicht]	<u>2.) Von der Pflicht zur Gnade.</u> Haben wir aus der Gnade heraus unsere Pflicht erkannt, so wissen wir, dass wir höchstens sagen können: „Wir sind Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig sind.“ Höchstens! nämlich wann? „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist!“ Wann aber haben wir das getan?	[10] II. (Von der Pflicht zur Gnade.) „Wenn es hoch kommt!“ Denn können wir das wirklich immer? Wir wollen uns freilich vor einer falschen Demut in Acht nehmen, die immer jammert über ihre Unwürdigkeit und Unvollkommenheit. Wir wollen nicht leugnen, daß es Stunden in unserem Leben gibt, in denen wir uns herzlich vollbrachter Arbeit freuen, oder in denen uns das Bewußtsein, einen sittlichen Kampf siegreich bestanden zu haben, eine helle Freude gibt. Es hieße ungerecht sein, wenn wir das leugnen wollten, und es würde nur Heuchelei dabei herauskommen. Jesus sagt gar nicht: ihr sollt über eure Unvollkommenheit jammern, sondern er sagt ruhig: wenn ihr getan habt, was euch befohlen war, so sollt ihr sprechen: wir haben getan, was wir schuldig sind. Er weiß: es gibt Stunden, wo wir so sprechen können. Aber blicken wir einmal auf das Ganze! Wenn wir Ernst machen mit dem Gedanken, daß wir allezeit und überall unter dem Gesetz der Pflicht stehen, können wir dann unserem ganzen Leben das Zeugnis geben: wir haben getan, was wir schuldig sind? Wie oft hatten wir uns vergessen und hinreißen lassen von Leidenschaften, wie oft weckte uns das Gewissen aus dem Schlaf, in dem wir Pflicht und Aufgabe verträumt hatten! Wir sollten noch mit Verdiensten und Ansprüchen vor Gott auftreten können? Wir schämen uns, nur zu sagen: wir haben	1.) die Erkenntnis der Unwürdigkeit, die Quelle der Gnaden-erkenntnis a.) falsche Unwürdigkeit. b.) rechte Unwürdigkeit.

			getan, was wir schuldig sind. Alles, was wir können, ist [11] höchstens zu sprechen wie der Zöllner im Tempel sprach: Gott sei mir Sünder gnädig. Und das ist die tiefste Erkenntnis, zu der uns unser Gleichnis führt, zu der wir kommen, wenn wir über unsre Pflicht nachdenken: Wir kommen zu der Erkenntnis, um uns in der Welt und vor uns selbst behaupten zu können, bedürfen wir der Gnade Gottes. Ansprüche machen? Lächerlich! Wir können nur tun, was wir schuldig sind. Und ist uns das einmal aufgegangen, und stehen wir kahl und nackt in dieser Erkenntnis da, und dämmert es dann in uns auf: „ja, was soll dann aus uns werden! Wer kann seine Schuld bezahlen!“ – dann ist unser Blick für die Gnade Gottes geöffnet.	
11	[Die radikale Rede von der Liebe (Gottes)]	Ob das je der Fall ist, das wird uns klar, wenn wir uns darauf besinnen, daß das positive Gebot [7] Gottes, das uns in unsere Pflicht weist, das Gebot der Liebe ist. Das Gebot der Liebe besteht nicht aus einzelnen Pflichten, die man jeweils erfüllen kann, wie man das Maß der äußerlichen Tagesarbeit erfüllen kann, sondern es umspannt unser ganzes Leben, unser Tun und unser Lassen, das Werk unserer Hände wie unsere Worte und Gedanken, die eigentliche Arbeit wie die Stunden der Ruhe und Erholung, den Alltag wie die Stunden der Freude, den Werktag wie den Sonntag. Kein Augenblick ist davon frei. So ist – z.B. für unsere Arbeit der Woche nicht gleichgültig, wie wir den Sonntag hinbringen, ob er ein Tag der Erquickung und inneren Ruhe oder ein Tag der Leere und Ermüdung ist. Es ist für die Art, mit der wir den Menschen begegnen, nicht gleichgültig, womit unsere Phantasien beschäftigt sind. – Aber was bedarf es der Aufzählung! Wer könnte sagen, daß seine Liebe so wäre, wie Paulus sie schildert: „die Liebe ist	Von dem Zöllner, der mit niedergeschlagenen Augen um die Gnade Gottes flehte, sagte Jesus: er ging hinab gerechtfertigt. Jesus verkündet den Vater, der den verlorenen Sohn wieder aufnimmt mit offenen Armen; und er ist selbst die Verkörperung dieser Liebe, die das Verlorene sucht und sich des Wiedergefundenen freut. Und die ganze Tiefe dieser göttlichen Liebe erkennen wir erst, wenn wir dazu gekommen sind, wie der Zöllner zu sprechen: Gott sei mir Sünder gnädig. Je schmerzlicher uns unser eigener Unwert zum Bewußtsein kommt, desto tiefer fühlen wir den Reichtum der göttlichen Gnade, den er uns offenbart, desto tiefer fühlen wir seine Gnade in allen Liebes- und Lebenskräften, die uns umgeben, die uns wieder hereinziehen in ihren Kreis, uns Mut und Kraft geben und uns über uns selbst hinausheben. [12] Und weiter! Haben wir erkannt, wie wenig wir in unserem täglichen Leben unserer eigenen Kraft verdanken, wie wir uns immer nur als die Schuldner fühlen können, dann gehen uns erst die Augen auf für den ganzen Reichtum dieses Lebens, für die göttliche Gnade, die in ihm uns entgegentritt. Wir haben von uns aus nichts verdient. Und doch welch eine Fülle von Genuß und Freude schenkt uns das Leben „ohn all unser Verdienst und Würdigkeit.“ Die Augen werden uns geöffnet, und wir bekommen einen Sinn für alle kleinen Freuden des täglichen Lebens. Wir freuen uns doppelt über jeden schönen Tag, an dem die Sonne freundlich zu unserer Arbeit lacht und sie doppelt schnell vorwärts gehen läßt. Wir freuen uns über jeden freundlichen Blick, über jedes liebevolle Wort unseres Mitmenschen. Das alles ist uns dann nicht wie eine Münze, die wir befriedigt einstreichen, als wäre es etwas Selbstverständliches, – wie häßlich	2.) Die Gnade. a) im ethischen Leben. b) im täglichen Leben.

		langmütig und freundlich; die Liebe eifert nicht; die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie blähet sich nicht. Sie stellt sich nicht ungeberdig, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden. Sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, [8] sie freuet sich aber der Wahrheit. Sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles.“	sind solche Kinder, die nicht danken für die ihnen gebotenen Gaben – sondern alles das ist uns jetzt ein schönes Gottesgeschenk, das wir mit scheuen Händen entgegennehmen und mit Dank genießen. Auch wer durch harte Tage, durch Not und Entbehrung hindurchmuß, muß doch gestehen, daß so vielfach Gott ihm durch eine besondere Freude wieder Kraft und Erquickung schenkte, für die er nur beschämt danken konnte; wie an einem steinigen Weg leuchtende, köstliche Blumen wachsen und Auge und Sinn des Wanderers erquickten. Und kommen wir einmal an einen Abschnitt unseres [13] Lebens, wo wir in der Stimmung sind, einmal rückwärts zu schauen auf alles, was wir durchlebt haben, so geht es uns doch immer wieder wie einst dem Jakob, als er wieder zur Heimat über den Jordan zog. Er mußte seine Knie beugen und bekennen: „Herr ich bin viel zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die du an deinem Knechte getan hast. So ist es auch bei uns. Unsere Unwürdigkeit bildet den Hintergrund, von der sich Gottes Gnade hell leuchtend abhebt. Reich ist die vergangene Zeit an zahlreichen Freuden des irdischen Lebens. Und überwiegt bei manchem das Schwere und Düstere, reich ist doch jedes Menschenleben an tiefen Erfahrungen, die wir ohne jene schweren Tage nicht gemacht hätten, und für die wir jetzt dankbar sind. Reich ist jedes Leben an Hinweisen, daß wir nicht allein in der Welt standen, daß keine sinnlosen Kräfte mit uns spielten, sondern daß Gottes Hand uns leitete. Ja, Herr, wir sind zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die du an uns getan hast! Allgütiger, allein von Dir Fließt alles Heil uns zu. Geschöpfe Deiner Hand sind wir. Und unser Schutz bist Du.¹¹	
12	[Die radikale Rede von der Nächstenliebe]	Wer das ernst nimmt, wie wollte der wagen, noch mit Ansprüchen vor Gott zu treten. Ihm werden auch die Ansprüche vergehen, die er an andre Menschen stellen möchte. Er steht auch ihnen gegenüber in einer Schuld, die		

¹¹ Paul Gerhardt, Ich singe dir mit Herz und Mund, 7. Str. im Oldenburgischen Gesangbuch. Vgl. Bultmann, Das verkündigte Wort (a.a.O.), 12.

		er nie bezahlen kann, und von der er sich auch nicht einbilden soll, dass er sie je bezahlen könnte, von der er im Gegenteil wissen soll, daß sie immer offen steht. „Seid niemand nichts schuldig, denn daß ihr euch untereinander liebet“ (Rm 13,8).		
13	[Theol. Verortung am biblischen Beispiel]	Wir werden dann schwerlich in die Versuchung kommen, zu meinen, wir hätten alles getan, was uns befohlen ist. Wir werden vielmehr sprechen, wie jener Zöllner: „Gott sei mir Sünder gnädig!“ Wir werden uns aufs neue zur Gnade Gottes flüchten. Und wie zuerst Gottes Gnade, die Schöpfungsgnade, uns hineinwies in unsere Pflicht, so weist uns unsere Pflicht wiederum auf Gottes Gnade, die Gnade der Sündenvergebung.		
14	[Verweis auf existentielle Begegnung mit Offenbarer]	[9] Von ihr redet unser Gleichnis nicht mehr, wenigstens nicht direkt. Aber es redet indirekt, eben indem es uns die Frage dringlich macht, ob wir wirklich so sprechen können: „wir haben getan, das wir zu tun schuldig waren.“ Es weist damit hinaus über seinen unmittelbaren Inhalt auf den, der es gesprochen, der damit unsere Herzen trifft und sie bereitet, ihn selbst als den zu sehen, der für uns die Gnade Gottes ist, zu der wir Zuflucht nehmen.		
15	[Veränderte Deutung der existentialen Analyse = existentielle Explikation]	Als Gottes Gnade erweist er sich in diesem Gleichnis gerade dadurch, dass er unsere Herzen trifft, unsere Situation	Und je weiter wir darin kommen, in allem, was uns umgibt, die Gnade Gottes zu erkennen, desto mehr lernen wir sehen, daß auch unsere Pflicht selbst eine Gnade ist. Sie ist nicht nur ein Gebot, sondern ein Geschenk, durch dessen Benutzung wir	c.) die Pflicht als Gnade.

	aufdeckt und uns nach der Gnade fragen lässt.¹² Denn schon, dass wir im Ernste so fragen können, ist Gnade. Ist er uns aber so zur Gnade geworden, dann erscheint uns auch die Schöpfungsgnade in neuem Licht. Denn wir erkennen nun, daß, indem sie uns in unsere Pflicht weist, sie uns gerade in die Gnade weist; daß unser [10] Dienst, in den sie uns weist, gerade selbst auch Gnade ist. Daß wir ihm nicht nur dienen sollen, sondern auch dienen dürfen; daß wir den Nächsten nicht nur lieben sollen, sondern auch lieben dürfen. Daß jenes: immer in der Liebesschuld stehen, gerade den Reichtum, die Bewegung unseres Lebens enthält. Dass wir nie am Ende sind, begründet dann in uns nicht Unruhe und Angst, sondern Freude und Mut. Unser Dienst wird uns zur Quelle des Segens und des Dankens.	wachsen und stärker werden. Wie das kommt, können wir in unserem täglichen Leben stets beobachten. Man erzieht einen Menschen, indem man ihm eigene Verantwortung auferlegt. Kinder, die immer eng im Hause gehalten werden, denen jeder Schritt und Tritt vorgeschrieben [14] wird, können wohl äußerlich einen guten Gehorsam an den Tag legen. Aber wenn sie ins Leben hinaustreten, so ist es damit zu Ende und sie schlagen ins Gegenteil um. Wirkliche, tüchtige Menschen, die mit ihrem Herzen den guten Weg wählen, kann man nur erziehen, wenn man ihnen auch eigene Verantwortung, Selbständigkeit gibt. Nicht unter dem Zwang, sondern unter der Pflicht, d.h. unter einer Aufgabe, der man sich frei unterwerfen kann, und der man sich auch entziehen kann, kann ein guter Charakter wachsen! Einem vollkommenen Menschen, dem man wieder aufhelfen will, ist nicht geholfen, wenn man ihm ein paar Pfennige oder Groschen in die Hand drückt, sondern nur, wenn man ihm eigene Verantwortung gibt, wenn man ihn merken läßt, daß man Zutrauen zu ihm hat. Dann kann es sein, daß in ihm der Glaube an sich selbst wieder entsteht und er sich aufrafft. – So ist es auch in unserem Verhältnis zu Gott. Wir sehen, daß er uns Pflichten auferlegt, wir können tun, was wir schuldig sind, wir können es auch lassen. Gott hat Zutrauen zu uns, das ist unsre Würde. Es ist eine Ehre für den Menschen, wenn man sagt: er hat eigene Verantwortung, er hat Freiheit; und es ist die größte Schande, die man ihm antun kann, wenn man ihm die Freiheit abspricht. Wir Christen wissen, daß Gott unsre Würde in unsre Hand gelegt hat: in unsrer Pflicht sehen wir sein Gnadengeschenk. Nun, das wollen wir aber nicht nur in froher Begeisterung aussprechen, so im allgemeinen. Sondern wir wollen uns bemühen, in jeder kleinen, alltäglichen [15] Pflicht seine Gnade wiederzufinden. Wir müssen uns bei allem, was uns begegnet fragen: was will uns Gott damit sagen? Wie sollen wir es verwenden. So werden wir ihm immer näher kommen und immer reicheren Segen aus unserer Arbeit ernten. Wir werden immer mehr lernen auf eigene Ansprüche zu verzichten und es immer tiefer erkennen: Was wir tun, ist unsre Schuldigkeit, aber doch wächst aus unserem Tun dank Gottes Gnade ein reicher Segen heraus für uns. Auf unsrer Seite liegt die Pflicht, auf Gottes Seite die Gnade. So gehören beide zusammen, und wir wachsen aus Sklaven zu Kindern Gottes.
--	---	--

¹² Hier die Randbemerkung Bultmanns mit dem Zitat von ihm in Anführungsstriche gesetzt: „Selig ist es, darüber zu verzweifeln, daß man Gottes Forderung nicht befriedigen kann, wenn man doch Gott nicht fahren läßt“ (Kierkegaard l.c. 204f.).“

Das Luthertum im Spiegel von Bultmanns Rezensionen

Matthias Dreher

I. Klärung der im Titel genannten Größen

I.1. Das Luthertum zu Bultmanns Zeit

I.1.a. Karl Holl und die Lutherrenaissance

Karl Holls 1921 erschienener Aufsatzband „Luther“ markiert eine Epoche nicht nur in der Luther-Forschung, sondern in der Theologiegeschichte überhaupt. Holl gelang es, indem er die Rechtfertigungslehre des frühen Luther fokussierte, die genuin theologischen und anthropologischen Aspekte bei Luther ebenso aufeinander zu beziehen wie die synthetischen und analytischen Aspekte der Rechtfertigung. Von daher deklinierte er auch das lutherische Verständnis von Sittlichkeit und Kirche in neuer Geschlossenheit.¹

Die an Holl anschließende theologische Richtung wird in der Forschungsgeschichte ebenso konstant wie unscharf als „Lutherrenaissance“ bezeichnet. Was sie – zumindest in den Anfängen – verbindet, lässt sich wohl am besten dem 1923 von Carl Stange formulierten Programm der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ entnehmen, dem Organ der Lutherrenaissance: Im deutschen Idealismus sei erstmals versucht worden – so Stange –, den geistigen Gewinn der Reformation, „für das wissenschaftliche Verständnis des Menschen und der Welt fruchtbar zu machen.“ Wie Luther, so wollte auch der Idealismus Wahrheit über die beiden Pole „Geschichte und Ethik“ erreichen. Aber was bei Luther im Glauben „verbunden war, ist im deutschen Idealismus ... der Zersplitterung verfallen.“² Daher will die Lutherrenaissance den Idealismus auf seine Wurzeln zurück- und so einer Selbstklärung zuführen, um letztlich Luthers Theologie als eine Art subjektive Ontologie zu fassen. Als erster Vertreter dieser Richtung nach Holl wäre Emanuel Hirsch zu

¹ Cf Lessing, Eckhard: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918-1945, Göttingen 2004, 52-56.

² Zit. nach Assel, Heinrich: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), FSÖTh 72, Göttingen 1994, 37.

nennen, weiter Hans Lietzmann, Heinrich Bornkamm, Hans Georg Opitz, Erich Vogelsang u.a.

1.1.b. Liberales Luthertum?

Der Sache nach gab es ein liberales Luthertum, auch wenn seine Vertreter diesen Begriff nicht verwandt hätten. „Luthertum“ oder „Luthera-ner“ hatte für sie einen dogmatisch-konfessionalistischen Klang, den sie unbedingt vermeiden wollten. Man sprach eher von der „Reformation“ und ihrem Erbe oder vom „Protestantismus“. Und doch ist unübersehbar, dass der deutsche Liberalismus sich stark auf Luther selbst bezog, wobei es weniger um seine Lehre als vielmehr – wie Martin Rade meinte – um „Lutherfreude“ ging.³ Albrecht Ritschl griff beherzt-eigenwillig auf den Reformator zurück, um dessen Grundanliegen in einer modernen Theologie von „Rechtfertigung und Versöhnung“ neu zu fassen.⁴ Sein Schüler Wilhelm Bousset proklamierte Luther in seinem Beitrag zur Frage „Was ist liberal?“ zum Befreier des religiösen Gewissens: „(D)iese mit der Aufklärung beginnende moderne Frömmigkeit oder der religiöse Liberalismus [ist] ein echtes Kind der Reformation Luthers. ... (W)as in Luthers besten und kühnsten Zeiten tatsächlich vorhanden gewesen ..., das kam nunmehr zu dauerndem und klarem Bewusstsein von sich selbst: die religiöse Selbständigkeit des individuellen Lebens gegenüber allen äusseren Autoritäten.“⁵ Ebenso symptomatisch ist, wie Adolf von Harnack im Schlussteil seiner Vorlesung „Vom Wesen des Christentums“ in seiner kritischen Würdigung der Reformation ausschließlich Luther hervorhebt und ihm die Grundimpulse für eine moderne Frömmigkeit zuerkennt: „Daß die Innerlichkeit und der Individualismus, welche die Reformation entbunden hat, der Eigenart des Evangeliums entsprechen, ist gewiß. Ferner, Luthers Verkündigung der Rechtfertigung gibt nicht nur den Gedanken des Paulus, mögen immerhin Unterschiede bestehen, in der Hauptsache wieder, sondern trifft auch in dem Ziele genau mit der Predigt Jesu zusammen.“⁶

³ Cf Rade, Martin: Unkonfessionalistisches Luthertum. Erinnerung an die Lutherfreude in der Ritschl'schen Theologie, in: ZKT 18 NF (1937), 131-151.

⁴ Cf Neufeld, Karl H.: Albrecht B. Ritschl, in: Fries, H./Kretschmar, G.: Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 1983, 215f.

⁵ Bousset, Wilhelm: Der religiöse Liberalismus, in: Nelson, L./Bousset, W./Cahn, E./Ohr, W.: Was ist liberal?, München 1910, 21-40, hier 26.

⁶ Harnack, Adolf von: Vom Wesen des Christentums. Neuausgabe mit einem Geleitwort v. Rudolf Bultmann, Berlin o. J., 169.

Neben den Genannten waren Wilhelm Gottschick, Theodor Häring und besonders Wilhelm Herrmann wichtige Vertreter eines „lutherischen“ Liberalismus in Bultmanns Vätergeneration. Ihnen folgten v.a. die Herrmann-Schüler Horst Stephan, Friedrich Wilhelm Schmidt und Hermann Mulert.

I.1.c. Die Erlanger Theologie

Die klassischen Erlanger Topoi Heilsgeschichte und Wiedergeburtsgewissheit werden auch in der Weimarer Zeit und später gepflegt. Im Gegensatz zur Lutherrenaissance im engeren Sinn wird der Idealismus nicht als singuläres Komplement des eigenen theologischen Denkens aufgefasst. Profilbildend ist den Erlangern eher die Betonung der lutherisch-dogmatischen Tradition, deren Bedeutung für die Gegenwart herauszuarbeiten sei. Insofern bildet auch die neuere Erlanger Schule eine konfessionelle Theologie aus. Gemeinsam mit der dialektischen und der Hollschen Theologie stellen die Erlanger die Gottesfrage neu und radikal. Über das lutherische Begriffspaar Gesetz und Evangelium wird auf die Situation des Menschen coram deo reflektiert und von da aus auf die Zwei-Reiche-Lehre. So gelangen wie die dialektischen Theologen auch die Erlanger zu expliziter Kulturkritik.

Wichtige Vertreter sind Paul Althaus, Werner Elert, Ernst Sommerlath oder Albrecht Oepke.⁷

I.1.d. Positive Theologie lutherischer Provenienz

Hier ist v.a. Rudolf Hermann zu nennen, der (wie Carl Stange) in der Christologie den Schlüssel zur Heilsgeschichte sieht – ein Anliegen, das ihn wiederum mit den Erlangern verbindet. Allerdings will Hermann – ganz Positiver – Wort und Tat Gottes streng unterscheiden und die Christologie nicht im Zeugnis, im Kerygma gründen, sondern in Gottes Tat. So fordert er eine dogmatische Exegese, die zwar historisch-kritisch die menschlichen Offenbarungs-Zeugnisse erforscht und sich doch bewusst bleibt, dass die ‚Wahrheit nicht in der bezeugten Wahrheit auf-

⁷ Cf Lessing (s. Anm. 1), 75-77. Werke von Sommerlath und Oepke hat Bultmann in Forschungsberichten behandelt, s. Bultmann, Rudolf: *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. v. M. Dreher u. K.W. Müller, Tübingen 2002, 553, 563.

geht'. Dementsprechend ist Hermann nicht wie Holl an Luthers Rechtfertigungserlebnis interessiert, sondern will sich von Luther in kongenialer Interpretation zur Rechtfertigung als ‚lebendigem Geschehen‘ führen lassen, „in das Gott selbst eintritt und in das er den Menschen hineinzieht.“⁸

1.1.e. Dialektische Theologie lutherischer Provenienz

Es lässt sich beobachten, dass „die Besinnung auf Luther immer dann einsetzt, wenn eine Selbstverständigung der evangelischen Theologie über ihre Grundlage und ihren weiteren Weg geboten erscheint.“⁹ Daher konnte der Rekurs auf Luther auch in der dialektischen Theologie nicht ausbleiben. Während Karl Barth neben Luther lieber und öfter Calvin zitiert, ist es Friedrich Gogarten, der den dialektischen Aufbruch bewusst als lutherischer Pfarrer vollzieht. Rudolf Bultmann hat dies in seinem Sondervotum zur Nachfolge Rudolf Ottos 1929 auf den Punkt gebracht: Gogarten fördere die theologische Wissenschaft durch „Frage nach den Grundbegriffen. Er arbeitet an dieser Frage von der aus Luther gewonnenen Einsicht aus, daß legitime theologische Begriffe nur erwachsen können aus der Selbstbesinnung des Glaubens auf die christliche Existenz. Daher seine Polemik gegen die idealistische Philosophie und ihren Gedanken vom ‚System der Wissenschaften‘“.¹⁰ Das wird deutlich in der kleinen Schrift „Religion weither“ aus dem Jahr 1917, in der im Anschluss an Luther auf die Einsamkeit vor Gott reflektiert wird, dann besonders im Nachwort zu „De servo arbitrio“ (1924), wo Gogarten im Gegensatz zu Holl einen tiefen Hiat zwischen Reformation und modernem Idealismus feststellt: Freiheit nach Luther bedeute nicht die Verabsolutierung des Subjekts, sondern die Bindung an die Wirklichkeit Gottes, die im Du begegne.¹¹ Ebenso deutlich wird es beim späteren Gogarten, etwa im Luther-Kapitel von „Die Verkündigung Jesu Christi“ (1948) und in seinem stiefmütterlich rezipierten Spätwerk „Luthers Theologie“ (1967).

⁸ Cf Lessing (s. Anm. 1), 116.

⁹ A.a.O. 50.

¹⁰ Bultmann, Rudolf: [Sondervotum vom 27.1.1929 zur Nachfolge von Professor D. Rudolf Otto in Marburg], in: Göckeritz, Hermann Götz (Hg.): Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921-1967, Tübingen 2002, Anhang Nr. 8, 291-297, hier 294.

¹¹ Cf Gogarten, Friedrich: Protestantismus und Wirklichkeit, in: Moltmann, Jürgen (Hg.): Die Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 2, München 1963, 191-218.

I.1.f. Das kirchliche Luthertum

In den lutherischen Kirchen, in der Pfarrerschaft und in den Gemeinden, waren neben den Einflüssen der genannten neuen theologischen Ansätze auch immer noch orthodoxe und erwecklich geprägte Ausformungen des Luthertums virulent.¹² Bultmann selbst berichtet, er sei „als Kind sehr ‚orthodox‘ erzogen worden“ – jedenfalls bis sein Vater sich der liberalen Theologie anschloss und er selbst seit dem Ende seiner Gymnasialzeit die alten Anschauungen sukzessive ablegen konnte.¹³ Seine pietistische Mutter gab ihm fortwährend Zeugnis davon, wie zäh der theologische Traditionalismus in der Kirche verwurzelt blieb. Als Berliner Student ärgert er sich über die Dogmatik: „Was wird da noch für ein Unsinn beibehalten von ‚Offenbarung‘, ‚Trinität‘, ‚Wunder‘, ‚göttliche Eigenschaften‘, es ist fürchterlich.“¹⁴ – Insgesamt darf man für das kirchliche Luthertum noch bis gut in die Mitte des 20. Jahrhundert hinein eine „positive“, der historischen Kritik skeptisch gegenüberstehende Theologie annehmen.¹⁵ Als Beispiel mag Hans Meiser gelten, der seit 1933 erster Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sowie seit 1948 erster leitender Bischof der VELKD war. Er schrieb 1929, dass es sich bei „Inhalt und [...] Wesen des evangelischen Christenglaubens“ niemals „bloß um menschliche Bewußtseinsformen christlicher Frömmigkeit“ handle, sondern um „letzte objektive Gehalte, [...] überzeitliche und überweltliche göttliche Wirklichkeiten“. Diese bedürften außer durch Wort und Sakrament keiner eigens zu entwickelnden Vermittlung.¹⁶

¹² Cf Jung, Martin H.: Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5, Leipzig 2002, bes. 75ff, 145ff.

¹³ Cf Hammann, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 10f.

¹⁴ Bultmann brieflich an seinen Freund Walther Fischer, 5.6.1905, zit. n. Hammann: Bultmann (s. Anm. 13), 23.

¹⁵ Cf Blendinger, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945-1990, Stuttgart 2000, 191.

¹⁶ Cf Schulze, Nora Andrea: „Ein ganz und gar landeskirchlich verwurzelter Pfarrer“. Hans Meiser in Kaiserreich und Weimarer Republik 1881-1933, in: Herold, Gerhart / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881-1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme, München 2006, 11-31, bes. 14 (hier auch die Meiser-Zitate). Aufschlussreich ist auch, dass der konfessionelle Erlanger Lutheraner Hermann Sasse – trotz Meinungsverschiedenheiten wie bez. des Barmer Bekenntnisses – einer der wichtigsten Berater Meisers war, s. im erwähnten Band den Beitrag Müller, Gerhard: Zusammenarbeit und Konflikte mit der Theologischen Fakultät in Erlangen, 90-104. Sasse hatte 1942 zu Bultmanns Entmythologisierungsprogramm gesagt: „(D)as Neue Testament braucht nicht entmythologisiert zu werden, weil es keinen Mythos enthält“ (zit. n. Bartsch, H.-W.: Kerygma und Mythos I, 4. Aufl., Hamburg-Bergstedt 1960, 2).

I.1.g. Resümee

Das deutsche Luthertum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts präsentiert sich als außerordentlich disparate Größe. Angelpunkt bleibt die Rechtfertigungslehre, aber fraglich bleibt, ob sie im Anschluss an ihren Sachgehalt oder an Luthers Erlebnis zu verstehen ist, ob sie in idealistischen oder neueren, angemesseneren Denkformen auszulegen ist und welche Bedeutung dafür die orthodoxe und die pietistische Tradition des Luthertums haben.

I.2. Rudolf Bultmann, der Lutheraner

Bultmann wuchs in einem Pfarrhaus der evangelisch-lutherischen Kirche im Großherzogtum Oldenburg auf. Als Student lernte er Dogmatik v.a. bei den Ritschlianern Johannes Gottschick, Theodor Häring und Wilhelm Herrmann. Bei Gottschick hörte er „Luthers Theologie“, bei Häring auch erstmals den Römerbrief und von der „gewaltigen religiösen und sittlichen Persönlichkeit“¹⁷ Herrmanns ließ er sich der Sache nach in den „Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt“¹⁸ einführen.¹⁹ 1921 bekennt sich Bultmann gegenüber Hans von Soden zur theologischen Ahnenreihe Luther – Albrecht Ritschl – Herrmann.²⁰

Von 1936-1951 war Bultmann Kirchenvorsteher der lutherischen Kirchengemeinde der Marburger Pfarrkirche St. Marien,²¹ obwohl er häufiger in der Universitäts- und der Elisabeth-Kirche predigte. Eberhard Hauschildt hat gezeigt, dass nicht nur diese Predigten, sondern Bultmanns Werk überhaupt einen lutherischen, klassisch an Gesetz und Evangelium orientierten Prediger und Theologen ausweisen. Wie Luther sah Bultmann in Paulus und Johannes die Kronzeugen des neutesta-

¹⁷ Bultmann brieflich an seinen Freund Eberhard Teufel, 25.6.1906, zit. n. Hammann: Bultmann (S. Anm. 13), 32.

¹⁸ So der Titel der bekanntesten dogmatischen Monographie Herrmanns, Tübingen 11886, 71921.

¹⁹ Cf Hammann: Bultmann (s. Anm. 13), 19-32.

²⁰ Bultmann brieflich an H.v. Soden, 3.4.1921, s. Evang, Martin: Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, BHTh 74, Tübingen 1988, 324.

²¹ Hauschildt, Eberhard: Rudolf Bultmanns Predigten. Existenziale Interpretation und lutherisches Erbe, mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns, MThSt 26, Marburg 1989, 270 Anm. 6.

mentlichen Kerygmas.²² In seinen Predigten wie auch in der Vorlesung „Theologische Enzyklopädie“ wird Luther des öfteren ausführlich zitiert, besonders wenn es darum geht, das Wesen des Glaubens zu bestimmen.²³

Sein Entmythologisierungsprogramm bezeichnete Bultmann bekanntlich als Durchführung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre „für das Gebiet des Erkennens“²⁴. Doch die Generalsynode der VELKD versuchte 1952 unter Federführung ihres leitenden Bischofs Meiser²⁵ sowie ausschließlich gegnerischer Theologieprofessoren, Bultmann aus dem Rahmen des Luthertums hinauszudrängen. Da kam ihm im selben Jahr ausgerechnet Karl Barth zu Hilfe, der Bultmann zwar für einen (hilfreichen) Häretiker hielt,²⁶ ihn aber öffentlich wenn dann als Lutheraner verstehen wollte.²⁷ – Bultmann nahm es dann mit „spürbarer Bewegung und Dankbarkeit“ auf, als ihm Landesbischof Eduard Lohse 1972 eine Bedauernsbekundung der VELKD für die Stellungnahmen 20 Jahre zuvor überbrachte und ihm zwei Jahre später zum 90. Geburtstag gratu-

²² Cf a.a.O. 130-155 („Die Bedeutung Luthers für Rudolf Bultmann“). S. bes. ein Brief-Zitat Bultmanns an Barth v. 21.4.1927, a.a.O. 154 Anm. 57: „Wenn ich auch glaube, daß in der näheren theologischen Beziehung zwischen Gogarten u. mir im Gegensatz zu Ihnen der alte Gegensatz zwischen Lutheranern u. Calvinisten wirksam ist, so hoffe ich doch, daß damit nicht der alte Streit erneuert werden braucht.“

²³ Cf Bultmann, Rudolf: Marburger Predigten, 2. Aufl., Tübingen 1968, 153, 211-213; ders.: Theologische Enzyklopädie, hrsg. v. E. Jüngel u. K.W. Müller, Tübingen 1984, 151f, 156f u.ö.

²⁴ Bultmann, Rudolf: Zum Problem der Entmythologisierung, in: Bartsch, H.-W. (Hg.): Kerygma und Mythos II, Hamburg-Volksdorf 1952, 179-208, hier 207.

²⁵ Meiser am 25.4.1952 in seinem Bericht des leitenden Bischofs: „Die hinter dieser [sc. Bultmanns] Theologie stehende existenzialistische Philosophie führt erwiesenermaßen zu einer solchen Verkürzung der biblischen Botschaft, daß heute schon manche Theologen nicht wissen, woher sie das gute Gewissen nehmen sollten, um mit einem solch verkürzten Evangelium vor die Gemeinde zu treten. Nur daß diese Theologie nicht dadurch überwunden wird, daß die Kirche einfach ein damnamus spricht. Ihren Wirkungen können wir nur begegnen, indem wir sie auf ihrem Gebiet aufsuchen und sie in ernster theologischer Arbeit entmächtigen. In drei Referaten [von G. Merz, D. Wendland, W. Künneth] soll die Synode über die Frage der Entmythologisierung unterrichtet und es soll ihr von der festen Position unseres Bekenntnisses aus gezeigt werden, aus welchen Gründen unsere lutherische Kirche zu der Theologie Bultmanns ... niemals ja sagen kann.“ In: Luth. Kirchenamt Hannover (Hg.): Lutherische Generalsynode 1952. Bericht über die vierte Tagung der ersten Generalsynode der VELKD vom 24. bis 29. April in Flensburg, Hamburg 1975, 42. Die Synode erließ dann eine vor der Entmythologisierung warnende Entschließung, der 1953 eine Kanzelabkündigung der Bischofskonferenz mit gleicher Intention folgte. Meisers Rolle hierbei wäre noch genauer zu erforschen.

²⁶ Cf Hammann: Bultmann (s. Anm. 13), 421f mit Anm. 5.

²⁷ Barth, Karl: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, München 1952.

lierte. Bultmanns Antwort an Lohse 1974 hält sein konfessionelles Selbstverständnis geradezu testamentarisch fest: „Es ist für mich eine große Freude, daß Sie mich als Lutherischen Theologen anerkennen.“²⁸

Stark vergrößert könnte man sagen: In der konfessionellen Alternative zwischen Luthertum und Katholizismus ist Bultmann daran am deutlichsten als Lutheraner zu erkennen, dass seine Theologie fundamental *theologia crucis* ist. So sagt er in einer Predigt aus dem Jahr 1946 kurz vor einem längeren Luther-Zitat metaphorisch-mythologisch: „Der Weg zu Gott ...: Er führt über das Kreuz. ... Für uns alle, die wir uns unsere Bilder machen, wie unser Leben ... sein soll, für uns alle ist der Weg zu Gott der Weg in das Dunkel, das für uns Hölle ist. Durch diese Hölle müssen wir schreiten; vor dem Leben der Auferstehung steht das Kreuz.“²⁹ Hermeneutisch am deutlichsten wird diese Grundentscheidung im Entmythologisierungs-Programm selbst, wo Bultmann den Weg zu einer *theologia gloriae* abschneidet, indem er den Osterglauben als Glauben an die Bedeutsamkeit des *Kreuzes* bestimmt.³⁰

In der Alternative zwischen lutherischer und reformierter Theologie erweist sich Bultmann darin als Lutheraner, dass er sich aus erkenntnistheoretischen Gründen jedem Interesse für die Aseität oder wesenhafte Majestät Gottes verschließt und Theologie in radikaler Gefolgschaft Luthers als soteriologische Anthropologie treibt. Entsprechend ist für Bultmann die dem Glauben geschenkte Gnadengabe nicht Erwählung oder Gotteserkenntnis, sondern selbstverständlich (und darum oft unausgesprochen) Sündenvergebung.³¹

1.3. Bultmanns Rezensionen

Von 1908 bis 1969 veröffentlichte Bultmann über 250 Rezensionen, Forschungsberichte und Repliken – vornehmlich in den großen theologischen Rezensionsorganen wie der „Theologischen Literaturzeitung“

²⁸ Cf. Hammann: Bultmann (s. Anm. 13) 432-499f, Bultmann-Zitat 500 Anm. 126.

²⁹ Bultmann: MP (s. Anm. 23) 211.

³⁰ Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Bartsch, H. W. (Hrsg.): *Kerygma und Mythos* I, 4., erw. Aufl., Hamburg-Bergstedt 1960, 15-48, hier 44-46.

³¹ Z.B. Bultmann, Rudolf: Jesus, Die Unsterblichen 1, Berlin 1926, 195-197, 199f; ders.: Rezension Refer Heiland (1927), in: ders.: *Kritik* (s. Anm. 7), 200-204; ders.: Jesus Christus und die Mythologie, in: ders.: *Glauben und Verstehen*, Bd. 4, 5. Aufl., Tübingen 1993, 184.

oder der „Theologischen Rundschau“ (jeweils seit 1914), aber auch in weniger bekannten, auch außertheologischen Zeitschriften sowie in Zeitungen. Zahl und Zeitraum der Rezensionen belegen, dass Bultmann das Rezensieren für einen unverzichtbaren Bestandteil akademischer Auseinandersetzung hielt. Die Rezensionen erhellen Bultmanns exegetische, hermeneutische und theologische Entwicklung, die Prägung durch seine Lehrer und seine Ablösung von ihnen. Die Rezensionen zeigen Bultmann als Kritiker, Forscher und theologischen Denker zum einen bei der Erarbeitung seiner Hauptwerke, zum anderen bei der Erschließung seiner breiten Interessen: Das Hauptgewicht fällt – wenig überraschend – auf Formgeschichte, Religionsgeschichte, Jesus und die Urgemeinde, Paulus und Johannes. Die Frage des Geschichtsverständnisses und damit zusammenhängend nach sachgemäßer Exegese und Hermeneutik verbindet sich mit diesen Themen, aber auch mit außerneutestamentlichen Themen aus Kirchengeschichte, Philosophie, Religionspsychologie oder Altphilologie. In der Frühzeit wird sogar Belletristik besprochen.³² Systematisch-theologische Werke dagegen hat Bultmann kaum rezensiert.³³ Dennoch kritisiert er die rezensierten Bücher und Themen so grundsätzlich theologisch, dass die Frage nach dem Luthertum in den Rezensionen und Forschungsberichten durchaus Ertrag verspricht.

II. Rudolf Bultmann als lutherischer Rezensent

II.1. Luther als theologisches Kriterium

Vorab sei eingeschränkt, dass die Belege die unter dieser Überschrift aus den Hirsch-Rezensionen anzuführen wären, hier zurückgestellt werden, um sie in Teil II.2 im Zusammenhang der Argumentation gegen Hirsch mit zu verhandeln.

1922 erörtert Bultmann in der Rezension der zweiten Auflage von Barths „Römerbrief“ den „Weg zum Glauben“ – ein Aspekt, den Barth seiner Meinung nach vernachlässigt. Bultmann setzt dafür bei Wilhelm Heit-

³² Cf Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), Nr. 11, 12, 32.

³³ Als Ausnahme wäre zu nennen die Rezension zu der fundamentaltheologischen Schrift: Erik Peterson: Was ist Theologie?, Bonn 1925, in: Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 140; cf auch den Überblicksartikel „Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart“ (1926), a.a.O. 156-166.

müller ein, der in seiner Reformationsjubiläums-Rede³⁴ 1917 „*Luthers Fortschritt über Paulus hinaus*“ treffend bestimmt habe; nämlich dahingehend, dass es Luther im Glauben um „die persönliche Aneignung der Botschaft“ gehe, während Paulus noch nicht im Blick habe, „wie ich gehorsam sein kann“.³⁵ Darauf gibt Bultmann eine Besinnung auf dieses „Wie“ v.a. in kritischem Anschluss an Herrmann.

1925 rezensiert Bultmann Erik Petersons Schrift „Was ist Theologie?“³⁶. Da Peterson auf seine Frage antwortet, das *Dogma* sei Gegenstand der Theologie, warnt Bultmann v.a. seine dialektischen Kollegen, sich Petersons These durch das Etikett „katholisierend“ zu entledigen: „(E)s liegt doch wohl in der Natur der Sache, daß eine Zeit, die von Luther und Calvin wieder lernen will, gar nicht unterlassen kann, die Frage nach dem Rechte katholischer Theologie *im Ernste* wieder zu stellen.“ Bultmann zählt sich also deutlich zur theologischen Avantgarde, die die nötige Neubesinnung in direktem Anschluss an die Reformatoren betreiben will. Dabei sind „Luther und Calvin“ hier nicht als indifferentes Paar angesprochen, sondern Luther als Kronzeuge Gogartens, Calvin als der Barths; denn diese beiden sind vorher in der Rezension schon genannt. Und als Bultmann brieflich Gogarten von jener Rezensions-Passage erzählt, wird nur noch Luther erwähnt.³⁷

1926 bespricht Bultmann die zweite Auflage von Adolf Deißmanns Paulus-Buch.³⁸ Er hat, wie das im gleichen Jahr erschienene Jesus-Buch überdeutlich zeigt, die Persönlichkeitsexegese weit hinter sich gelassen und kann nur noch schwer nachvollziehen, warum Deißmann sein Augenmerk „auf das kultur- und religionshistorische Phänomen Paulus“ richtet, um „es einer psychologischen Beschreibung zu unterziehen“. Bultmann hält dagegen: „Wer den Paulus in dessen eigenem Sinne verstehen will, für den muß er in erster Linie der Theologe sein, genau wie Luther, der sich vermutlich sehr derb geäußert haben würde über einen

³⁴ Heitmüller, Wilhelm: *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*, Marburg 1917.

³⁵ Bultmann, Rudolf: Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, in: Moltmann, Jürgen (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 1, 119-142, hier 134. Cf. Heitmüller: *Stellung* (s. Anm. 34), 17: „Das Wunder ... ist bei Luther nicht eigentlich mehr der Vorgang der supranaturalen Heilsveranstaltung, sondern besteht im Grunde darin, daß im sündigen Menschen das in sich unbegreifliche, sichere Vertrauen auf den heiligen und doch gnädigen Gott erwachsen kann.“

³⁶ Bultmann: *Kritik* (s. Anm. 7), 140.

³⁷ Bultmann brieflich an Gogarten am 3.11.1925, in: Göckeritz, Briefwechsel (s. Anm. 10), 94.

³⁸ Bultmann: *Kritik* (s. Anm. 7), 148-153; die folgenden Zitate 149, 148.

Interpreten, der in ihm in erster Linie einen Heros der Frömmigkeit gesehen hätte.“ Auch hier wieder wird Luther selbst als Kriterien-Geber zeitgemäßer Theologie angeführt.

Im selben Jahr skizziert Bultmann für die „Frankfurter Zeitung“ „Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart“.³⁹ Petersons Frage „Was ist Theologie?“ bildet den roten Faden. Bultmann erwähnt Holls Lutherbuch und hebt hervor, dass Luther hier als Theologe – also nicht als Frömmigkeits-Heros – verstanden sei. Allerdings, notiert Bultmann zustimmend, habe Gogarten Holl wegen dessen Verhaftung im Idealismus kritisieren müssen. – Ebenfalls 1926 und 1932 berichtet Bultmann noch über Holls Paulus-Studien und würdigt, dass Holl gegenüber der Religionsgeschichtlichen Schule Paulus als Theologen der Rechtfertigung ins Zentrum rücke. Das Hauptgewicht der Auseinandersetzung liegt dann aber doch auf der religionsgeschichtlichen Einordnung des Paulus, die Bultmann bei Holl stark unterschätzt sieht.⁴⁰

Doch zurück zum Bericht der „Frankfurter Zeitung“: – Einen praktischen Versuch, den Historismus zu überwinden, sieht Bultmann in der internationalen ökumenischen Bewegung. Er erwähnt besonders Nathan Söderbloms Organisation „Life and Work“, die 1925 mit ihrer Weltkonferenz in Stockholm weltweite Beachtung fand. „Harrt nicht die Welt auf das erlösende Wort der christlichen Kirchen über das, was in dem Wirrwarr der politischen und wirtschaftlichen Situation zu tun ist?“⁴¹ Bultmann lenkt hier ausdrücklich auf Luthers Zwei-Regimenten-Lehre über: Luther habe „als Aufgabe der Kirche allein die Predigt des Wortes angesehen, zu der es freilich gehört, dem einzelnen die Verantwortung für das, was er zu tun und zu lassen hat, zum Bewußtsein zu bringen, nicht aber konkrete Ziele und Programme für weltliches Handeln aufzustellen“; dies ist Sache der „weltlichen Sachverständigen“.⁴² Der Theologie

³⁹ Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 156-166.

⁴⁰ Alle Belege zu Holl in den Literaturberichten Bultmanns sind aufgeführt in Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 540.

⁴¹ Dieses und die weiteren Zitate aus dem Bericht a.a.O. 160.

⁴² Cf dazu Bultmanns briefliche Äußerung gleicher Intention an Karl Barth vom 9.1.1924, in: Jaspert, Bernd (Hg.): Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1911-1966, Barth GA V/1, 2., überarb. u. erw. Aufl., Zürich 1994, 29-31; dort 29f: „Dann sagte ich, daß Aufgabe der Kirche nur die Wortverkündigung sein könne, daß das verkündigte Wort das Wort von Gericht und Gnade [!] sei und mit einem sozialen Ideal unmittelbar nichts zu tun habe, daß auch das beste soziale Programm und der idealste soziale Zustand der menschlichen Gesellschaft nicht das Reich Gottes sei, sondern auch ‚unter der Krisis‘ stehe.“

obliege allein „die grundsätzliche Diskussion über die Stellung des Christentums zu den Fragen der Wirtschaft“. Wenn Theologen sich der *konkreten* Weltgestaltung annähmen, führe das dazu, „daß von dem einen dies, vom andern jenes Parteiprogramm als angeblich christlich empfohlen und mit einer theologischen Motivierung versehen wird.“ Bultmann plädiert also für Distanz von weltgestaltenden Programmen, gerade um der kirchlichen Kritikfähigkeit willen.⁴³

Man kann schon nach den bisherigen Belegen fragen, wie es denn angeht, dass Bultmann, dem es nach seinem bekannten Votum im Vorwort der Exegetica „entscheidend daran gelegen“ habe, „die Einheit von Exegese und Theologie zu erstreben, und zwar in der Weise, daß der Exegese der Primat zukommt“⁴⁴ – dass er Luther als Kriterium anführen kann. Sollte es sich bei Bultmann doch um „nichts anderes als nur die applicatio eines dogmatischen Vorverständnisses“⁴⁵ handeln?

Ein nächster Beleg aus dem Jahr 1939 belehrt eines besseren. Bultmann rezensiert das Werk „Geschichtsauffassung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament“ von Heinz-Dietrich Wendland.⁴⁶ Zum Schluss vertritt er gegen diesen die Auffassung, die Eschatologie des NT beinhalte nicht das größte Ja zur Weltgeschichte, sondern das größte Nein und fragt dann rhetorisch, „ob dieses Nein ... eindeutig nachvollzogen werden kann (das Weltverständnis der katholischen Kirche wäre dann wohl die einzige innerweltliche Möglichkeit dieses Nachvollzuges), oder ob es in einem *dialektischen* Weltverhältnis legitim nachzuvollziehen ist (wie es lutherischer Anschauung entsprechen würde). Das NT. enthält selbst ... Anweisungen für die theologische Bearbeitung des Problems; einmal direkt in der paulinischen Lehre vom Gesetz ...; sodann indirekt in Stellen wie 1. Kor. 7,29-31; Phil. 4,12; Rm. 12,15; 1.Kor. 7,17-24; 2.Kor. 4,7-12; Phil. 3,12-14.“ Bultmann führt hier nicht Luther selbst an, sondern setzt die katholische Tradition bezeichnenderweise nicht der evangelischen oder protestantischen, sondern der „lutherischen“ entgegen. Die rhetorische Frage macht Bultmanns Antwort zwar von vornherein klar, doch gibt er sich nicht mit der dogmatischen Einordnung zufrieden, sondern weist auf die biblischen Belegstellen zurück; nicht als

⁴³ Zur Kritik an Bultmanns Ethik cf Dreher, Matthias: Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung, BVB 11, Münster 2005, 279-281.

⁴⁴ Bultmann, Rudolf: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgew., eing. u. hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, VII.

⁴⁵ So die Kritik referierend E. Dinkler in: a.a.O. XXIII.

⁴⁶ Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), Nr. 79, 384-389.

dicta probantia, sondern als Ausgangspunkte einer hermeneutisch-theologischen Entscheidungsfindung.

Ausführlicher behandelt Bultmann diese Fragen in der Rezension „In eigener Sache“ zu dem französischen Buch „Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament“ (1956)⁴⁷ des Jesuiten René Marlé. Diese Rezension ist von besonderer Bedeutung, weil Bultmann hier sein hermeneutisches Programm als Lutheraner einem Katholiken gegenüber vertritt. Und dass das konfessionelle Gegenüber von gravierender Bedeutung für die Sache ist, hebt Bultmann gleich zu Beginn in ungewohnt launig-sarkastischer Weise hervor. Marlé fragt nämlich, ob sich Bultmanns Diastase zwischen objektiver Vernunft und der Tat der Glaubensentscheidung nicht zu einer „höheren Synthese des Geistes“ vereinigen lasse. Darauf Bultmann: „Nicht ohne Lächeln sehe ich, daß die Frage des katholischen Theologen die gleiche ist, wie sie – ausgehend von Gedanken K. Barths, den der Verfasser nicht selten als Bundesgenossen gegen mich anführt – H. Ott an mich gerichtet hat.“ Ott hatte in seiner 1955 erschienenen Studie zu Bultmanns Geschichtsbegriff kritisiert, dass durch das Nebeneinander von objektiver und eschatologischer Wirklichkeit „das Durchdringen zu einem ... universalen synthetischen Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit ... grundsätzlich verwehrt“⁴⁸ wird. Auf Bultmann aber muss ein solcher „Universalien-Realismus“ bestenfalls vormodern wirken. „Ebenso stelle ich mit Lächeln fest“, fährt er fort, „daß ich auch die fernere Kritik des Verfassers [sc. Marlés] neuerdings von protestantischer Seite hören muß, nämlich die Kritik an einer von der kirchlichen Tradition unabhängigen Interpretation der Bibel – übrigens eine Kritik, die der Verfasser an dem Grundsatz der protestantischen Exegese ‚scriptura sui ipsius interpres‘ überhaupt übt, den er für den Grund dafür hält, daß die protestantische Theologie jeweils in die Abhängigkeit von einer zeitgemäßen Philosophie gerät“. Bultmann nimmt damit für sich in Anspruch, sich besser an jene reformatorische Hermeneutik des „scriptura sui ipsius interpres“ zu halten als seine evangelischen Kritiker. So sehr Luthers Theologie in Bultmanns hermeneutischem Zirkel wirkt, hält Bultmann doch klar am Primat der Exegese fest.

„Wohl nicht ohne Humor und jedenfalls zu meinem Vergnügen bemerkt der Verfasser – und zwar gerade mit Bezug auf meine protestantischen

⁴⁷ ThLZ 82 (1957), 241-250 = Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen, Bd. 3, 4. Aufl., Tübingen 1993, 178-189. Die im Text folgenden Zitate a.a.O. 179.

⁴⁸ Ott, Heinrich: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, BHT 19, Tübingen 1955, 56.

Kritiker:“ – hier sei in die Übersetzung⁴⁹ gewechselt – „Manche Protestanten teilen übrigens hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bibel und Kirche weitgehend den katholischen Standpunkt.“ „Als Beispiel nennt er [sc. Marlé] E. Kinder in dem ‚Wort lutherischer Theologie‘⁵⁰, um fortzufahren:“ „Läßt sich diese gesunde Reaktion mit den eigenen Prinzipien des Protestantismus harmonisieren?“⁵¹ „Die Antwort darauf darf ich den ‚lutherischen Theologen‘ überlassen.“ Bultmann empfindet offenbar Genugtuung, dass seine konservativen Kritiker gerade durch den Jesuiten einer katholisierenden Hermeneutik überführt werden.

Im weiteren Verlauf der Rezension referiert Bultmann,⁵² wie Marlé zeigt, dass der Glaube nach Bultmanns Verständnis ein „dialektisches Weltverhältnis einschließt“, nie habituell wird, sondern stets in der Spannung zwischen Zukunft und Vergangenheit bzw. Indikativ und Imperativ steht. „Gerne lasse ich mir bescheinigen“, quittiert dies Bultmann, dass es sich dabei – wenn auch in neuer Begrifflichkeit – um traditionelle Thesen des Protestantismus handelt. „Und besonders freut es mich“, so Bultmann, wenn Marlé in Bultmanns Sündenverständnis Protestantismus in seiner wesentlichsten Ausrichtung erkennt. „Dementsprechend läuft die Kritik des Verfassers hier auf die katholische Kritik am Luthertum hinaus“, welche Bultmann in drei Punkten zusammenfasst: 1. Die Behauptung der totalen Sündhaftigkeit des Menschen basiert auf sachkritischer Isolierung einzelner Paulus-Sätze und ignoriert nicht zuletzt das ganze Alte Testament. 2. Das geschichtliche Verständnis des Menschen verkennt die Imago Dei und zerreißt daher Schöpfung und Erlösung. 3. „Die Lehre von der forensischen Rechtfertigung ist, éminemment mythique’ ... – konsequent in der Nachfolge Luthers.“ Bultmanns Bemühen, sie als Erneuerung des Existenzverständnisses zu fassen, verkenne sowohl die reale Seins-Veränderung als auch das Wirken des Heiligen Geistes. Marlé erklärt: „Die ‚entmythologisierte‘ Interpretation, die er (sc. Bultmann) uns von der Lehre des Heiligen Geistes bietet, sofern sie hinreichend der lutherischen Theorie von der forensischen Rechtfertigung entspricht – was wir gern glauben wollen –, widerspricht unzwei-

⁴⁹ Marlé, René: Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments, KKTS 1, 2. Aufl., Paderborn 1967, 36 Anm. 106.

⁵⁰ Ernst Kinder hatte im Vorfeld der Generalsynode der VELKD 1952 „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns“, München 1952, mit Beiträgen von E. Ellwein, ihm selbst, W. Künneth, J. Schieder und G. Merz herausgegeben.

⁵¹ Übersetzung M.D.

⁵² Die folgenden Zitate in: Bultmann: In eigener Sache, GuV 3 (s. Anm. 47), 184-186.

felhaft und bis ins Herz hinein der Botschaft des Apostels.“⁵³ Dafür verweist Marlé besonders auf den Kolosser- und Epheserbrief.

Bultmann zeigt sich dankbar, dass der Gegensatz der katholischen zur protestantischen Rechtfertigungslehre hier so deutlich werde und entgegen den drei Punkten Marlés folgendes: 1. zu (allzu) gewagter Sachkritik: Angesichts disparater Aussagen des NT ist Sachkritik unumgänglich, auch wenn sie immer risikobehaftet bleibt. Hermeneutischer Maßstab muss die Grundintention des NT sein, wofür Bultmann auf Luthers „was Christum treibt“ verweist. 2. Der Intention, Schöpfung und Erlösung zusammenzuhalten, stimmt Bultmann zu. Marlés Frage nach einer ontologischen Wirklichkeitsordnung, die über das Dasein des Menschen hinausgreift, verkenne jedoch „die Dialektik des ‚simul peccator simul iustus‘“. „In solchem Bestreben scheint mir die Tradition der antiken Ontologie leitend zu sein, die weder dem NT noch Luther entspricht.“ 3. zur forensischen Rechtfertigung: Wenn Marlé anmahnt, dass nach Bultmann die Erneuerung der Existenz durch die eschatologische Rechtfertigungs-Tat Gottes phänomenologisch nicht aufweisbar sei, ja dass die geschenkte Freiheit sich nur in der Unterdrückung aller empirischer Realität auswirke, so ist nach Bultmann wiederum die dem Glauben geschenkte entweltlichte Existenz verkannt, die in der Freiheit des $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$, Verantwortung in der Geschichte erst wahrhaft übernehmen kann.⁵⁴ Auch ohne erwähnt zu sein, ist damit die dialektische Freiheit eines Christenmenschen gemeint. – Bultmann nimmt also Marlés Prädikat „Lutheraner“ nicht nur freudig an, er belegt und festigt es weiter mit klassisch lutherischen Formeln und Themen.

Am Schluss der Rezension geht es um die Christologie; darum, ob es um der Objektivität des Heilshandelns nötig ist, das Mysterium des Seins Christi theologisch zu ergründen, oder ob es genüge mit Bultmann zu sagen: Christus, der Mensch, bringt das Wort Gottes. Bultmann resümiert: „Mir scheint, daß hier der Gegensatz der katholischen Theologie nicht etwa nur zu meinem theologischen Versuch, sondern zur lutherischen Theologie überhaupt zutage kommt. In der Tat endigt der Verfasser schließlich mit der Feststellung, daß ich nur die Konsequenzen aus dem Luthertum ziehe, das notwendig, trotz allen Sträubens, im ‚Liberalismus‘ enden muß.“⁵⁵ Bultmann fühlt sich angesichts dieser Schlussfolgerung weder unwohl noch missverstanden; es ist vielmehr sein Anliegen

⁵³ Zitat a.a.O. 185 (Marlé, Bultmann 137f) übersetzt.

⁵⁴ Cf a.a.O. 183 zum eschatologischen Jetzt.

⁵⁵ A.a.O. 189.

gen, die liberalen Anlagen des Luthertums konsequent in die Moderne zu ziehen.

Diese Rezension zeigt also Bultmanns lutherisches Selbstverständnis sehr genau: Er wehrt sich dagegen, in Analogie zur katholischen Exegese Exegese in anerkannter, quasi offizieller lutherischer Tradition zu treiben. Luthertum hat für Bultmann also nichts mit verfasster lutherischer Kirche, lutherischer Orthodoxie oder Dogmengeschichte zu tun, sondern – wie die zahlreichen Luther-Zitate zeigen – damit, die hermeneutischen Impulse von Luther selbst aufzunehmen und in moderner Methodik umzusetzen. Luther ist ganz klar als Autorität anerkannt, aber nicht romantisch als Heros der Glaubensgeschichte, sondern weil und soweit sein Denken schriftgemäß das soteriologisch-existentialen Verständnis der Schrift fördert.

1958 rezensierte Bultmann in der „Mennonite Quarterly Review“ die Sebastian-Franck-Biographie⁵⁶ seines Tübinger Studienfreundes Eberhard Teufel.⁵⁷ Man gewinnt durchaus den Eindruck, Bultmann lasse sich in Teufels Begeisterung für Franck mit hinein ziehen. Dieser habe sich zwar von Luther bald wieder getrennt, wichtiger aber sei seine Opposition gegen die „lutherischen Theologen und kirchlichen Autoritäten“, die ihm mit Intoleranz begegneten, weil er sich keiner konfessionellen Raison beugen wollte und seinen eigenen Weg ging. Er stieß sich besonders am reformatorischen Schriftverständnis und wollte den Geist nicht allein an die Bibel gebunden wissen. Bultmann hält es für fraglich, ob Franck „Luthers Lehre vom Wort wirklich verstanden hat“, hält aber dafür, „daß er sich in erster Linie gegen ein Mißverständnis der Bibel als Gesetzesbuchstabe wandte – ein Mißverständnis, das ihm oft begegnete. Der Leser des Buches fühlt, welche Tragödie der Reformation es war, dass es zu keiner Verständigung zwischen Luther und Franck kam.“ Dieser für Bultmann ungewohnt emotionale Klang lässt vermuten, dass er – der in der lutherischen Kirche Verkannte – sich ein Stückweit in dem verkannnten Franck wiederfand. Das bestätigt auch der Schluss: „(D)er faszinierte Leser wird den Eindruck nicht vermeiden können, dass die Probleme,

⁵⁶ Bultmann, Rudolf: [Rezension] Eberhard Teufel, „Landräumig“. Sebastian Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar, 1954, in: ders.: Kritik (s. Anm. 7), 490f. Die Zitate daraus sind hier übersetzt.

⁵⁷ Teufel war im Jahr zuvor verstorben. Er war württembergischer Pfarrer gewesen, der seinem persönlichen Interesse an pietistischen und täuferischen Bewegungen und Personen in zahlreichen Publikationen Ausdruck verlieh. Cf den Art. Teufel, Eberhard (1884-1957) in der „Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online“: www.gameo.org/encyclopedia/contents/T4996.html

die Francks Leben und Schriften bewegten, keineswegs gelöst sind.“ Bultmann würdigt Franck also als Hermeneuten, der zwar hinter Luthers Verständnis vom biblischen Kerygma zurückblieb, aber weiter blickte als die kirchlichen Epigonen Luthers, die das Verstehen der Schrift in einem gegenüber Luther verengten Literalsinn gefangen hielten. Auch hier ist also dieselbe Tendenz wie in früheren Rezensionen zum Luthertum erkennbar: Bultmann bezieht sich positiv auf Luther und die Anfänge der Reformation, sofern hier um einen neuen Aufbruch im Bibel-Verständnis gerungen wird, aber dem institutionalisierten Luthertum steht er reserviert gegenüber. Überspitzt gesagt: Ein selbständig denkender Spiritualist scheint Bultmann lieber als ein orthodoxer lutherischer Kirchenvertreter – mithin ein Beleg für Bultmanns Verwurzelung in der liberalen Luther-Rezeption (s. oben I.1.b.).

II.2. *Bultmanns Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch*

II.2.a. „Zur Frage der Christologie“

In dem erwähnten Bericht für die „Frankfurter Zeitung“ „Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart“ aus dem Jahr 1926 schreibt Bultmann: „Heiß umstritten ist die *Bedeutung des deutschen Idealismus für die christliche Theologie und Kirche*. War noch vor einer Generation die protestantische Theologie, namentlich der linken Seite, stolz auf die geistige Gemeinschaft mit dem deutschen Idealismus, so wird jetzt in dieser Bundesgenossenschaft vielfach der *Verderb* gesehen.“⁵⁸ Allen voran wird Emanuel Hirsch als Vertreter einer neuen, konservativen und vehement am Idealismus festhaltenden Richtung genannt. Bultmann hat mehrere Werke Hirschs ausführlich rezensiert.⁵⁹ Die drei wichtigsten Besprechungen sollen hier vorgestellt werden: Zunächst die Aufsatz-Rezension „Zur Frage der Christologie“⁶⁰ aus dem Jahr 1927 über Hirschs Buch „Jesus Christus der Herr“⁶¹ und dessen Besprechung von Bultmanns Jesus-Buch.⁶²

⁵⁸ Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 165f.

⁵⁹ S. a.a.O., 540.

⁶⁰ Hier zitiert nach Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen, Bd. 1, 9. Aufl., Tübingen 1993, S. 85-113. Hierauf beziehen sich die folgenden Seitenzahlen im Haupttext. Cf zu dieser Rezension auch die Auswertung in Dreher: Kritiker (s. Anm. 43), 304-314.

⁶¹ Hirsch, Emanuel: Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen, Göttingen 1926. Zitate hieraus werden im folgenden mit „(H. *Seitenzahl*)“ im Haupttext belegt.

⁶² Hirsch, Emanuel: Rez. Bultmann, Jesus, ZW 2 (1926), 309-313.

„Mir scheint, daß uns ein wesentliches Stück Weges gemeinsam ist“ (85), beginnt Bultmann und zeichnet im ersten Abschnitt das gemeinsame Wegstück nach: Nämlich die Theologie aus den Fängen Schleiermachers zu befreien und sie wieder von ihrem Gegenstand her zu bestimmen, ohne in den Intellektualismus der Orthodoxie zurückzufallen. Hirsch erliege allerdings der Gefahr, den Gegenstand des Glaubens an dessen historischen Äußerungen in der Schrift ablesen zu wollen.⁶³

Diesbezüglich wird im dritten Abschnitt Hirschs Christologie überprüft, die erwartungsgemäß bei der Erfahrung einsetze. Das hält Bultmann für berechtigt, wenn unter Erfahrung der intentionale Glaube selbst verstanden wäre, dessen Grund und Gegenstand zusammenfallen. So verhält es sich jedoch bei Hirsch nicht: Er lässt den Glauben in der „Ergriffenheit des Herzens“ (93) gründen, so dass die Erfahrung *zwischen* dem Glauben und seinem Gegenstand steht: Jesus veranlasst innere Erfahrung und diese wiederum den Glauben. Bultmann kontert: „Der aus solcher Ergriffenheit erwachsene Glaube ist schließlich ein Glaube an mich selbst.“ (93) Hirschs Auffassung, der Glaube entzündete sich doch „an dem Bilde Jesu Christi, das durch die evangelischen Berichte zu uns spricht“ (H. 9), entgegnet Bultmann: „(D)as Bild, das Hirsch zeichnet, ist die Rekonstruktion des Historikers, der ‚einen wirklichen individuellen Menschen‘ schildern will ([H.] 73), und der es tut mit den Mitteln psychologischer Analyse; der Jesu ‚Persönlichkeit‘ nachempfindet“ (93). Die Begriffe Psychologie, Persönlichkeit, Nachempfindung machen deutlich, worauf Bultmann hinauswill: „Das Resultat ist der Χριστὸς κατὰ σάρκα. Das ist gute alte liberale Tradition“ (94). Die erste Erfahrung, die der Mensch nach Hirsch an Jesus macht, ist dessen Herrschaft über das Gewissen, die angeblich zu jener in Kierkegaards „Philosophischen Brocken“ erörterten und geforderten „Gleichzeitigkeit“ führe. Bultmann hält dies für ein rationalistisches Missverständnis jenes Begriffs von Kierkegaard. Denn Jesu Ruf „erinnert“ das Gewissen lediglich an das allgemeine Sittengesetz. „Die Forderung, die ich so vernehme, ist gar nicht in Jesus begründet, sondern in meinem Dasein.“ (95) Deshalb müsse Hirsch Jesu persönliche Erfüllung dieser Forderung in unser Dasein hereinnehmen. Bultmann kann das nur so deuten, „daß die Tendenz, über den Rationalismus hinauszukommen zum Geschichtlichen, aufgefangen wird durch den Pietismus.“ (96) Das wird am Verständnis des Todes Jesu verdeutlicht: Nach Hirsch zeigt dieser einerseits Gottes Gericht und trifft so das Gewissen, andererseits offenbart er Jesu gehorsame Liebe zum Vater (cf

⁶³ Cf dazu Dreher: Kritiker (s. Anm. 43), 304f.

H. 75). Bultmann hält dagegen: „Ich habe ihm [sc. Jesus] nichts zu Leide getan, und er hat mir nichts zu vergeben.“ (97) Angesichts lutherischer Frömmigkeitstradition (man denke nur an Bachs Matthäus-Passion) provozierende Worte! Bultmann resümiert: „Die Bruderschaft von Rationalismus und Pietismus ist mir nie so lebendig entgegengetreten wie in dieser Darstellung von Hirsch.“ (98)

Wenn mir Christus also nicht im historischen Jesus begegnen kann, sondern nur im Wort eines konkreten Du meines Hier und Jetzt, muss die Frage der Autorität dieser Wortverkündigung geklärt werden, der sich Bultmann in Abschnitt IV. zuwendet. Gegen Hirschs Auffassung, dass sich die Verkündigung durch den Glauben des Verkündigers zu legitimieren habe, verweist Bultmann auf ein von Gogarten angeführtes Luther-Zitat, wonach Gott dem Prediger zuruft: „Du hast recht gelehret, denn ich hab' durch dich geredet, und das Wort ist mein.“⁶⁴ So verwechsle jene (man könnte sagen: donatistische) Anbindung des Wortes an den Wortträger Glauben und Verkündigung. Es geht in dieser Auseinandersetzung mit Hirsch also darum, wie an Luthers Begriffe zeit- und sachgerecht anzuknüpfen sei. Luther wird dabei von Bultmann nicht als letztbegründende Lehrautorität, sondern als Vordenker sach- und bibelgemäßer Theologie aufgerufen.

Da das Wort für Bultmann aber nicht nur durch die Person des Predigers nicht zu legitimieren ist, sondern ebenso wenig durch die Person Jesu, kann er – anders als Hirsch – historisch ganz radikal sein: „Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der Χριστὸς κατὰ σάρκα selbst ist. Aber der Χριστὸς κατὰ σάρκα geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.“ (101) Dennoch gesteht Bultmann Hirsch zu, die freie Glaubensentscheidung richtig von einem Werk abgegrenzt zu haben.

Im fünften Abschnitt wird die Frage der Entstehung und Eigenart des Glaubensaktes v.a. in Anlehnung an Herrmann behandelt. Der Abschnitt findet sich in voller Länge und fast wortwörtlich in Bultmanns gleichzeitig entstandener Vorlesung „Theologische Enzyklopädie“ im Paragraphen „Der Glaube als geschichtliche Tat“.⁶⁵ Herrmanns Bestimmung

⁶⁴ Zit. n. Gogarten, Friedrich: Das Wort und die Frage nach der Kirche, in: ZZ 4 (1926), 279-296, hier 287.

⁶⁵ Bultmann: Zur Frage der Christologie (s. Anm. 60), 102-113 = ders., Theologische Enzyklopädie, hrsg. v. E. Jüngel u. K.W. Müller, Tübingen 1984, 142f, 146-157.

des Glaubens als freie Tat weist auf das „Erlebnis des Vertrauens, das in einem Tat und Gewirktes ist.“ (102) Gewirkt aber wird es nach Herrmann durch den von den Evangelien geschilderten Jesus! – „Man sieht“, folgert Bultmann, „es ist das Gleiche, was Hirsch auch sagt. Aber hier wird Unmögliches behauptet“ (105) – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum ersten wird „das innere Leben Jesu“ zum vorfindlichen Faktum gemacht und die Illusion erzeugt, diesem Faktum als Du begegnen zu können. Zum zweiten bleibt unklar, warum mein Vertrauen gewisser und stärker sein sollte, weil der, der es erzeugte, persönlich ideal integer ist. Ist nicht trotzdem oder dann gerade die Erlösung von meiner Vertrauenskraft abhängig?

So kommt Bultmann zu dem Schluss, der Hirsch ebenso wie Herrmann trifft: In jener Konzeption sei erstens Jesu eschatologische Bedeutung als κρίσις der je eigenen Existenz ignoriert, was allerdings keinem Erleben, sondern nur dem Glauben zugänglich ist. Zweitens sei verkannt, „daß der Glaube sich nur auf das Wort der Verkündigung gründet (Röm. 10, 17)“ (106). Nach Bultmann ist für das Wort – ganz analog zum Glauben – „keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst ist.“ Für die Autokratie des Wortes wird ausführlich Luther zitiert, ebenso gegen den Einwand, solcher Autoritätsglaube würde womöglich durch Gehorsam aus einer zufälligen Größe erst eine Autorität schaffen. „Das Wort für sich selbs ohn alles Aufsehen der Person muß dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlet wie wahr und recht es sei, wenn gleich alle Welt ..., ja wenn Gott selbs anders sagte“ (Luther, zit. 108). Das Wort fordert, so Bultmann, keinen aus Neutralität heraus zu vollziehenden Entschluss, sondern die unmittelbare Entscheidung des Hörers.

Das führt Bultmann zur letzten Frage der Heilsgewissheit. Er antwortet im Gefolge Herrmanns, dass der Glaube seinen Halt nur im Gegenüber der Offenbarung finde. Dies belegt Bultmann durch „(d)ie alte protestantische Dogmatik“ und führt ein Melanchthon-Zitat aus der *Apologia Confessionis* an: Der Glaube mache nicht als unser Werk, sondern als angenommenes Geschenk gerecht. Als letzter in der Zeugenreihe wird wiederum Luther zitiert: „Der Glaube hält sich an die Ding, die er nicht siehet, fühlet noch empfindet, weder in Leib noch Seele“ (112). Bultmann resümiert, der Glaubende werde mit dem Zweifel gestraft, wenn er sich im Vorhandenen sichern wolle. Überwinden kann den

Zweifel allein der Glaube selbst, der „nur im Vollzuge seiner selbst sicher“ (113) ist.

Obwohl Hirsch in diesem letzten, fundamentalen Abschnitt nur noch ganz am Rand im Blick ist (cf 110), setzt seine „Antwort an Rudolf Bultmann“⁶⁶ genau hier, bei Bultmanns letzter Bezugnahme auf Luther ein. In einer langen, sich weit von der Sache entfernenden Luther-Exegese kommt Hirsch zu dem Schluss, dass Luther mit der Abkehr vom Gefühl nicht das Wesen des Glaubens, sondern nur eine Notsituation der Anfechtung bezeichnet habe. Indem Hirsch aber darauf abzielt zu zeigen, dass Luther in der zitierten Predigt über die kanaänäische Frau letztlich von sich selbst spricht, verfällt er nur Bultmanns Verdikt über die Predigthörer, die ihren Glaubensgehorsam über den Rekurs auf den Glauben des Predigers, also auf Vorhandenes, absichern wollen (100).

Wie ist Bultmanns Christologie des Jahres 1926 einzuschätzen und wie positioniert sie sich im lutherischen Spektrum? Während der liberale Herrmann und der konservative Hirsch in quasi pietistischer Manier die persönliche Beziehung zu Jesus suchen, bricht Bultmann alle Brücken zur Person Jesu ab. Christus geht in dem Wort auf, das mich in der konkreten Verkündigung im Hier und Jetzt anspricht, mich von meiner Vergangenheit her als Sünder verstehen lässt (cf 109) und mir die Vergebung zuspricht als Neuqualifizierung meines zeitlichen Lebens. Es fällt auf, dass in Bultmanns Christologie Christus als Handelnder nicht vorkommt. „Ich habe ihm nichts zu Leide getan, und er hat mir nichts zu vergeben.“ (97) Also nicht Jesus vergibt mir, sondern Gott durch sein Wort. Wozu aber wurde Jesus gekreuzigt? Wie kann das Gericht über den, der mir nichts zu vergeben hat, meine Geschichte qualifizieren? Zumal wenn mir heute der Weg in Stellvertretungs- und Sühnopfervorstellungen verstellt ist. So verständlich, wie Bultmann sagt, ist die Verkündigung in seinem Sinne also gar nicht, weil das Vergebungs-Kerygma nicht nur Jesus, sondern auch den Christus verblassen lässt. Wie Bultmann Herrmann vorwirft, in einer Art Überreaktion gegen die Orthodoxie den Wortcharakter des Heilsgeschehens zu übersehen (107), so scheint Bultmann aus Überreaktion gegen die liberale „Jesulogie“ den handelnden Christus im Heilsgeschehen zu verdrängen.⁶⁷ M.E. kann ich

⁶⁶ ZSTh 4 (1927), 631-661.

⁶⁷ Auch später billigt Bultmann ein eigenständiges Handeln Christi nur naiv-mythologischer Redeweise zu: S. Bultmann, Rudolf: Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates (1951), in: ders.: Glauben und Verstehen, Bd. 2, 6. Aufl., Tübingen 1993, 246-261; bes. 253: „Daß nach dem Glauben des Neuen Testaments in Christus

Christus als dem Wort aber nur verstehend gehorchen, wenn ich sein Handeln als Tat der Liebe verstehen kann. Hier scheint es hilfreich, einen weiteren Lutheraner einzubeziehen: Friedrich Gogarten schreibt an Bultmann unmittelbar nach der Lektüre von dessen Hirsch-Rezension: „Ob freilich das, was Sie in V über die Qualifikation unserer Existenz zu einer geschichtlichen durch Jesus Christus sagen, verstanden werden kann, das weiß ich nicht. Es scheint mir richtig zu sein ... Aber man wird da ja nur deutlich werden können, wenn man den ganzen Umkreis der christlichen Glaubensaussagen beschreibt, wenn man also, wie ich es in meinem Buche ausgedrückt habe, trinitarisch redet.“⁶⁸ In Gogartens Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott“ (1926) ist von der Offenbarung des Kreuzestodes zu lesen: „In ihm wird alles andere besiegelt: einmal dieses, daß er [Jesus Christus] den Fluch des Gesetzes und den Zorn Gottes auf sich nimmt, und dann die Liebe, mit der er das tut. Aber eben, indem der Tod Jesu für den Glauben eine Besiegelung dessen ist, wird er, nämlich der Tod, ... als Vollzug des Fluches und des Zornes, für den Glauben aufgehoben.“⁶⁹ Im Vergleich zu Bultmann fällt sogleich auf, dass Christus hier selbst handelt. Nun beeilt sich Gogarten, dazuzusetzen: „Nur als Bekenntnis sind diese Aussagen wahr ... Denn wenn sie nicht Bekenntnisse sind, sind sie ... bezogen auf ein Bild oder eine Vorstellung, die man sich auf Grund der biblischen Worte von Jesus gemacht hat.“⁷⁰ Wenn solche Aussagen also nicht Bekenntnis sind, wären sie unverbindliche, selbstdistanzierende Deutung. – Gogarten betont ebenso den Wortcharakter der Offenbarung, ihre Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit, wie er den Weg zu einem illusionär vorfindlichen Jesus-Bild abschneidet. Und doch gelingt es ihm im Gegensatz zu Bultmann, von Christus als geschichtlich handelndem Retter zu reden, ohne den

eben Gott handelt, kommt ... in sozusagen naiven Aussagen zum Ausdruck, in denen Jesus gleichsam an Gottes Stelle getreten ist.“ Besonders deutlich wird das für Bultmann am Gericht (254): „Es versteht sich ja von selbst, daß der Weltrichter Gott ist, aber neben Gott erscheint auch Jesus Christus als Weltrichter. ... Ist das aber dann mehr als nur ein mythologischer Ausdruck dafür, daß unser Heil oder Verderben abhängt davon, wie wir uns zu Jesus und seinen Worten gestellt haben ...?“ Ebenso naiv ist das Gebet zu Christus (256f). Wie Jesus theologisch im Dass seines Gekommenseins aufgeht, so geht Christus letztlich im Wort auf (258): „Die Formel ‚Christus ist Gott‘ ... ist richtig, wenn ‚Gott‘ hier verstanden wird als das Ereignis des Handelns Gottes. Aber ich frage: Sollte man dann nicht wegen des Mißverständnisses lieber solche Formeln vermeiden und sich getrost damit begnügen, zu sagen, daß er das Wort Gottes ist?“

⁶⁸ Gogarten brieflich am 29. 10. 1926 an Bultmann, in: H.G. Göckeritz: Briefwechsel (s. Anm. 10), 101.

⁶⁹ Gogarten, Friedrich: Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte, Jena 1926, 159.

⁷⁰ A.a.O. 160.

Glauben außerhalb von Wort und Glaube zu sichern.⁷¹ Damit hat m.E. Gogarten den sachgerechten Mittelweg zwischen Hirsch und Bultmann gefunden; - lutherisch darin, dass er Gott nirgendwo anders sucht und bekennt als in Jesus, dem erniedrigten Menschen. Bultmann konnte diese Kreuzestheologie nie rezipieren, weil für ihn jegliche Reflexion auf die Motivationen des Gekreuzigten ein – wie er an Gogarten schrieb – ‚unmögliches Psychologisieren‘ bedeutete.⁷² Er wollte an dieser Stelle historisches (hier psychologisierendes) Rekonstruieren (hinsichtlich Jesu) nicht vom gläubig-verstehenden Interpretieren des Heilsereignisses (hinsichtlich Christi) unterscheiden.

II.2.b. „Hirsch's Auslegung des Johannes-Evangeliums“

Ebenso ausführlich und grundsätzlich, aber näher an Hirschs eigenen Ausführungen ist Bultmanns 1937 erschienene Besprechung „Hirsch's Auslegung des Johannes-Evangeliums“⁷³ zu zwei exegetischen Bänden⁷⁴ des Göttinger Theologen. Im ersten Hauptteil dieser großen Rezension referiert und kritisiert Bultmann Hirschs Ausführungen zu Literar-, Quellenkritik und Redaktionsgeschichte. Er präsentiert sich ebenso als Fachmann der großen Linien wie der kleinsten Details und lässt deutlich erkennen, dass sich sein eigener Kommentar in der Endphase befindet. Der zweite Hauptteil widmet sich Hirschs These, das vierte Evangelium sei das einheitliche Werk eines bewusst gestaltenden Künstlers, der die Geschichte Jesu im Spannungsbogen einer Tragödie von sieben „Ringen“ (Akten) zeige.⁷⁵ Bultmann kann diese Rekonstruktion schon aus literarkritischen Gründen nicht nachvollziehen; entscheidend ist für ihn aber die Wechselwirkung zwischen Form und theologischer Intention: „(N)ur weil mir an der richtigen Erfassung des Gehaltes liegt, streite ich mit H[irsch]. über den Aufbau.“ (365) „Nach H[irsch]. ist der alles be-

⁷¹ Mehr zur Aporie in Bultmanns Christologie s. Dreher: Kritiker (s. Anm. 43), 312-314.

⁷² So konnte Bultmann auch Gogartens spätere Fassung der Kreuzestheologie als Verantwortungsgeschehen mit doppeltem Bezug nicht mitvollziehen. Cf. Körtner, Ulrich H.J.: Rezension Göckeritz Briefwechsel, ThR 74 (2009), 365-369, hier 369, sowie Bultmanns Brief an Gogarten vom 29.04.1957 in: Göckeritz: Briefwechsel (s. Anm. 10), 257-259.

⁷³ EvTh 4 (1937), 115-142 = Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 353-377 (darauf beziehen sich im folgenden die Seitenzahlen nach den Zitaten im Haupttext).

⁷⁴ Hirsch, Emanuel: Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936; ders.: Studien zum vierten Evangelium (Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte), BHTh 11, Tübingen 1936.

⁷⁵ So ähnlich wieder Thyen, Hartwig: Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005.

herrschende *Grundgedanke* der, daß ‚zwischen Christentum und Judentum, zwischen dem freimachenden Glauben an das Wort, der das Leben hat, und dem jüdischen Dienst, der Knechtschaft bedeutet, ein unveröhnlicher Widerstreit besteht‘ (I S. 78f.). Das Evangelium stelle die Geschichte Jesu dar ‚als eine Zerbrechung des jüdischen Dienstes durch das Wort, das uns die Freiheit des Glaubens schenkt‘ (I S. 87). So sei das 4. Evangelium ‚das wahrhaft paulinische Evangelium‘ (I S. 79).“ (361) Nun hat Bultmann längst ebenso wie Luther Paulus und Johannes zu den Kronzeugen seiner Theologie erwählt; dennoch mag er Hirsch nicht folgen, schon gar nicht mit dessen antisemitischen Konnotationen. Diese benennt Bultmann geschickterweise nicht als solche, um Hirsch auf dem exegetisch-hermeneutischen Feld zu schlagen und die Auseinandersetzung nicht ins Politische abgleiten zu lassen.

Zunächst bestreitet Bultmann, dass der Gegensatz von Glaubensfreiheit und jüdischer Gesetzlichkeit das johanneische Drama antreibe. „Freiheit“ komme überhaupt nur Joh 8,30-36 vor, und zwar als Freiheit von der Sünde, nicht vom Gesetz. Das sei zwar kein Gegensatz zu Paulus, aber ein anderer Akzent. Denn Sünde bedeute bei Johannes einfach den Unglauben an Jesus, nicht die Perversion des Gesetzes zur Selbstgerechtigkeit. Dementsprechend sei bei Johannes auch die Rechtfertigung kein Thema. Die Juden repräsentierten auch nicht die Gesetzlichkeit, sondern die Weltlichkeit „hinsichtlich dessen, was ihnen mit allen Menschen gemeinsam ist, die sich in der Verslossenheit ihres Stolzes gegen den Glauben sträuben.“ (367) Der Kampf des Offenbarers bleibe bei Hirsch „der Kampf gegen das jüdische Wesen; und er gibt ihm seine Aktualität in der Polemik gegen das jüdische Wesen, das in die christlichen Kirchen eingedrungen ist oder eindringen will. Nur selten ist der Kampf in seiner ganzen Radikalität erfaßt.“ (370) Es entbehrt – am Rande bemerkt – nicht einer fatalen Ironie, dass eine Auslegung, die faktisch radikal antisemitische Machenschaften stützt, gerade dadurch zeigt, Johannes *nicht* radikal verstanden zu haben. So lautet das eigentliche Thema des Evangeliums nach Bultmann: „(D)er Kampf des Offenbarers um die Welt und gegen die Welt.“ (367) Nur weil Hirsch dieses eschatologische Geschehen verkenne, könne er das Evangelium als Tragödie verstehen. Weil es bei Johannes von Anfang an – seit dem $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\alpha}\rho\chi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ – um die eschatologische Krisis geht, kann es gar keine tragische Entwicklung geben, so Bultmann. Dass Hirsch dies auch noch dadurch stützen wolle, dass er sprachlich die semitische Abkunft des Verfassers zu widerlegen versucht, hält Bultmann für methodisch unmöglich.

Im dritten Hauptteil geht Bultmann systematisch die theologischen Themen der Auseinandersetzung durch und beginnt mit dem gemeinsamen Anliegen: Auch Hirsch wisse, dass Exegese erst zum Ziel kommt, wenn sie den Leser an das „tua res agitur“ heranführt. Auch Hirsch sehe, „daß dem Menschen der Gegenwart der Zugang zum Evangelium versperrt werde durch eine ihm unverständliche Sprache.“ (371) Auch Hirsch wolle dem entkirchlichten Menschen zeigen, „daß das Evangelium für ihn ein aktuelles Wort ist, das er verstehen kann“ (371), und das ihn in die Entscheidungsfrage – für oder wider – führt. – Allerdings, so Bultmann, hat das Verständlichmachen eine Grenze: da, wo der Anstoß des Evangeliums eingeebnet wird. Hirsch habe die Gefahr dieser Grenze unterschätzt. .

Dies zeigt sich für Bultmann in der Verkündigung des Gekreuzigten: Hirsch meint nämlich, man könne den heutigen Zeitgenossen Jesus nicht sogleich als Gekreuzigten verkünden, sondern müsse das Kreuz erst durch die Vermittlung von Jesu Wort und Geschichte „anbahnen“. Ein sorgfältiger Prediger werde „nicht den ‚Angriff des Evangeliums auf den natürlichen Menschen vorantragen‘“ (zit. 371). Bultmann sieht hier – ohne es so zu sagen – die lutherische *theologia crucis* verletzt. Natürlich müsse das Kreuz nicht immer explizit werden, dafür sei das Johannes-Evangelium das beste Beispiel, aber immer habe doch die Verkündigung das Kreuz als „Angriff auf den natürlichen Menschen!“ (371) vorzutragen. Wenn Hirsch hier nur kirchlich-jüdischen Unterdrückungswillen erkenne, verkenne er den Charakter der Kirche, die „den Machtwillen der Offenbarung vertreten soll ...; und sie ist selbst in der Form der Papstkirche noch ein Zeugnis ihrer echten Gestalt“ (372). Während Hirsch sich darin lutherisch wähnt, wie Luther gegen eine starke Kirchen-Institution zu polemisieren und die Kirche als Schar der Gläubigen lieber der weltlichen Macht anzudingen, macht Bultmann die Kirche als Trägerin des Wortes stark – in dem Bewusstsein, dass die Kirche sich im 20. Jahrhundert und vor der NS-Ideologie in ganz anderem Konfessions-Stand befindet als im 16. Jahrhundert. So dürfen Aussagen wie die von der Papstkirche nicht als Bultmannsche Katholizismen missverstanden werden, sondern müssen auf dem Hintergrund des Kirchenkampfes gelesen werden, da es darum ging, ob Kirche selbständig bleibt oder Teil des Staatsapparates werde. Auch ist Bultmanns ekklesiologische Bemerkung sehr genau formuliert: Die Kirche muss den Machtwillen der Offenbarung vertreten! – Die Macht der Offenbarung repräsentieren, das wäre katholisch. Gegen Ende der Rezension, als es um Hirschs undistanziert-uneschatologisches Weltverhältnis geht, wird Bultmanns pro-

testamentarisches Kirchenverständnis noch deutlicher: Während Hirsch mit Genugtuung die Entwicklung des Christentums zu einer anerkannten Weltgröße feststellt und allfällige Spannungen zum Staat als „kleine Peinlichkeiten“ abtut, hält Bultmann den Gegensatz zwischen Christentum und Welt für wesenhaft; er könne sich gar nicht abschwächen. Vor dem Hintergrund der NS-Wirklichkeit traut sich Bultmann zu schreiben: „Wie sich der Haß der Welt gegen das Christentum äußert – als offener Angriff oder als satanische Verführung –, bleibt sich gleich. ... die ‚gelegentlichen Spannungen‘ dürften oft etwas anderes als ‚kleine Peinlichkeiten‘ sein.“ (376)

Wie das Wesen der Kirche, so verkenne Hirsch auch das Predigtamt, weil das Wort nicht als Auftrag der Kirche, sondern als Glaubensäußerung verstanden sei. Bultmann entgegnet: „H[irsch]. scheint das kirchliche Amt der Predigt nicht zu kennen, und das heißt doch wohl: er kennt gar nicht das ‚Wort‘, wie es seit Luther in der protestantischen Kirche verstanden wird oder verstanden werden soll, und wie Paulus und das 4. Evangelium es verstehen und verkünden, nämlich als das in Jesus eingesetzte legitimierte Wort der kirchlichen Verkündigung, in dem Gott selbst redet, und in dessen Erklängen dem Hörer das eschatologische Ereignis der Erscheinung Jesu vergegenwärtigt wird.“ (372) Bultmann bekundet hier also, dass Luthers Verständnis von Verkündigung und letztlich auch von Kirche genau das biblische sei, welches deshalb in der evangelischen Kirche gegen subjektivistische⁷⁶ Angriffe wie die Hirschs zu verteidigen sei. „H[irsch]. scheint zu meinen, daß Glaube und Liebe des Christen den Glauben anderer wecken, daß in ihnen und nicht im gesprochenen Worte Gottes Offenbarung wirkt.“ (372) Daher ist es für Bultmann auch verständlich, dass Hirsch aus der richtigen Erkenntnis, dass die Jünger im Johannesevangelium in der Regel für die Gläubigen stehen, den falschen Schluss zieht, dass er „ein apostolisches Amt überhaupt leugnet. ... Richtiger wäre es gewesen, umgekehrt ... zu schließen, daß das 4. Evangelium die apostolische Vollmacht nicht an eine Institution bindet, so daß jeder Gläubige als Gläubiger zugleich mit dem Amt der Kirche betraut ist.“ (373) Erneut wird deutlich, wie wichtig Luthers theologische Grundentscheidungen – hier das Priestertum aller Gläubigen – für Bultmanns hermeneutischen Zirkel sind.

„Dem Wort entspricht *der Glaube*.“ (374) Den könne Hirsch nur als *fides qua creditur* angemessen beschreiben, aber nicht „in seiner Beziehung auf sein Woran“. Deshalb spiele er polemisch Lehre und Bekenntnis

⁷⁶ Diesen Begriff verwendet Bultmann hier nicht.

gegen Gottes Gnade und Wahrheit aus. Für Bultmann aber begegnen Gnade und Wahrheit nur in der Verkündigung, die auf inhaltliche Kontrolle durch die Theologie angewiesen sei. „Die Aufgabe der Theologie ist es, dafür zu sorgen, daß in der Kirche die reine Lehre verkündigt wird und nicht Irrlehre. Aber es ist das erste Symptom der Irrlehre, wenn der Begriff der Irrlehre bestritten wird.“ (374) Bultmann, der vier Jahre später selber mit dem Begriff „Irrlehrer“ überzogen wird, hat selbst keine Scheu, rechte Lehre einzufordern, um in Luthers Sinne die soteriologisch-existentielle Wahrheit der Verkündigung zu gewährleisten. Dabei entspricht dem rezeptiven Zirkel der Hermeneutik der produktive von Theologie und Kerygma.

Weil Hirsch den eschatologischen Charakter des Wortes und der Kirche verkenne, verkenne er auch den der christlichen Existenz. „Er sieht wohl, daß aus der christlichen Liebe nicht eine Moral oder Sozialreform gemacht werden kann“ (374) – also in der Ablehnung speziell christlicher Materialethik sind sich beide Lutheraner einig –, aber Hirsch verstehe die christliche Liebe als eine im Menschen entbundene Kraft, die dem zwischenmenschlichen Verhältnis neue Tiefe gebe. Darin erkennt Bultmann das ebenso liberale wie pietistische Missverständnis der Liebe als weltverbessernder, also anschaulicher Gestaltung des Glaubens. Die Bezogenheit der Liebe des Christen auf Gott bedeutet für Bultmann vielmehr, „daß ich an die Liebe Gottes glaube, die mir und der Welt gilt und eine Gemeinschaft begründet, wo weltlich-menschlich gar keine Gemeinschaft zu sehen ist. Kraft dieser Bezogenheit sehe ich das weltlich-menschliche Miteinander neu unter der Liebe Gottes, ohne daß ich die Neuheit der menschlichen Gemeinschaft erst durch meine Liebeskraft realisieren müßte.“ (375) So z.B. stiftet nicht meine Bereitschaft, dem Nächsten zu vergeben, Gemeinschaft, „sondern Gottes Tat der Vergabung stiftet die Gemeinschaft, die ich im Glauben nur als schon gestiftete entdecken kann.“ (375) Ob dies noch im Sinne Luthers ist, bleibe hier dahingestellt; lutherisch ist es im Sinne einer konsequenten Ablehnung des *tertius usus legis* und damit im Sinne einer geradezu skrupulösen Zwei-Reiche-Trennung, die das Regiment der Gnade gänzlich aus dem gesetzmäßig bestimmten Regiment der Welt heraushält.

Und so setzt Bultmann den finalen Stoß mit dem Resümee, es sei „eine merkwürdige Ironie, dass diese Auslegung des 4. Evangeliums, die zu ihrem Leitgedanken den Kampf Jesu gegen die jüdische Gesetzlichkeit macht, im Grunde selbst in der Sphäre des Gesetzes bleibt.“ (376)

Das Johannesevangelium bietet in diesem letzten Teil über theologische Grundfragen nurmehr die Stichworte, um über die zeitgemäße Fassung lutherischer Theologie zu streiten. Hirsch hatte einen sorgfältig begründeten, geistreichen und den „Deutschen Christen“ gemäßen Gesamtentwurf vorgelegt. Bultmann unternimmt in seiner Aufsatz-Rezension nicht weniger, als Hirsch das Prädikat „Lutheraner“ zu entwenden, letztlich – das wird zwischen den Zeilen überdeutlich –, um das Bündnis Luther-Hitler unmöglich zu machen. Das schon von Luther selbst explizit geschlossene Bündnis mit Johannes scheint Bultmann das beste Schutzschild gegen jene Lesart zu sein.

II.2.c. „Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube“

Auch in dieser 1940 publizierten Besprechung⁷⁷ des gleichnamigen Buches von Hirsch⁷⁸ geht es um die Grundthemen Glaube, Predigt und Kirche. Bultmann hebt zunächst das gemeinsame Anliegen hervor, die Verkündigung mit den Erkenntnissen der historischen Theologie in Einklang zu bringen. Dann referiert er Hirschs Verständnis des Osterglaubens, wonach dieser psychisch im religiösen Enthusiasmus des Petrus wurzele, geschichtlich aber im „Vollmachts- und Sendungsbewußtsein“ Jesu, das die Jünger „durch den Tod hindurch übermocht“ (390, zit. Hirsch) habe. Der Gehalt des Osterglaubens sei Ewigkeitsglaube, Gnade, Geist und Freiheit, also alles, was den christlichen vom jüdischen Glauben absetze.

Richtig erkannt habe Hirsch, so Bultmann, dass die ursprüngliche Einheit von Auferstehungs- und Endglauben schon früh gesprengt und Jesu Auferstehung als Wirkursache der allgemeinen Auferstehung gefasst wurde. Erst in der Reformation – so nun Hirsch weiter – habe sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass „kein Christ in dem, was den Glauben gründet, von fremder menschlicher Erfahrung abhängig sein kann“ (392, zit. Hirsch), auch nicht vom Osterzeugnis der Kirche oder der Apostel und schon gar nicht von der angeblich historisch verbürgbaren Auferstehung Jesu. Deshalb meint Hirsch, der Glaube müsse mittels historischer Forschung in des „Letzte und Heiligste von Jesu menschlichem Sein“ (393, zit. Hirsch) eindringen, um ihn als lebendigen Herrn über

⁷⁷ ThLZ 65 (1940), 242-246 = Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), 389-394 (darauf beziehen sich im folgenden die Seitenzahlen nach den Zitaten im Haupttext).

⁷⁸ Hirsch, Emanuel: Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, Tübingen 1940.

Herz und Gewissen zu erfahren. Die Kirche dürfe sich hier nicht hindernd dazwischenschieben.

Bultmann weist zunächst auf die Kontinuität zwischen österlichem und jüdischem Glauben hin: Sie bestehe in Gott als dem zielführenden Herrn der Geschichte. Werde Gott dergestalt verkannt, so werde auch Ostern als eschatologisches Handeln Gottes verkannt. Ostern bringe kein neues Gottesverständnis, sondern das Ende der Geschichte als Möglichkeit entweltlichter, eschatologischer Existenz. Das lasse sich nicht durch die blasse Rede vom „Ewigkeitsglauben“ wegeliminieren. – Interessant zu sehen, dass der Entmythologisierer Bultmann, dem ab einem Jahr später unentwegt vorgeworfen wurde, eine Eliminierer zu sein, sich ein Jahr vor dem Alpirsbacher Vortrag gegen die Eliminierung des Mythos verwahrt. – Die Osterpredigt habe die Ostervisionen der Jünger als Tat Gottes zu verkündigen, die unsere eigene Existenz trifft und überführt. Inwiefern trifft sie uns? Insofern als „der Hörer dadurch sein Sein wirklich aufgedeckt sieht und so zu einer echten Entscheidung kommen kann.“ (394)⁷⁹ – Inwiefern das Sein aufgedeckt wird, führt Bultmann hier nicht aus, wohl aber in seinen 1954 veröffentlichten „Bemerkungen zur Lehrprobe ‚Der Auferstandene‘“⁸⁰: Wie im Entmythologisierungsvortrag wird die Einheit von Ostern und Kreuz hervorgehoben. Die Kreuzesverzweiflung (sc. ob der eigenen Sünde) gehe nicht nur zeitlich oder psychisch, sondern sachlich-notwendig dem Osterglauben voraus. Daher müsse man sagen: Für diejenigen, die der Verzweiflung standhalten, ist der Sieger von Ostern auch der Sieger über uns selbst; und in ihm begegnet kein anderer als der Gekreuzigte. Weiter schreibt Bultmann: „An die Auferstehung Jesu glauben, heißt zugleich: an die eigene Auferstehung glauben“⁸¹ – zwar nicht im Sinne eines garantierenden Urbildes, wie es schon 1940 mit Hirsch als theologischer Verfall gekennzeichnet wurde; wohl aber in dem soteriologischen Sinne: „Jesu Auferstehung ist der Sieg über den Tod.“⁸² In seiner Auferstehung ist auch unsere Existenz bei Gott verborgen geborgen.

Zurück zur Rezension: Hirsch erkenne, dass die Predigt zum eschatologischen Christusgeschehen mit dazugehöre (2. Kor 5,18f). Auch für

⁷⁹ Der Druckfehler in ThLZ „sein Sinn“ ist in Bultmann: Kritik (s. Anm. 7), wohl fälschlich in „seinen Sinn“ korrigiert; richtig dürfte das obige „sein Sein“ sein; cf Bultmann, TheolEenz (s. Anm. 23), [Anh. 3] 199.

⁸⁰ Bultmann, Rudolf: Bemerkungen zur Lehrprobe „Der Auferstandene“, in: EvErz 6 (1954), 98-100, hier 100.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

Bultmann können die ersten Zeugen keine Garanten des Osterglaubens sein, aber ihre Ostererfahrung ist Teil des zu verkündigenden Christusgeschehens. Entsprechend ist die Kirche als Trägerin dieser Predigt nicht nur sichtbare Institution, sondern eine eschatologische Größe und Christus begegnet „nirgends anders als in ihr“ (392) – darum ist sie selbst Glaubensgegenstand. „Und hat Luther das anders verstanden?“ (392), fragt Bultmann, wiederum Luther als Kriterium gegen Hirsch anführend. Dazu sei hier aus Luthers Jesaja-Vorlesung (1528-30) zitiert: „Das ist die Ursache, woher die Kirche so große Gaben hat, nämlich weil Gott selbst, Christus, ihr König und Lehrer ist. Wie könnte aber nicht alles Gute dort sein, wo Gott ist und regiert, wo Tod und Sünde nicht herrschen, sondern Christus und das Heil selbst.“⁸³

Anders als in Hirschs theologischen Ausführungen findet Bultmann dieses Selbstverständnis zumindest implizit in Hirschs beigegebenen Osterpredigten, die für Bultmann das Beste an diesem Buch sind, weil sie „doch gelegentlich de(n) Ton des Kerygmas“ (394) hören lassen. Doch aufs Ganze gesehen, urteilt Bultmann wie in der vorigen Rezension, böte Hirsch fast nur „Verkündigung des Gesetzes“. Dies ist für Bultmann unabweichlich, wenn an die Stelle gehorsamer Annahme des eschatologischen Kerygmas die illusionäre Beziehungsaufnahme zum sittlichen Innenleben Jesu tritt. Hirsch wird also erneut – bei aller Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung – als Pseudolutheraner diskreditiert, oder freundlicher gesagt als Lutheraner, der Luther missversteht.

III. Das Luthertum in Bultmanns Rezensionen

Bultmanns Rezensionen zeigen ein Luthertum, das sich zumindest in der Anerkennung der historisch-kritischen Bibelexegese einig ist. Der Dissens zur lutherisch-positiven oder deutschchristlichen Kirchlichkeit wird nur indirekt über ernstzunehmende Vertreter universitärer Theologie artikuliert. Von den eingangs vorgestellten Sparten des Luthertums hat in Bultmanns Rezensionen die Lutherrenaissance in Person Emanuel Hirschs ein großes Übergewicht.⁸⁴

Bultmanns Rezensionen zeigen ein Luthertum, das sich einig ist in der Bedeutung Luthers als des über den Bruch der Aufklärung hinüber maß-

⁸³ WA 25, 323, 22-25.

⁸⁴ Mit Paul Althaus führte Bultmann zwar einen freundschaftlich-kritischen Briefwechsel, hat aber nie ein Buch von ihm rezensiert.

gebenden Theologen. Man rekurriert kaum auf die dogmengeschichtliche Tradition des Luthertums, sondern meist wird Luther selbst angeführt, um zu erweisen, welche heutige Position Luthers theologische Kernthemen am angemessensten fortführe. Diesen Kernthemen wird parteiübergreifend unbedingt Relevanz beigemessen: Gesetz und Evangelium, simul iustus et peccator, sola scriptura, sola fide, solus Christus, Zwei-Reiche-Lehre, Priestertum aller Gläubigen.

Besonders gegenüber der Lutherrenaissance herrscht Uneinigkeit darüber, welche Philosophie moderner lutherischer Theologie die sachgemäße Reflexions- und Begriffsgrundlage geben könne. Nie geht es darum, ob an Luther nicht hier oder dort auch Sachkritik zu üben sei. Luther wird auf beiden Seiten immer nur als schwergewichtiger Bundesgenosse angeführt. Wo man sich von Luther entfernt, wird von ihm geschwiegen.

Ebenso uneinig wie in Sachen Philosophie zeigt sich das Luthertum in der Einschätzung der Psychologie: Während in der Kaiserzeit die Liberalen versuchten, mit Hilfe der Psychologie hinter den Heilstatsachen der Positiven auf die persönliche Religion zu stoßen, versuchen Bultmanns konservative Zeitgenossen nun, durch Psychologie möglichst viel biblisches Gut vor der liberalen Kritik zu retten, wie sie etwa Bultmann treibt.

Einig ist sich das Luthertum, wie es in Bultmanns Rezensionen wahrzunehmen ist, in der Ernsthaftigkeit der Wahrheitsfrage. Jede Seite ist sich bewusst, dass die eigene Positionierung Auswirkung auf das Ganze der Theologie und der christlichen Lebensführung hat. Am deutlichsten wird das im Gegenüber zur katholischen Theologie, wo Bultmann klar darauf pocht, dass lutherisches Seinsverständnis schriftgemäßer sei als das katholische. Aber auch anhand der minutiösen Auseinandersetzung mit Hirsch wird deutlich, dass die unterschiedliche Beantwortung der Wahrheitsfrage zu völlig konträren Lebensvollzügen als Christ führt.

Material-dogmatisch behandelt Bultmann als lutherischer Rezensent ganz überwiegend seine eigenen Themen, v.a. Christus, Kerygma, Kirche. Diese drei sind verknüpft durch die existentielle Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie, für die Luther als Vorläufer angeführt wird: Die Kirche ist die eschatologische Gemeinschaft, in der durch das äußere Wort der erhöhte Christus als Kommender präsent ist. Für Bultmann wird Christus ohne Eschatologie zum historisch-sittlichen Jesus, Keryg-

ma ohne Eschatologie wird subjektives Glaubenszeugnis und Kirche ohne Eschatologie wird Institution. Von allen drei Größen bleibt also nur die Gesetzes-Seite übrig und also gelingt es Bultmann darzulegen – auch durch den Rekurs auf Luther –, dass mit der Eschatologie auch immer das Evangelium verkannt wird.

Die Frage der Eschatologie wirkt sich auch auf das Verständnis lutherischer Ethik aus: Es herrscht Uneinigkeit, wie die Zwei-Reiche-Lehre gelebt werden soll: Uneschatologisch als spiritualistische Selbstaufgabe an den Staat oder eschatologisch als dialektische Entweltlichung, die ein kritisches Potential gegenüber Welt und Staat entbindet.

Bultmann hat in Leben und Werk deutlich gemacht, dass die schriftgemäß verstandenen Grundentscheidungen Luthers auch in der Moderne theologisch erhellend, existentiell treffend und ethisch-politisch ideologiekritisch wirksam sind.

Glauben und Verstehen.
Pointen, Grenzen und Perspektiven
der Hermeneutik Bultmanns¹

Oliver Pilnei

„Hermeneutik wäre dann die Wissenschaft des Verstehens von Geschichte überhaupt.“² Diese 1950 in der Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey gewonnene Definition von Hermeneutik liefert in gedrängter Kurzform das hermeneutische Programm Bultmanns. Seine Implikationen und Pointen herauszustellen sowie seine Grenzen und Perspektiven anzudeuten, ist die Aufgabe dieses Vortrags. Die Untersuchung einer als Verstehen von Geschichte konzipierten Hermeneutik hat drei Ebenen ihres Gegenstands zu berücksichtigen: Zum einen stellt sich Hermeneutik als Regelwerk hermeneutischer Methoden dar, die in der Exegese geschichtlicher Quellen zu Anwendung kommen. Zum anderen bringen hermeneutische Methoden ontologische und fundamentalanthropologische Implikationen mit sich, die explizit oder auch nur impliziert thematisiert werden. Und schließlich beinhaltet Hermeneutik Einsichten in das Verstehen selbst – wie Bultmann sich ausdrückt: Einsicht in den Vorgang des Verstehens von Geschichte.³ Im Vordergrund dieser Untersuchung stehen die ontologischen und fundamentalanthropologischen Prämissen der Bultmannschen Hermeneutik sowie der Vorgang des Verstehens. Diese Zuspitzung ist kein Ausdruck einer Geringschätzung von Methoden und ihrer exegetischen Anwendung, beruht aber auf der Überzeugung, dass die Pointen und Probleme des Bultmannschen Entwurfs auf der Ebene der Ontologie zutage treten. Aus diesem Grund werde ich besonders solche Bultmann-Texte zurate ziehen, in denen die genannten Zusammenhänge m.E. am deutlichsten zu greifen sind, und andere durchaus wichtige Fragestellungen unberücksichtigt lassen. So wird z.B. das Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments nicht im Blick auf seine einzelmethodischen Implikationen, sondern nur hinsichtlich der kategorialen Grundlagen berücksichtigt.

¹ Der Beitrag bietet eine geringfügig überarbeitete Fassung des Vortrags, der am 03. Oktober auf dem Symposium im Theologischen Studienseminar der VELKD in Pullach gehalten wurde.

² R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: GuV II, 212.

³ AaO., 214ff.

Zunächst wird das 1925 entworfene Programm der Sachexegese dargestellt, in dem Bultmanns frühes hermeneutisches Anliegen besonders klar zur Geltung kommt. Auf dieser Grundlage lässt sich auch zeigen, inwiefern Bultmann in der weiteren Entfaltung seiner Existentialinterpretation auf Heideggers Philosophie zurückgreift. Zweitens folgt eine hermeneutische Bemerkung zum unmethodischen Verfahren der Sachexegese und der Methode des Entmythologisierungsprogramms; drittens eine Ausarbeitung der in Bultmanns Existentialinterpretation enthaltenen Auffassung von der allgemeinen Situation des Verstehens und dem besonderen Verstehen des Glaubens. Ein Resümee rundet die Ausführungen ab. En passant werde ich versuchen, auf Bezüge zur Theologie Luthers aufmerksam zu machen sofern sie für die hier verhandelte Sache erhellend sind.

1. Das Programm der Sachexegese und seine kategoriale Präzisierung durch Heideggers Existenzialphilosophie

In dem 1925 erschienenen Aufsatz *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* entfaltet Bultmann sein Programm einer Sachexegese im Kontrast zu der bis auf ihn reichenden hermeneutischen Tradition. Diese Zuspitzung erfolgt keineswegs zufällig, sie folgt vielmehr einem einheitlichen Grundinteresse seiner theologischen Arbeit: der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und dem sachlichen Gehalt der christlichen Rede von Gott sowie ihrer Relevanz für die Gegenwart. In der Frühphase bis 1920 artikuliert sich dieses Interesse aufgrund der Prägung durch die Religionsgeschichtliche Schule zunächst in der Suche nach dem, „was in Wahrheit Religion zu heißen verdient“⁴. Unter den Eindrücken der vielfältigen gesellschaftlichen und theologischen Umbrüche erfährt der Religionsbegriff nach 1920 allerdings eine kritische Aufnahme, weil Bultmann Religion nun nicht mehr als denjenigen Faktor begreift, der allem kulturellen Streben daseinsprägend und zu Kulturleistungen befähigend zugrunde liegt, sondern unter Religion allerlei religiöse Phänomene *in* der Kultur subsumiert. Diese Entwicklung darf allerdings nicht die Einsicht verstellen, dass das Programm der Sachexegese und auch Bultmanns hermeneutische Fassung der dialektischen Theologie⁵ an sein grundlegendes Sachinteresse anknüpfen; die sich wandelnde Begrifflichkeit verleiht diesem gesteigerte Präzision.

⁴ *M. Evang.* Bultmann in seiner Frühzeit (BhTh74), Tübingen 1988, 336.

⁵ Besonders prägnant begegnet sie in dem Aufsatz: Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft (GuV I, 114-133).

Im Text von 1925 versucht Bultmann zunächst eine im Gefolge der Altprotestantischen Orthodoxie und des Rationalismus erfolgte hermeneutische Weichenstellung zu überwinden, und zwar jene, die besagt, dass die Schrift allgemeine, mit der Vernunft konvergierende Wahrheiten mitteile. Dies geschieht durch einen konsequent *geschichtlichen* Zugang zum Verstehen historischer Zeugnisse. In diesem Zusammenhang unterscheidet Bultmann zwei Weisen der Geschichtswissenschaft und der in ihr gepflegten Textexegese: Einmal die von ihm kritisch beurteilte „zeitgeschichtliche und psychologistische Exegese“, die den Text aus der Distanz zu einem Gegenstand verobjektivierender Betrachtung macht. Sie gibt Bultmann zufolge die „ursprüngliche Haltung [auf], wonach der Text auf den Leser seinen *Anspruch* erhebt, d.h. nicht sich betrachten lassen, sondern den Leser in seiner Existenz bestimmen will“, und führt zu einer Haltung, in der der Exeget über seinen Gegenstand bestimmt und tendenziell schon immer Bescheid weiß. Die von Bultmann intendierte Sachexegese weist den Geschichtswissenschaftler in jene ursprüngliche Haltung ein, in der wir „der Geschichte so gegenüber treten, daß wir ihren *Anspruch auf uns* anerkennen, daß sie uns *Neues* zu sagen hat“. Auf diesem Weg wird die Wahrheitsfrage als die Frage nach der Sache des Textes zurückgewonnen. Sachexegese fragt nicht allein nach der Bedeutung des Gesagten in seinem zeitgeschichtlichen Horizont, sondern fokussiert die für den Auslegungsprozess ausschlaggebende Frage, von welchen Sachen die Rede ist und zu welchen Realitäten das Gesagte führt.⁹ Nicht „Was ist gesagt?“, sondern „Was ist gemeint?“, lautet die Fragestellung der Sachexegese¹⁰. Das *Gesagte*, die Zeitgeschichte, wird als Transparent begriffen, durch das die Sache, das *Gemeinte*, jeweils durchscheint. Diese Unterscheidung führt zu einer der wesentlichen Pointen der Bultmannschen Hermeneutik: Jedem geschichtlichen Zeugnis ist ein ursprünglicher Sachbezug inhärent, der für den Geschichtswissenschaftler nachvollziehbar ist und die Sache insofern zugänglich, also verstehbar macht. Im Vollzug des Verstehens vergegenwärtigt sich die Sache für den Verstehenden so wie sie ist, also an sich selbst mit ihrem Anspruch auf den Exegeten, und das heißt für Bultmann: in ihrer Wahrheit!¹¹ Als Sachverhalte kommen dabei alle Zu-

⁶ R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil II (TB Systematische Theologie Bd. 17/II), München 1977, 50.

⁷ Ebd.

⁸ AaO., 51.

⁹ Ebd.

¹⁰ AaO., 52.

¹¹ AaO., 51, 65f

sammenhänge des Lebens und Verstehens infrage. Das Gebiet der zu untersuchenden Sachen reicht so weit wie „die Möglichkeiten des Menschen reichen“¹²; es ist also identisch mit dem „Gebiet“ der menschlichen Existenz, mit den Möglichkeiten menschlichen Existierens.

Für die von Bultmann intendierte Geschichtswissenschaft ist maßgeblich, dass sie diesen Sachbezug des zu untersuchenden Textes sowie seine Gegebenheitsweise für den Wissenschaftler in Rechnung stellt und ihren Gegenstand entsprechend bestimmt, also in Bultmanns Diktion nicht nach dem Lebensgefühl des Paulus fragt oder andere zeitgeschichtliche Aspekte zum eigentlichen Auslegungsziel erhebt, sondern den Text auf den vom Autor intendierten Sachverhalt hin auslegt, von dem der Text redet.

Diese Fassung von Sachexegese rechnet mit einer maßgeblichen Struktur von „Wort“, für die kennzeichnend ist, dass das Wort des Textes auf eine von ihm bezeugte Sache verweist und diese vergegenwärtigt.

„Nun ist aber zweifellos der ursprüngliche und echte Sinn des Wortes ‚Wort‘ der, daß es auf einen außerhalb des Redenden liegenden Sachverhalt hinweisen, diesen dem Hörer erschließen und damit dem Hörer zum Ereignis werden will. ... Die Sachexegese will also mit dem ursprünglichen und echten Sinn des Wortes ‚Wort‘ Ernst machen, in dem sie es verstehen will als Hinweis auf Sachverhalte.“¹³

Wie bereits angedeutet impliziert dieses Wortverständnis eine Unterscheidung von *Gesagtem* und *Gemeintem*. Das *Gemeinte* ist nur durch das *Gesagte* zugänglich, aber das *Gesagte* ist stets auch am *Gemeinten* zu messen. Daraus folgt die Möglichkeit und Notwendigkeit einer *Sachkritik* des Textes, die ihren Maßstab aus der durch den Text erschlossenen Sache gewinnt.

Mit dieser Fassung der Relation von Autor, Text, Sache und Ausleger haben wir das implikationsreiche hermeneutische Koordinatensystem vor Augen, das Bultmanns Hermeneutik durchzieht. Es enthält erstens eine bestimmte Auffassung von der Eigenbewandnis der Sache (von *res*) und ihrer Erschlossenheit für den Ausleger. Damit hängt zusammen zweitens ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses des Auslegers

¹² AaO., 55.

¹³ AaO., 53. Gegen Ende seines Aufsatzes hält Bultmann fest, dass „das Wort des Textes nie die Sache selbst, sondern Ausdruck für die Sache ist“ (71).

zum Text und der durch ihn vermittelten Sache; also eine Auffassung vom Gegenstandsbezug des Auslegers zur Sache. Es beinhaltet drittens eine bestimmte Auffassung der Kategorie des *Wortes* in seinem Bezogenseins auf die Sache und auf den Ausleger des Textes.

Ausgesprochen hilfreich ist, dass Bultmann sich und dem Leser in diesem relativ frühen Text ausdrücklich Rechenschaft über die Gegebenheitsweise der Sachen für den Geschichtswissenschaftler ablegt. Dieses Vorgehen macht sein hermeneutisches Programm einsichtig, nachvollzieh- und kontrollierbar. Den Gegenstandsbezug sieht Bultmann in der Aufgeschlossenheit des Exegeten „für seine Existenzmöglichkeit als menschlicher Möglichkeit“¹⁴ gegeben. Die Verständnismöglichkeit des Textes hängt demnach vom Maß der Aufgeschlossenheit für die Existenzmöglichkeiten ab.¹⁵ Die Sachen der Texte sind für den Ausleger also durch das eigene Erleben, im Vollzug des Existierens gegeben. In dem Aufsatz *Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft* ist von einem „Vorverständnis von den Sachverhalten“¹⁶ die Rede, das ein unausdrückliches Vorwissen¹⁷ impliziert und daher den Charakter eines nichtwissenden Wissens¹⁸ hat. In dem späteren Text *Das Problem der Hermeneutik*¹⁹ kommt Bultmann auf dieses Phänomen dahingehend zu sprechen, dass die „*Voraussetzung des Verstehens das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache ist, die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt*“²⁰, der Exeget sich in dem „gleichen Lebensbezug“ zu der in Rede stehenden Sache bewegt und der Vorgang des Verstehens jeweils von einem „*Vorverständnis* der ... in Frage stehenden Sache getragen ist“²¹, das sich im Vollzug des Verstehens einer Radikalisierung oder Korrektur aussetzen muss. Diese Bestimmungen sind in zweierlei Hinsicht folgenreich:

¹⁴ AaO., 55.

¹⁵ Präziser als Bultmann an dieser Stelle müsste man sagen, dass der Ausleger auch über diese Offenheit als Gestimmtsein seines Daseins nicht verfügt, sondern sich seinem Erleben nur aussetzen kann und dadurch die Wahrnehmung der ihm erschlossenen Existenzmöglichkeiten schärft.

¹⁶ R. Bultmann, *Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft*, 125.

¹⁷ AaO., 125.

¹⁸ AaO., 128; vgl. GuV III, 4.

¹⁹ R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: GuV II, 211-235.

²⁰ AaO., 217.

²¹ AaO., 227.

Zum einen verabschiedet Bultmann die Möglichkeit einer voraussetzungslosen, d.h. neutralen Exegese, bei der der Ausleger den Text ohne Voraussetzungen und objektiv nach dem befragt, was da steht.²² Unmöglich ist sie insofern, als jeder Exegese eine bestimmte Selbstauslegung des Exegeten zugrunde liegt, der Verstehensvollzug also nie objektiv und neutral erfolgt, und das vom Text Gemeinte für den Ausleger unverfügbar ist.²³

Zum anderen beansprucht Bultmann, die hermeneutische Tiefenstruktur des Verstehens freizulegen und damit zum Wesen menschlicher Existenz und Geschichte überhaupt vorzudringen. Schon 1925 zeichnet sich ein Existenzverständnis ab, bei dem menschliche Existenz im Horizont der Zeitlichkeit begriffen wird: Sie ist ungesichert und wird durch unwiederholbare Momente und Ereignisse in die freie Tat der Entscheidung gestellt, in der sie die durch die Texte eröffneten Möglichkeiten des Existierens als die ihren je neu ergreift.²⁴ Eine adäquate, von der Einsicht in die Verfassung menschlicher Existenz getragene Haltung des Verstehens ist demnach die des offenen Hörens auf den Anspruch des Textes mit der Bereitschaft, diesen Anspruch als Autorität zu vernehmen und sich das im Text bezeugte Selbstverständnis in der freien Tat des Verstehens als Möglichkeit eigenen Existierens anzueignen.²⁵ Auf diesem Weg erlangt Exegese die ihr und die überhaupt mögliche Objektivität geschichtlicher Forschung, die eben darin besteht, „daß der Text auf den Exegeten selbst als Wirklichkeit wirkt“²⁶. Die Sachhaltigkeit der Geschichte ermöglicht und gewährt objektive Exegese. Die Fragerichtung der Interpretation lautet nun: „[W]ir versuchen zu verstehen, in welcher Hinsicht der Text die Auslegung seines Verfassers von dessen Auffassung seiner Existenz, als der eigentlichen Möglichkeit zu existieren ist“²⁷.

²² R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, 55. Voraussetzungslos kann und muss die Exegese insofern sein, als sie ihre Ergebnisse nicht voraussetzen darf. Vgl. GuV III, 142.

²³ R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, 56. Bultmann spricht an der genannten Stelle davon, dass die Exegese seiner Zeit davon ausgeht, dass „der Exeget grundsätzlich über die Möglichkeiten des Gesagten bzw. Gemeinten verfügt“ (ebd). Genau das ist Bultmann zufolge unsachgemäße Exegese. Zum Begriff der Unverfügbarkeit in Bultmanns Theologie vgl. den Aufsatz von W. Härle, Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit, in C. Landmesser/A. Klein (Hg), Rudolf Bultmann (1884-1876) – Theologie der Gegenwart, Neunkirchen-Vluyn 2010, 69-86.

²⁴ R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, 58, 64.

²⁵ AaO., 56; vgl. ferner 63f.

²⁶ AaO., 58.

²⁷ AaO., 62.

Die soweit vollzogenen hermeneutischen Grundsätze gelten nach Bultmann sowohl für die profane Geschichtswissenschaft als auch für die Exegese des Neuen Testaments, weshalb „die Interpretation der biblischen Schriften nicht anderen Bedingungen des Verstehens [unterliegt] als jede andere Literatur“²⁸. Allerdings beansprucht das Neue Testament eine andere Auffassung von den Möglichkeitsbedingungen des Verstehensvollzugs. Während die Geschichtswissenschaft die Prämisse zugrunde legen muss, dass der Mensch über seine Existenz soweit verfügt, dass er die Existenzfrage stellen und aus eigenem Vermögen die Möglichkeiten seines Daseins ergreifen kann, bestreitet das Neue Testament nach Bultmann genau dies: „[A]ll das gäbe es nur für den Glauben.“²⁹ Nun will Bultmann alles andere, als einer pneumatischen Glaubensexegese das Wort reden; sein Anliegen ist vielmehr, die Situation des Exegeten des Neuen Testaments hervorzuheben, um die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens genauer zu beschreiben. Im Text von 1925 geschieht dies dahingehend, dass der Exeget nicht in einer abstrakten, sondern in einer konkreten geschichtlichen Situation steht, nämlich in der „Tradition der Kirche des Wortes“³⁰, die die Exegese des Neuen Testaments für ihn zur Aufgabe macht. Die Theologie in Gestalt von Exegese und Systematischer Theologie³¹ hat damit die Aufgabe der Darstellung der Existenz des Menschen als einer durch Gott bestimmten je in verschiedener Hinsicht. An der Theologie zeigt sich somit nur deutlicher, was im Prinzip für jedes wissenschaftliche Unternehmen gilt, sei es geschichtlicher oder philosophischer Natur: Es erfolgt perspektivisch und im Horizont eines jeweils schon ergriffenen Existenzverständnisses, also auf dem Boden einer existentiellen und jeweils schon durch bestimmte existentielle Entscheidungen gegangenen Begegnung mit Geschichte. An dieser Stelle berührt Bultmann eine Fragestellung, die in den Ausführungen über die theologische Exegese des Neuen Testaments nicht abschließend beantwortet wird und im Blick zu behalten ist: Unterscheiden sich die Bedingungen und der Vollzug des Verstehens des Glaubens im Verhältnis zu anderen Weisen des Verstehens? Und was bedeutet das für das Verhältnis zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft bzw. Philosophie?

²⁸ So die späte Formulierung in R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: GuV II, 231.

²⁹ R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, 66.

³⁰ AaO., 66f.

³¹ Da beide Disziplinen Bultmann zufolge die Selbstausslegung menschlicher Existenz betreiben, „fallen ... *systematische und historische Theologie [im Grunde] zusammen*“ (vgl. aaO., 68).

Unschwer lässt sich erkennen, dass in den Darlegungen von 1925 die maßgeblichen hermeneutischen Weichenstellungen vollzogen sind, die Bultmanns Verstehenslehre von nun an prägen. Und es lässt sich ebenfalls angeben, worin bereits zu diesem Zeitpunkt und auch später der Einfluss von Heideggers Existenzialphilosophie zu suchen ist: Sie dient der kategorialen Präzisierung des Existenzverständnisses Bultmanns. Ihre an den Phänomenen gewonnene Begrifflichkeit führt Bultmann zu einer Ontologie des geschichtlichen Daseins. Diese wird methodisch als Existentialinterpretation ausgestaltet, in deren Horizont die Bedingungen und der Vollzug des Verstehens umfassend beschrieben werden können. Über das sachliche Recht des theologischen Rückgriffs auf philosophische Einsichten und Begriffe allgemein und Heideggers im Besonderen hat sich Bultmann verschiedentlich geäußert. Besonders klar kommt dies in der Replik³² auf Gerhard Kuhlmanns Kritik³³ zum Ausdruck, in der er hervorhebt, dass sich die Theologie von der Philosophie an die Phänomene verweisen lasse, um vom Phänomen belehrt zu werden, „vom Dasein, dessen Struktur die Philosophie aufdeckt“³⁴. Eben deshalb sei Heideggers Philosophie vorzugswürdig, weil sie nicht „deduzierend verfährt“, sondern als Phänomenologie „die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen will“.³⁵ Die von Bultmann unterstellte und im Einvernehmen mit Heidegger vollzogene Arbeitsteilung von Theologie und Philosophie bleibt meiner Einschätzung nach jedoch problematisch. Ihr zufolge macht die Philosophie das Sein des Daseins thematisch, indem sie die formalen Strukturen des Daseins ontologisch untersucht, während die Theologie als positive Wissenschaft vom konkreten Dasein redet, sofern es glaubt.³⁶ Problematisch ist zum einen, worin das Positum der Theologie als positive Wissenschaft gesucht wird – Heidegger zufolge besteht es in der Christlichkeit des Theologen³⁷. Unverständlich ist zum anderen die Annahme, dass der

³² R. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann, in: G. Noller, Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (TB Systematische Theologie 38), München 1967, 72-94.

³³ G. Kuhlmann, Zum theologischen Problem der Existenz, in: G. Noller, Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (TB Systematische Theologie 38), München 1967, 33-58.

³⁴ R. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, 77.

³⁵ Ebd.

³⁶ AaO., 75.

³⁷ Mit F.D.E. Schleiermacher ist es sachgemäßer, die Positivität der Theologie in ihrer Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise zu suchen, und zwar in der des christlichen Glaubens wie er in der christlichen Kirche Gestalt gewinnt. Diese Fassung von Positivität hat ihre Pointe nicht in der Christlichkeit des Theologen, sondern in der Zweckmäßigkeit der einzelnen Teile der theologischen Wissenschaft, durch die sie zu einem Ganzen

Philosoph im Unterschied zum Theologen dazu befähigt sein soll, die formal-ontologischen Strukturen des Daseins aufzuweisen, während der Theologe im konkret Ontischen verhaftet bleibe. Gilt für den Philosophen nicht, dass sich auch sein Forschen und Philosophieren auf dem Boden bereits vollzogener existentieller Entscheidungen bewegt? Sind dem Philosophen die formalen Strukturen des Daseins als Gegenstand seiner Wissenschaft anders gegeben, als auf dem Boden konkreten Existierens? Bultmanns abschätziger Hinweis, dass die von der Theologie betriebene Philosophie (verstehe: der Aufweis von allgemeinen ontologischen Strukturen) in der Regel danach sei³⁸, erledigt diese Fragen jedenfalls nicht.

Exkurs: Eine Luther-Reminiszenz zur Sachexegese

In den theologischen Thesen seiner Heidelberger Disputation vom April 1518 skizziert Luther anhand des Sünden- und Gesetzesbegriffs seine Auffassung von den Möglichkeitsbedingungen des Verstehens und der Aneignung des Evangeliums seitens des Menschen. Damit unterstreicht er sein reformatorisches Anliegen, zwischen dem unterscheiden zu wollen, was der Mensch kann und tun muss und was nur Gott kann und tut. Er hält in diesem Zusammenhang fest, dass der freie Wille nur dem Namen nach so heiße (*res est de solo titulo*)³⁹ und der Mensch gänzlich unfähig sei, aufgrund des eigenen Willensvermögens zur Gnade zu gelangen, und deshalb verzweifeln müsse⁴⁰. Diese Daseinsontologie bereitet den Boden für die in Luthers Augen wahre Theologie, die *theologia crucis*, die im Unterschied zu *theologia gloriae* Gottes Wesen nicht an den geschaffenen Dingen, sondern in seiner Selbsterschließung am Kreuz erkennen will.⁴¹ Im Unterschied zum Theologen der Herrlichkeit sagt der Kreuzestheologe „*id quod res est*“⁴²: er nennt die Dinge

verbunden wird. Für die christliche Theologie bedeutet das: Positiv ist die Theologie als Wissenschaft insofern, als sie der „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln ist, ohne deren Besiz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist“ (*Ders.*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. v. D. Schmid, Berlin / New York 2002, 142 § 5).

³⁸ R. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, 81.

³⁹ These 13 der Heidelberger Disputation. M. Luther, Disputatio Heidelbergae habita. 1518, in: WA 1,1, Sonderedition Verlag Hermann Böhlau, Weimar 2003, 354.

⁴⁰ Thesen 16-18 der Heidelberger Disputation; ebd.

⁴¹ Thesen 19 u. 20 der Heidelberger Disputation; ebd.

⁴² These 21 der Heidelberger Disputation; ebd.

beim Namen; er sagt, was Sache ist. Es ist keineswegs nur der res-Begriff, der mich zu dieser Reminiszenz verleitet. Vielmehr weist der Impetus von Luthers Kreuzestheologie, von der menschlichen Existenz so zu reden, wie sie sich in Wahrheit – also angesichts des Evangeliums – darstellt, eine große und durchaus erwähnenswerte Übereinstimmung mit Bultmanns Programm der Sachexegese auf. Die *theologia crucis* zielt nämlich darauf ab, durch eine theologisch angemessene Rede von der menschlichen Existenz das Verständnis der Wahrheit des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zu ermöglichen und so den Glauben als das rechtfertigende Entsprechungsverhältnis zu dieser Wahrheit aufzuzeigen. Während die Weisheit, die Gottes unsichtbares Wesen aus seinen Schöpfungswerken zu ermitteln sucht, aufbläht, blind macht und verstockt, führt die Kreuzestheologie vor Augen, wie die Dinge in Wahrheit liegen und weist dadurch das Wesen der Gnade auf, die „sagt, ‚Glaube an den‘, und schon ist alles getan“⁴³. Man wird in diesen Aussagen durchaus eine Übereinstimmung zwischen Bultmann und Luther feststellen dürfen, und zwar sowohl im hermeneutischen Anliegen als auch im Glaubensbegriff. Für Luthers wie auch für Bultmanns Theologie sind beide Aspekte maßgeblich, und es kommt nicht von ungefähr, dass die hermeneutische Theologie Bultmanns ein genuin lutherisches Phänomen ist.

2. *Das unmethodische Verfahren der Sachexegese und die Methode der Entmythologisierung*

Bultmann spricht in seinen Ausführungen von 1925 implizit von einem unmethodischen Prinzip der Sachexegese und ausdrücklich davon, dass es sich bei seiner Hermeneutik „nicht um die Proklamierung einer neuen Methode“⁴⁴ handelt. Die Sachexegese verfährt allerdings keineswegs unmethodisch oder willkürlich, aber Bultmann stellt zu diesem Zeitpunkt interessanterweise bewusst die Frage zurück, „wieweit die Kompetenz der Methoden für die *wirkliche* [Hervorhebung von O.P.] Erfassung eines Textes reicht, wieweit jede konkrete Arbeit der Exegese immer methodisch sein muß“⁴⁵. Um diese wirkliche, zum Anspruch der Geschichte auf den Ausleger vordringende Erfassung eines Textes geht es Bultmann besonders. Er neigt zu diesem Zeitpunkt dazu, den metho-

⁴³ These 26 der Heidelberger Disputation: „Lex dicit ‚fac hoc‘, et nunquam fit: gratia dicit ‚Crede in hunc‘, et iam facta sunt omnia“ (ebd.).

⁴⁴ R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, 64.

⁴⁵ Ebd.

dischen Umgang mit Texten generell zu problematisieren, weil das methodische Verfahren aus einer zugrunde liegenden Auslegung menschlicher Existenz erfolge. Die Methode erfasse nicht die wirkliche Geschichte, „weil sie immer nur erfaßt, worüber wir grundsätzlich verfügen“⁴⁶. Subjektivistisch sei sie in dem Sinn verhaftet, als der Anwender der Methode meint, im Bereich seiner Methode neutral und objektivierend-erklärend verfahren zu können. Dies sei die Gefahr idealistischer, mit einem Entwicklungsgedanken rechnender, Geschichtsbetrachtung, der Bultmann wehren will. Ihm schwebt vielmehr vor, die „Bindung an eine vorgegebene Auslegung menschlicher Existenz als verfüg- und betrachtbarer“⁴⁷ zu verlassen und entsprechend Konsequenzen für den Umgang mit hermeneutischen Methoden zu ziehen, um zur eigentlichen Objektivität durchzudringen, die durch die Sachhaltigkeit der Geschichte gewährleistet ist und sich nur in der offenen Begegnung mit Geschichte ereignet. Bultmann sieht allerdings selbst, dass die Sachexegese nicht nur in einer unmethodischen „Lebendigkeit des Vollzugs“⁴⁸ existieren kann, sondern einer methodischen Ausgestaltung bedarf, die sich von der Methode historistischer Geschichtsbetrachtung unterscheidet. Diese unternimmt Bultmann nun im Rahmen der Existentialinterpretation, sofern er in ihr nicht einen von einer Idee, sondern vom *Gegenstand* der Forschung bestimmten Methodenbegriff zugrunde legt⁴⁹, den Bultmann erstmals 1927 auf dem Eisenacher Vortrag erwähnt und 1930 in der Auseinandersetzung mit Kuhlmann selbstverständlich zugrunde legt⁵⁰.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zum Entmythologisierungsprogramm erlaubt. Es wird gelegentlich als die Kehrseite der Existentialinterpretation Bultmanns dargestellt.⁵¹ Nach meiner Überzeugung ist es präziser als eine methodische Ausgestaltung der Existentialinterpretation zu beschreiben, wie es z.B. Matthias Dreher nahelegt, wenn er die Entmythologisierung als „Spezialfall der nach existentialen Kriterien durchgeführten Sachkritik“⁵² beschreibt. Dieser methodische „Spezialfall“ fußt

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, 58.

⁴⁸ R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, 62.

⁴⁹ So auch M. Dreher, *Die Wahrheitsfrage zwischen Rekonstruktion und Interpretation. Rudolf Bultmanns Entwicklung einer Exegese multipler Methodik*, in: U. Körtner (Hg.), *Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion*, Neukirchen Vluyn 2007, 74f.

⁵⁰ Vgl. M. Dreher, aaO., 79.

⁵¹ Vgl. U. Körtner, *Arbeit am Mythos*, in: NZSTh 34, 1992, 163-181, hier: 166.

⁵² M. Dreher, *Die Wahrheitsfrage zwischen Rekonstruktion und Interpretation*, 81.

insbesondere auf dem zugrunde gelegten Mythosbegriff, der wiederum sehr voraussetzungsreich und keineswegs unproblematisch ist. Von der von Bultmann vorgelegten Form des Entmythologisierungsprogramms kann jedenfalls nicht behauptet werden, dass sie die unvermeidliche Kehrseite⁵³ einer existentialen Interpretation der biblischen Texte zu sein hat. Als methodische Ausgestaltung ist sie ein Spezialfall eines fundamentaleren Anliegens und als solcher daraufhin zu befragen, inwiefern sie dem fundamentaleren Anliegen der Sachexegese Rechnung trägt oder es womöglich verstellt. Die Form des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms ist m.E. als ein solcher methodischer Zugriff zu deuten, der hinter dem Programm seiner Sachexegese teilweise zurück bleibt. Und zwar an den Stellen, an denen Bultmann nun seinerseits eine vorgegebene Auslegung menschlicher Existenz als verfügbare und betrachtbare hermeneutische Grundlage unterschiebt. Das ist im Zusammenhang des Mythosbegriffs und der behaupteten Unvermittelbarkeit des von Bultmann diagnostizierten mythologischen Weltbildes für den modernen Menschen der Fall. Bezüglich dieser Einschätzung wäre noch genauer zu fragen, welche Auslegung menschlicher Existenz und welches damit verbundene Wirklichkeitsverständnis bei Bultmann selbst zum Tragen kommen und aus welchen Quellen es sich speist. Bultmann lässt jedenfalls durchblicken, dass die technischen Errungenschaften seiner Zeit seine Weltanschauung nicht unerheblich geprägt haben.⁵⁴ Für den Entmythologisierungsaufsatz von 1941 ist kennzeichnend, dass Bultmann mit Überlegungen zum mythischen Weltbild und der Unmöglichkeit seiner Repristinierung einsetzt, um dann Schluss zu folgern, dass der adäquate Umgang mit dem Mythos seine existentielle Interpretation sei. Die Genese der Bultmannschen Hermeneutik mit ihrer sachlichen Pointe verläuft jedoch anders: Am Anfang steht die Einsicht in das Wesen der Religion als die das menschliche Dasein fundierende Kraft. Sie mündet in eine Sicht vom Wesen der Geschichte und der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, deren Pointe darin besteht, dass es zur

⁵³ Der Anspruch der Unvermeidlichkeit schwingt im Begriff der Kehrseite mit.

⁵⁴ „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ (R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* [BeTh 96], hg. von E. Jüngel, München 1988, 16). In der anschließenden Fußnote heißt es, dass es darauf ankomme, in welchem „Weltbild (sic!) die Menschen faktisch leben. Dieses ist aber durch die Wissenschaft bestimmt; und es beherrscht die Menschen vermöge der Schule, der Presse, des Radio, des Kino und überhaupt der Technik“. Faktisch mag das für seine Zeit der Fall sein, über die Sachhaltigkeit eines solchen Weltbildes und seine methodische Relevanz für die Hermeneutik des Neuen Testaments ist damit aber noch nichts gesagt.

existentiellen Begegnung mit der Sachhaltigkeit der Geschichte und ihrem Anspruch auf den Ausleger kommt. Phänomenologische Offenheit für die Möglichkeiten des geschichtlichen Daseins, das Wesen der Geschichte und die Struktur der Wirklichkeit, das sind die Anliegen des Programms der Sachexegese. Dieser ursprüngliche Impetus wird durch das Entmythologisierungsprogramm tendenziell verdunkelt, weil der vom Gegenstand geleiteten Methode der Existentialinterpretation eine Methode untergeschoben wird, die von einem bestimmten Weltbild sowie dem Postulat seiner Unverstehbarkeit gleitet ist und zum eigentlichen Regulativ der Interpretation wird. Die Sachexegese wird damit an die Leine eines Mythosbegriffs und der mit ihm einhergehenden religionsgeschichtlichen Hypothesen gelegt. Dass im Zuge anderer – und wohl zutreffender – religionsgeschichtlicher Erkenntnisse das Kind der Existentialinterpretation mit dem Bade der Entmythologisierung ausgeschüttet wird, lässt sich vielfach nachweisen und wurde durch Bultmanns eigene Darstellung leider befördert. Das Sachproblem, dass die mythische Rede der neutestamentlichen Texte der Sinnerhellung durch Interpretation bedarf, bleibt bestehen. Es ist allerdings so anzugehen, dass eine Auslegung, die den Mythos interpretiert, das hermeneutisch zugrunde liegende Ansinnen der Sachexegese nicht verdeckt. Das ist Bultmann m.E. nur bedingt gelungen.

3. Die allgemeine Verstehenssituation und das besondere Verstehen des Glaubens

Das Programm der Sachexegese beansprucht, zum Wesen der Geschichte und damit zum eigentlichen Vorgang des Verstehens vorzudringen. Es muss seine Stichhaltigkeit daran erweisen, dass die allgemeine Verstehenssituation genau beschrieben und das Verstehen des Glaubens in sie eingezeichnet wird. Im Nachvollzug dieser Zusammenhänge treten die Eigentümlichkeiten der Position Bultmanns besonders zutage. Ich hebe zu diesem Zweck die Existenzstrukturen hervor, die Bultmann im Zusammenhang der Existentialinterpretation ausgearbeitet hat.

Die ursprüngliche Grundverfassung der Geschichtlichkeit des Daseins ist – wie bei Heidegger auch⁵⁵ – die Zeitlichkeit des Daseins⁵⁶. Diese be-

⁵⁵ Vgl. die Analyse der Grundstrukturen des Daseins im Horizont der Zeitlichkeit im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 192001, 231ff. „Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*“ (aaO., 234).

greift Bultmann freilich nicht im Sinne eines linearen Zeitverständnisses, sondern als Sein-Können, das im geschichtlichen Augenblick zur Bewährung kommt. Existenz als Sein-Können schließt ein, dass das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht und durch Entscheidungen geht, „in denen der Mensch nicht je etwas *für sich* wählt, sondern *sich selbst als seine Möglichkeit* wählt“⁵⁷. Verstehen ist daher nie nur ein Verstehen von etwas, sondern immer zugleich „ein Verstehen meiner selbst“⁵⁸, ein Ausgelegtwerden und eine Auslegung der eigenen Existenz, die den Charakter von Entscheidung⁵⁹ hat. Geschichtliches Dasein als Sein-Können ist von der Möglichkeitsbedingung der Erschlossenheit der Existenz für ihre Möglichkeiten getragen, die sich in dem bereits erwähnten Vorverständnis, dem Lebensverhältnis des Interpreteten zu den Sachen und in einem je schon vollzogenen Selbstverständnis äußert.

Besondere Charakteristika der Bultmannschen Fassung der Zeitlichkeit des Daseins sind das Element der Zukünftigkeits und die Zuspitzung auf den Augenblick. Zukünftigkeits meint die Bezogenheit der Existenz auf die eigenen, vor ihm liegenden und zu ergreifenden Möglichkeiten eigentlichen Lebens. Da jede Gegenwart durch ihre Zukunft in Frage gestellt ist und herausgefordert wird⁶⁰, gilt: „*Zukünftigsein* ist die Wirklichkeit, in der der Mensch steht.“⁶¹ „Dies immer Zukünftigsein ist die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins oder genauer: seine *Zeitlichkeit* in der seine Geschichtlichkeit gründet.“⁶² Diese Fassung der Zeitlichkeit berührt auch die so genannten Fakten oder Tatsachen der Geschichte. Bultmann zufolge enthüllen sie ihren Sinn erst in der Zukunft, und zwar jeweils dann, wenn sie Teil eines Selbstverständnisses werden, in dem die Geschichte mit ihrem Anspruch erkannt und als Möglichkeit des eigenen Daseins ergriffen wird.

⁵⁶ So schon 1925: Die Sachexegese sieht den Menschen „in seinem individuellen Leben, das sich in der Zeitlichkeit bewegt mit ihren Momenten der Einmaligen und Unwiederholbaren, mit ihren Ereignissen und Entscheidungen“ (R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese*, 56).

⁵⁷ R. Bultmann, *Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘*, in: GuV I, 118.

⁵⁸ R. Bultmann, *Kirche und Lehre im Neuen Testament*, in: GuV I, 155.

⁵⁹ „Verstehen ist also immer zugleich Entschluß, Entscheidung“ (R. Bultmann, *Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘*, aaO., 127).

⁶⁰ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, 167.

⁶¹ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: GuV IV, 130.

⁶² R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, 168.

Von da aus ergibt sich die auffällige und nicht unproblematische Betonung des geschichtlichen Augenblicks und seine hervorgehobene Stellung im existentialen Geschichtsbegriff Bultmanns.⁶³ Der Neutestamentler ist der Auffassung, dass der geschichtliche Augenblick mit der eschatologischen Stunde (z.B. Joh 5,25) bzw. dem eschatologischen *vou* *v* (2Kor 6,2) korrespondiert, wie es in der johanneischen und paulinischen Theologie begegnet. Vor diesem Hintergrund gelte es, den Augenblick als eine auf den Menschen „zukommende Begegnung“⁶⁴ zu deuten. Allerdings trägt der Augenblick seinen Anspruch auf die Existenz nicht in sich selbst, er ist darauf angewiesen, „von einem ihm vorgegebenen Wort qualifiziert zu werden“⁶⁵. Erst die Anrede durch das Kerygma konstituiert und qualifiziert den Augenblick als Anspruch Gottes an den Menschen. Wird das Kerygma „zum Augenblick hinzugesagt“⁶⁶, dann ereignet sich der Anspruch des Augenblicks als Vergegenwärtigung der Christusoffenbarung, die den Menschen in die Entscheidung stellt.

Wie Eberhard Jüngel hervorgehoben hat, ist diese Konzentration auf den Augenblick deshalb problematisch, weil die Rede von der Geschichtlichkeit des Augenblicks nur im Horizont einer Geschichte sinnvoll ist, „die mehr ist als die Summe aller geschichtlichen Augenblicke“⁶⁷. Diese Kritik richtet sich auf die Verbundenheit des Augenblicks mit der ganzen Geschichte und damit auf die Wahrheitsfähigkeit des Augenblicks und der Wirklichkeit im Ganzen. Wird Hermeneutik – wie Bultmann es tut – als Verstehen von Geschichte durchgeführt, ist diese Kritik keineswegs marginal, sondern berührt einen zentralen Nerv der Konzeption. Zwar kann man den Augenblick dahingehend deuten, dass in ihm die Existenz in ihrer Ganzheit versammelt ist⁶⁸, und somit die Verbundenheit des Augenblicks mit der Geschichte im Ganzen unterstreichen. Die von Jüngel geäußerte Kritik ist dadurch aber nicht erledigt. Virulent wird zum einen die Frage, inwiefern das Kerygma den Augenblick qualifiziert. Lediglich aufgrund des „Dass“ des Gekommenseins Jesu, wie Bultmann zu Unrecht meinte? Oder eben doch aufgrund der Geschichte des Jesus

⁶³ Anregungen für diese Zuspitzung gehen auf die Lektüre der Schriften Kierkegaards zurück, in denen der Begriff jenen plötzlichen Moment bezeichnet, in dem sich das Ewige und das Zeitliche berühren und zur Geistwerdung des Menschen führen. Zu Kierkegaards Verständnis des Augenblicks vgl. G. Figal, Art. Augenblick, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 952.

⁶⁴ R. Bultmann, Humanismus und Christentum, in: GuV III, 72.

⁶⁵ E. Jüngel, Glauben und Verstehen, 69.

⁶⁶ R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 63.

⁶⁷ E. Jüngel, Glauben und Verstehen, 70.

⁶⁸ So der mündliche Hinweis von Prof. Dr. Christof Landmesser auf dem Symposium.

von Nazareth als des Christus, wie u.a. Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling ganz zu Recht meinten und folglich die Frage nach dem historischen Jesus neu aufrollten.⁶⁹

Problematisch ist ebenfalls Bultmanns Beschreibung des Verstehensvorgangs als Verstehen im Augenblick. Ist der Augenblick der je meinige und je neue⁷⁰, dann ist auch das Verstehen im Augenblick als das je meinige isoliert. In Bultmanns Fassung des Augenblicks ist jedenfalls nicht klar, wie sich die Erfahrung des Augenblicks zu den übrigen Augenblickserfahrungen verhält und wie der Augenblick mit der Vergangenheit zusammenhängt, also von ihr bedingt und ermöglicht ist. Dasselbe gilt vom Verstehen des Augenblicks als scheinbar singulärer Erfahrung. Um den angedeuteten Unstimmigkeiten nachzugehen, ist es angezeigt, nun das Verstehen des Glaubens zu betrachten.

Bultmanns Anliegen ist es, das Verstehen des Glaubens ganz im Rahmen der ontologischen Daseinsanalyse nachzuzeichnen, und damit zu unterstreichen, dass es sich von anderen Verstehensvollzügen nicht in formaler, sondern nur in inhaltlicher Hinsicht unterscheidet. Die inhaltliche Differenz ergibt sich aus dem Kerygmabezug des Glaubensvollzugs. Diese Bezogenheit enthüllt, was für alle Verstehensvollzüge gilt, für den des Glaubens aber in letzter Radikalität: Der Gegenstand und der Vollzug des Verstehens sind für den Glauben schlechterdings unverfügbar und damit nicht Gegenstand seiner Wahl. Mit den Begriffen der christlichen Tradition gesprochen, befindet sich der Mensch – auch Bultmann zufolge – schon immer unter der Macht Sünde, verstanden nicht als Naturzustand, sondern als schon immer „*ergriffene Möglichkeit seiner selbst*“⁷¹. Befreiung wird dem Menschen nur durch das Geschehen des Wortes Gottes zuteil, dessen Wesenszug die machtvolle Vergegenwärtigung des eschatologischen Ereignisses in der Anrede durch das Kerygma ist.

„Echte Anrede ist nur ein Wort, das dem Menschen ihn selber zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt, und zwar nicht als theoretische Belehrung

⁶⁹ Vgl. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann* (HUTH 1), 21963, 115f; ebenso E. Fuchs, *Jesus Christus in Person*, in: *ders.*, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze Bd. 2), Tübingen 1960, 21-54; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, in: *aaO.*, 143-167.

⁷⁰ Vgl. R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 62.

⁷¹ R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, in: *GuV I*, 138. Das Sein des Menschen als „in-der-Welt-sein“ ist „Welt-sein“ und als solches in dem benannten Sinne Sünde.

über ihn, sondern so, daß das Ereignis der Anrede ihm eine Situation des existentiellen Sich-Verstehens eröffnet, ihm eine Möglichkeit des Sich-Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muss. Anrede stellt nicht dies oder das für mich zur beliebigen Wahl, sondern sie stellt in die Entscheidung, sie stellt gleichsam mir mich selbst zur Wahl, als ein welcher ich durch die Anrede und meine Antwort auf sie sein will.⁷²

Der durch die Anrede des Kerygmas ermöglichte Glaubensvollzug lässt sich in seiner Struktur gebündelt wie folgt beschreiben:

Glaube ist die freie⁷³, im Gehorsam⁷⁴ vollzogene und je neu zu vollziehende Tat⁷⁵ der Entscheidung⁷⁶ gegenüber dem geschichtlich, im Augenblick begegnenden und die eschatologische Tat Jesu bezeugenden Wort Gottes⁷⁷, das dem Menschen das wahre und darum zur Eigentlichkeit durchdringende Verständnis seiner selbst als eschatologische Existenz eröffnet.

Bewegt sich der Verstehensvollzug des Glaubens, wie Bultmann ihn beschreibt, scheinbar ganz im Duktus der ontologischen Konzeption, so enthält er doch bei näherem Hinsehen grundlegende Unstimmigkeiten. Die Frage, wodurch die Freiheit der gehorsamen Tat der Glaubensentscheidung konstituiert wird, lässt eine Brüchigkeit der Bultmannschen Konzeption zutage treten. Die Freiheit des Glaubens ist ohne Gewissheitsfundament. Dieses weist Bultmann unter gelegentlicher Aufnahme bestimmter Aussagen Luthers⁷⁸ sogar in aller Schärfe zurück, um gerade den Glauben als Glauben zum Zuge zu bringen. Damit offenbart Bultmann allerdings, dass er an wichtiger Stelle Kind einer Denktradition ist, die den im NT bezeugten Verstehensvollzug des Glaubens eher konterkariert, als dass sie ihn in aller Tiefe und Schärfe zutage treten lässt. „Bultmann ist Kantianer“⁷⁹, so hat es Oswald Bayer ganz unverhüllt auf den Punkt gebracht. Jedenfalls hat Bultmann – wohl durch Vermittlung des Marburger Neukantianismus – einen epistemologischen Dualismus übernommen, der in der Tradition Kants steht und sich u.a.

⁷² R. Bultmann, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*, in GuV I, 283.

⁷³ D.h. von Gott ermöglicht und unverfügbar.

⁷⁴ D.h. anerkennend; ein Müssen.

⁷⁵ D.h. kein Werk und von ihm zu unterscheiden.

⁷⁶ D.h. kein Entschluss, über den ich verfüge.

⁷⁷ D.h. dem in der Verkündigung begegnenden Kerygma.

⁷⁸ Z.B. R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, 152-158.

⁷⁹ Oswald Bayer, *Entmythologisierung? Christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann*, in: NZStH 34, 1992, 124.

im Freiheitsverständnis spiegelt. Dieser Dualismus beinhaltet, dass sich Bultmann de facto an Kants Diastase zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, orientiert; zwischen der – von Kant auf den Bereich des sinnlich Erfahrbaren reduzierten – Welt der Phänomene und der Welt der Noumena und der zu ihr gehörigen Postulate der Vernunft. Im Blick auf das Freiheitsverständnis bedeutet dies, dass der Freiheitsgebrauch unter keinen Umständen aus dem abzuleiten ist oder daran gebunden sein darf, was sich im Bereich des Seienden bewegt. Auf die Abgrenzung von einem Leben aus dem Vorfindlichen greift Bultmann immer wieder zurück, um den s.E. zentralen Wesenszug des christlichen Glaubens zu unterstreichen: das Leben aus dem Unverfügbaren. Eine Konsequenz lautet: „Menschliche Freiheit ist nur, indem sie punktuell geschieht; sie hat ihr Sein allein im Akt als je neue Tat. Das ‚Sein im Augenblick‘ ist des Menschen ‚eigentliches Sein‘.“⁸⁰ Die Grundsignatur des Daseins ist die Tat – eine durch den Neukantianismus vermittelte Sicht, die Bultmann im Übrigen mit Karl Barth teilt.⁸¹

Es lässt sich unschwer erkennen, dass eine solche Auffassung in eine fundamentale Spannung zur paulinischen Rechtfertigungslehre und Anthropologie gerät. Für Bultmanns Hermeneutik ist gravierend, dass diese Sichtweise zu einer Existenzdialektik führt, die das ganze Konzept durchzieht. Es ist ein Kernbestand des existentialen Geschichtsverständnisses Bultmanns, dass die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins Einsicht in seine Dialektik beinhaltet.⁸² Und so wird als Proprium christlicher Existenz ausgegeben, dass sie als gläubige und geschichtliche Existenz im Paradox existiere. Die Standardformel lautet: Christliche Existenz ist „entweltlichte Existenz innerhalb der Welt“⁸³. Diese Paradoxie entspreche der Paradoxie des Heilsgeschehens im Kreuz Christi, das historische Faktum und eschatologische Tat Gottes zugleich ist. Mit ihr begründet Bultmann die Methodendialektik von historisch-kritischer und existentialer Interpretation, die seine Hermeneutik durchzieht. Matthias Dreher hält diesbezüglich fest:

„Deshalb müssen die zwei Methoden der Geschichtsbetrachtung zum Zuge kommen und aufeinander bezogen werden, um der einen Wahr-

⁸⁰ So O. Bayer, Entmythologisierung? Christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann, in: NZStH 34, 1992, 117f.

⁸¹ Vgl. zu dieser Einschätzung E. Jünger, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-historische Klasse / Jg. 1985,1) Heidelberg 1985, 73.

⁸² Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘, in: GuV I, 132f.

⁸³ R. Bultmann, Das Befremdliche des christlichen Glaubens, in: GuV III, 207.

heit, also der Erschlossenheit der einen Existenz in der einen Wirklichkeit, gerecht zu werden, ohne den (eigenen) Glauben als verfügbare Möglichkeit methodisch zu verrechnen. Es handelt sich hier um die erkenntnistheoretische Umsetzung des lutherischen „simul iustus et peccator“ in dialektisch-geschichtliche Methodik.“⁸⁴

Das ist zwar eine treffende Beschreibung der Sachlage in Bultmanns Konzeption, aber keine Lösung für die Probleme, die Bultmann durch die implizite Übernahme der Kantschen Erkenntnis-Diastase zu bewältigen hat. Wie auch immer das einigermaßen strapazierte Diktum Luthers über das Zugleich von Gerecht- und Sündersein des Menschen verstanden sein will, eine epistemologisch-ontologische Weichenstellung im Gefolge Kants ist mit ihm m.E. nicht zu rechtfertigen. Außerdem ist zu bestreiten, dass es Bultmann gelingt, die eschatologische Existenz des Christen im Horizont der einen Wahrheit, der einen Existenz in der einen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen.

Zum einen sind in diesem Zusammenhang die Äquivokationen und die mit ihnen verbundenen Unstimmigkeiten in Bultmanns Wahrheitsvorstellung ins Feld zu führen, die von der Forschung herausgearbeitet wurden. Wahrheit bezeichnet bei Bultmann die ursprüngliche Wahrheit als Wahrheit des Gegenstands bzw. der Existenz und die dem gegenüber abgeleitete Satzwahrheit. Wie sich beides zueinander verhält und worin die Kriterien für die Wahrheit zu suchen sind, wird nicht konsistent herausgearbeitet. Letztlich läuft Bultmanns Konzept darauf hinaus, dass sich Wahrheit in der je meinigen Entscheidung ereignet und vollzieht.⁸⁵ Als schlechterdings individuelle Erfahrung ist diese Wahrheit aber nicht kommunikabel und damit auch nicht wahrheitsfähig. Bultmanns radikale Ablehnung jeglicher Absicherungen des Glaubens und die in diesem Zusammenhang folgenreiche Unterbestimmung des Wahrheitsbegriffs manövrieren Bultmanns Hermeneutik letztlich in eine dezisionistische Position, die von den neutestamentlichen Texten und der Sache her nicht haltbar ist.

⁸⁴ So M. Dreher, Die Wahrheitsfrage zwischen Rekonstruktion und Interpretation. 84, im Anschluss an R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 2 1964, 183f. Prägnant begegnet Bultmanns lutherische Sicht 1957 in dem Text „In eigener Sache“ (GuV III, 178-189). Vgl. dazu die Darstellung in diesem Band von M. Dreher, Das Luthertum im Spiegel von Luthers Rezensionen, II.1. Luther als theologisches Kriterium.

⁸⁵ Vgl. dazu C. Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, 316ff. Wahrheit ist die „Wahrheit des Augenblicks“ (R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, 202).

Aber noch ein weiteres Problem macht sich bemerkbar: eine Spannung zwischen phänomenologischer Existenzauslegung und phänomenologisch unzugänglichem Heilsgeschehen, die sich in der Beschreibung der Wirklichkeit des Glaubens niederschlägt. Dem phänomenologischen Ansatz entsprechend ist es Bultmanns Kernanliegen, die christliche Existenz als eine Bestimmtheit geschichtlicher Existenz auszulegen. Die für Bultmanns Hermeneutik konstitutive Existenzdialektik bringt jedoch das Anliegen in Gefahr, das glaubende Verstehen im Rahmen einer solchen Phänomenologie des geschichtlichen Daseins einsichtig zu machen. Einerseits kann Bultmann behaupten, dass der Glaube (seine Sünde und seine Vergebung) „Phänomene innerhalb des Daseins“ und damit eine „ontologische Möglichkeit des Daseins“⁸⁶ sind. Andererseits gilt:

„Der Glaube ist in seinem eigenen Sinne als das Dasein umgestaltend nicht wahrnehmbar, er ist als das Ergreifen Gottes und als rechtfertigender Glaube kein Phänomen des Daseins. Die Glaubensgerechtigkeit ist im Dasein nicht aufweisbar; denn der Gerechtfertigte ist nur bei Gott und immer nur bei Gott gerecht und ist auf Erden Sünder. Auch der Glaubende steht im Dasein und erhält nicht neue Daseinsstrukturen anerschaffen. Sein Glaube als geschichtlicher Akt ist immer der konkrete Entschluß im Augenblick, d.h. Glaube ist immer nur im Überwinden des Unglaubens.“⁸⁷

Diese Andeutungen machen auf das tiefer liegende Problem aufmerksam, dass Bultmann nicht abschließend klärt, von welcher Wirklichkeit die eschatologische Existenz im Glauben ist. Lässt sie sich als Bestimmtheit des In-der-Welt-Seins fassen? Kann von ihr in kontradiktionsfähigen, Wahrheit beanspruchenden und gleichwohl nicht objektivierenden Sätzen geredet werden? Bultmanns diesbezügliche Auskünfte sind m.E. nicht eindeutig. Letztlich herrscht eine Unklarheit über den Bereich der Phänomene, ihre Gegebenheitsweise und Beschreibbarkeit. Bultmanns Auskunft, „daß die eschatologische Existenz des Glaubens nicht ein weltliches Phänomen ist, sondern im neuen Selbstverständnis verwirklicht wird“⁸⁸, enthüllt die Aporie, die in dieser Frage zutage tritt. Zwar will Bultmann an der genannten Stelle zu Recht festhalten, dass die

⁸⁶ R. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins, 76.

⁸⁷ R. Bultmann, Das Problem der ‚natürlichen Theologie‘, in: GuV I, 311. Vgl. die ähnliche Argumentation in der Theologischen Enzyklopädie, 150ff.

⁸⁸ R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie, in: GuV IV, 186. Der Begriff „weltliches Phänomen“ bleibt völlig unklar. Im Blick auf „Offenbarung“ spricht Bultmann an anderer Stelle in ähnlich nebulöser Weise davon, dass sie kein „innerweltliches Phänomen“ (GuV II, 99) sei.

eschatologische Existenz nichts in der Welt Vorfindliches ist, aber der in Anschlag gebracht Phänomenbegriff bleibt hinter dem ursprünglichen phänomenologischen Ansinnen zurück.

Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang, dass der Bultmannschüler Ernst Fuchs bereits sehr früh eine komplexe Kritik an Bultmanns Hermeneutik lanciert, die auf diese fundamentalen Probleme aufmerksam macht. Schon 1932 weist er auf einen anthropologischen Formalismus hin, in den Bultmann das Offenbarungsgeschehen hineinzwinge und die Situation des Menschen vor Gott nicht mehr aus dem Ereignis der Begegnung mit Gott zur Sprache bringe.⁸⁹ Diese Kritik wird in der Marburger Hermeneutik im Blick auf die Existenzdialektik zugespitzt: Die anthropologische Dialektik des in Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit existierenden Menschen sei für Bultmann der Horizont, in dem das paradoxe eschatologische Heilsereignis (historisches Auftreten mit eschatologischem Anspruch) überhaupt erfasst und interpretiert werden könne. Diese pendelnde Existenzdialektik kritisiert Fuchs „phänomenologisch, d.h. aus der sachhaltigen Existenzeinsicht eines theologisch denkenden Glaubensverständnisses“⁹⁰. Die Konsequenz: „Die Existenz im Glauben ist undialektisch – das ist eine Hauptthese meiner theologischen Hermeneutik.“⁹¹

Die aufgewiesene Unterbestimmung der Phänomenalität der Glaubenswirklichkeit ist keineswegs marginal, sondern stellt die Gesamtkonzeption einer Hermeneutik als Wissenschaft des Verstehens von Geschichte im Sinne einer Ontologie des geschichtlichen Daseins infrage. Und zwar deshalb, weil sich das Glaubensgeschehen nicht mehr im Rahmen dieser Ontologie begreifen lässt, sie vielmehr sprengt und entweder gar nicht mehr eingeholt werden kann oder in eine „Ontologie des alle Entscheidungen des Menschen ermöglichenden Entscheidens Gottes“⁹² verwandelt wird. Von einer Ontologie, die als Phänomenologie des geschichtlichen Daseins konzipiert ist, kann dann aber nicht mehr die Rede sein.

⁸⁹ E. Fuchs, Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis, in: *ders.*, Glaube und Erfahrung (Gesammelte Aufsätze Bd. 3), Tübingen 1965, 40ff. Ausführliche wird dieser Text besprochen bei O. Pilnei, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie am Beispiel von Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (HUTH 52), Tübingen 2007, 55-202 bes. 65-79.

⁹⁰ E. Fuchs, Marburger Hermeneutik (HUTH 9), Tübingen 1968, 46.

⁹¹ Ebd.

⁹² E. Herms, Art. Entscheidung, in: TRE 9, 1982, 698.

4. Resümee

Die Pointen und Grenzen der Bultmannschen Hermeneutik sind im Verlauf der Darstellung bereits zutage getreten. Abschließend möchte ich auf diejenigen Punkte zu sprechen kommen, die auch für die heutige theologisch-hermeneutische Arbeit wegweisend sind und die Perspektiven aufzeigen.

Bultmanns Konzeption der Sachexegese legt die *Einheitlichkeit der Wirklichkeit* zugrunde. Die hermeneutische Pointe dieses Wirklichkeitsverständnisses liegt darin, dass jedem geschichtlichen Zeugnis ein vom Autor intendierter Sachbezug inhärent ist, der den Ausleger an die Sache verweist und mit dem Anspruch des Textes auf ihn konfrontiert. Diese hermeneutische Grundfigur trägt nach Bultmann deshalb, weil sich Autor und Ausleger im selben Sachbezug zu der in Rede stehenden Sache bewegen. Dieser Sachbezug ist im Erleben verankert und äußert sich als Lebensbezug bzw. Lebensverhältnis zu den Sachen. In der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussionslage, in der konstruktivistische und rezeptionsästhetische Positionen zunehmend das Feld beherrschen, erscheinen die Annahmen Bultmanns als geradezu naiv oder zumindest überholt. Konstruktivistisch geprägte hermeneutische Entwürfe erhalten zusätzlich von den Neurowissenschaften Unterstützung in der Annahme, dass ein einheitlicher Wirklichkeitszusammenhang ein Märchen aus der Zeit sei, als die Neuro-Büchse der Pandora noch geschlossen war.

In meinen Augen halten Bultmanns Einsichten allerdings eine nicht aufzugebende Pointe des christlichen Wirklichkeitsverständnisses fest: die Einheitlichkeit der Schöpfungswirklichkeit, in der die Verstehbarkeit der Sachen sowie ein sinnhaftes Selbstverstehen menschlicher Existenz begründet ist und aus der ein verlässlicher, an der Wahrheitsfrage orientierter Umgang mit der Wirklichkeit in Wissenschaft und Religion, aber auch in Politik und Wirtschaft erwächst. Die Theologie kann diese Einsichten Bultmanns in die Verfassung der Wirklichkeit, auch wenn sie im Detail zu präzisieren und an manchen Stellen zu korrigieren sind, nur zu ihrem eigenen Schaden verabschieden.

Für die hermeneutische Arbeit der Theologie stellen Bultmanns grundlegende Einsichten dahingehen die Weichen, dass sie zu dem schlichten Vertrauen einladen, dass verstanden werden kann, wovon im Neuen Testament auf vielschichtige Weise die Rede ist: von Gott in seiner

Christusoffenbarung und der Bestimmtheit christlicher Existenz durch dieses Offenbarsein. Sie unterstreichen, dass das Verstehen des Glaubens eine Bestimmtheit geschichtlichen Daseins ist. Und sie machen schließlich auch deutlich, dass dieses Verstehen nicht Resultat beliebiger Sprachspiele oder Konstruktionen ist, sondern auf der Erschlossenheit von Wahrheit beruht, die die Sachen zeigt, wie sie an sich selbst sind. Dass bei der Entfaltung dieser Einsichten in Bultmanns Hermeneutik Probleme auftreten, ist kein Argument dafür, dass die Einsichten per se erledigt wären. Vielmehr müssen die gesichteten Probleme an der Wurzel aufgesucht und bearbeitet werden. Man tut einer hermeneutischen Theologie im Sinne Bultmanns m.E. den größten Gefallen, wenn man eine phänomenologisch orientierte Sachexegese betreibt, die zu einer Phänomenologie des christlichen Glaubens führt.⁹³ Dies bedeutet mit Bultmanns hermeneutischem Ansatz Ernst zu machen und phänomenologisch nach dem Gegenstand des Glaubens und seiner Gegebenheitsweise für den Glauben zu fragen⁹⁴. Auf diesem Wege lässt sich die Phänomenalität der Glaubenswirklichkeit thematisieren und aus einem kontrollierten Gegenstandsbezug heraus beschreiben. Dabei käme es insbesondere auf ontologische Interpretation von Texten wie z. B. 2 Kor 5,17 an, die aus theologisch-phänomenologischer Perspektive das Gewordensein und Werden christlicher Existenz herausarbeiten. Dabei gilt es zwischen der Skylla der Objektivierung und der Charybdis einer am Substanzbegriff orientierten Ontologie phänomenologisch begründete Wege zu finden, die es erlauben, die eschatologische Existenz des Glaubens zum Gegenstand theologischer Beschreibung zu machen.

Dies geschieht meiner Überzeugung nach am besten in Gestalt einer als theologische Phänomenologie durchgeführten Sachexegese, die sich von dem Anliegen der großen Lehrer leiten lässt, aber mit dem Abstand der Geschichte nicht mehr in den Problemkonstellationen gefangen bleibt, die ihre Arbeiten bestimmen, sondern mit dem Blick auf die Sache eigene Wege geht. Manchmal ist es gut, dass Geschichte eben doch Entwicklung bedeutet. Dann käme unter den Bedingungen der Gegenwart die Hermeneutik zum Zug, die Bultmann selbst vor Augen gehabt hat.

⁹³ Zu den Implikationen dieses Ansatzes und den Texten, durch die es inspiriert ist vgl. O. Pilnei, *Wie entsteht christlicher Glaube?*, 364-369. Eine solche Phänomenologie hat eine ontologische und eine epistemologische Pointe: Sie fragt nach dem Sein des Seienden in seiner Gegebenheitsweise bzw. Erkennbarkeit. Die Entscheidungen, die in diesem Zusammenhang fallen, machen sich bei der Beschreibung der Konstitution des Glaubens und seiner Wirklichkeit direkt bemerkbar.

⁹⁴ Dies schließt die Frage nach der Gegebenheitsweise des Glaubens als Gegenstand der theologischen Reflexion ein.

Abkürzungen:

GuV I-IV *Bultmann, Rudolf*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bde. 1-4, versch. Aufl. Tübingen 1993.

Bibliographie:

Bayer, Oswald, Entmythologisierung? Christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann, in: *NZStH* 34, 1992, 109-124.

Bultmann, Rudolf, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: *Moltmann, Jürgen* (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II (TB Systematische Theologie Bd. 17/II, München 1977, 74-72.

- , Das Problem der Hermeneutik, in: GuV II, 211-235.
- , Das Problem der ‚natürlichen Theologie‘, GuV I, 294-312.
- , Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: GuV I, 269-293.
- , Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: GuV I, 114-133.
- , Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: GuV I, 134-152.
- , Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann, in: *Noller, Gerhard*, Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (TB Systematische Theologie 38), München 1967, 72-94.
- , Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1964.
- , Humanismus und Christentum, in: GuV III, 61-75.
- , In eigener Sache, in: GuV III, 178-189.
- , Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: GuV III, 142-150.
- , Jesus Christus und die Mythologie, in: GuV IV, 141-189.
- , Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: GuV I, 153-187.
- , Neues Testament und Mythologie (BeTh 96), hg. von E. Jüngel, München 1988.
- , Theologische Enzyklopädie, hg. von E. Jüngel u. K. W. Müller, Tübingen 1984.
- , Zum Problem der Entmythologisierung, in: GuV IV, 128-137.
- , Zur Frage der Christologie, in: GuV I, 85-113.

Dreher, Matthias, Die Wahrheitsfrage zwischen Rekonstruktion und Interpretation. Rudolf Bultmanns Entwicklung einer Exegese multipler

- Methodik, in: Körtner, U. (Hg.), Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion, Neunkirchen Vluyn 2007, 67-93.
- Ebeling, Gerhard, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann (HUTh 1), 21963.
- Evang, Martin, Bultmann in seiner Frühzeit (BhTh74), Tübingen 1988.
- Figal, Günter, Art. Augenblick, in: RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 952.
- Fuchs, Ernst, Die Frage nach dem historischen Jesus, in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze Bd. 2), Tübingen 1960, 143-167.
- , Jesus Christus in Person, in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze Bd. 2), Tübingen 1960, 21-54.
- , Marburger Hermeneutik (HUTh 9), Tübingen 1968.
- , Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis, in: ders., Glaube und Erfahrung (Gesammelte Aufsätze Bd. 3), Tübingen 1965, 32-48.
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 182001.
- Hermes, Eilert, Art. Entscheidung, in: TRE 9, hg. v. Krause, G. und Müller G., Berlin / New York 1982, 690-705.
- Härle, Wilfried, Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit in: Landmesser, C. / Klein, A. (Hg.), Rudolf Bultmann (1844-1976) – Theologie der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neunkirchen-Vluyn 2010, 69-86
- Jüngel, Eberhard, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-historische Klasse / Jg. 1985,1) Heidelberg 1985.
- Körtner, Ulrich H.J., Arbeit am Mythos, in: NZSTh 34, 1992, 163-181.
- Kuhlmann, Gerhard, Zum theologischen Problem der Existenz, in: Noller, Gerhard, Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion (TB Systematische Theologie 38), München 1967, 33-58
- Landmesser, Christof, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.
- , Klein, Andreas (Hg.), Rudolf Bultmann (1844-1976) – Theologie der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neunkirchen-Vluyn 2010
- Luther, Martin, Disputatio Heidelbergae habita. 1518, in: WA 1,1, Sonderedition Verlag Hermann Böhlau, Weimar 2003, 350-374.
- Pilnei, Oliver, Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf

Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (HUTh 52), Tübingen 2007.

Schleiermacher, Friedrich D.E., Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. v. D. Schmid, Berlin / New York 2002.

No quest for the historical Jesus?

Leistungen und Grenzen der Sicht Rudolf Bultmanns
für die historische und theologische Frage nach Jesus

Martin Bauspieß

1. Rudolf Bultmann und die neuere Jesus-Forschung

Für Rudolf Bultmann sind neutestamentliche Exegese und theologische Reflexion unlöslich miteinander verbunden. Darin steht er in der Tradition Martin Luthers. Theologie ist für beide wesentlich Schriftauslegung¹, neutestamentliche Exegese deshalb theologische Exegese. Was für Luther allerdings ganz selbstverständlich scheint, das ist für Bultmann bereits zum Problem geworden.² Zwischen beiden Theologen liegen Aufklärung und Historismus, und deshalb stellt sich für Bultmann die Frage nach dem Verhältnis von historischer und theologischer Arbeit in besonderer Weise. Dieses Problem findet seine Zuspitzung in der Frage nach dem historischen Jesus.

Die Frage nach dem historischen Jesus treibt die Entwicklung der neutestamentlichen Wissenschaft im 18. und 19. Jahrhundert voran und führt zur Ausbildung der verschiedenen Methodenschritte der klassischen historisch-kritischen Exegese.³ Es ist darum kein Zufall, dass die heutige Diskussion um den historischen Jesus direkt in die Debatte um das Selbstverständnis der neutestamentlichen Exegese und die in ihr angewandte Methodik führt.⁴ Bultmanns Beitrag zu dieser Diskussion

¹ Vgl. R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, hg. von E. Jünger und K. W. Müller, Tübingen 1984, 169, zu Bultmanns Theologieverständnis insgesamt a.a.O., 159–170. Zu Bultmanns Verständnis von Theologie und Exegese im Kontext der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion vgl. U. H. J. Körtner, *Dogmatik als konsequente Exegese? Zur Relevanz der Exegese für die Systematische Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann*, in: *Ders.*, *Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis*, Neukirchen-Vluyn 2008, 97–119.

² Vgl. R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der Dialektischen Theologie Band 2: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, München 1963, 47–72.

³ Vgl. dazu R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, in: *Ders.*, *Glauben und Verstehen Band 4*, Tübingen 1965, 1–41.

⁴ Darauf macht mit Recht D. Du Toit, *Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts*, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2002, 91–134, 132 aufmerksam.

mit der Anwendung der von Hermann Gunkel für das Alte Testament entwickelten formgeschichtlichen Methode auf das Neue Testament wird deshalb ebenfalls im Zusammenhang mit der Jesusfrage diskutiert.⁵ Denn der Ertrag der Arbeiten Bultmanns und Dibelius' schien im Hinblick auf den historischen Jesus rein negativ zu sein: Die Analyse der durch die Literarkritik identifizierten „kleinen Einheiten“ der synoptischen Tradition brachte zutage, dass bereits die früheste Jesus-Überlieferung von dem Verkündigungsinteresse der urchristlichen Gemeinde geprägt und überformt zu sein schien. Damit schien der von der sogenannten „Kerygmatheologie“ geforderte Ausgangspunkt bei der nachösterlichen Verkündigung überlieferungsgeschichtlich gerechtfertigt. Gerd Theißen hat deshalb bemerkt, es sei zu „einem festen Bündnis zwischen Kerygmatheologie und Formgeschichte“ gekommen.⁶

In den Darstellungen der Forschungsgeschichte zum historischen Jesus gilt Bultmanns Sicht als die Phase des „no quest for the historical Jesus“.⁷ Die Bultmann-Rezeption erfährt dabei ein Schicksal, das sich bereits bei der Debatte um die „Entmythologisierung“ beobachten lässt: Bultmanns Sicht wird im Wesentlichen in ihrer Negation wahrgenommen, in den Hintergrund gerät dabei sein positives hermeneutisches Anliegen einer Bestimmung des Zusammenhangs von historischer und theologischer Arbeit.⁸ Dieses Thema gewinnt jedoch in letzter Zeit erkennbar an Aktualität. So wird in der neutestamentlichen Wissenschaft über die Alternative von „Religionsgeschichte des Urchristentums“ oder

⁵ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, mit einem Nachwort von G. Theißen, FRLANT 29 (NF 12), Göttingen 101995; vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, mit einem Nachtrag von G. Iber hg. von G. Bornkamm, Tübingen 41961, zur heutigen Diskussion vgl. D. Dormeyer, Das Markusevangelium, Darmstadt 2005, 37–62.

⁶ G. Theißen, Nachwort zu Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (s. Anm. 5), 411.

⁷ So etwa M. Borg, Jesus in Contemporary Scholarship, Valley Forge 1994, 3–5; W. R. Herzog, Jesus, Justice, and the Reign of God, A ministry of liberation, Louisville 2000, 8–12; S. E. Porter, The criteria for authenticity in historical-Jesus research. Previous discussion and new proposals, JSNT.S 191, Sheffield 2000, 60, vgl. G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 32001, 25f; J. Frey, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hgg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, BZNW 114, Berlin/New York 2002, 273–336, 278–281.

⁸ Vgl. dazu etwa E. Stegemann, Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“ in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext, TZ 55 (1999), 137–155, 146–153.

„Theologie des Neuen Testaments“ diskutiert.⁹ Auch in der Jesus-Forschung schlägt sich die Diskussion nieder. Nachdem in der Schule Bultmanns selbst in der Mitte der fünfziger Jahre die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus erwacht war, entstand in den siebziger Jahren der sogenannte „third quest for the historical Jesus“¹⁰, der sich seinerseits von der nun als „second quest“ bezeichneten Phase der Jesus-Forschung absetzte. Dabei ging es neben der Frage nach den angemessenen Kriterien für die Jesus-Forschung¹¹ nicht zuletzt auch darum, ob hinsichtlich der Frage nach Jesus die theologische Motivation den Blick für die historische Frage nicht geradezu verdeckte und deshalb zurückzustellen sei.¹²

Diese Zurückstellung der theologischen Fragen versuchen mehrere Forscher bereits wieder zu überwinden. So möchte Gerd Theißen seinen soziologisch ausgerichteten Ansatz mit der „klassischen“ Frage nach dem Verhältnis des „historischen Jesus zum kerygmatischen Gottes-

⁹ Vgl. S. Vollenweider, Streit zwischen zwei Schwestern? Zum Verhältnis von Exegese und Religionsgeschichte, ZThK 106 (2009), 20–40; C. Breytenbach/J. Frey (Hgg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, WUNT 205, Tübingen 2007; R. v. Bendemann, „Theologie des Neuen Testaments“ oder „Religionsgeschichte des Frühchristentums“?, VF 48 (2003), Heft 2, 3–28; H. Räisänen, Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative, SBS 186, Stuttgart 2000; J. Schröter, Religionsgeschichte des Urchristentums statt Theologie des Neuen Testaments? Begründungsprobleme in der neutestamentlichen Wissenschaft, BThZ 16 (1999), 3–20.

¹⁰ Die Bezeichnung stammt von S. Neill/T. Wright, The Interpretation of the New Testament 1861–1986, Oxford 1988, 379. Zu dieser Phase der Jesusforschung vgl. die Darstellungen bei G. Theißen/D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesus-Forschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 8, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997, 145–171; J. Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, BThSt 47, Neukirchen-Vluyn 2001, 8–14; W. T. Telford, Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus, in: B. Chilton/C. A. Evans (Hgg.), Studying the Historical Jesus. Evaluation of the State of Current Research, NTTS 19, Leiden u.a. 1994, 33–74; Du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus (s. Anm. 4), 91–134; Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 7), 286–293.

¹¹ Vgl. dazu Theißen/Winter, Die Kriterienfrage in der Jesus-Forschung (s. Anm. 10), 157–166, 175ff; Du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus (s. Anm. 4), 114–116.

¹² Vgl. C. A. Evans, Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies, AGJU XXV, Leiden u.a. 1995, 10–12; J. P. Meier, The Present State of the „Third Quest“ for the Historical Jesus: Loss and Gain, Bib 80 (1999), 459–487, 463f; G. Theißen, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, EvTh 68 (2008), 285–304, 286; Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie (s. Anm. 10), 9, vgl. auch Du Toit, Erneut auf der Suche nach Jesus (s. Anm. 4), 119f, der Gründe für diese Entwicklung nennt, die auf die wissenschaftstheoretische Dimension der Fragestellung aufmerksam machen.

sohn“ verbinden.¹³ Noch wirkungsvoller scheint aber der von Jens Schröter und James D. G. Dunn ausgehende Impuls zu sein, die Frage nach dem historischen Jesus wieder mit hermeneutischen Fragestellungen zu verknüpfen.¹⁴ Bultmanns Sicht wird dabei allerdings kaum wirklich rekonstruiert und produktiv verarbeitet.¹⁵ Möglicherweise könnte gerade diese aber für die gegenwärtige Diskussion bereichernd sein.

2. Rudolf Bultmanns Sicht zum historischen Jesus in ihrer Entwicklung

Das Bultmann immer wieder unterstellte „Desinteresse am historischen Jesus“¹⁶ steht in Spannung zu der Tatsache, dass Bultmann bekanntlich nicht nur selbst Verfasser eines vielbeachteten Jesus-Buches ist, sondern auf die darin vorgenommene Rekonstruktion des historischen Jesus auch in seinen späteren Schriften ausdrücklich Bezug nimmt.¹⁷ Die Bemerkung, Bultmann habe „ein Buch von Jesus ohne Jesus“ geschrieben¹⁸,

¹³ Theißen, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn (s. Anm. 12), 286, vgl. Ders., Jesus im Judentum. Drei Versuche einer Ortsbestimmung, in: Ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen hg. von A. Merz, FRLANT 202, Göttingen 2003, 35–56, 56.

¹⁴ J. D. G. Dunn, Christianity in the making, Volume 1: Jesus remembered, Grand Rapids/Cambridge 2003, 100; Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie (s. Anm. 10), 18–36, vgl. G. Häfner, Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion, in: K. Backhaus/Ders., Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007, 97–130.

¹⁵ Dunn, Jesus remembered (s. Anm. 14), 78 attestiert Bultmann eine „fideistic position“, die einer „Flucht vor der Geschichte“ („flight from history“) diene, mit dem Ziel ein „sturmfreies Gebiet“ (M. Kähler) für den Glauben auszusparen (vgl. Dunn, a.a.O., 71); Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie (s. Anm. 10), 17 kritisiert eine einseitige Gewichtung des nachösterlichen Bekenntnisses, die dazu führe, dass man dem historischen Charakter der Evangelien nicht gerecht würde.

¹⁶ So R. Zimmermann, Jenseits von Historie und Kerygma. Zum Ansatz einer wirkungs-ästhetischen Christologie des Neuen Testaments, in: Körtner (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert (s. Anm. 4), 153–188, 154.

¹⁷ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, durchgesehen und ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, UTB 630, 1–34; Ders., Geschichte und Eschatologie, von Studienrätin E. Krafft besorgte deutsche Übersetzung der vom 7. Februar bis 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures*, nach der englischen Originalausgabe *History and Eschatology*, Edinburgh University Press 1957, Tübingen 1958, 36–43.

¹⁸ So die Formulierung von E. Lohmeyer, Rez. Bultmann, Jesus, ThLZ 52 (1927), 433–439, 433, zustimmend aufgenommen von Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 7), 280, der bemerkt, dass in Bultmanns Jesus-Buch „die Person Jesu fast keine Rolle spielt“. Vgl. auch Herzog, Jesus (s. Anm. 7), 9f. Bezeichnenderweise lässt Herzog bei seinem Bultmann-Zitat gerade den Hinweis Bultmanns aus, dass sich die Verkündigung Jesu durchaus historisch rekonstruieren lasse (zur Konzentration auf die Verkündigung Jesu s.u.).

geht an der Sache vorbei, denn für Bultmann steht eben *der* Jesus im Zentrum seines Buches, der sich aus seiner Sicht methodisch gesichert rekonstruieren lässt. Das eigentliche Anliegen Bultmanns liegt allerdings in der Bestimmung des Verhältnisses von historischer Rekonstruktion und einer theologisch relevanten Aneignung von Geschichte. Im Zusammenhang dieser Aufgabe hat Bultmann seine Sicht zum historischen Jesus sukzessive entwickelt und präzisiert. Es ist deshalb sinnvoll, die Entwicklung der Sicht Bultmanns chronologisch nachzuzeichnen.

2.1. *Das Problem des historischen Jesus und die liberale Theologie*

Die Frage nach der Aneignung von Geschichte war Bultmann bereits durch die Theologie seiner akademischen Lehrer aufgegeben.¹⁹ Denn nicht nur der häufig mit Bultmann in Verbindung gebrachte Martin Kähler, sondern gerade auch Wilhelm Herrmann und Adolf von Harnack hatten die theologische Aporie des Historismus bereits deutlich erkannt.²⁰ In einer kritischen „Selbstbesinnung“ aus dem Jahr 1920 unter dem Titel „Ethische und mystische Religion im Urchristentum“²¹ wird Bultmanns Anliegen einer Überwindung dieser Aporie bereits erkennbar. Dabei entzündet sich Bultmanns Kritik an den Lösungsversuchen der liberalen Theologie ganz entscheidend an deren Jesusdarstellungen.²²

¹⁹ Zur Entwicklung des Denkens des frühen Bultmann vgl. *M. Evang.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, BHTh 74, Tübingen 1988; *W. D. Dennison*, *The Young Bultmann. Context for His Understanding of God 1884–1925*, aus VII/241, New York u.a. 2008.

²⁰ Während bei Harnack die Aporie aufbricht, versucht Herrmann bereits, das Problem einer Lösung zuzuführen. Vgl. *A. v. Harnack*, *Das Wesen des Christentums*, herausgegeben und kommentiert von *T. Rendtorff*, Gütersloh 1999, 64; *W. Herrmann*, *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens*, ZThK 2 (1892), 232–272, vgl. *J. Lauster*, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, HUTB 46, Tübingen 2004, 205. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung zwischen Herrmann und Martin Kähler, vgl. dazu *W. Pannenberg*, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, UTB 1979, Göttingen 1997, 149–155.

²¹ *Bultmann*, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, in: *J. Moltmann (Hg.)*, *Anfänge der Dialektischen Theologie Band 2* (s. Anm. 2), 29–47. 41. Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den Bultmann im September 1920 auf der Jahrestagung der „Freunde der Christlichen Welt“ gehalten hatte, vgl. dazu *K. Hammann*, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, 122–125. Hammann berichtet: „Die Kritik an Bultmann entzündete sich hauptsächlich an dessen Aussagen zum historischen Jesus und seiner Bedeutung für die christliche Religion“ (a.a.O., 123).

²² Vgl. *F. Wittekind*, *Gott – Die alles bestimmende Wirklichkeit? Zum Verständnis von Bultmanns Deutung der Gottesvorstellung Jesu*, in: *I. U. Dalferth/H.-P. Großhans/J. Fischer*

Bultmanns Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Lehrer- generation ist allerdings keineswegs nur von Abgrenzung bestimmt. Aufschlussreich ist zudem, dass bereits 1920 eine gewisse Reserve Bultmanns gegenüber Karl Barth zutage tritt, die an der Frage entsteht, welche Bedeutung der historisch-kritischen Arbeit für die Theologie zuerkannt werden soll. Bultmann, der sich 1920 noch ausdrücklich zur liberalen Theologie rechnet²³, sieht Barths Römerbrief-Auslegung als Ausdruck einer Frömmigkeit, die „den Zusammenhang mit den geschichtlichen Mächten überhaupt zerreißen will und die Geschichte ganz in Mythos umdeutet“²⁴. Später präzisiert Bultmann, dass ein „Auseinanderfallen der historischen und der theologischen Exegese für beide Seiten ein unhaltbarer Zustand ist“²⁵. Bultmann will gerade nicht den Zusammenhang des Glaubens mit der Geschichte vernachlässigen. Dieses Anliegen aber macht für ihn eine Überwindung des historistischen Geschichtsverständnisses der liberalen Theologie notwendig. Im Anschluss an Friedrich Gogarten wendet sich Bultmann gegen die Auffassung, „daß unser Zusammenhang mit der Geschichte auf möglichst genauer Kenntnis der Geschichte, auf der historisch-kritischen Arbeit beruhen müsste“²⁶. Die historisch-kritische Arbeit könne den Glauben nicht begründen, wohl aber komme ihr die Aufgabe zu, diesen „zur Selbstbesinnung zu führen, den geistigen Bestand des Bewußtseins klären und reinigen zu helfen“²⁷. Dem entspricht es, wenn Bultmann später „die Erziehung zur Kritik, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit“ als das bleibende Erbe der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts bezeichnet.²⁸

(Hgg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre* (FS E. Jüngel), Tübingen 2004, 583–604, 587. Wittekind macht dabei darauf aufmerksam, dass Bultmann in seinem eigenen Jesus-Buch sich nicht nur kritisch von Adolf von Harnack absetzt, sondern dabei auch positiv an ihn anknüpft (Wittekind, a.a.O., 588ff).

²³ Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 41.

²⁴ Bultmann, *Ethische und mystische Religion* (s. Anm. 21), 40. In Barths Position sieht Bultmann deshalb „eine willkürliche Zustutzung des paulinischen Christusmythus“ (a.a.O., 43). Schon 1920 deuten sich damit die später zum Ende der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ führenden Differenzen unübersehbar an, vgl. dazu (v.a. aus der Perspektive Barths) M. Beintker, Barths Abschied von „Zwischen den Zeiten“, *Recherchen und Beobachtungen zum Ende einer Zeitschrift*, ZThK 106 (2009), 201–222.

²⁵ Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* (s. Anm. 2), 72.

²⁶ Bultmann, *Ethische und mystische Religion* (s. Anm. 21), 40. Bultmann sieht im Historismus auch die Intentionen Hegels und Baur gerade nicht gewahrt, vgl. Bultmann, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?*, in: *Ders., Glauben und Verstehen* Band 1, Tübingen 1954, 65–84, 66f.

²⁷ Bultmann, *Ethische und mystische Religion* (s. Anm. 21), 41.

²⁸ Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: *Ders., Glauben und Verstehen* Band 1 (s. Anm. 26), 1–25, 2. Bultmann fügt hinzu: „Wir, die wir

Bultmann macht sich allerdings die Kritik der „Dialektischen Theologie“ ausdrücklich zu eigen, dass die Historie zur Begründung des Glaubens gemacht werde, wenn „ein bestimmter Geschichtsabschnitt und eine bestimmte Person, der ‚historische Jesus‘, als normativ angesehen würden“.²⁹ Ein solcher Rekurs auf die Historie ist für Bultmann aus prinzipiellen Gründen theologisch unmöglich. Denn „das Lebendige, Ewige, Übergeschichtliche einer Religion“³⁰ artikuliere sich in deren Mythos und Kultus, nicht aber in dem Bezug zu „einer begrenzten geschichtlichen Person“.³¹ Allerdings seien auch Kultus und Mythos lediglich Ausdruck einer lebendigen und gegenwärtigen Beziehung zu Gott als dem „Ganz Anderen“, wie Bultmann in Aufnahme der berühmten Formulierung Rudolf Ottos – ganz im Duktus der „Dialektischen Theologie“ – sagt.³² Hinzu kommt der historische Einwand, dass die liberale Theologie mit ihrem Rekurs auf den historischen Jesus eine geschichtliche Erscheinung als normativ ansehe, „die vom Standpunkt der Geschichte aus noch gar nicht als Christentum zu bezeichnen ist“.³³ Auch wenn Bultmanns dabei vorausgesetzte Sicht des Urchristentums aus heutiger Perspektive nicht mehr haltbar ist³⁴, behält sein Hinweis, dass erst der Glaube an Jesus, wie er in der gottesdienstlichen Anrufung seinen Ausdruck findet, im engeren Sinn als christlicher Glaube bezeichnet werden kann, dennoch

von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre.“

²⁹ Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 41.

³⁰ Die Rede vom „Übergeschichtlichen“ wird Bultmann später, in der Absetzung vom Rationalismus, kritisieren (s. dazu unten). An diesem Punkt zeigt sich später eine deutliche Differenzierung der Position Bultmanns.

³¹ Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 42.

³² Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 45. Bultmann formuliert (a.a.O., 43): „Kultus und Mythos ist nicht die Religion, sondern die notwendige Form für die Existenz einer religiösen Gemeinschaft. ... [A]ber die letzte Frage kann doch nicht die nach den Formen sein, sondern die: Welche Religion fühlen wir in uns lebendig?“ Vgl. a.a.O., 47: „Ausschlaggebend für eine Religion sind weder die Ausdrucksmittel von Kultus und Mythos noch die psychischen Zustände, in denen der Fromme Gott erlebt, sondern nur der geistige Inhalt einer Religion, die Wirklichkeit, die er als Gott bezeichnet.“

³³ Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 42.

³⁴ Insbesondere Bultmanns im Anschluss an Wilhelm Bousset angenommene schematisierende Trennung zwischen palästinischem und hellenistischem Christentum gilt durch die Arbeit von M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr., Tübingen 1988 als widerlegt. Vor dem Hintergrund der fundamental veränderten historischen Sicht hat L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge 2003 in ausdrücklicher kritischer Wendung gegen Bousset die Entwicklung der Christusverehrung ausführlich untersucht.

seine Gültigkeit. Zudem sieht Bultmann richtig, dass der bloße Rekurs auf die „Religion Jesu“ und seine historische Gestalt als Vorbild letzten Endes eine Ethisierung des Christentums und damit – theologisch gesprochen – eine Vergesetzlichung des Evangeliums zur Folge hätte.³⁵

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion ist es wichtig zu betonen, dass Bultmanns Haltung zum historischen Jesus nicht primär in einem historischen Skeptizismus begründet ist, sondern prinzipielle Gründe hat. Zudem ist deutlich, dass Bultmann in dieser Frage weder von der „Dialektischen Theologie“ noch etwa von der Philosophie des frühen Martin Heidegger, den er 1923 in Marburg kennen lernt*, einseitig abhängig ist. Seine kritische Selbstbesinnung über die Unmöglichkeit, den christlichen Glauben auf den historischen Jesus zu gründen, erwächst vielmehr aus der Aufgabe die durch die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts aufgedeckte Problemstellung vor dem Hintergrund der durch die „Dialektische Theologie“ zur Sprache gebrachten „Krise“ zu verarbeiten. Diese Problemstellung führt Bultmann zu einer präzisen Bestimmung der Aufgabe neutestamentlicher Exegese.

2.2. Historische und theologische Exegese des Neuen Testaments

In seinem Aufsatz zum „Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“ trifft Bultmann die grundlegende Unterscheidung zwischen einer „zeitgeschichtlichen Exegese“ und einer „Sachexegese“. Während die zeitgeschichtliche Exegese danach fragt, was gesagt sei, komme mit der Sachexegese in den Blick, was gemeint sei.³⁷ Worum es

³⁵ Vgl. Bultmann, *Ethische und mystische Religion* (s. Anm. 21), 45: „In der Religion handelt es sich nicht um das Tun, sondern um das Sein, nicht um die Gesinnung, die sich auf das Ziel des Guten richtet, sondern um das Erlebnis des Vergehens vor der Wirklichkeit Gottes und das Beschenktwerden durch die göttliche Gnade, um Verwandeltwerden, um Neugeschaffenwerden zu einem Wesen, dessen Tat nicht die Erfüllung einer Forderung, sondern die Darstellung seines Seins ist.“

³⁶ Vgl. dazu Hammann, Rudolf Bultmann (s. Anm. 21), 192–206 und die Edition des Briefwechsels: Rudolf Bultmann – Martin Heidegger. Briefwechsel 1925–1975, hg. von A. Großmann und C. Landmesser, mit einem Geleitwort von E. Jüngel, Frankfurt am Main/Tübingen 2009. Vgl. zudem A. Großmann, *Zwischen Phänomenologie und Theologie*. Heideggers „Marburger Religionsgespräch“ mit Rudolf Bultmann, ZThK 95 (1998), 37–62.

³⁷ Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments* (s. Anm. 2), 52, vgl. dazu den Beitrag von Oliver Pilnei in diesem Band.

Bultmann geht, ist mithin die *Interpretation* neutestamentlicher Texte.³⁸ Diese könne nur dann durchgeführt werden, wenn Worte als Hinweis auf Sachverhalte aufgefasst werden.³⁹ Nur dann bleibt die Exegese nicht bei einer rein äußerlichen Rekonstruktion von Gesagtem oder Geschehenem stehen, sondern könne sie den sachlichen Anspruch herausarbeiten, vor den die Texte stellen.⁴⁰ Wenn Bultmann dabei die Aufgabe der Sachexegese mit der Forderung der Sachkritik verbindet⁴¹, dann will er damit gerade nicht von einem theologischen oder philosophischen System aus festlegen, was in der Geschichte materialiter als „wahr“ gelten kann. Es geht im Gegenteil um die Eröffnung eines Zugangs, durch den aus der Geschichte heraus wirklich Neues begegnen kann.⁴² Deshalb grenzt Bultmann sich vom Rationalismus und dessen Versuch ab, den Inhalt des Neuen Testaments auf „allgemeine Vernunftwahrheiten“ zu reduzieren und ihn gegenüber dem zeitgeschichtlich Bedingten abzuheben.⁴³ Bultmann geht es bei der Interpretation der neutestamentlichen Texte demnach ausdrücklich um eine *Begegnung* mit der Geschichte, die den Menschen *verändern* kann. Freilich ist die Sachexegese

³⁸ Vgl. M. Dreher, Die Wahrheitsfrage zwischen Rekonstruktion und Interpretation. Rudolf Bultmanns Entwicklung einer Exegese in multipler Methodik, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion, Neukirchen-Vluyn 2007, 67–93, 68 im Zusammenhang seiner Darstellung der Position Johann Philipp Gablers, in dessen Tradition Bultmann insofern steht, als bereits Gabler „Worterklärung“ und „Sachklärung“ voneinander unterscheidet (J. Ph. Gabler, Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele [1787], übersetzt von O. Merk, in: G. Strecker [Hg.], Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, WdF 367, Darmstadt 1975, 32–44).

³⁹ Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 53.

⁴⁰ Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 50.

⁴¹ Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 53.

⁴² „Gerade dies aber ist die entscheidende Frage: ob wir der Geschichte so gegenüber treten, daß wir ihren *Anspruch auf uns* anerkennen, daß sie uns *Neues* zu sagen hat“ (Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments [s. Anm. 2], 51).

⁴³ Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 47f. Bultmanns Abgrenzung vom Rationalismus wird besonders deutlich in seiner Auseinandersetzung mit Martin Dibelius in Bultmann, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (s. Anm. 26), 65–67.71.73f. Bultmann attestiert Dibelius, dass in seiner – in der Tradition des Rationalismus stehenden – Interpretation der urchristlichen Theologie „die Geschichte in ihrer eigentlichen Bedeutung als wirkliches Geschehen ausgeschaltet ist“ (a.a.O., 73) und damit „völlig ihre Bedeutung verloren“ (a.a.O., 74, im Original hervorgehoben) habe. Es ist deutlich, dass die Rede vom „Übergeschichtlichen“, die Bultmann 1920 noch verwendet, für ihn nicht mehr sachgemäß ist.

für Bultmann bereits die Aufgabe einer recht verstandenen *historischen* Textauslegung. Historische und theologische Textauslegung stehen für Bultmann „in einem nicht analysierbaren Zusammenhang“⁴⁴. Eine theologische Exegese des Neuen Testaments unterscheidet sich nicht in der Methodik von einer historischen Textauslegung, sie unterscheidet sich vielmehr dadurch, dass sie aus der Perspektive des christlichen Glaubens durchgeführt wird.⁴⁵

2.3. Die „Begegnung mit der Geschichte“: Bultmanns Jesus-Buch

Eine „Begegnung mit der Geschichte“ ist das Ziel von Bultmanns Jesus-Buch.⁴⁶ Die historische Rekonstruktion habe – so Bultmann – die Funktion, die Begegnung *vorzubereiten*, für einen Leser, der von der Frage nach seiner eigenen Existenz bewegt ist.⁴⁷ Dazu bedürfe es einer Rekonstruktion dessen, „was er (sc. Jesus) *gewollt* hat und was deshalb als Forderung seiner geschichtlichen Existenz Gegenwart werden kann“⁴⁸. Dieses „Wollen“ ist nach Bultmanns Auffassung allein in der *Verkündigung* Jesu greifbar. Wenn Bultmann seine Rekonstruktion des historischen Jesus auf die Verkündigung Jesu konzentriert, dann will er damit nicht „aus der Not eine Tugend machen“, weil er der Meinung sei, dass man von Jesu Leben und von seiner Persönlichkeit nicht mehr viel wissen könne.⁴⁹ Es handelt sich vielmehr um eine prinzipielle hermeneutische Grundentscheidung für eine Geschichtsbetrachtung, die nicht nur Äußer-

⁴⁴ Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 72.

⁴⁵ Vgl. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (s. Anm. 2), 66–72. Die theologischen Hintergründe hat Bultmann in seinem ebenfalls 1925 erschienenen Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ entfaltet (Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen Band 1 [s. Anm. 26], 26–37).

⁴⁶ Bultmann, Jesus, UTB 1272, (Neuausgabe) Tübingen 1983, 9, vgl. dazu W. Schmitz, Jesus verkündigt das Evangelium. Bultmanns Jesus-Buch, in: Körner (Hg.), Jesus im 21. Jahrhundert (s. Anm. 4), 23–60.

⁴⁷ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 8. Das „Lebensverhältnis zur Sache“ als Voraussetzung echten Verstehens ist eine der entscheidenden Weichenstellungen der Hermeneutik Bultmanns, die er im Anschluss an Schleiermacher, Dilthey und Heidegger vornimmt, vgl. dazu Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen Band 2, Tübingen 1952, 211–235. In dieser Voraussetzung ist auch die für Bultmann grundlegende Unterscheidung von Geschichts- und Naturwissenschaft begründet, vgl. Bultmann, Theologie als Wissenschaft (posthum hg. von K. W. Müller), ZThK 81 (1984), 447–469.

⁴⁸ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 10.

⁴⁹ Ebd., vgl. a.a.O., 13.

lichkeiten konstatieren, sondern zu einer Begegnung mit dem geschichtlichen Phänomen führen möchte. In der Verkündigung Jesu, die Bultmann durchaus historisch für rekonstruierbar hält⁵⁰, ist demnach nach seiner Auffassung das geschichtliche Ereignis der Existenz Jesu greifbar.

Heinrich Ott hat in seiner Untersuchung zum Geschichtsverständnis Bultmanns darauf aufmerksam gemacht, dass hier ein „doppelter Geschichtsbegriff“ vorliegt⁵¹, insofern eine „eigentliche, primäre Geschichtserkenntnis, die das wirkliche geschichtliche Geschehen“ und eine „uneigentliche, sekundäre Geschichtserkenntnis, die das bloß historische Tatsachenmaterial zum Thema hat“, voneinander unterschieden werden.⁵² Diese Unterscheidung entspricht nicht derjenigen, die Martin Kähler in seiner Alternative von „historischem Jesus“ und „geschichtlichem Christus“ vertritt⁵³, sondern jener Differenzierung, die Martin Heidegger im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts von „Sein und Zeit“ durchgeführt hat.⁵⁴ Zwar erscheint „Sein und Zeit“ erst ein Jahr nach Bultmanns Jesus-Buch, beide Werke entstehen aber bereits in einem intensiven Gespräch der beiden seinerzeit in Marburg lehrenden Professoren.⁵⁵ Heidegger knüpft in seiner Unterscheidung an die Zwei-

⁵⁰ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 13.

⁵¹ Vgl. H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, BHTh 19, Tübingen 1955, 8–57.

⁵² Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (s. Anm. 51), 10 (im Original hervorgehoben).

⁵³ M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu hg. von E. Wolf, (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert Band 2), München 1956. U. H. J. Körtner, Historischer Jesus – geschichtlicher Christus Zum Ansatz einer Rezeptionsästhetischen Christologie, in: K. Huizing/Ders./P. Müller, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 99–135, 111 bemerkt ebenfalls, dass die Nähe Bultmanns zu Kähler weniger groß als meist angenommen sei.

⁵⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1953, 372–404 („Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“).

⁵⁵ Zur umstrittenen Frage nach dem Einfluss Heideggers auf das Jesus-Buch Bultmanns vgl. Hammann, Rudolf Bultmann (s. Anm. 21), 180–182. Hammann kommt zu dem Ergebnis: „Bultmann hat sein Jesus-Buch ... in einer Phase verfaßt, in der er die ihn seit langem bewegende Frage nach der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der menschlichen Existenz mit Heidegger durchsprach, in der er aber die Daseinsontologie des Philosophen noch nicht in ihrer vollen Ausprägung kannte“ (a.a.O., 182). Eine intensive Beschäftigung Bultmanns mit „Sein und Zeit“ setzt unmittelbar nach dessen Erscheinen im Jahr 1927 ein. Bultmann bekennt Heidegger in einem Brief vom 14. September 1927, „daß mich die Lektüre ihres Buches derart angreift, daß ich nach einem solchen Tage körperlich erledigt bin, aber nicht etwa wegen der physischen Anstrengung des Nachdenkens, sondern weil es so unheimlich ‚konkret‘ ist“ (Bultmann – Heidegger. Brief-

deutigkeit des Geschichtsbegriffes an, mit dem sowohl die Ereignisse der Vergangenheit als auch der Bericht von diesen Ereignissen bezeichnet werden.⁵⁶ Die „geschichtliche Wirklichkeit“ ist für Heidegger das „Grundphänomen“, gegenüber dem die Historie als „die mögliche Wissenschaft von der Geschichte“ sekundär ist.⁵⁷ Mit dem „Grundphänomen“ ist die auch für Bultmann entscheidende Kategorie der „Geschichtlichkeit“ des Daseins im Blick.⁵⁸ „Geschichtlichkeit“ und „Historie“ sind für Bultmann allerdings so wenig wie für Heidegger einander ausschließende Gegensätze, vielmehr wird durch die „Geschichtlichkeit“ der eigentliche *Gegenstand* der „Historie“ benannt.⁵⁹ Wenn Bultmann meist vom „geschichtlichen Jesus“ spricht⁶⁰, dann deutet er damit an, dass das Phänomen der geschichtlichen Existenz Jesu gerade nicht greifbar wird, wenn historisierend nach der „Persönlichkeit“ Jesu gefragt wird.⁶¹ Allerdings relativiert Bultmann die theologische Bedeutung seiner historischen Rekonstruktion der Verkündigung Jesu. Zwar sei es relativ wahrscheinlich, dass Jesus tatsächlich der Träger jener Gedanken gewesen ist, die die Überlieferung ihm zuschreibt, der Anspruch, den die Überlieferung damit für Jesus erhebt, ändere sich allerdings durch ein anderes historisches Urteil nicht.⁶² Deshalb erklärt Bultmann: „Wer ... Jesus‘ für sich in Anführungsstriche setzen und nur als abkürzende Bezeichnung für das geschichtliche Phänomen gelten lassen will, um das

wechsel [s. Anm. 36], 38f), vgl. dazu den Beitrag von Andreas Großmann in diesem Band.

⁵⁶ Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 54), 378. Zum Geschichtsbegriff und zur Entwicklung der Wortgeschichte von „Geschichte“ und „Historie“ vgl. R. Koselleck u.a., *Art. Geschichte*, in: *Ders. u.a. (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe Band 2*, Stuttgart 1975, 593–717; F. P. Hager/G. Scholz, *Art. Geschichte, Historie*, *HWPh* 3, Basel 1974, 344–398.

⁵⁷ Deshalb stellt Heidegger die Bedeutung von „Geschichte“ im Sinn von „Geschichtswissenschaft“ bei seiner Analyse zunächst zurück (Heidegger, *Sein und Zeit* [s. Anm. 54], 378).

⁵⁸ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 54), 382–387; Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (s. Anm. 17), 167–172. In seinem *Jesus-Buch* verwendet Bultmann noch nicht die Begrifflichkeit, der Sache nach ist die Konzentration auf die „Geschichtlichkeit“ aber bereits vorhanden.

⁵⁹ Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 54), 394: „Wenn die Historie dergestalt in der Geschichtlichkeit gründet, dann muss sich von hier aus auch bestimmen lassen, was ‚eigentlich‘ *Gegenstand* der Historie ist“. Darum vermag gerade eine „objektive“ Darstellung der Ereignisse der Aufgabe der Geschichtswissenschaft gerecht zu werden: „Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie die stille Kraft des Möglichen um so eindringlicher erschließen, je einfacher und konkreter sie das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her versteht und ‚nur‘ darstellt“ (Ebd.).

⁶⁰ So vor allem in dem Aufsatz „Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus“, in: Bultmann, *Glauben und Verstehen Band 1* (s. Anm. 26), 188–213.

⁶¹ Vgl. Bultmann, *Jesus* (s. Anm. 46), 10.

⁶² Bultmann, *Jesus* (s. Anm. 46), 14.

wir uns bemühen, dem ist es unbenommen.“⁶³ Walter Schmithals hat die Diskussion um Bultmanns Sicht treffend dahingehend beschrieben, dass es um die „Berechtigung der Anführungszeichen“ ging, „in die Bultmann den Namen Jesus‘ zu setzen erlaubte“.⁶⁴

Die historische Rekonstruktion hat für Bultmann weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, die Wahrheit des für Jesus erhobenen Anspruches zu erweisen. Bultmann hat damit eine grundlegende Unterscheidung zwischen der *historischen* und der *theologischen* Frage nach Jesus vorgenommen. Er argumentiert auf der *historischen* Ebene, wenn er in der Verkündigung Jesu beinahe alle wesentlichen Elemente des christlichen Existenzverständnisses aufzuweisen vermag. So erblickt Bultmann die Pointe der Verkündigung Jesu in der unlöslichen Verbindung von sittlich-ethischer und eschatologischer Botschaft. Mit beiden Teilen seiner Verkündigung stelle Jesus den Menschen mit seiner gesamten Existenz in die „Entscheidung gegen die Welt [und] für Gott“⁶⁵. Damit hat Bultmann einen existentialen Anknüpfungspunkt herausgearbeitet, für den er durchaus den Anspruch historischer Plausibilität erhebt. Er schließt dabei die Überlegung an, ob nicht auch erst die urchristliche Gemeinde durch ihre Naherwartung die eschatologische Botschaft Jesu produziert haben könnte, hält dies allerdings für wenig wahrscheinlich.⁶⁶ Damit ist die Aufgabe berührt, das Verhältnis der Verkündigung Jesu zur nachösterlichen Verkündigung der Gemeinde zu bestimmen.

2.4. Das „Daß“ der geschichtlichen Existenz Jesu

In seinem 1929 erschienenen Aufsatz zur „Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus“ nimmt Bultmann weitere Differenzierungen vor, wobei insbesondere bereits die Rede vom „Daß des Gekommenseins Jesu“, die in der späteren Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann eine entscheidende Rolle spielt, begegnet. Sie klingt zunächst an, wenn Bultmann gegen die Vorstellung einer kontinuierlichen Weiterentwicklung der Verkündigung Jesu in der paulinischen Theologie⁶⁷ bemerkt: „Nicht darin besteht der Sinn der paulinischen

⁶³ Ebd.

⁶⁴ W. Schmithals, Nachwort zu Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 158.

⁶⁵ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 91.

⁶⁶ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 86.

⁶⁷ In dieser Weise hatte Bultmann die Auffassung der urchristlichen Religionsgeschichte unter dem Einfluss Ferdinand Christian Baur charakterisiert: Bultmann, Ethische und mystische Religion im Urchristentum (s. Anm. 21), 30: „Als Wesen der christlichen

Theologie, daß in ihr Anschauungen Jesu weiter entwickelt werden, sondern darin, daß in ihr das Faktum des Dagewesenseins Jesu in einem bestimmten Sinne verstanden wird.“⁶⁸ Als dieses Faktum, das die Situation der Welt für Paulus grundlegend verändere⁶⁹, ist die geschichtliche Existenz Jesu allerdings entscheidend. So erklärt Bultmann: „[D]ie geschichtliche Person Jesu macht die Verkündigung des Paulus zum Evangelium. Denn Paulus verkündigt weder eine neue Gottesidee noch einen neuen Messiasbegriff, sondern eine Tat Gottes in der Geschichte, das Kommen des Messias, der mit der Person Jesu identisch ist.“⁷⁰ Was Bultmann damit meint, wird in einer im selben Jahr erschienenen Besprechung von Martin Dibelius' Buch „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum“⁷¹ deutlich. Bultmann sieht Dibelius in der kritisierten Tradition des Rationalismus stehen, der die menschliche Existenz gerade nicht als geschichtliche, sondern als „überzeitliche“ auffasse.⁷² Deshalb werde auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Grunde „zeitlos“ gedacht.⁷³ Demgegenüber kenne das Neue Testament „nur eine im geschichtlichen Geschehen als dem Handeln Gottes sich vollziehende Begegnung zwischen Gott und Mensch“⁷⁴. Bultmann zieht daraus eine bemerkenswerte Konsequenz: „Das Kreuz Christi ist ihm (sc. dem Neuen Testament) deshalb gerade als historisches Faktum in all seiner Zweideutigkeit Handeln Gottes, nicht als gedeutete Geschichte, also nicht als Symbol für das Verhältnis von Gott und Mensch, sondern als Tat Gottes, in der sich dieses Verhältnis vollzieht.“⁷⁵ Bultmann lehnt es also einerseits ab, den Inhalt des Glaubens zeitlos und damit losgelöst von der geschichtlichen Existenz Jesu zu denken, andererseits ist der Inhalt des Glaubens aber auch nicht einfach als plausible Deutung der irdischen Geschichte Jesu zu verstehen. Was das Kerygma als „Tat Gottes in der Geschichte“ proklamiert, ist für die historische Betrachtung wie jedes geschichtliche

Religion gilt dieser Auffassung durchweg der geistige Gehalt der Verkündigung Jesu, der bei Paulus und weiter bei Johannes zur bewußten Entfaltung und Formung komme.“

⁶⁸ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 202.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 202f.

⁷¹ Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Urchristentum, Göttingen 1925 = Ders., Evangelium und Welt, 2., um ein Register erweiterte Auflage 1929.

⁷² Bultmann, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (s. Anm. 26), 65.

⁷³ Bultmann, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (s. Anm. 26), 83.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

Ereignis ein ambivalentes Faktum. Während das Kreuz als historisches Ereignis in seiner Zweideutigkeit jedermann sichtbar ist, begegne die Auferstehung lediglich als Behauptung des Kerygmas.⁷⁶ Erst der „Entschluss des Glaubens“⁷⁷ macht nach Bultmanns Auffassung aus dem zweideutigen historischen Faktum den Anstoß zu einer eindeutigen theologischen Gewissheit, in der der Anerkennende sich selbst neu versteht und sich unter die Herrschaft Jesu stellt.⁷⁸ Eben dies sei in der Bekehrung des Paulus durch die Konfrontation mit dem christlichen Kerygma geschehen.⁷⁹ Durch das Kerygma sei Paulus vor die Frage gestellt worden, „ob er in einem zweideutigen geschichtlichen Faktum den Anbruch der neuen Schöpfung sehen“ wolle.⁸⁰

Bultmann notiert ausdrücklich, dass der Anspruch des Kerygmas eine gewisse Analogie in der Verkündigung Jesu habe, insofern dieser „das Faktum seiner Person“ als entscheidend betont habe. Bultmann kann deshalb sagen: „Solcher Entscheidungsruf angesichts seiner Person *impliziert eine Christologie*“.⁸¹ Wenn Eberhard Jüngel andeutet, dass damit in der Verkündigung Jesu ein historischer Anhaltspunkt für die nachösterliche Christologie zugegeben werde⁸², dann ist zu beachten, dass Bultmann

⁷⁶ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 208.

⁷⁷ Die Kategorie der „Entscheidung“ bei Bultmann darf nicht im Sinne eines pietistischen Entscheidungsbegriffs (miss-)verstanden werden. Glaube als „Entscheidung“ steht für Bultmann gerade im Gegensatz zu einem Verständnis des Glaubens als Akt einer menschlichen Leistung. Vor allem aber meint Bultmann kein einmaliges Bekehrungserlebnis, sondern die sich je im Augenblick vollziehende Ausrichtung des Menschen auf den Willen Gottes: „Der Glaube ist ja nicht Leistung, sondern Geschenk (Phil. 1,29; Röm. 15,13). Denn die πίστις, als echte Entscheidung, als neues Sich-verstehen, ist ja nicht ein einfaches Sich-überzeugt-haben oder Akzeptiert-haben, sodaß man einmal ‚zum Christentum übertritt‘. Sondern als neues Sich-verstehen ist sie ein Wie des neuen Lebens selbst, das sich – wenn auch als solches nur wieder für den Glauben selbst kenntlich – im περιπατεῖν geltend macht“ (Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus [s. Anm. 60]), 212, vgl. Ders., Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [s. Anm. 45], 34).

⁷⁸ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 203.

⁷⁹ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 204.

⁸⁰ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 205f.

⁸¹ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 204.

⁸² E. Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen III), Tübingen 2003, 214–242, 236, vgl. 215.219.

diese Formulierung gerade mit dem Hinweis auf das „Daß des Gekommenseins Jesu“ verbindet. So erklärt Bultmann zur Verkündigung Jesu: „Was er sagt, sagt er nicht als etwas Neues, Unerhörtes; aber *daß* er es sagt, daß er es *jetzt* sagt, ist das Entscheidende und macht die Situation für alle Hörer zu einer neuen und entscheidenden.“⁸³ Bultmann gesteht damit durchaus zu, dass das Auftreten des historischen Jesus eine wesentliche geschichtliche Voraussetzung für das nachösterliche Kerygma ist. Dieses Zugeständnis steht aber keineswegs im Widerspruch dazu, dass dafür das „Daß des Gekommenseins Jesu“ ausreicht. Denn die Christologie bringt für Bultmann eben gerade nicht die inhaltliche Bedeutsamkeit von Jesu Handeln und Verhalten zur Sprache, sondern formuliert den Anspruch, dass die Tatsache dieses Auftretens als die entscheidende Tat Gottes anerkannt wird. Die sich hier andeutende Differenz ist für die heutige Diskussion entscheidend. Der „Knackpunkt“ der Sicht Bultmanns liegt dabei nicht darin, dass er die Bedeutung des historischen Jesus überhaupt bestreiten würde, sondern bei der Frage, ob, oder besser: inwiefern die nachösterliche Entfaltung der Christologie als Deutung der Geschichte des historischen Jesus aufgefasst werden kann. Bultmanns Antwort auf diese Frage wird deutlich, wenn er betont, dass Jesus nicht deshalb als Messias anerkannt werde, weil er Lehrer sei, sondern umgekehrt: „Zum ‚Lehrer‘ kann ... Christus freilich werden, aber erst für den, für den er schon der Herr ist. Daß er aber der Herr ist, ist nicht darin *begründet*, daß er Lehrer ist.“⁸⁴ Das gleiche gilt für die Funktion Jesu als „Vorbild“: „[N]ur der schon als Herr Anerkannte kann Vorbild sein, nicht aber macht die etwaige Vorbildlichkeit des historischen Jesus diesen zum Herrn.“⁸⁵ In der „Theologie des Neuen Testaments“ präzisiert Bultmann diesen Gedanken: „Für das Wie seiner (sc. Jesu) Messianität konnte es nicht gleichgültig sein, daß *der* der Messias ist, der zugleich als Prophet und Lehrer den Willen Gottes mit unentrinnbarer Klarheit auslegte... Aber *begründet* ist Jesu Messianität nicht darin, daß er Prophet und Lehrer ist.“⁸⁶

⁸³ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 204, vgl. a.a.O., 205: „Das *Daß* seiner Verkündigung ist ja gerade das Entscheidende.“

⁸⁴ Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 206 (Hervorhebung von mir).

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 36.

2.5. Der historische Jesus als Voraussetzung der Theologie des Neuen Testaments

Diese Differenzierung ist zu berücksichtigen, wenn Bultmanns Äußerung, der historische Jesus gehöre zu den Voraussetzungen der Theologie des Neuen Testaments, angemessen verstanden werden soll.⁸⁷ Bultmann definiert Theologie des Neuen Testaments als die „Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert“.⁸⁸ Bultmann fährt fort: „Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auf-erstandenen.“⁸⁹ Damit bleibt Bultmann konsequent bei der Auffassung, dass der Inhalt des christlichen Glaubens nicht aus der Deutung des irdischen Lebens Jesu resultiert, sondern seinen Ausgangspunkt bei dem Anspruch des Kerygmas nimmt, das an dieser Geschichte etwas *aufdeckt*, was an ihm *historisch* nicht erkennbar ist.

Die weiteren Ausführungen innerhalb der ersten Paragraphen der „Theologie des Neuen Testaments“ lassen aber erkennen, dass Bultmann dem historischen Jesus zumindest den Status eines „negativen Kriteriums“ für die nachösterliche Verkündigung zuerkennt.⁹⁰ So habe die judenchristliche Gemeinde ihre konservative Haltung zum alttestamentlichen Gesetz kaum beibehalten können, wenn Jesus die Geltung des Alten Testaments bestritten hätte.⁹¹ In die selbe Richtung geht der Hinweis Bultmanns, dass den „Wunschträumen“ der Gemeinde „eine *Schranke* dadurch gesetzt [gewesen sei], daß Jesus der Verkündiger der radikalen Forderung Gottes gewesen war und dieser auch in der Verkündigung der Gemeinde blieb“⁹². Damit aber geht Bultmann selbst über

⁸⁷ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 1: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.“

⁸⁸ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 1f.

⁸⁹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 2.

⁹⁰ Man könnte hier an einen Gedanken anknüpfen, den Michael Moxter in der neueren geschichtstheoretischen Diskussion im Anschluss an Hilary Putnam und Jürgen Habermas als die „indirekte Rolle der Wirklichkeit“ beschrieben hat, die sich bestimmten Interpretationen entziehen kann (M. Moxter, Wie stark ist der „schwache“ Realismus?, in: Schröter/A. Edelbüttel [Hgg.], Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, TBT 127, Berlin/New York, 119–133, 128, vgl. 125–128).

⁹¹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 16.

⁹² Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 36 (Hervorhebung von mir, die Hervorhebungen Bultmanns sind hingegen aufgehoben).

die Beschränkung auf das „Daß des Gekommenseins“ Jesu insofern hinaus als dem „Wie“ seiner Verkündigung und seines Auftretens zumindest die Bedeutung zukommt, bestimmte nachösterliche Bezugnahmen auf Jesus *auszuschließen*. An dieser Stelle wird man mit Bultmann über Bultmann hinaus weiterdenken können und müssen.

Die entscheidende, in der Tat problematische Weichenstellung Bultmanns erfolgt indes an einer anderen Stelle. Bultmann hatte bereits in seinem Jesus-Buch die historische Auffassung geäußert, dass Jesus sich selbst nicht für den Messias gehalten habe, diese Frage aber für „nebensächlich“ erklärt.⁹³ Auch habe Jesus sich nicht mit dem „Menschensohn“ identifiziert.⁹⁴ Seine Erwartung habe sich deshalb auf die Zukunft bezogen⁹⁵, während er sein eigenes Leben zwar als „Anbruch der Gottesherrschaft“, nicht aber als deren Gegenwart aufgefasst habe.⁹⁶ Bultmann geht noch einen Schritt weiter, wenn er behauptet, dass auch für die *Urgemeinde* Jesu „dahinten liegendes Wirken auf Erden noch nicht als messianisches Wirken“ gegolten habe⁹⁷, eine Auffassung, die er in Phil 2,6–11; Röm 1,4 und Apg 2,36 belegt sieht.⁹⁸ Erst in der hellenistischen Gemeinde – in der die Evangelien entstehen – sei „der evangelische Bericht von seinem Wirken in das Licht des messianischen Glaubens gestellt“ worden.⁹⁹ Bultmann schließt sich dabei an William Wrede an, der das markinische Motiv des „Messiasgeheimnisses“ gedeutet hatte als Hinweis auf einen „Widerspruch“, der zwischen dem „unmessianischen“ Wirken Jesu auf Erden und der nachösterlichen Auffassung bestanden habe.¹⁰⁰

Man kann deshalb sagen, dass Bultmann das bloße „Daß des Gekommenseins“ Jesu in doppelter Richtung absichert. Einmal – wie gesehen

⁹³ Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 11.

⁹⁴ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 30. Bultmann betont deshalb, dass *παρουσία* „Ankunft“ und nicht „Wiederkunft“ bedeute.

⁹⁵ Die existentielle Ausrichtung auf die Zukunft ist für Bultmann ja auch ein Strukturmoment des christlichen Existenzverständnisses.

⁹⁶ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 6: „Das alles bedeutet nicht, daß die Gottesherrschaft schon Gegenwart ist; es besagt aber, daß sie im Anbruch ist.“

⁹⁷ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 35.

⁹⁸ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 28.

⁹⁹ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 33.

¹⁰⁰ W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums (1901), Göttingen ³1963, 124–129; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 33. Auf die Abhängigkeit Bultmanns von Wrede an diesem Punkt macht auch Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 7), 280 aufmerksam. Bei Wrede ist auch die angesprochene Deutung von Apg 2,36 bereits vorhanden (a.a.O., 214.240).

nicht ganz konsequent – chronologisch „nach vorne hin“, insofern keine Begründung des Kerygmas über das „Daß“ hinaus gegeben werden könne. Andererseits schließt Bultmann aber auch aus, dass aus der nach-österlichen Perspektive etwas *erschlossen wird*, was bereits vor Ostern galt. Entscheidend bleibt für Bultmann die existentielle Ausrichtung auf die Zukunft, die nach seinem Urteil in der Urgemeinde noch präsent war und die Paulus und Johannes in ihrer Weise in der Verarbeitung der enttäuschten Naherwartung produktiv weiterentwickelt haben.¹⁰¹ Diese Grundentscheidung ist in Bultmanns Glaubensverständnis begründet, das zwar mit Recht die handlungsbestimmende Funktion des Glaubens benennt, es dabei aber kategorisch ausschließt, eine *inhaltlich* bestimmte Grundlage des Handelns zu beschreiben. Hier liegt das eigentliche Problem der Theologie Bultmanns.¹⁰²

Es kommt erschwerend hinzu, dass Bultmanns Verständnis von Röm 1,4; Phil 2,6–11 und Apg 2,36 exegetisch nicht haltbar ist, da keine der Stellen den Gedanken zur Sprache bringt, dass Jesus erst mit der Auferstehung der „Sohn Gottes“ *geworden* sei.¹⁰³ Bemerkenswert ist allerdings,

¹⁰¹ Vgl. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (s. Anm. 17), 46–49.

¹⁰² Diese Grundentscheidung zeigt sich auch in Bultmanns – von Heidegger beeinflusstem – Wahrheitsverständnis, vgl. dazu C. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen 1999, 316–323. Das Problem wird in Bezug auf Heidegger auch von M. Wendte, *Unmetaphysische Metaphysik*. Was kann die Religionsphilosophie von dem Heidegger nach der „Kehre“ lernen?, ThPh 82 (2007), 174–185, 179f. benannt. Wendte bemerkt: „[F]aktisch verabschiedet Heidegger jeden sinnvollen Begriff von Wahrheit und verfällt so dem Problem, den Anspruch seiner Position auf öffentliches Gehör zu untergraben.“ Er fügt hinzu: „Damit ein sinnvolles Wahrheitsverständnis etabliert werden kann, muss die Wahrheit nicht nur als das Ereignis der Entbergung aus Verborgenheit gefasst werden. Vielmehr muss dieses dann Offenbare zugleich geprüft werden können gegen das, was es an ihm selbst ist und was damit im speziellen Sinn verborgen ist“ (a.a.O., 180).

¹⁰³ Das kann an dieser Stelle freilich nicht eigens exegetisch gezeigt und diskutiert werden. Zur Auslegung von Röm 1,4 sei auf die Ausführungen bei H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThK NT (VI), Freiburg i. Breisgau 1977 (ungekürzte Sonderausgabe 2002), 24f. verwiesen. Zu Phil 2,6–11 vgl. O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*, WUNT 17, Tübingen 1991, 56–67, in letzter Zeit hat insbesondere Simon Gathercole unterstrichen, dass der Christushymnus des Philipperbriefes eine personale Präexistenzvorstellung enthält (S. Gathercole, *The Preexistent Son. Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids/Cambridge 2006, 24–26, gegen J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Michigan 1998, 284–293). Zu Apg 2,36 hat bereits U. Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Tübingen 1974, 36 gezeigt, dass der Vers den gesamten Abschnitt 2,22–36 zusammenfasst und insofern die gesamte Geschichte Jesu, nicht nur seine „Erhöhung“ im Blick hat. Damit dürfte es aber unmöglich sein, an dieser Stelle eine alte adoptionschristologische Formel nachzuweisen, wie man es zu Bultmanns Zeit noch versuchte (vgl. a.a.O., 12).

dass sowohl Ernst Käsemann als auch Eberhard Jüngel dieses Verständnis von Apg 2,36 offensichtlich teilen und Jüngel sogar ausdrücklich mit diesem Verständnis von Apg 2,36 implizit gegen Bultmann argumentiert.¹⁰⁴ Darauf wird noch einmal zurückzukommen sein. Die Diskussion um Bultmanns Sicht des historischen Jesus spitzt sich auf die Frage zu, was die dezidiert nachösterliche Perspektive der Evangelien für die Frage nach dem historischen Jesus bedeutet.

2.6. Urchristliche Christusbotschaft und historischer Jesus

Herausgefordert durch den aus seiner eigenen Schule entstehenden „new quest for the historical Jesus“¹⁰⁵ hat Bultmann seine Sicht noch einmal präzisiert. Gegenüber Ernst Käsemann muss er sich gegen den Vorwurf wehren, den Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma zu „zerreißen“.¹⁰⁶ Die Differenz zu Käsemann besteht nach Bultmanns Auffassung in der Unterscheidung von „historischer Kontinuität“ und „sachlichem Verhältnis“ zwischen historischem Jesus und Kerygma¹⁰⁷, eine Unterscheidung, die Käsemann ablehnt.¹⁰⁸ Es ist wieder

¹⁰⁴ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Band 1, Göttingen 1960, 214–223, 215; Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (s. Anm. 81), 219.

¹⁰⁵ Vgl. J. M. Robinson, A new quest of the historical Jesus, *Studies in biblical theology* 25, London 1959; E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Band 1, Göttingen 1960, 187–214; E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, in: *Ders.*, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen 1965, 143–167; G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: *Ders.*, Wort und Glaube (I), Tübingen 1967, 300–318. Frey, Der historische Jesus (s. Anm. 7), 279, Anm. 25 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Frage nach dem historischen Jesus nur innerhalb der Bultmann-Schule „neu“ war. Im deutschsprachigen Bereich bleibt die Frage etwa bei Joachim Jeremias lebendig, von dem sich Käsemann seinerseits ausdrücklich absetzt (Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Band 2, Göttingen 1964, 31–68, 32–41).

¹⁰⁶ R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: *Ders.*, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 445–469, 448.

¹⁰⁷ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 446.

¹⁰⁸ Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus (s. Anm. 105), 43: „Gar nicht begreife ich aber, daß man im Raum des Geschichtlichen sachliche Kontinuität behaupten könnte, ohne sofort – vielleicht streckenweise verschüttete und gleichsam unterirdisch verlaufende, jedoch als solche relevante – historische Kontinuität mitzudenken.“ Weiter unten bemerkt Käsemann: „Sachliche‘ Kontinuität muss ich demgemäß

ein *prinzipielles* Urteil, wenn Bultmann erklärt, dass die historisch-kritische Forschung nicht den Beweis dafür zu erbringen vermöge, „daß die historische Kontinuität zwischen Jesus und dem Kerygma sachliche Übereinstimmung ist“.¹⁰⁹ Dieses Urteil Bultmanns hängt nicht an seiner Bestimmung des Lebens Jesu als eines „unmessianischen“. Das wird deutlich, wenn Bultmann bemerkt, die Verkündigung Jesu könne auch dann nicht als „christologische Verkündigung“ bezeichnet werden, wenn Jesus sich selbst für den Messias gehalten und den Glauben an sich selbst gefordert hätte: „Denn selbst dann wäre der vom christologischen Kerygma geforderte Glaube noch ein ganz anderer.“¹¹⁰ Während der irdischen Jesus auf die eschatologische Tat Gottes nur vorausweisen konnte, verkündigt das Kerygma dieses Ereignis als bereits vollzogen.¹¹¹ Das Kreuzesgeschehen als zentraler Inhalt des Glaubens ist zur Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu noch nicht verwirklicht. Deshalb könne sich die nachösterliche Verkündigung nicht darauf beschränken, die Verkündigung Jesu nur zu wiederholen.¹¹² Selbst „der Nachweis, daß das Kerygma auf den im Wirken Jesu enthaltenen Anspruch Jesu zurückgeht, beweist noch nicht die sachliche Einheit des Wirkens und der Verkündigung Jesu mit dem Kerygma“¹¹³. Der Anspruch, dass das Auftreten Jesu die eschatologische Tat Gottes sei, erreiche die späteren Generationen eben nicht durch historische Rekonstruktion, sondern *durch das Kerygma*, weshalb Bultmann formuliert, dass das Kerygma den historischen Jesus „verdrängt“ habe¹¹⁴ und ihn deshalb „vertritt“¹¹⁵.

dort konstatieren, wo historische Kontinuität das anfängliche Gefälle behält. Eine andere Unterscheidung scheint mir auf den Dualismus von Idee und Wirklichkeit hinauszulaufen.“ In Bultmanns Erwiderung auf Käsemanns Einwand wiederholt er die Notwendigkeit der Unterscheidung noch einmal und benennt sie als den eigentlichen Grund dafür, dass Käsemann ihn nicht verstanden habe (Bultmann, Antwort an Ernst Käsemann, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen Band 4 [s. Anm. 3], 190–198, 190f. 193–195).

¹⁰⁹ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 454f. Genau dieser Nachweis aber wird für Bultmann mit dem Versuch unternommen, über das „Daß“ hinauszugehen (a.a.O., 450). Bultmann fügt hinzu: „Der Versuch endet in dem unnötigen Bemühen, die Legitimität des Kerygmas zu erweisen“ (a.a. O., 455).

¹¹⁰ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 456.

¹¹¹ Vgl. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (s. Anm. 60), 200f.

¹¹² Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 465.

¹¹³ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 458.

¹¹⁴ „Reicht der Vollmachtsanspruch Jesu, als historisches Phänomen wahrgenommen, über die Zeit seines irdischen Wirkens hinaus? Erreicht der An- und Zuspruch des

Was Bultmann hier meint, wird in seiner Auseinandersetzung mit James M. Robinson besonders deutlich. Robinson hatte behauptet, dass „das Kerygma zu einer existentiellen Begegnung mit einer historischen Person, Jesus von Nazareth, führen will, dem wir heute auch durch Vermittlung der modernen Geschichtsschreibung begegnen können“.¹¹⁶ Damit bricht Robinson die Alternative von Kerygma und Historie auf.¹¹⁷ Robinson unterstützt seine Argumentation später durch die Herausarbeitung des Geschichtsverständnisses des Markusevangeliums, in dem Gott und Geschichte keine Alternativen seien.¹¹⁸ Darin ist Robinson geradezu wegweisend für die gegenwärtige Forschung, in der die Evangelien im Gegensatz zur klassischen Formgeschichte im Rahmen der antiken Historiographie bzw. Biographie gedeutet werden¹¹⁹ und auf diese Weise der Anschluss an die geschichtshermeneutische Diskussion hergestellt wird.¹²⁰ Die Evangelien wären dann freilich nichts anderes als das, was Bultmann selbst in seinem Jesus-Buch vorgestellt hatte: eine vergewaltigende Geschichtsdarstellung. Die Christologie der Evangelien

historischen Jesus in seiner ‚Unmittelbarkeit‘ spätere Generationen? Eben das aber eignet sich im Kerygma, in dem nicht der *historische* Jesus, sondern der *erhöhte* spricht: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία. Der Christus des Kerygmas hat den historischen Jesus sozusagen verdrängt und redet jetzt in Vollmacht den Hörer – jeden Hörer – an.“ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 458.

¹¹⁵ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 468.

¹¹⁶ J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich 1960, 114, zitiert bei Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 465. Die Hervorhebungen stammen von Bultmann.

¹¹⁷ Die Überwindung dieser Alternative ist wohl die gängigste Forderung gegenüber Bultmann, vgl. nur M. Hengel, Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt anhand einiger neuer Monographien, in: Ders., Jesus und die Evangelien, Kleine Schriften Band V, hg. von C.-J. Thornton, WUNT 221, Tübingen 2007, 289–305; J. Schröter, Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: Ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2007, 105–146, vgl. Zimmermann, Jenseits von Historie und Kerygma (s. Anm. 16).

¹¹⁸ Vgl. J. M. Robinson, Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des Markus-Evangeliums, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von K. Fröhlich und U. Berger, ThB 81, München 1989, 103 wo Robinson „die gängige Antithese zwischen Geschichte und Gott“ ausdrücklich ablehnt.

¹¹⁹ Zur neueren Diskussion vgl. E.-M. Becker, Das Markusevangelium im Rahmen antiker Historiographie, WUNT 194, Tübingen 2007; Dormeyer, Markusevangelium (s. Anm. 5), 166–185.226–231; Ders., Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 199–230.

¹²⁰ Vgl. dazu Backhaus/Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen (s. Anm. 14), passim; Schröter, Jesus und die Anfänge der Christologie (s. Anm. 10), 18–36.

wäre damit aber gerade das, was Bultmann ablehnt: Eine nachösterliche, aber dennoch historische Deutung der irdischen Geschichte Jesu. Denn das Kerygma nimmt nach seiner Auffassung keine Deutung einer historischen Persönlichkeit vor, sondern es spricht dieser etwas zu, was der historischen Betrachtung prinzipiell nicht zugänglich ist. Das Kerygma stellt damit keine historische Plausibilität her, sondern es stellt vor die Glaubensentscheidung, in dem zweideutigen geschichtlichen Ereignis des historischen Jesus die entscheidende „Tat Gottes“ zu sehen. Da Robinson die für Bultmann wesentliche Unterscheidung von historischer und theologischer Perspektive unterläuft, lehnt Bultmann seine Bestimmung – mit Verweis auf Reginald Fuller und Hans Conzelmann¹²¹ – ab.

Ernst Käsemann hat mit der Frage nach dem Grund für die Entstehung der Evangelien den vielleicht entscheidenden Punkt für die weitere Diskussion benannt. Für Bultmann, so Käsemann, bleibe „die Evangelien-schreibung ... eine letztlich unbegreifliche und überflüssige Spielart des Kerygmas, das jedoch seinerseits verkürzt zu werden droht, wenn seine Variationsweite nicht theologisch begründet werden kann“.¹²² Bultmann hat darauf erwidert, die Intention der Evangelien sei es, den Kyrios nicht zu einer mythischen Gestalt werden zu lassen.¹²³ Durch diese Intention werde „das Faktum der Evangelien als sinnvoll erwiesen“.¹²⁴ Wie wichtig Bultmann die Unterscheidung von Historie und Kerygma ist, wird deutlich, wenn er sogleich hinzufügt: „Doch darf das nur im Wissen um die Problematik des sachlichen Verhältnisses des Kerygmas zum historischen Jesus (und damit um die Problematik von Gesetz und Evangelium) geschehen. Diese Problematik darf nicht verschleiert werden durch die Einsicht, daß der historische Jesus, damit jene Paradoxie nicht preisgegeben wird, ins Kerygma gehört.“¹²⁵ Der historische Jesus gehört insofern ins Kerygma als er ein geschichtliches Ereignis ist, auf das sich der Anspruch des Kerygmas bezieht. Das bedeutet aber nicht, dass sich der Anspruch des Kerygmas als Anknüpfung an den historischen Jesus

¹²¹ R. H. Fuller, *ATHr* 41 (1959), 232–235; H. Conzelmann, *Art. Jesus Christus*, ³RGK 3, 619–653, 648 (teilweise zitiert bei Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* [s. Anm. 106], 466). Vgl. dazu Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (s. Anm. 105), 57ff, der das entscheidende Argument Bultmanns gegen Robinson offensichtlich übersieht!

¹²² Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (s. Anm. 105), 61.

¹²³ Bultmann, *Antwort an Ernst Käsemann* (s. Anm. 108), 196, vgl. *Ders.*, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (s. Anm. 21), 37.

¹²⁴ Bultmann, *Antwort an Ernst Käsemann* (s. Anm. 108), 197.

¹²⁵ Ebd.

„plausibel“ machen lässt.¹²⁶ Die nachösterliche Christologie dient nicht der Darstellung der Bedeutsamkeit des historischen Jesus, sondern sie ist für Bultmann die Explikation jenes Selbstverständnisses, das Gott selbst durch sein eschatologisches Handeln am Kreuz als menschliche Möglichkeit eröffnet hat. Mit dieser Verhältnisbestimmung ist die Stärke und gleichzeitig die Grenze von Rudolf Bultmanns Sicht zum historischen Jesus benannt.

3. Die Welt des Textes und die historische Wirklichkeit

Es ist deutlich geworden, dass die rein negative Beschreibung der Sicht Rudolf Bultmanns als „no quest for the historical Jesus“ Bultmanns Position verzeichnet. Denn die Frage nach dem historischen Jesus ist für sie weder bedeutungslos noch unsinnig oder sogar „verboten“. Worauf Bultmann indes aufmerksam macht, ist die Notwendigkeit der *Unterscheidung* von *historischer* und *theologischer* Perspektive.¹²⁷ Gerade der Hinweis auf diese Unterscheidung könnte für die gegenwärtige Diskussion hilfreich sein, in der man zwischen den Extremen des „second“ und des „third quest“ nach einer angemessenen Vermittlung von historischer und theologischer Fragestellung sucht.

Die Frage nach dem historischen Jesus ist für Bultmann deshalb nicht völlig bedeutungslos, weil mit dem Verzicht auf sie die historische Dimension von Theologie überhaupt preisgegeben wäre. Eben dies aber will Bultmann nicht. Im Gegenteil gilt sein Anliegen einer Bestimmung der christlichen Existenz innerhalb der menschlichen Lebenswirklichkeit, wie sie die Geschichtswissenschaft beschreibt. Deren Wahrnehmung ist jene „Freiheit zur Wahrhaftigkeit“, die Bultmann als bleibende Er rungenschaft der liberalen Theologie ansieht. Der historische Jesus ist wie alle historischen Phänomene ein grundsätzlich uneindeutiges Faktum, das für mehrere Deutungen offen ist. Bultmann beharrt darauf, dass Christus als Inhalt des Glaubens nicht als historische Deutung des Phänomens verstanden werden kann. So führt die historische Forschung zu der negativen Einsicht, „daß die Welt, die der Glaube erfassen will,

¹²⁶ So aber explizit *Schröter*, *Jesus und die Anfänge der Christologie* (s. Anm. 10), 36; *Ders.*, *Von der Historizität der Evangelien* (s. Anm. 117), 146.

¹²⁷ Zwar vollzieht sich die Theologie formal im Modus historischer Textauslegung (siehe oben), Bultmann lehnt es aber dezidiert ab, Theologie als „Geschichtsphilosophie oder Geschichtsdeutung“ zu verstehen (*Bultmann*, *Theologische Enzyklopädie* [s. Anm. 1], 29).

mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfäßbar wird“¹²⁸.

Freilich dürfte es unmöglich sein, das Kerygma nicht als „Deutung“ anzusehen. Worauf es ankommt, ist der Begründungszusammenhang zwischen Ereignis und Deutung: Die Deutung, die das Kerygma vornimmt, wird durch das Osterereignis überhaupt erst möglich, und sie ist nur dort als „Deutung“ dieses Ereignisses akzeptabel, wo das Osterereignis als Offenbarungsgeschehen anerkannt wird. Von der Perspektive des Osterglaubens wird dabei behauptet, dass sie allein eine angemessene Deutung der Person Jesus eröffnet. Diese Behauptung ist historisch nicht ausweisbar, vielmehr wird die historische Frage unterschiedliche Perspektiven und Deutungen der Person Jesu berücksichtigen müssen.¹²⁹ Das gilt auch dann, wenn innerhalb der Theologie historisch gefragt wird, denn für die historische Frage darf die Perspektive des Glaubens nicht absolut gesetzt werden.¹³⁰ Die historische Wahrnehmung kann nur feststellen, dass Jesus gekreuzigt wurde und kurze Zeit später die Behauptung aufgestellt wurde, dass er auferstanden und seinen Jüngern erschienen sei.¹³¹ Die Theologie macht sich die Auffassung zueigen, dass diese Behauptung wahr sei, ohne dies historisch zeigen zu können.

¹²⁸ Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (s. Anm. 28), 4.

¹²⁹ Vgl. H.-J. Goertz, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Hamburg 1995, 11: „So wird sich ein guter Historiker heute kaum noch auf eine Perspektive allein festlegen, aus der er den historischen Stoff betrachtet. Er wird vielmehr versuchen, Modelle historischer Arbeit zu entwickeln, in denen der Perspektivwechsel eine wichtige Rolle spielt: ein Kaleidoskop von Perspektiven.“

¹³⁰ Damit ist nicht gesagt, dass die historische Wahrnehmung nicht durch die Tatsache, dass der betreffende Historiker etwa Christ ist, beeinflusst würde. Es ist aber dennoch möglich und notwendig zu unterscheiden zwischen Behauptungen, die historisch ausweisbar sind, und solchen Behauptungen, die aufgrund einer bestimmten Glaubensperspektive als wahr anerkannt werden. Andernfalls wäre es nicht mehr möglich, sich gemeinsam darauf zu verständigen, was als eine historische Aussage gelten kann. Die Unterscheidung von historischer und theologischer Fragehinsicht teilt deshalb die Wirklichkeit nicht in zwei voneinander unabhängige Bereiche auf, sondern sie nimmt beide Fragehinsichten als unterschiedliche Perspektiven auf die *eine* Wirklichkeit ernst. Das wird bei Bultmann in dem unauflösbaren und dennoch unterscheidbaren Zusammenhang von historischer und theologischer Exegese greifbar.

¹³¹ Larry Hurtado etwa nimmt eine dezidiert *historische* Perspektive ein (Hurtado, Lord Jesus Christ [s. Anm. 34], 9) und weist dabei mit Recht darauf hin, dass die nachösterlichen „religious experiences“ als historisches Phänomen zu den entscheidenden „Forces and Factors“ für die Ausbildung des Christuskultes, der eine „hohe“ Christologie impliziert, gehören (a.a.O., 78). Weiter als zu dieser Feststellung kommt die historische Betrachtung nicht.

Freilich muss sich auch die historische Frage nach Jesus auf die synoptischen Evangelien als die nach wie vor ältesten Quellen beziehen, und dabei berücksichtigen, dass diese durch ein charakteristisches „Ineinander“ von erzählter Christologie und geschichtlicher Darstellung bestimmt sind.¹³² Diese bewusst eingenommene nachösterliche Perspektive wird von Bultmann nicht angemessen gedeutet.¹³³ Sie enthält eine hermeneutische These, die ernst genommen sein will. Bultmanns Behauptung, dass das Kerygma den historischen Jesus „ersetzt“ habe, ist insofern im Recht als damit die Unhintergebarkeit der Osterperspektive festgehalten wird. Sie wird aber falsch, wenn er damit die Behauptung verbindet, dass sich das Kerygma an die Stelle Jesu gesetzt habe, denn das Kerygma „vertritt“ den historischen Jesus nicht, sondern es erhebt den Anspruch, seine Wirklichkeit zu *erschließen*. Deshalb stellen die Evangelien das nach Ostern von Jesus Erkannte erzählerisch als vorösterlich dar.

Die Berechtigung wie auch das Problem der Sicht Bultmanns werden an seinem Verständnis von Apg 2,36 deutlich. Bultmann macht sich Wredes Auffassung zueigen, dass mit dem Satz „zum Herrn und Christus hat Gott ihn gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ die Überzeugung zur Sprache gebracht werde, dass der Mensch Jesus erst an Ostern Messias und Gottessohn geworden sei, während sein irdisches Leben „unmessianisch“ gewesen sei.¹³⁴ Eberhard Jüngel setzt dasselbe Verständnis von Apg 2,36 voraus, leitet daraus aber die – für den „second quest“ repräsentative – Folgerung ab, dass verständlich gemacht werden müsse, „warum Gott den gekreuzigten Jesus – und nicht etwa den enthaupteten Täufer Johannes – auferweckt haben soll“¹³⁵. Diese Frage lässt sich anhand von Apg 2,36 allerdings gar nicht stellen, denn der Vers setzt ausdrücklich voraus, dass Jesus bereits vor Ostern „Herr“ und „Messias“ ist

¹³² Die Einsicht in den kerygmatischen Charakter der Evangelien bezeichnet *Du Toit*, Erneut auf der Suche nach Jesus (s. Anm. 4), 108 als Konsens in der gegenwärtigen Jesus-Forschung, vgl. Zimmermann, Jenseits von Historie und Kerygma (s. Anm. 16), 153.

¹³³ Vgl. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 453: „Die Kombination von historischem Bericht und kerygmatischer Christologie in den Synoptikern hat ja nicht den Sinn, das Christuskerygma durch die Historie zu legitimieren, sondern umgekehrt, die Geschichte Jesu als messianische sozusagen zu legitimieren, indem sie sie in das Licht der kerygmatischen Christologie stellt.“

¹³⁴ Wrede, Messiasgeheimnis (s. Anm. 100), 214: „Petrus sagt in seiner Pfingstpredigt (Act. 2,36), dass Gott den Jesus, den die Juden kreuzigten, zum Herrn und zum Christus gemacht habe, hinzugedacht ist dabei: durch die Auferweckung“ (vgl. a.a.O., 240). Vgl. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 28.

¹³⁵ Jüngel, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (s. Anm. 81), 219.

und deshalb an Ostern als himmlischer König inthronisiert wird.¹³⁶ So wenig man von hier aus behaupten kann, dass Jesus nach urchristlicher Überzeugung erst nach Ostern zum Messias geworden sei, so wenig lässt sich seine „Messianität“ von seiner rein historisch betrachteten vorösterlichen Existenz her begründen.

Bultmann erinnert somit an die Bedeutung der Fähigkeit zur Unterscheidung und damit an eine Kategorie, die gerade für Martin Luther zentral war. Auf den Zusammenhang mit Luther macht Bultmanns Hinweis aufmerksam, dass man die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma als Analogie zu Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auffassen könne.¹³⁷ Wie eng diese Unterscheidung mit der Frage nach dem Charakter der Evangelien zusammenhängt, wird in Luthers kurzem Text „Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangeliis suchen und gewartten soll“ aus der Vorrede zur Kirchenpostille von 1522¹³⁸ besonders deutlich. Gerade angesichts der Tatsache, dass Luther die Unterscheidung von Kerygma und Historie noch nicht in derselben Weise wie Bultmann kennt, ist es bemerkenswert, dass er eine ganz ähnliche, dezidiert theologische Unterscheidung vornimmt. So warnt Luther davor, „aus Christo einen Mosen zu machen“¹³⁹, und er bemerkt schließlich: „Das Heuptstuk und grund des Euangelii ist, das du Christum tzuvor, ehe du yhn zum exempelp fassist, auffnehmist und erkennist alß ein gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey“¹⁴⁰. In dieser Aussage lässt sich eine deutliche Parallele zu Bultmanns Behauptung feststellen, dass sich das „Herr-Sein“ Jesu nicht aus seiner Tätigkeit als Lehrer oder Prophet begründen lasse, sondern

¹³⁶ In Lk 2,11 wird Jesus bereits bei seiner Geburt als $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\circ\varsigma$ proklamiert – neben Apg 2,36 die einzige Stelle im lukanischen Doppelwerk, an der beide Prädikationen in direktem Zusammenhang begegnen. Die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14–36) interpretiert die Auferstehung als Inthronisation Jesu und damit als Erfüllung der in Lk 1,32 gegebenen Thronverheißung. Dass Jesus „Sohn Gottes“ ist, wird in diesem Zusammenhang durch Jesu Herkunft begründet (Lk 1,35): Er ist also von Anfang an der, als der er nach seinem Tod und seiner Auferstehung inthronisiert wird. Die damit abgelehnte Deutung von Apg 2,36 ist nur möglich, wenn man den narrativen Kontext des lukanischen Doppelwerkes ausblendet.

¹³⁷ Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 467f, Anm. 79; Ders., Antwort an Ernst Käsemann [s. Anm. 108], 197, vgl. Conzelmann, Art. Jesus Christus (s. Anm. 121), 649: „Jedes Ergebnis der Rekonstruktion ist theologisch beurteilt Gesetz, nicht Evangelium, womit nicht nur deren Grenze, sondern auch deren Recht festgestellt ist.“ Vgl. auch Körtner, Historischer Jesus – geschichtlicher Christus (s. Anm. 53), 125.

¹³⁸ M. Luther, Kirchenpostille 1522, WA 10, 8–18.

¹³⁹ Luther, Kirchenpostille (s. Anm. 139), 10.

¹⁴⁰ Luther, Kirchenpostille (s. Anm. 139), 11.

nur der umgekehrte Weg von Jesus als „Herr“ zu Jesus als „Lehrer“ oder auch „Vorbild“ gegangen werden könne.¹⁴¹ Bultmanns Ausgangspunkt beim Kerygma entspricht Luthers Einsetzen beim Christusgeschehen als einem Geschehen *pro me*.

Damit hängt Bultmanns wie Luthers Verständnis der Evangelien als Anrede zusammen. So schreibt Luther: „Wenn du nu das Euangeli buch auffthuist, list oder horist, wie Christus hie odder dahynn kommet oder yemandt tzu yhm bracht wirt, solltu du da durch vornehmen die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er tzu dyr kommet odder du tzu yhm bracht wirst.“¹⁴² Hier deutet sich allerdings auch eine entscheidende Differenz an: Bultmann reduziert die Evangelien auf die Anrede, ohne das darin Mitgeteilte zu explizieren.¹⁴³ Eben diese Explikation des vorösterlichen Jesus haben die Evangelien aber im Blick. Sie halten damit – dogmatisch gesprochen – das *extra nos* des Glaubens fest. Freilich will auch Bultmann das *extra nos* wahren, indem er auf der Externität des Kerygmas als Wortgeschehen insistiert.¹⁴⁴ Dabei erkennt er jedoch, dass dieses Wortgeschehen einen Inhalt hat, der in den Evangelien anschaulich wird. Wenn Bultmann etwa in der Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch bemerkt, um die Wirklichkeit der Vergebung wahrzunehmen helfe es ihm „nichts, wenn ich in rührenden Geschichten lese, wie Jesus der Sünderin oder dem Zakchäus vergeben hat“¹⁴⁵, dann untergräbt er eben jenen Zusammenhang, den Luther in seinem Lektürehinweis zu den Evangelien zur Sprache bringt und den Bultmann eigentlich auch selbst in den Blick bekommen könnte, da er immerhin notiert, dass die urchristliche Gemeinde das Leben Jesu eben als dasjenige ihres Herrn erzählen musste.¹⁴⁶ Anders als Luther verfehlt Bultmann gerade die kerygmatische Pointe der Evangelien, die darin besteht, dass „Vergebung“ unlöslich an die Person Jesu gebunden ist und sich nur dann

¹⁴¹ Siehe dazu oben, vgl. Luther, Kirchenpostille (s. Anm. 139), 12: „Wenn du nu Christum also hast zum grund und heuptgutt deyner selickeit, Denne folget das ander stuk, das du auch yhn tzum exempel fassist, ergebist dich auch also, deynem nehisten tzu dienen.“

¹⁴² Luther, Kirchenpostille (s. Anm. 139), 13.

¹⁴³ Matthias Dreher hat deshalb völlig zu Recht auf das Problem hingewiesen, dass „der handelnde Christus“ für Bultmann keine Rolle spiele (vgl. dazu den Beitrag von Matthias Dreher in diesem Band).

¹⁴⁴ Vgl. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (s. Anm. 106), 469, vgl. Schmithals, Nachwort zu Bultmann, Jesus (s. Anm. 46), 153.

¹⁴⁵ R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, in: Ders., Glauben und Verstehen Band 1 (s. Anm. 26), 85–113, 97 (auf diese Stelle weist auch Dreher in seinem Beitrag hin).

¹⁴⁶ Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 17), 36 (siehe oben Anm. 92).

anschaulich machen lässt, wenn von ihm – konsequent „kerygmatisch“ – *erzählt* wird.

Der Grund für diese Differenz zu Luther liegt in Bultmanns hermeneutischer Grundentscheidung, die deutlich wird, wenn er die der existentialen Interpretation korrespondierende Entmythologisierung als „die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben“ bezeichnet.¹⁴⁷ Wie der Mensch nach Luther seine Heilsgewissheit nicht auf das Gesetz gründen kann, so müsse der moderne Mensch erkennen, „daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann. Denn Grund und Gegenstand des Glaubens sind identisch“¹⁴⁸. Da ihm an der Identität von Grund und Gegenstand des Glaubens liegt, lehnt Bultmann es ab, die Rekonstruktion des historischen Jesus als Begründung des Glaubens anzusehen. Dies führt dann aber dazu, auch die narrative Entfaltung des im Glauben Erschlossenen als gleichsam „uneigentliche Rede“ abzuwerten. Damit läuft Bultmann Gefahr, den entscheidenden Anspruch, den der christliche Glaube im Blick auf die Person Jesu erhebt, nicht angemessen zur Geltung zu bringen. Für Luther jedenfalls bleibt die Person Jesu, wie sie die Evangelien schildern, keineswegs unanschaulich, sondern in seiner an Ostern erschlossenen Geschichte wird der Inhalt des Glaubens erkennbar und aussagbar. Insofern kann Bultmann sich für seine Gleichsetzung von Grund und Gegenstand des Glaubens kaum auf Luther berufen.

Hans Conzelmann hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die historische Rückfrage für Bultmann im Zusammenhang mit der Frage nach der wahren Menschheit Jesu steht, wobei das *vere homo als Glaubenssatz* zu verstehen sei.¹⁴⁹ Aus der Perspektive des christlichen

¹⁴⁷ R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: H. W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos* Band 2: Diskussionen und Stimmen aus dem In- und Ausland, Hamburg 1952, 179–208, 207. Bultmann fügt hinzu: „Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens.“

¹⁴⁸ Ebd. (Hervorhebung von mir). G. Klein, Rudolf Bultmann – Ein unerledigtes theologisches Vermächtnis, ZThK 94 (1997), 177–201, 183 hält diese Gleichsetzung für eine der wesentlichen heute zu berücksichtigenden Einsichten Bultmanns.

¹⁴⁹ Vgl. Conzelmann, Art. Jesus Christus (s. Anm. 121), 649: „Nun ist gerade in dieser (sc. Bultmanns) Fassung der Fragestellung die historische Rückfrage nicht bestritten, sondern mitgefordert. Sie hat aber nicht mehr den Zweck, dem Glauben seinen Inhalt zu geben – den empfängt er durch die Predigt –, sondern die Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht aus dem Blick zu verlieren, festzuhalten, daß die Offenbarung nicht ein Lehrsystem ist, sondern eine geschichtliche und geschichtlich begegnende Tat. Dogmatisch ge-

Glaubens ist die Menschheit Jesu keine Selbstverständlichkeit, sondern ein theologisches *Ereignis*, dessen Pointe die historische Frage gar nicht in den Blick bekommen kann. Luther, der die Evangelien als „eyn rede oder historia von Christo“¹⁵⁰ bezeichnen kann, verbindet diese Bestimmung mit Recht und scheinbar selbstverständlich mit dem Hinweis auf die Inkarnation, wenn er erklärt: „Denn auffß kurzlichst ist das Euangelium eyn rede von Christo, das er Gottis son und mensch sey fur uns worden, gestorben und aufferstand, eyn herr ubir alle ding gesetzt.“¹⁵¹ Der Gedanke der Inkarnation ist für die Evangelien – darin dürfte Luther gerade gegen Bultmann im Recht sein¹⁵² – eben nicht nur ein Interpretament des Kreuzesgeschehens, sondern dessen logisch notwendige Voraussetzung.¹⁵³ Anders gesagt: Die Evangelien trennen Christologie und Soteriologie nicht voneinander, wohl aber unterscheiden sie beide

sprochen: daß J[esus] wahrer Mensch ist, ist ein *Glaubenssatz*, der je und je konkretisiert werden muß.“ An die Ausführungen Conzelmann schließt Bultmann sich ausdrücklich an (Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus [s. Anm. 106], 468, Anm. 81).

¹⁵⁰ Luther, Kirchenpostille (s. Anm. 139), 9.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Hier ist an Bultmanns zustimmend von Barth aufgenommene Behauptung zu erinnern, „daß wir Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen“ (K. Barth, Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie Band 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, Gütersloh 1995, 325–329, 328f; Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [s. Anm. 28], 4), eine Anspielung auf 2Kor 5,16. Bultmann kennt zwar die Möglichkeit, dass κατὰ σάρκα hier auf das Verb γινώσκειν bezogen werden kann und dann eine bestimmte Weise der Erkenntnis meint und nicht eine real existierende Person, den sogenannten Χριστὸς κατὰ σάρκα (zum Problem vgl. C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 8, Berlin 1989, 123–127), er hält diese Differenzierung aber für unerheblich und sieht hier einen „Doppelsinn, daß solches γινώσκειν den Christus nur als einen Christus κατὰ σάρκα, d.h. als ein vorfindliches Weltphänomen sehen würde, und daß es eben deshalb ein γινώσκειν κατὰ σάρκα, ein fleischliches Verstehen, ein bloßes Rechnen mit Weltlich-Vorfindlichem wäre“ (Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus [s. Anm. 60], 207; vgl. Ders., Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen Band 1 [s. Anm. 26], 153–187, 185 und Ders., Der zweite Brief an die Korinther, hg. von E. Dinkler, KEK Sonderband, Göttingen 1976, 157f). Dass diese Differenzierung gerade notwendig ist, unterschätzt Bultmann, da er Real- und Erkenntnisgrund nicht voneinander unterscheidet. 2Kor 5,16 besagt jedenfalls nicht, dass der irdische Jesus für den christlichen Glauben unerheblich wäre, wohl aber, dass er eben nur aus der Perspektive des Glaubens adäquat wahrgenommen wird. Darin besteht eine entscheidende Gemeinsamkeit zwischen Paulus und den synoptischen Evangelien.

¹⁵³ Dass der Gedanke der Präexistenz Christi (und die damit verbundene Vorstellung des „Kommens“ Jesu in die Welt) auch für die Synoptiker von Bedeutung ist, hat Simon Gathercole überzeugend aufgezeigt (Gathercole, The Preexistent Son [s. Anm. 103], passim).

und benennen die Christologie als Grundlage der Soteriologie. Das Problem der Theologie Bultmanns (und nicht nur seiner Theologie!) liegt mithin darin, dass er die Christologie lediglich als Funktion der Soteriologie bestimmt.¹⁵⁴

Ernst Käsemann hat in seinen kritischen Anfragen an Bultmann durchaus etwas Richtiges gesehen, dabei aber die notwendige Unterscheidung von Kerygma und Historie unterlaufen. So bleibt Rudolf Bultmanns Hinweis richtig, dass vom historischen Jesus kein Weg zum „Christus des Kerygmas“ führt. Denn „der historische Jesus“ bezeichnet die Person Jesu, wie sie unter historischer Fragehinsicht beschrieben werden kann. Als diese Frage hat sie ihr eigenes Recht. Theologisch relevant ist diese Frage, weil sie die grundsätzliche Strittigkeit deutlich werden lässt, in der sich der christliche Glaube in der Weltwirklichkeit befindet. Die Behauptung der christlichen Verkündigung besteht nun aber darin, dass die Person Jesu letzten Endes historisch gar nicht adäquat beschrieben werden kann. Sie wird nur dort erkannt, wo sie von der Wirklichkeit Gottes her verstanden wird¹⁵⁵, das heißt: Sie ist nur aus der Perspektive des christlichen Glaubens erkennbar und deshalb nur *theologisch* beschreibbar. Die nachösterliche Christologie lässt sich deshalb nicht als „plausible“ Interpretation des „historischen Jesus“ begreifen.¹⁵⁶

Es wäre nun weiter zu fragen, wie sich der „erzählte Jesus“ zu dem verhält, was sich historisch wahrnehmen lässt. Die Theologie steht hier vor der wissenschaftstheoretischen Aufgabe, das Verhältnis der von ihr eingenommenen Perspektive zur geschichtlichen Wirklichkeit zu bestimmen. Es reicht nicht aus, wenn die Theologie zugesteht, dass die Person Jesu, wie sie der Glaube erkennt, eben nur aus dieser Perspektive er-

¹⁵⁴ Vgl. Zimmermann, *Jenseits von Historie und Kerygma* (s. Anm. 16), 168, der die Sicht Bultmanns mit den Worten beschreibt: „Christologie ist nicht am Wesen Christi interessiert, sondern geht ganz in der Soteriologie auf.“

¹⁵⁵ Diesen Aspekt hat Walter Mostert mit Recht hervorgehoben: „Schon das Phänomen der christologischen Titulaturen zeigt ja, daß mit dem Menschen Jesus eine göttliche Bestimmtheit verbunden werden soll, die mehr als akzidentuell, nämlich essentiell ist. Selbst Titel wie Davidsohn, Menschensohn, selbst Verstehenskategorien wie der leidende Prophet oder der neue Weise, der neue Salomo sollen den Menschen Jesus in ein göttliches Licht stellen. Und nirgends findet sich eine Spur davon, daß die Wahrnehmung Jesu auch ohne diese göttliche Beleuchtung und Bestimmtheit möglich wäre“ (*W. Mostert, Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie*, ZThK 102 [2005], 73–92, 87).

¹⁵⁶ *Mostert, Bemerkungen zum Verständnis der altkirchlichen Christologie* (s. Anm. 155), 88 bemerkt völlig zu Recht: „Es ist absurd, Jesus als ‚historischen Jesus‘, als ‚bloßen Menschen‘ anschauen zu wollen und von dort aus via abstractionis auf Gott kommen zu wollen.“

kennbar ist. Sie muss auch zum Ausdruck bringen, dass der historischen Frage damit eine Grenze gezogen ist. Es ist eines, danach zu fragen, was Jesus gesagt und getan hat; ein anderes aber ist es, zu sagen, wer Jesus *ist*. Mit ihrem Anspruch, dass die Person Jesu nur vom Osterereignis her angemessen erkannt wird und von dort aus ein Licht auf *alle* Wirklichkeit fällt, beteiligt sich die Theologie an dem Streit der Wissenschaften um die Bestimmung der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist aus theologischer Perspektive nicht auf das historisch Beschreibbare reduzierbar.¹⁵⁷ Das Problem des historischen Jesus verweist so auf die Differenz von historischer und theologischer Perspektive und gleichzeitig auf die Spannung, in der sich beide befinden.

¹⁵⁷ Darauf macht mit Recht I. U. Dalferth, Volles Grab – leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, ZThK 95 (1998), 379–409, 381 aufmerksam und fügt hinzu: „Es gehört zu den kritischen Aufgaben der Theologie, gegen derartige historische, empirische, wissenschaftliche Engführungen des Wirklichkeitsverständnisses Einspruch zu erheben.“

Theologie aus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie? Zu Bultmanns Verständnis existentialer Theologie

Andreas Großmann

Als Rudolf Bultmann im Dezember 1932 den Martin Heidegger „in dankbarer Freundschaft“ dedizierten ersten Band seiner Aufsatzsammlung *Glauben und Verstehen* zusendet, dankt der Philosoph dem befreundeten Theologen: „Unsere Freundschaft ist glücklicherweise nicht abhängig von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Du weißt ja selbst zu gut, daß mein Bestreben immer dahin ging, die philosophische Bestimmung der Theologie auf sich selbst aus ihr selbst erwecken zu helfen. Und ich möchte es im Interesse Deiner Arbeit wünschen, daß der oft gehörte Einwand, Du hättest Dich *meiner* Philosophie verschrieben, sich nicht als *scheinbar* stichhaltiger Grund durchsetzt, Deine Besinnungsarbeit überhaupt abzulehnen.“ Bultmann sei doch augenscheinlich „immer noch der Einzige ‚auf weiter Flur‘, der die Unumgänglichkeit einer solchen wahrhaft begriffen“ habe.¹

Der von Heidegger artikulierte Wunsch hat sich, wie man weiß, lange Zeit nicht erfüllt. Von dem Einwand Karl Barths, Bultmann ziele in seiner Rezeption der Philosophie Heideggers auf „eine großartige Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens“ und liefere die Theologie mithin „der Philosophie in die Hände“,² bis hin zu den von Unerbittlichkeit und Intransigenz gleichermaßen gekennzeichneten Angriffen nicht zuletzt auch lutherischer Theologen, Bultmann betreibe die „Selbstauflösung der Theologie in eine atheistische Philosophie“,³ reicht die Skala der nicht

¹ Rudolf Bultmann/Martin Heidegger, Briefwechsel 1925-1975. Hg. von A. Großmann und C. Landmesser. Mit einem Geleitwort von E. Jüngel. Frankfurt/M. und Tübingen 2009, S. 189f. (Brief vom 16. Dezember 1932).

² So Barth brieflich gegenüber Bultmann unter dem 5. Februar 1930, siehe Karl Barth/Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1911-1966. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Hg. von B. Jaspert. Zürich 1994, S. 99. Vgl. auch die Briefe vom 27. Mai 1931 (aaO, S. 117) und vom 20. Juni 1931 (aaO, S. 127).

³ So W. Künneth, „Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit“, in: E. Kinder (Hg.), Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung: Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns. München 1952, S. 61-90; S. 84. – Die Auseinandersetzung um die sogenannte „Entmythologisierung“, in deren Kontext die zitierte Äußerung Künneths gehört, findet sich in der Bultmann-Biographie

eben freundlichen Eiinschätzungen der Bultmannschen Theologie. Wer einen nüchterneren Tonfall vorzieht, mag sich mit der Auskunft Rüdiger Safranskis bescheiden, bei Bultmann habe man es mit einer Theologie „aus dem Geiste der Heideggerschen Philosophie“ zu tun.⁴ Wie auch immer, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bultmann und Heidegger und mit ihm die des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie bleibt nach wie vor virulent.

Ich möchte dieser Frage im folgenden vornehmlich im Blick auf Bultmanns systematisch gehaltvollste Darlegung seines Verständnisses existentialer Theologie im Rahmen seiner *Theologischen Enzyklopädie* sowie im Seitenblick auf Heideggers 1927 und 1928 in Tübingen und Marburg gehaltenen Vortrag über *Phänomenologie und Theologie* nachgehen, über dessen Absicht und Problematik uns auch der Briefwechsel mit Bultmann wichtige Hinweise mitteilt. Daß Bultmann bei aller Nähe zur Philosophie Heideggers freilich Theologie und durchaus nicht eine Auflösung derselben in Philosophie treibt, hat mit dem „Geist“ dieser Theologie zu tun. Dieser aber ist, wie ich entgegen der allzu griffigen Formulierung Safranskis behaupten möchte, nicht der Geist der Heideggerschen Daseinsanalytik, sondern der der lutherischen Rechtfertigungslehre. Bei aller Ferne, die zuletzt entgegen gängiger Einschätzungen zwischen Bultmann und Heidegger zu konstatieren bleibt, ist es das Interesse an der Theologie Luthers, das sie in der Absage an eine von Eberhard Jüngel sogenannte „Mixophilosophicotheologia“ verbindet.⁵ Das rechte Unterscheiden ist nach Luther Sache des Theologen. Denn erst die rechte Unterscheidung (die keine Trennung bedeutet!) entbirgt produktive Verhältnisse und keine sterile Verhältnisslosigkeit. Das gilt für theologisch namhafte Distinktionen wie die zwischen Gesetz und Evangelium, das gilt aber eben auch für das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie...

Konrad Hammanns vorzüglich dokumentiert. Siehe K. Hammann, Rudolf Bultmann – Eine Biographie. Tübingen 2009, S. 421-432.

⁴ R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München und Wien 1994, S. 163.

⁵ So E. Jüngel in seinem Geleitwort zur Edition des Briefwechsels Bultmann-Heidegger (s. Anm. 1), S. VII.

I. Theologie und Philosophie

Wenn Bultmann nach dem Selbstverständnis der Theologie fragt, so setzt er voraus, daß Theologie eine Wissenschaft ist. Deutlich ist freilich aber auch das Bemühen, die Spezifität der Theologie im Gesamt der Wissenschaften und in ihrer Unterschiedenheit von der Philosophie herauszuarbeiten. Bultmann bestimmt die Theologie als eine positive Wissenschaft: Theologie ist, gleich anderen Wissenschaften, auf einen ihr vorgegebenen Gegenstand bezogen. Mit dem Gegenstand der Wissenschaft ist indes ein „Verhältnis“ gesetzt, das „das Leben zu dem betreffenden Gegenstand hat“. Und ebenso gehört es von vornherein zum Verständnis einer positiven Wissenschaft, daß sie sich ihren Gegenstand keinesfalls „von einer Philosophie vorschreiben lassen kann“.⁶ Sowenig der der Theologie eigene Gegenstand sich spekulativ aus einem philosophischen System deduzieren läßt, ist er jedoch gesetzt als „geistes- oder kulturgeschichtliches Phänomen“.⁷ Theologie wäre in den Augen Bultmanns mißverstanden, würde sie als Kulturwissenschaft bestimmt, deren Aufgabe es wäre, das Christentum lediglich als eine in Institutionen und Lehren sichtbare „geschichtliche Gegebenheit“ zu untersuchen und zu beschreiben.⁸ Es macht die Eigenart der Theologie aus, auf ein Positum bezogen zu sein, das offenkundig in anderer Weise als die Posita anderer Wissenschaften „gegeben“ ist. Gegenstand der Theologie, so Bultmann, ist „nicht das Christentum als historische Erscheinung, sondern dasjenige, was das Christentum erst zum Christentum *macht* und so das Christentum und die Theologie selbst *konstituiert*“.⁹

Das ist, wie Bultmann mit Heidegger erklärt, „die Christlichkeit“.¹⁰ Der Begriff ist erläuterungsbedürftig, und Bultmanns *Theologische Enzyklopädie* dient eigentlich allein der Anstrengung, die derart formal indizierte, spezifische Gegenständlichkeit der Theologie zu profilieren. Bultmann tut dies in einer Weise, die zugleich sein Verständnis existentialer Theologie beispielhaft vor Augen führt. Theologie ist Rede, *Wissenschaft von Gott* nämlich genau in dem Sinne, daß sie mit ihrem Gegenstand die Weise thematisiert, wie dieser ihr *zugänglich* ist. Dies aber ist der *Glaube*, in

⁶ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*. Hg. von E. Jüngel und K.W. Müller. Tübingen 1984, S. 10.

⁷ AaO, S. 11.

⁸ Ebd.

⁹ AaO, S. 12. (Hervorhebungen von mir, A.G.)

¹⁰ Ebd. Vgl. M. Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“, in: ders., *Wegmarken*. Frankfurt/M. 1978, S. 45-78; S. 52.

dem als der genuinen „Zugangsart“¹¹ zu ihrem Gegenstand die Theologie allein „das zureichende Motiv“ ihrer begrifflichen Arbeit finden kann.¹² Von Gott kann deshalb konsequenterweise nur die Rede sein, wenn vom Glauben die Rede ist, und umgekehrt.¹³ Das zu sagen und mit Bestimmtheit zu vertreten, ist keine zu inkriminierende Auflösung der Theologie in Anthropologie, sondern sachgemäße, hermeneutisch reflektierte Rede von Gott. Wie anders auch sollte Gott zur Sprache kommen als in dem den Menschen in seiner Existenz ansprechenden, im Glauben empfangenen Wort? Theologisch zu sagen, „was Sache ist“ (Luther), geht deshalb von vornherein einher mit der Einsicht, daß die „Sache“ nur in bestimmter Perspektive – und mithin als gedeutete – gegeben ist: in der Perspektive des Glaubens, oder mit Bultmann gesprochen: der gläubigen Existenz. Glaube und Gott gehören, wie Luther sagt, „zuhaufe“.¹⁴ Die Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube bleibt für Bultmann daher auch für die Bestimmung der Aufgabe der Theologie unaufgebbbar: „Was Gott ist, kann nicht verstanden werden, wenn nicht verstanden wird, was Glaube ist, und umgekehrt. Theologie ist also Wissenschaft von Gott, indem sie Wissenschaft vom Glauben ist, und umgekehrt.“¹⁵ Der theologischer Erkenntnis eigentümliche Zirkel des Verstehens kann demgemäß auch dahingehend präzisiert werden, die in der wissenschaftlichen Arbeit der Theologie sich vollziehende „begriffliche Explikation der gläubigen Existenz“ sei „dem Glauben aus dem Glauben und für den Glauben auferlegt“,¹⁶ sie sei „als dem Glauben für den Glauben auferlegte Aufgabe zu ergreifen“.¹⁷ Der Theologe kann hier in erstaunlicher Übereinstimmung mit dem Philosophen formulieren.¹⁸ Der hermeneutische Zirkel, in der begrifflichen Explikation auf einen Gegenstand intentional bezogen zu sein, der seinerseits Voraussetzung der begrifflichen Explikation selber ist und wiederum nur in ihr ausdrücklich wird, ist unumgänglich, so denn das dem „Lebensverhältnis zum Gegenstand“¹⁹ inhärente Verstehen nicht sistiert, sondern vielmehr expliziert, ausgebildet werden soll. Insofern gilt für den Zirkel des Ver-

¹¹ AaO, S. 20.

¹² AaO, S. 163.

¹³ AaO, S. 21. Vgl. zur Sache bereits Bultmanns Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Bd. I. Tübingen 1933, S. 26-37.

¹⁴ M. Luther, *Der große Kate*¹⁴ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 34.

¹⁵ chismus, BSLK 560, 21f.

¹⁶ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 34.

¹⁷ AaO, S. 163.

¹⁸ AaO, S. 166.

¹⁹ Vgl. M. Heidegger, *Wegmarken*, aaO (s. Anm. 10), S. 54.

²⁰ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 160.

stehens im Felde theologischer Erkenntnis, was Heidegger in *Sein und Zeit* von der Zirkelstruktur des Verstehens sagt: entscheidend sei, „nicht aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“.²⁰ Bultmann hat die sachliche Nähe zu Heidegger in diesem Punkt, wenngleich unausdrücklich, vermerkt. Wie die Philosophie, sofern sie das Dasein als ganzes zu ihrem Thema mache, das im und mit dem Existieren gegebene Sich-Verstehen auszubilden als ihre rechtmäßige Aufgabe begreife, um so „gerade das *existierende* Sich-Verstehen scharf und lebendig [zu] machen“,²¹ sei es Aufgabe der Theologie, das mit dem Glauben gegebene Verstehen der Offenbarung und der gläubigen Existenz auszubilden. Denn nur in diesem Wege sei die „beständige Selbstkritik des Glaubenden“ gewährleistet, auf die dieser angewiesen sei, um Gott nicht mit der Welt, die Offenbarung nicht mit „allgemeinen Wahrheiten“ oder „psychischen Erlebnissen“, den Glauben nicht mit einer „menschlichen Haltung“ zu verwechseln.²²

So sehr sich Bultmann in der Ausbildung seines Ansatzes einer existentialen oder hermeneutischen Theologie Heideggerscher Begrifflichkeit bedienen konnte, so sehr muß allerdings auffallen, daß er in seinem Bezug auf *Sein und Zeit* nicht nur die für dieses frühe, Fragment gebliebene Hauptwerk Heideggers geltend zu machende, lediglich *vorbereitende* Funktion der Daseinsanalytik für die Heidegger eigentlich interessierende Frage nach dem „Sinn von Sein“ ignoriert hat. Er hat von Anfang an auch darauf insistiert, daß „das Verhältnis des glaubenden Daseins zu Gott ... ein anderes als das Verhältnis des Daseins überhaupt zu seinen Gegenständen und zu sich selbst“ ist. Denn ist der Gegenstand der Theologie die nur im Glauben zugängliche Offenbarung Gottes, „so ist ihr Gegenstand dem Dasein nicht von ihm selbst her zugänglich und der Theologie nicht verfügbar“.²³ Die Philosophie kommt denn als für die eigene begriffliche Arbeit sich empfehlende *ancilla theologiae* in Betracht,²⁴ keinesfalls aber kann sie im Verständnis Bult-

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 16. Aufl. Tübingen 1986, S. 153.

²¹ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 160. Vgl. auch Bultmanns Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik“ aus dem Jahre 1950, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Bd. II. Tübingen 1952, S. 211-235; S. 228: „Es gilt nicht, das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewußtsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören.“

²² AaO, S. 161.

²³ Ebd.

²⁴ AaO, S. 163 Anm. 8; siehe auch Bultmanns Brief an Karl Barth vom 8. Juni 1938, Briefwechsel Barth-Bultmann, aaO (s. Anm. 2), S. 82: „Richtig ist, daß die Dogmatik mit

manns der Theologie sachliche Kriterien ihrer Arbeit gleichsam vorschreiben. Diese findet die Theologie in dem ihr eigenen Positum, und der Bezug auf dieses ist daher als für sie maßgeblich zu behaupten – im Widerspruch zu einer wie immer gearteten philosophischen Theologie. Theologie kann, recht verstanden, nur als vom Glauben selbst motiviertes und auf diesen bezogenes Geschäft begriffen werden, oder wie Bultmann auch formulieren kann: Theologie ist „rationale Arbeit, Arbeit des λόγος unter der Voraussetzung des Glaubens“.²⁵

Martin Heidegger charakterisiert Aufgabe und Sache der Theologie in *Phänomenologie und Theologie* in verwandten Wendungen. Eberhard Jüngel hat darauf aufmerksam gemacht und vorgeschlagen, Heideggers Ausführungen „als authentischen Kommentar zu Bultmanns Darlegungen [zu] lesen“.²⁶ Als Dokument der im Briefwechsel mit Bultmann wiederholt beschworenen Zusammenarbeit im Marburg der Jahre 1923 bis 1928 ist Heideggers Vortrag in der Tat ein eindruckliches Zeugnis des produktiven Gesprächs zwischen dem Philosophen und dem Theologen, die freilich zu dem jeweiligen Ansatz ihres Denkens unabhängig voneinander gefunden hatten – Heidegger zur Konzeption einer hermeneutischen Phänomenologie, Bultmann zum Ansatz einer (dann durch die Begegnung mit Heidegger terminologisch bleibend geprägten) existentialen Theologie. Der außergewöhnlich intensive und in der jüngeren Geistesgeschichte singuläre Dialog der Freunde ist bestimmt von der Sache: dem originären Interesse an der urchristlichen Eschatologie, am Neuaufbruch der „dialektischen Theologie“, der Orientierung an Schleiermacher und Kierkegaard, vor allem und bemerkenswerterweise aber an der Theologie Luthers. Die „konvergierenden Wege“ im Gespräch des Theologen mit dem Philosophen²⁷ implizieren indes mitnichten so etwas wie einen schiedlich-friedlichen Ausgleich zwischen den Disziplinen. Eine „christliche Theologie“, wie sie im Kontext der Religionsphänomenologie etwa von Edith Stein und von (dem Katholi-

einer Philosophie, sofern sie systematisch ist, nichts zu tun haben darf; ebenso richtig aber auch, daß sie von einer Philosophie, die kritische (ontologische) Forschung ist, lernen muß. Denn nur dann bleibt sie frei und bedient sich der Philosophie als der ancilla theologiae; sonst wird sie zur Magd und jene zur Herrin. Tertium non datur: entweder Magd oder Herrin.“

²⁵ AaO, S. 163.

²⁶ E. Jüngel, „Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns“, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen III). München 1990, S. 16-77; S. 34.

²⁷ Vgl. dazu im einzelnen O. Pöggeler, Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen. München 2009, S. 34ff.

zismus verbundenen) Denkern wie Jacques Maritain und Gabriel Marcel vertreten wurde,²⁸ galt Heidegger schlechthin als ein „hölzernes Eisen“.²⁹ So kann denn auch nicht verborgen bleiben, daß er in seinem Vortrag über *Phänomenologie und Theologie* in deutlich stärkerem Maße noch als Bultmann zuletzt auf Abgrenzungen zwischen Philosophie und Theologie bedacht ist. Heidegger, der schon in seinen frühen Aristoteles-Interpretationen (seit 1922) einen prinzipiellen, methodischen „Atheismus“ der Philosophie reklamiert und den möglichen Halt an einer Offenbarung ebenso strikt zurückgewiesen hatte,³⁰ spricht nun dezidiert davon, die dem Glauben eigene Lebensform bleibe der „Todfeind“ „gegenüber der wesenhaft zur *Philosophie* gehörigen ... *Existenzform*“.³¹ Der „Todfeind“ tötet nicht, doch nötigt er zur Besinnung aufs Eigene und zur Selbstbehauptung im Lebenszusammenhang mit dem Anderen. Und so betont Heidegger im gleichen Atemzug und ebenso entschieden, dieser radikale Gegensatz müsse „gerade die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie *als Wissenschaften* tragen“.³² Dabei läßt Heidegger keinen Zweifel daran, daß es ein Bedürfnis der Philosophie ausschließlich nach einer Seite hin gibt: Theologie bedarf der Philosophie zur Klärung ihrer Begrifflichkeit, doch bedarf die Philosophie durchaus nicht des Verhältnisses zur Theologie.³³ Der Bezug zur Theologie ist für die Philosophie lediglich eine ihr Selbstverständnis nicht bestimmende *Möglichkeit*. Sie kann sein, was sie ist, ohne den Bezug zur Theologie.³⁴

Heidegger lag offenkundig an einer Zusammenarbeit mit klarem, genau konturiertem Profil. So schreibt er unter dem 29. März 1927 an den Freund: „Wir bringen die Sachen nur von der Stelle, wenn wir von den extremsten Positionen her radikal arbeiten. Sie von der theologischen Seite, positiv-ontisch, wobei das Ontologische zwar nicht verschwindet, aber unthematisch und nur jeweils mit Fragezeichen versehen abgehandelt wird – ich von der philosophischen Seite, ontologisch-kritisch –, wobei das Ontische im Sinn der Positivität des Christlichen unthematisch bleibt und sein Fragezeichen hat. Im Zwischenfeld sich herum-

²⁸ Vgl. dazu sowie zum weiteren Umfeld der Debatten A. Großmann, „Existential Theology“, in: L. Lawlor (Hg.), *Responses to Phenomenology* (History of Continental Philosophy, Vol. 4). Acumen Publishing Ltd. 2010.

²⁹ M. Heidegger, Wegmarken, aaO (s. Anm. 10), S. 66.

³⁰ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt/M. 1994, S. 196f., 199.

³¹ M. Heidegger, Wegmarken, aaO (s. Anm. 10), S. 66.

³² Ebd.

³³ AaO, S. 61.

³⁴ AaO, S. 65f.

tummeln, ohne dort noch hier fest zu stehen und konkrete, umfassende Kenntnisse zu haben, bringt, wenn überhaupt etwas, lediglich Verwirrung.“³⁵ Im Brief vom 2. April 1928, in dem Heidegger Bultmann die Annahme des Rufs auf den Lehrstuhl Husserls in Freiburg mitteilt, kündigt er die Zusendung einer korrigierten Nachschrift seines Vortrags *Phänomenologie und Theologie* an (auf die Bultmann dann in seinem Kolleg über theologische Enzyklopädie 1928 zurückgreifen konnte). Im gleichen Brief bekräftigt Heidegger aber zugleich das Bedürfnis nach einer „klar geschiedenen Atmosphäre“, die er als Philosoph schätze und in Freiburg erwarte.³⁶ Im Brief vom 23. Oktober 1928 distanziert er sich dann jedoch von der Ausrichtung seines Vortrags und erklärt – zur Enttäuschung Bultmanns – zudem seinen Rücktritt von der Mitarbeit an der „Theologischen Rundschau“. Der Brief, mit dem die Freunde zum vertraulichen „Du“ übergehen, ist in einem sehr grundsätzlichen, denkwürdigen Sinn ein Dokument des Abschieds. Heidegger schreibt: „Ein erneuter Versuch, meinen Theologievortrag durchzuarbeiten, machte mir klar, daß die Grenzen noch nicht scharf und prinzipiell genug gezogen sind. Was keine genügende Durcharbeitung erfährt, ist *der* Charakter der Theologie, der sie in gewisser formaler Weise der Philosophie insofern gleichstellt, als sie auch auf das Ganze geht, aber ontisch ... Mein Vortrag ist zu sehr bestimmt von seiner Veranlassung, einer mehr praktischen Klärung des praktischen Verhältnisses von theologischer Arbeit und Phänomenologie. Weil es sich aber in dieser grundsätzlichen Frage von Theologie und Philosophie zugleich um eine Auseinandersetzung mit Grundbewegungen der abendländischen Geistesgeschichte handelt, nicht nur um eine Abgrenzung von Wissenschaften, möchte ich mit einer auch nur einigermaßen begründeten und grundsätzlich gefaßten Äußerung überhaupt zurückhalten – und deshalb von der Mitarbeit an der Zeitschrift [sc. der „Theologischen Rundschau“] zurücktreten. Denn schließlich kann eine Äußerung, wie sie sein soll, nur ein *Angriff* sein, was nicht ausschließt, daß er einmal in den Spalten der Rundschau geäußert wird.“ So solle die Rubrik „Philosophie“ überhaupt gestrichen werden; die Sache werde „reinlicher und erheblicher, wenn die Philosophie zunächst einmal schweigt“.³⁷ In diesem „Abschiedsbrief“ Heideggers klingen elementare (von Overbeck herrührende) Bedenken hinsichtlich der Theologie und ihrer Wissenschaftlichkeit an, wie sie Heidegger zur gleichen Zeit im

³⁵ R. Bultmann/M. Heidegger, Briefwechsel (s. Anm. 1), S. 25.

³⁶ AaO, S. 56.

³⁷ AaO, S. 62-64.

Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann offengelegt hat.³⁸ Sie haben ihn letztlich dazu bewogen, sich dem von Bultmann geäußerten Wunsch zu verweigern, den Vortrag *Phänomenologie und Theologie* zusammen mit Bultmanns Vortrag aus dem Jahre 1929 über den *Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* als Zeugnis der gemeinsamen Marburger Zeit zu publizieren.³⁹ Tatsächlich ist Heideggers Vortrag erst Jahrzehnte später, 1969 in den „Archives des Philosophie“ und 1970 als Separatdruck bei Klostermann – und auch das nur auf äußeren Druck hin – erschienen: „Rudolf Bultmann gewidmet in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre 1923 bis 1928.“⁴⁰

Gleichwohl kann Heidegger den Freund ermuntern, die Kritik, wie sie an Bultmanns Arbeit etwa von dem Grisebach-Schüler Gerhardt Kuhlmann vorgebracht wurde, zu ignorieren und stattdessen „positiv auf ein in sich geschlossenes Ganzes einer neutestamentlichen Theologie hin[zu]arbeiten“, die allererst „die Frage des *Glaubens*, seiner ‚Begründung‘ und Bezeugung“ aufnehme.⁴¹ Im Brief vom 14. November 1931 äußert Heidegger die Erwartung, der Freund möge „alle Arbeit auf den konkreten Aufbau aus dem Positum heraus verwenden“. Und er gibt ihm den Rat: „Arbeite mit Barths Gleichgültigkeit *gegen* die Philosophie, aber mit dem Verständnis *für* sie, das Du dir erarbeitet hast.“⁴²

Die Erwartung des Entwurfs einer neutestamentlichen Theologie konnte Bultmann einlösen. Als 1948 die erste Lieferung seiner *Theologie des Neuen Testaments* erscheint, dankt ihm Heidegger für die Zusendung und bekennt, er habe sich nach dem ersten Anlesen des Werks „sogleich an der klaren und scharfen Luft gefreut, die darin weht“. Hingegen vertrage er „die heutigen eilfertigen Falschmünzereien der Theologen nicht und gehe deshalb daran vorbei“.⁴³ Heideggers Rat, sich gleichgültig gegenüber

³⁸ Siehe M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*. Hg. von J.W. Storck. Marbach am Neckar 1990, S. 25 (Brief vom 8. August 1928), vgl. S. 32 (Brief vom 12. September 1929) und S. 55 (Brief vom 19. Dezember 1932). Heidegger hat Overbeck Anfang der 1920er Jahre rezipiert, er verweist auf ihn selbst – ex post – im Vorwort zu *Phänomenologie und Theologie* (M. Heidegger, *Wegmarken*, aaO [s. Anm. 10], S. 46). Zu Heideggers Bezug auf den Nietzsche-Freund Overbeck und dessen Kampfschrift über die „Christlichkeit der Theologie“ vgl. auch H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Tübingen 1987, S. 197 und S. 314f.

³⁹ Bultmanns Vortrag eröffnete später den dritten Band von *Glauben und Verstehen*. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Bd. III. Tübingen 1960, S. 1-34.

⁴⁰ Vgl. R. Bultmann/M. Heidegger, *Briefwechsel* (s. Anm. 1), S. 56f. Anm. 5.

⁴¹ AaO, S. 160 (Brief vom 22. Mai 1931).

⁴² AaO, S. 172.

⁴³ AaO, S. 205. (Brief vom 22. Dezember 1948).

der Philosophie zu verhalten, konnte Bultmann freilich nicht entsprechen. Gleichgültig ist ihm zumindest die Philosophie Heideggers seit ihrer Begegnung in Marburg nicht mehr geworden. Die Lektüre insbesondere von *Sein und Zeit* sollte für ihn nachgerade zu einem Schlüssel-erlebnis werden. Das Buch bleibt für Bultmann, der sachlichen und dann auch persönlichen Distanzierung des Freundes zum Trotz, zeit seines Lebens ein maßgeblicher Referenztext. Als *Sein und Zeit* 1927 erscheint, macht sich Bultmann sogleich an die Lektüre, die ihn, wie er brieflich gegenüber Heidegger eingesteht, regelrecht erschöpft. Er fühle sich nach einem Tag der Lektüre „körperlich erledigt“, doch nicht „wegen der physischen Anstrengung des Nachdenkens, sondern weil es so unheimlich ‚konkret‘ ist“.⁴⁴ Offenbar haben Bultmann die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* und besonders die Ausführungen Heideggers über die Geschichtlichkeit des Daseins fasziniert – und so angesprochen, daß er Heideggers Strukturanalyse des menschlichen Daseins zum Anstoß nimmt, seinen Ansatz einer existentialen Theologie fortan verstärkt mit begrifflichen Anleihen bei Heideggers Entwurf auszuarbeiten – in einer Weise indes, die die Heideggerschen Begrifflichkeiten in einem sachlich differenten, eben theologischen, Zusammenhang situieren und so auch neu pointieren.⁴⁵ Bereits der am 19. Oktober 1927 auf dem Eisenacher Theologentag gehaltene Vortrag *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft*⁴⁶ macht dies deutlich, wenn er das, was mit dem Schlagwort „dialektische Theologie“ gemeint ist, als „Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins“ und in die „Geschichtlichkeit des Redens von Gott“ erläutert. Das menschliche Sein ist ein Sein-Können, ein Sein also, das sich auf Möglichkeiten hin entwerfen kann, und so steht es, wie Bultmann erklärt, „jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele“. Es geht durch Entscheidungen, „in denen der Mensch nicht je etwas für sich wählt, sondern sich selbst als seine Möglichkeit wählt“.⁴⁷ Das aber impliziert für die Exegese der Texte des Neuen Testaments, daß diese nicht als lediglich historisch interessierende Zeugnisse zu lesen sind. Sie sind zu interpretieren unter der Voraussetzung, daß in ihnen „jeweils eine Möglichkeit menschlicher Exis-

⁴⁴ AaO, S. 39 (Brief vom 14. September 1927).

⁴⁵ Äußerlich zeigt sich dies allein schon darin, daß Bultmann sein Anliegen, von Heidegger abweichend, nicht „existenziale“, sondern „eexistenziale“ Interpretation genannt hat. Sollte sich der andere „Geist“ der Bultmannschen Texte bereits im „Buchstaben“ anzeigen?

⁴⁶ Der Text ist abgedruckt in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Bd. I (s. Anm. 13), S. 114–133.

⁴⁷ AaO, S. 118.

tenz ergriffen ist und sich ausspricht“.⁴⁸ Deshalb ist es geboten, sich über die Möglichkeiten menschlicher Existenz Klarheit zu verschaffen, wie sie in den Texten zur Sprache kommt – was aber wiederum erfordert, daß der Interpret dieser Texte sich über sein Vorverständnis der in Frage stehenden Sachverhalte und Begriffe Rechenschaft ablegt.⁴⁹ Damit kommt die Philosophie ins Spiel, die als ontologische Daseinsanalytik Strukturen des menschlichen Seins aufweist, die nach Bultmann auch der Exeget biblischer Texte nicht ausblenden kann.

In diesem Sinne sucht Bultmanns Replik auf die Kritik Kuhlmanns, in seiner Aneignung der Philosophie Heideggers drohe Bultmann die Offenbarung zu „profanisieren“ und mithin die Sache der Theologie preiszugeben,⁵⁰ eine abermalige Klärung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. Daß der Exeget des Neuen Testaments sich auf die Heideggersche Daseinsanalytik bezieht, bedeutet, wie Bultmann einzuschärfen sich genötigt sieht, jedoch dezidiert *nicht*, unbesehen ein philosophisches „System“ oder auch nur bestimmte „Dogmen“ zu übernehmen. Sofern Gegenstand der Theologie das gläubige Dasein, die von Gott bestimmte Existenz ist, ist sie indessen auf die philosophische Daseinsanalytik angewiesen, die formal-ontologisch allererst klärt, was wir unter Dasein überhaupt zu verstehen haben. Sie läßt sich, wie Bultmann schreibt, von der Philosophie „an das Phänomen weisen; sie läßt sich von dem Phänomen belehren, vom Dasein, dessen Struktur die Philosophie aufdeckt“.⁵¹ Was der Theologe zu sagen habe, wenn er von Glaube, Sünde und Sündenvergebung spreche, müsse sich deshalb als „ontologisch-existential Möglichkeit“⁵² innerhalb des Daseins ausweisen und verstehen lassen, so es denn das Interesse der Theologie als *Wissenschaft* sein müsse, ihre Grundbegriffe zu klären und verständlich zu machen. Der derart von Bultmann wiederholt und eindrucksvoll vollzogene Rekurs auf die Heideggersche Daseinsanalytik ist allerdings an der Differenz zur Philosophie nicht minder wie an der Gemeinsamkeit mit ihr interessiert. Das menschliche Dasein nämlich ist für Theologie und Philosophie in je unterschiedlicher Weise thematisch. Hat es

⁴⁸ AaO, S. 119.

⁴⁹ Vgl. aaO, S. 124-128.

⁵⁰ G. Kuhlmann, „Zum theologischen Problem der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann“, in: ZThK NF 10 (1929), S. 28-57.

⁵¹ R. Bultmann, „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann“, in: ZThK NF 11 (1930), S. 339-364, wiederabgedruckt in: R. Bultmann, Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und hg. von A. Lindemann. Tübingen 2002, S. 59-83, hier S. 64.

⁵² AaO, S. 63.

letztere mit formalen Strukturen des Daseins überhaupt zu tun, hat die Theologie das konkrete Dasein als gläubiges (respektive ungläubiges) Dasein im Blick.⁵³ Thema der Philosophie ist, so Bultmann, „eigentlich nicht die Existenz, sondern die Existentialität, nicht das Faktische, sondern die Faktizität; sie untersucht die Existenz hinsichtlich der Existentialität, aber sie redet nicht in die konkrete Existenz“.⁵⁴ Deshalb ist die Theologie, wie Bultmann in seiner *Theologischen Enzyklopädie* und Heidegger in *Phänomenologie und Theologie* ausführen,⁵⁵ eine *historische* Wissenschaft – historisch nämlich in dem präzisen Sinne, daß sie in allen ihren Bereichen auf das im Glauben erschlossene Offenbarungs-geschehen als „einem bestimmten Geschehen im Dasein“⁵⁶ bezogen ist und

⁵³ Die (vorgebliche) Neutralität der in der Heideggerschen Daseinsanalytik exponierten Strukturen menschlichen Daseins ist allerdings bereits von Karl Löwith – durchaus zu Recht – in Frage gestellt worden. Siehe K. Löwith, „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie“, in: ZThK NF 11 (1930), S. 365-399, wiederabgedruckt in: O. Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. 3., ergänzte Aufl. Weinheim 1994, S. 54-77, hier bes. S. 65: „was die spezifische Lage des Menschen kennzeichnet und die ‚Analytik des Daseins‘ trotz ihrer rein ontologischen Absicht herausgestellt hat, das ist der ontisch-ontologische Zusammenhang, und dessen Glieder sind nicht einseitig aufeinander fundiert, sondern so wechselseitig ineinandergreifend wie das menschliche Sein, Verhalten und Verstehen selbst.“ Die Heideggerschen Analysen verdanken sich, mit anderen Worten, selbst schon einer bestimmten – ontischen – Perspektive, sind also nicht geschichtlich invariant. Daß sich unter dieser Voraussetzung das Verhältnis der Theologie zur Philosophie noch einmal anders als in dem von Bultmann beanspruchten Sinne stellt, liegt auf der Hand: als das Verhältnis eigenständiger und gleichberechtigter Disziplinen, die in der Reflexion auf das ihnen Gemeinsame – die Wirklichkeit des Menschen in der Welt – je unterschiedliche und gerade in ihrer Unterschiedenheit produktiv aufeinander bezogene Perspektiven zur Sprache bringen – in der Verantwortung für die zu denkende Wirklichkeit, die über die je gedachte Wirklichkeit und das in ihr Gesagte hinausgeht. Dabei ist der „Konflikt der Interpretationen“ (Ricoeur) so unausweichlich wie begrüßenswert. Er ist unausweichlich, da Wirklichkeit je schon und nur in Deutungen begegnet. Und er ist begrüßenswert, da er zu einer geschärften Wahrnehmung der Wirklichkeit beiträgt. Das Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger verdeutlicht das auf seine Weise.

⁵⁴ R. Bultmann, „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube“, aaO (s. Anm. 51), S. 62.

⁵⁵ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 169; M. Heidegger, *Wegmarken*, aaO (s. Anm. 10), S. 56.

⁵⁶ R. Bultmann, „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube“, aaO (s. Anm. 51), S. 63. Für den Offenbarungsbegriff selbst aber gilt für Bultmann, was im erläuterten Sinne für alle theologischen Grundbegriffe zu sagen ist: Was der Begriff „überhaupt“ zu erkennen geben will, ist jedem verständlich. Was der Glaubende über die natürliche Vernunft hinaus weiß, ist, „daß im Glauben an die Offenbarung sein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist. ... Was der Glaube neu und einzig von der Offenbarung zu sagen vermag, ist ihr Ereignis-geworden-sein und ihr Ereignis-werden. Und was die Theologie sagen kann, ist einerseits das Gleiche, andererseits aber die begriffliche Explikation dieses Redens vom Ereignis der Offenbarung zu

dieses zu explizieren hat. Ein Geschehen, durch das der Mensch „zu seiner Eigentlichkeit kommt“,⁵⁷ wohingegen sich die Behauptung, Eigentlichkeit erlange das Dasein erst in der entschlossenen Selbst-Übernahme,⁵⁸ als sündige, da die der Unverfügbarkeit Gottes entsprechende „Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst“⁵⁹ negierende Behauptung zu verstehen gibt.

Die Theologie hat denn, Bultmann zufolge, das mit der Philosophie Gemeinsame, zugleich aber auch den Gegensatz von Philosophie und Theologie in diesem Sinne zu bedenken. Noch der alte Bultmann zeigt dieses Interesse an den grundsätzlichen Fragen, die er in Marburg mit Heidegger diskutiert und entfaltet hatte. Als Heideggers Vortrag *Phänomenologie und Theologie* 1970 als Separatdruck bei Klostermann erscheint, verfaßt Bultmann eine „Skizze“ von Gedanken und Fragen, die er dem Freund am 15. Dezember 1970 schickt „als das Stück eines Dialogs, wie wir einen solchen früher in Marburg persönlich geführt haben“. ⁶⁰ Ein eindrückliches Dokument des Abschieds auch dies, anders freilich, als dies Heidegger möglich war. Denn Bultmann bleibt sich – und dem Freunde! – treu, wenn er die grundsätzlichen Erwägungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie rekapituliert und resümiert, wie sie ihm durch die Druckfassung von Heideggers Vortrag noch einmal gegenwärtig werden.

II. Die Präsenz des reformatorischen Erbes

Eingangs habe ich gesagt, Bultmanns Ansatz einer existentialen Theologie sei zuletzt vom Geist der reformatorischen Theologie bestimmt. Das gilt m.E. von der theologischen Grundkonstellation des Verhältnisses von Gott und Glaube, deus iustificans und homo peccator. Das

dem Zweck, daß der Glaubende kritisch um sich selbst wisse, und daß die Predigt wirklich von Offenbarung und Glaube rede“ (aaO, S. 71). – Vgl. zur Sache auch R. Bultmann, „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“, aaO (s. Anm. 39).

⁵⁷ R. Bultmann, „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“, aaO (s. Anm. 39), S. 12; vgl. S. 6 und S. 30.

⁵⁸ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, aaO (s. Anm. 20), S. 385.

⁵⁹ R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, aaO (s. Anm. 6), S. 55.

⁶⁰ R. Bultmann/M. Heidegger, *Briefwechsel*, aaO (s. Anm. 1), S. 237. Bultmanns „Skizze“ ist abgedruckt aaO, S. 239-245. Der zweite Teil der „Skizze“ (S. 242-245) bezieht sich auf die Reflexionen über „Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie“, die Heidegger als Anhang der Druckfassung seines Vortrags publizierte.

gilt aber auch im Blick auf das Verhältnis der Theologie zur Philosophie, so sehr Bultmann zunächst die Gemeinsamkeiten mit der Daseinsanalytik Heideggers hervorgekehrt hat.

Das genuine Interesse an der Theologie Luthers ist ein zentrales Bindeglied zwischen dem Theologen und dem Philosophen, dessen frühe Arbeiten eine bemerkenswert intensive und kundige Rezeption vor allem des jungen Luther bezeugen. Er wird ihm, der den „Phänomenologen“ Aristoteles zum „Vorbild“ nimmt, zum „Begleiter im Suchen“ nach dem das Phänomen des menschlichen Lebensvollzugs in seiner „Faktizität“ erhellenden Logos.⁶¹ In die Marburger Diskussionen hat denn Heidegger seine Lutherkenntnisse ohne Scheu einbringen können, zum nicht geringen Erstaunen mancher Theologen. Hans-Georg Gadamer hat die Erinnerung an das Auftreten Heideggers bei den Marburger „theologischen Schlachtfesten“ eindrücklich vergegenwärtigt.⁶² Doch selbst noch der späte Heidegger konnte sich, was auch mit Heidegger vertraute Philosophen erstaunen mag, auf Luther einlassen. So hat er im Wintersemester 1960/61 an zwei Seminarsitzungen von Gerhard Ebelings Systematisch-theologischem Seminar über „Die Philosophie Martin Heideggers und die Theologie“ in Zürich teilgenommen. Wie Ebeling gesagt hat, haben die Seminare Diskussionen „unter lebhafter Mitwirkung“ Heideggers stattgefunden. Das erhaltene (und im Anhang des Briefwechsels Bultmann-Heidegger abgedruckte) Seminarprotokoll zeigt eindrucksvoll, wie gegenwärtig das Denken des Reformators für den Philosophen selbst zu einer Zeit war, als er sich längst von der Theologie distanziert und andere Wege eingeschlagen hatte. Man wird davon ausgehen können, daß die im Seminar Ebelings im Anschluß an Luthers

⁶¹ Vgl. Heideggers „Vorwort“ zu seiner Freiburger Vorlesung vom Sommer 1923 über Ontologie als „Hermeneutik der Faktizität“, der Keimzelle gewissermaßen von *Sein und Zeit* (M. Heidegger, *Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*, GA 63. Frankfurt/M. 1988, S. 5). – Siehe zu Heideggers Luther-Rezeption im einzelnen A. Großmann, *Heidegger-Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik*. Würzburg 2005, S. 11-26; aus der jüngeren Forschungsliteratur sei außerdem verwiesen auf J. van Buren, „Martin Heidegger, Martin Luther“, in: Th. Kiesel/J. van Buren (Hg.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, NY 1994, S. 159-174; K. Lehmann, „Sagen, was Sache ist: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther“, in: N. Fischer/F.-W. von Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg 2007, S. 149-166, G. Oehlschäger, „Der junge Luther und Martin Heidegger“, in: *Lutherjahrbuch* 70 (2003), S. 93-126 und C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris 2005.

⁶² H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt/M. 1977, 21995, S. 37.

Disputatio *De homine* verhandelten Fragen nach dem Verständnis des Menschen und dem Verhältnis von Theologie und Philosophie auch im Marburger Gespräch mit Bultmann präsent gewesen sind, der seinerseits wiederholt auf den Satz Luthers aus seiner frühen Römerbrief-Vorlesung (von 1515/16), daß Gott „per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem“, verwiesen hat.⁶³ Der Streit zwischen Theologie und Philosophie ist, wie Luther zeigt, im Kern ein Streit um das Verständnis des Menschen. Ist der Mensch zu definieren als animal rationale? Oder kann und muß die Theologie nicht vielmehr auf die „Herausarbeitung des spezifisch biblischen und damit theologischen Sprachgebrauchs“ bedacht sein?⁶⁴

Gemäß dem vorliegenden Seminarprotokoll hat Heidegger besonders den „Gegensatz zwischen der auf sich gestellten menschlichen Vernunft und dem sich auf das Wort der Heiligen Schrift berufenden Glauben“ betont und diesen Gegensatz „bei Luther kompromißlos durchgeführt“ gefunden.⁶⁵ Die Vorgegebenheit des Kerygma, der Verkündigung, aber ist als „der Bezug des von außen kommenden Wortes zum hörenden Menschen“ zu verstehen. Und weil vom hörenden Menschen nicht zu abstrahieren ist, ergibt sich nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der *Interpretation*.⁶⁶

Diese Aufgabe verdeutlicht nach Heidegger Luther selbst, sofern er in der Aufnahme traditionellen (schulphilosophischen) Vokabulars dieses im Lichte seines theologischen Verständnisses mit neuer Bedeutung belegt.⁶⁷ „Er greift die überlieferten Termini auf und gebraucht sie neu.“⁶⁸ So wird das Wie des Redens, der Gebrauch und die Deutung des rezipierten Vokabulars entscheidend. Und das ist genau der Punkt, an dem für Heidegger bei Luther „die unvergleichliche Andersartigkeit des

⁶³ Vgl. etwa R. Bultmann, „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“, aaO (s. A'n.m. 39), S. 29. Bernd Jaspert spricht mit Bezug auf diese Luther-Stelle von einem „Schlüsseltext für Bultmanns Verständnis von Offenbarung“. Siehe K. Barth/R. Bultmann, Briefwechsel, aaO (s. Anm. 2), S. 161 Anm. 12; dort auch Hinweise auf weitere Belegstellen bei Bultmann. – In welch extensivem Maße Bultmann namentlich in seiner Paulus-Exegese auf Luther rekurriert hat, zeigt anhand von unveröffentlichtem Quellenmaterial der Beitrag von G. Beyer, in diesem Band S. 257-282. Zu weiteren Querverbindungen zwischen Paulus, Luther und Bultmann vgl. auch die exegetischen Beiträge von F. Portenhauser und L. Scornaienchi, in diesem Band S. 209-231 und S. 233-255.

⁶⁴ R. Bultmann/M. Heidegger, Briefwechsel, aaO (s. Anm. 1), S. 292.

⁶⁵ AaO, S. 296.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ AaO, S. 299.

⁶⁸ AaO, S. 302.

Definierens in foro theologico im Vergleich zum Definitionsvorgang in den anderen fora“ aufbricht, ohne diese Antithetik zu verabsolutieren.⁶⁹ Immerhin meint die theologische „Definition“ des Menschen den gleichen Menschen wie die philosophische. „Beide bemühen sich um die Definition des Menschen huius vitae. Der Streit geht darum, wer zutreffender zu sagen vermag, wer der Mensch ist und wo er seinen Ort hat.“⁷⁰ Das aber ist theologisch angemessen nicht unter Absehung vom Rechtfertigungsartikel zu sagen, der „Grunddifferenz von deus iustificans und homo peccator“.⁷¹

Wie unschwer zu erkennen ist, klingen hier Grundfragen und -probleme auch von Bultmanns Verständnis existentialer Theologie an. Mögen manche Engführungen der Bultmannschen Theologie heute problematisiert und seine Rezeption der Philosophie Heideggers sowie die sich mit ihr verbindende Sache der Hermeneutik auch vielfach kritisch beurteilt oder gar ad acta gelegt werden –, die im Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger aufgeworfenen Fragen dürften sowenig abgegolten sein wie das im Gespräch dieser „Revolutionäre im Denken“⁷² gegenwärtige reformatorische Erbe.⁷³

⁶⁹ AaO, S. 300.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² So das Urteil Dieter Henrichs: „Was ist verlässlich im Leben?“ Gespräch mit Dieter Henrich, in: M. Bormuth/U. von Bülow (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*. Göttingen 2008, S. 13–64; S. 32: „Heidegger und Bultmann waren wirkliche Revolutionäre im Denken, und zwar auf der höchsten Stufe von Qualität und Denkenenergie.“

⁷³ Zu Perspektiven hermeneutischer Theologie nach Bultmann vgl. Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2000. Die weitverzweigten Debatten über Bultmann und die Bultmann-Schule hinaus bis hin zur Gegenwart erörtert O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie*, aaO (s. Anm. 27).

Bultmanns Konzeption der existenzialen Interpretation
des neutestamentlichen Kerygmas am Beispiel seiner
Exegese des Corpus Johanneum.
Versuch einer Annäherung im Spiegel der neueren
Johannesauslegung*

Michael Labahn

*O. Johannes, Luther und Bultmann: drei christliche Quer-Denker zwischen Impuls
und Rezeption(en)*

Das mir gestellte Thema innerhalb der Tagung über „Luther und Bultmann“ fokussiert sich auf Bultmanns existenziale Interpretation anhand seiner Auslegung der johanneischen Schriften; es ist auch möglich zu fragen, ob und wie Bultmann in der produktiven Aufnahme philosophischer Impulse Heideggers Luthers Erbe wach hält. Angesichts der Themenstellung wurde ein das Johannesverständnis vergleichender Weg gewählt. Alle drei christlichen Denker – Johannes,¹ Luther und Bultmann – verbindet, dass sie die Sprache, Probleme und Fragen ihrer Zeit mit einer ihrer jeweiligen Epoche adäquaten philosophischen Verantwortlichkeit wahrzunehmen² und zu beantworten suchen, um so christliches Leben und Denken zu gestalten. Luther und Bultmann schätzen zudem

* Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Otto Merk, der freundlicherweise das Manuskript durchgesehen hat und diese Studie mit seinen Anmerkungen und Rückfragen befruchtet hat.

¹ Der Name „Johannes“ steht hier für die Schriftstellerpersönlichkeit, die für das vierte Evangelium verantwortlich zeichnet und deren denkerisches Profil dem Text dieses Evangeliums (angesichts der notwendigen Differenzierung zwischen implizitem und realem Verfasser nur in aller Vorsicht) zu entnehmen ist, ohne dass damit die altkirchliche Identifikation mit dem Zebedaïden Johannes als historische überzeugende Identifikation des Verfassers akzeptiert wird; zur Verfasserfrage sei auf die gängigen Einleitungen und ihre Beantwortung der Verfasserfrage verwiesen; z. B. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen 2007, 505–508.

² Damit sollen das vierte Evangelium und sein Verfasser nicht zu einem „Philosophen“ stilisiert werden, aber der narrativen denkerischen Aufnahme und Auseinandersetzungen auch mit philosophischen zeitgenössischen Themen und Stichworten Rechnung getragen werden; drei Erinnerungen zur Illustration: die Verwendung des *Logos*-Begriffs in Joh 1, das Konzept der *parrhesia* (hierzu M. LABAHN, Die *παρρησία* des Gottessohnes im Johannesevangelium: Theologische Hermeneutik und philosophisches Selbstverständnis, in: J. Frey, U. Schnelle [Hgg.], Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive [unter Mitarbeit von J. Schlegel], WUNT 175, Tübingen 2004, 321–363.) oder die *Wahrheits*-Frage des Pilatus in Joh 18,38.

das Johannesevangelium, indem sie dessen Erzählung auf die Darstellung des sich in seinen Reden offenbarenden Jesus konzentrieren. Lassen sich also im Johannes-Verständnis von Luther Spuren aufzeichnen, die zum lutherischen Oldenburger Pfarrerssohn Rudolf Bultmann³ und seinem historischen wie theologisch-philosophischen Johannesverständnis führen?

In einer Predigt Luthers über Joh 14,23–31 von 1529 bringt der Ausleger Luther seinen Respekt gegenüber dem von ihm hoch geschätzten johanneischen Text zum Ausdruck:

„Johannes ist der größte Evangelist; ihn auszulegen, dazu gehört wohl ein anderer als ich“.⁴

Was aber macht für Luther das Außergewöhnliche dieses Evangelisten aus? Nach Luther ist Johannes nicht einfach ein geistliches Evangelium zu Ungunsten der sarkischen Synoptiker;⁵ es verbindet vielmehr das anredende Wort des Menschen Christus – so Luther – mit der trinitarischen Perspektive in der Rede von Geist und Gott.⁶ Luther kann mit der Tradition feststellen, dass Johannes Jesus als Gott lehrt, aber der Vergleich von Johannes mit den synoptischen Evangelien mündet in der Entwicklung der Theologie Luthers in einer pointierteren Bedeutung; mit Gerhard Ebeling lässt sich diese zusammenfassend beschreiben:

Neu ist ... die eindeutige theologische Wertung, die Luther diesem Tatbestand gibt. Denn daß die Synoptiker weniger die Worte Jesu als vor allem die bloße Geschichte, Jo. dagegen wenig Handlungen, aber vor

³ Zur Frage der Biographie und Werkgeschichte Bultmanns bildet das Werk von K. HAMMANN, Rudolf Bultmann, Eine Bibliographie. Tübingen 2009, den Ausgangspunkt.

⁴ WA 29,366,14–16: „Iohannes est Euangelista as quem exponendum pertinet alius quam ego“. Übersetzung nach der Rekonstruktion der Nürnberger Handschrift bei E. ELLWEIN, Summus Evangelista. Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers, München 1960, 7f.; DERS., Martin Luthers Evangelien-Auslegung IV: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, Göttingen 1961, 435.

⁵ So finden wir die Unterscheidung bekanntermaßen bei Clemens Alexandrinus (Euseb, h.e. 6,14,7).

⁶ Vgl. das Ende der bereits zitierten Predigt von 1529: „So predigt Johannes immer sein Evangelium, daß es eine sonderliche Art hat, anders als Paulus und die anderen Apostel. Zuerst führt er uns zu Christus dem Menschen und seinem mündlichen Wort; alsdann vom Christus zum Geist und zum Vater“ (WA 29,373); Text nach ELLWEIN, Martin Luthers Evangelien-Auslegung IV, 440. Zu Bedeutung und Einfluss johanneischer Texte auf das Verständnis der Trinität bei Luther z. B. U. ASENDORF, Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988, 33–36.

allem Jesu Predigt überliefert, hat ja dies im Gefolge, daß bei Jo. vor allem das zu finden ist, worauf es ankommt, nämlich was diese Geschichte bedeutet ... ist es auch hier so, daß die Synoptiker neben der Überlieferung der bloßen historia vornehmlich auf die Werke drängen, während Jo. mit der Predigt vom usus historiae in unvergleichlicher Weise den Glauben lehrt und ‚ein meister in dem Artickel der Iustification‘ ist“.⁷

Das Johannesverständnis in der Zentrierung auf das anredende Wort der Predigt Jesu und zwar in ihrer lebensspendenden und damit letztendlich rechtfertigenden Bedeutung findet sich auch in Luthers berühmtem Abschnitt „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“ von 1522 bedacht;⁸ dort verleiht Luther seiner Hochschätzung des Johannes-Evangeliums beredten Ausdruck, wenn er es zu den „besten“ Schriften im Neuen Testament rechnet:

„Denn nämlich ist Johannis Evangelium und Sankt Paulus Episteln ... und Sankt Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern; welche auch billig die ersten sein sollten, und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselbigen am ersten und allermeisten lese und sich durch täglich Lesen so gemein machte wie das tägliche Brot. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wundertaten Christi beschrieben. Du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehöret hast.“⁹

Erneut wird deutlich, was der Exeget und Systematiker am vierten Evangelium besonders schätzt. Es ist das ‚Wort‘, die „Predigt“ Christi. Dahinter treten angeblich die Darstellung des Werkes und der Wunder Jesu zurück:

„Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel von seiner Predigt schreibt, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evangelium das

⁷ G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Tübingen ³1991, 213–215.

⁸ Ein Abschnitt, der in der Bibelausgabe von 1534 und der Ausgabe des Neuen Testaments von 1539 nicht enthalten ist.

⁹ H. BORNKAMM (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, KVR 1550, Göttingen ³1989, 173; ähnliche Aussagen sind bei EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, 213f. Anm. 358, aufgelistet.

eine, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben.“¹⁰

Nimmt man diese Beobachtungen zusammen, die angesichts der Johannesrezeption in Luthers Predigten noch auszudifferenzieren wären, zeigt sich deutlich ein inhaltlich motiviertes Urteil, das das gepredigte Wort als Zentrum der Jesus-Darstellung des vierten Evangeliums wertet; die erzählerischen Passagen einschließlich der in diesem Text massivst gesteigerten Wunder scheinen theologisch bzw. hermeneutisch betrachtet weniger Beachtung zu finden, obgleich Joh 1,14 und seine Botschaft von der Inkarnation bei Luther wie später bei Bultmann höchste Anerkennung gewinnen.¹¹ Bei Luther wäre aufgrund dieser Aussagen eine Differenzierung zwischen dem johanneischen Evangelium des Wortes gegenüber den synoptischen Evangelien der Werke Jesu aufzumachen – eine Verstehensspur, die, um dies vorweg zu nehmen, dem vierten Evangelium und seiner Erzählkraft einiges an Potential und Spitze nimmt.

Bultmann teilt diesen wortzentrierten Zugang zum vierten Evangelium, wie die folgenden Abschnitte noch genauer belegen werden. In der Anrede, der Predigt Jesu, liegt in seiner Auslegung des Johannesevangeliums der Schwerpunkt; nach Bultmann ist es das „Daß der Offenbarung“,¹² ohne jedes schmückendes Bei- und Bilderwerk, das der johanneische Jesus predigt und so die Menschen in die Krisis / Entscheidung führt; das Kommen als Anrede ist das entscheidende Heilsereignis. Luther und Bultmann bewegen sich auf einer analogen Verstehensspur, auch wenn die exegetischen Begründungen anders ausfallen. Bultmanns Argument ist in seiner historischen Exegese und vor allem seiner religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums begründet, auch wenn seine hermeneutischen Verstehensmaßstäbe in ihrer Einwirkung auf seine exegetischen, insbesondere literarkritischen Urteile nicht zu unterschätzen sind; Luther erweist sich in seinem Johannesverständnis als Wort- und Rechtfertigungs-Theologe – hierin, so zeigten Beiträge des Symposiums, kann man möglicherweise Gründe für analoge Interpre-

¹⁰ BORNKAMM (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, 173.

¹¹ Luther betont die Inkarnation Christi und damit das irdische Wirken (ausgeführt mit synoptischer oder legendarischer Ausgestaltung) einschließlich der Wunder (z. B. WA 45,468,20) im johanneischen Porträt (s. a. die Darstellung bei ELLWEIN, Summus Evangelista, 100ff.), aber die Predigt bleibt der zentrale Fokus. Anders ist dort zu urteilen, wo das Johannesevangelium selbst die Reden Jesu zurückhaltender gebraucht, in der Passions- und Auferstehungsgeschichte; aber hier folgt der Prediger Luther seinem Text.

¹² S. u. S. 25.

tationsansätze¹³ der johanneischen Schriften durch Bultmann sehen – und so als ein systematisch-theologisch geprägter Leser des vierten Evangeliums.

Dies begründet zugleich eine wesentliche Differenz zwischen diesen beiden Johannedauslegern: die Rolle des Todes Jesu als Heilsgeschehen nach Johannes. Der Tod Jesu hat bei Bultmann keine Bedeutung, ist jedoch für Luther gar die „Summe des Evangeliums“.¹⁴

Bultmann kann mit seinem Verständnis des Johannes-Evangeliums in einer Verstehensspur des Textes, der bestimmte Momente dieses Werkes in den Mittelpunkt der Interpretation stellt, gelesen werden: eine Linie, die die Offenbarung des fleischgewordenen Offenbarers in das Zentrum stellt und diese Offenbarung als neu gestaltende Krisis interpretiert. Andere Aspekte wie die Narrativität der Wunder oder ekklesiologisch-sakramentale Themen des Evangeliums spielen hingegen bei ihm keine eigenständige Rolle.¹⁵ Zu beachten bleibt bei dieser Beobachtung, dass der Theologe Bultmann, dessen Johannesverständnis in anderen theologie- und exegetesgeschichtlichen Voraussetzungen steht¹⁶ und diese reflektiert, seine Auslegung vor einer veränderten philosophiesgeschichtlichen Situation vertritt, um in veränderten Zeiten lutherisches Erbe in Schriftauslegung zu vertreten.

¹³ Nach H. HÜBNER, Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf, Glaube und Lehre 7, Witten 1965, 162, ist Bultmanns existenziale Interpretation Weiterführung von Luthers Konzept der Rechtfertigungslehre: Es „steht die Theologie Luthers, die das esse supernaturale des Gerechtfertigten hinter sich gelassen hat, der Theologie Bultmanns gegenüber, der in seiner Entmythologisierung gerade darin Luther gefolgt ist, auch wenn er hier entschieden weiter gegangen ist als Luther. Die Richtung ist jedenfalls dieselbe.“

¹⁴ ELLWEIN, Summus Evangelista, 119, mit Belegen.

¹⁵ Zur Diskussion der (Heils-)Relevanz des Todes Jesu nach dem vierten Evangelium vgl. die entsprechende Darstellung und Kritik in den Abschnitten 3.2 und 3.3. Zur Ekklesiologie kurz R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, durchges. u. erg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen 1984, 443: „Es fehlt auch jedes spezifische ekklesiologische Interesse, jedes Interesse an Kultus und Organisation“.

¹⁶ Bultmann reißt diesen theologie- und exegetesgeschichtlichen Horizont seines Johannesverständnisses bei F. Chr. Baur beginnend selbst auf; R. BULTMANN, Das Johannedausgelium in der neuesten Forschung, in: ChW 41 (1927), 502–511, 502 = DERS., Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte. # 51, hg. v. M. Dreher u. K. W. Müller, Tübingen 2002, 204–215, 204; hierzu M. DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker in seinen Rezensionen und Forschungsberichten. Kommentierende Auswertung, BVB 11. Münster 2005, 332f.

1. Bultmann und Johannes¹⁷ – eine Bestandsaufnahme anhand seines Werkes

Der Johanneskommentar nimmt im Gesamtwerk Rudolf Bultmanns einen hervorragenden Platz als „his masterpiece“¹⁸ ein. Seine Kommentierung, die das Werk von Bernhard Weiß im Göttinger Kritisch-Exegetischen Kommentar ablöste, gehörte für Generationen von Theologen und Theologinnen zu den Grundbeständen ihres Bücherregals. Der Vertrag mit Vandenhoeck & Ruprecht wurde bereits 1918 abgeschlossen, aber die Lieferungen erschienen aus verschiedenen Gründen erst zwischen 1937 und 1941. Die erste Auflage war zeitnah ausverkauft.¹⁹ Wie aus Briefen Bultmanns hervorgeht, ist dieser Erfolg vor allem darin begründet, dass er den Predigern der Kriegs- und Nachkriegsgeneration durch seine Johannedauslegungen half, Worte und Inspiration für ihre Verkündigung zu finden.

Das Johannedaangelium findet sich nicht erst mit der Übernahme der Kommentierung in Lehre und wissenschaftlichem Werk Bultmanns wieder; vielmehr wurden bis zum Erscheinen des Kommentars wichtige Vorarbeiten in Rezensionen²⁰ und Aufsätzen veröffentlicht. Neben religionsgeschichtlichen und literarkritischen Klärungen lassen sich die Spuren seiner existenzialen Interpretation zumindest bis 1927 zurückverfolgen.²¹

¹⁷ In diesem Beitrag finden im Gefälle der exegetischen Urteile Bultmanns nur die Auslegung des vierten Evangeliums und die johanneischen Briefe Beachtung – die exegetisch-historische Frage, wie und in welcher Hinsicht die Johannesoffenbarung eventuell zum Kreis des johanneischen Schrifttums zu rechnen ist, bleibt von dieser Darstellung Bultmanns unbetroffen.

¹⁸ Z. B. D. A. S. FERGUSSON, Art. Bultmann, Rudolf, in: D. K. McKim (Hg.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove, IL, 1998, 449–456, 453f.

¹⁹ Zur Vor- und Entstehungsgeschichte des Johanneskommentars vgl. jetzt HAMMANN, Rudolf Bultmann, 295ff.; M. EVANG, Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, BHTb 74, Tübingen, 1988, 72f.

²⁰ Zur Bedeutung und zum Verständnis von Bultmanns Theologie im Spiegel seiner Rezension vgl. DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker; eine nützliche Zusammenstellung der wichtigen Rezensionen bietet BULTMANN, Theologie als Kritik.

²¹ So HAMMANN, Rudolf Bultmann, 297, mit Hinweis auf R. BULTMANN, Das Johannedaangelium in der neuesten Forschung, 510 = DERS., Theologie als Kritik, 214 (aaO., 214: „In Wahrheit spricht der Mythos aus, wie der Mensch sich selbst in seinem Sein in der Welt versteht; er spricht dies aus, indem er aus der Sehnsucht des Menschen heraus ein Traum- und Wunschbild entwirft. ... im Mythos [kommt; ML.] die Einsicht zum Ausdruck, daß der Mensch verloren in der Welt steht, als Fremder, der sich nicht zurechtfinden kann, der sich nicht durch Besinnung auf seine Vernunft, als das eigentlich Seiende, sichern kann. Der Mythos redet von Gott als von dem Jenseits des Menschen, auch wenn er menschlich von Gott redet.“ Und zum Johannedaangelium: „[D]as Johannedaangelium selbst ist keine Mythologie; es benutzt nur mit souveräner Sicherheit die Ausdrucksformen des Mythos ebenso wie die Formen der älteren evangelischen

Chronologisch folgt dem Kommentar in der Reihe bedeutender Stellungnahmen Bultmanns zu den johanneischen Schriften der Abschnitt „Die Theologie des Johannedasevangeliums und der Johannesbriefe“ in seiner *Theologie des Neuen Testaments*.²² Diese Paragraphen, die die exegetischen Erkenntnisse und hermeneutischen Schlussfolgerungen Bultmanns zum johanneischen Schrifttum zusammenfassen, werden von Hammann als „weiterer Höhepunkt des ganzen Buches“ gewürdigt.²³ Die Darstellung der johanneischen Theologie muss in enger Verbindung mit dem Paulusabschnitt gelesen werden, auf den von Bultmann mehrfach zurückverwiesen wird. Der gnostische Erlösermythos²⁴ dient als ein wichtiges religionsgeschichtliches wie hermeneutisches Bindeglied zwischen beiden Interpretationen.

Oft wurde beklagt, dass der Kommentar und seine exegetischen Entscheidungen dringend eines Einleitungsabschnitts bedurft hätten, der die historischen, literarkritischen und theologisch-hermeneutischen Voraussetzungen klärt. Für Bultmann ergaben sich jedoch die Einleitungsfragen aus dem Vollzug der Kommentierung.²⁵ Antworten geben auch die Artikel Johannedasevangelium²⁶ und Johannesbriefe²⁷ in der dritten Auflage

Tradition, um seine Auffassung von der Offenbarung Gottes in Jesus zur Darstellung zu bringen“; zum Mythosbegriff in dieser Standortbestimmung s. a. BULTMANN, Johannedasevangelium in der neuesten Forschung, 504 = DERS., Theologie als Kritik, 207); zur Kommentierung auch DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker, 343ff.

Doch s. a. schon R. BULTMANN, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannedasevangeliums, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 55–104, 103. Nach E. BAASLAND, Theologie und Methode. Eine historische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns, Wuppertal 1992, 453ff. (zustimmend J. FREY, Die johanneische Eschatologie 1. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 86f. Anm. 5), ist dies eine dritte Phase der Johannesinterpretation Bultmanns weg von der noch in den Aufsätzen von 1923 und 1925 vorherrschenden religionsgeschichtlich interessierten – das umstrittene Problem der Periodisierung in der exegetischen Arbeit Bultmanns ist hier nicht weiter zu verfolgen.

²² BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 354–445. Zur Entstehungsgeschichte der Theologie, deren erste Auflage in drei Lieferungen zwischen 1948–1953 erschienen ist, vgl. jetzt HAMMANN, Rudolf Bultmann, 397–408.

²³ HAMMANN, Rudolf Bultmann, 405.

²⁴ Vgl. bes. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 358: „Freilich besteht eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen Paulus und Joh hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Atmosphäre. ... Vor allem ist bei Joh wie bei Paulus die Christologie nach dem Muster des gnostischen Erlösermythos ausgestaltet“.

²⁵ Otto Merk (Brief vom 9.11.2009): „Das gehörte für ihn zum Auftrag und zur Leistung der Exegese. Dies war ihm ein methodisches Anliegen“.

²⁶ R. BULTMANN, Art. Johannedasevangelium, in: RGG³ III (1959), 840–850.

²⁷ R. BULTMANN, Art. Johannesbriefe, in: RGG³ III (1959), 836–839.

der *Religion in Geschichte und Gegenwart*.²⁸ Erst 1967 fand die Kommentierung der johanneischen Schriften mit dem Band „Die drei Johannesbriefe“ ihren Abschluss,²⁹ also nahezu fünfzig Jahre nach dem Vertragsabschluss. Auch die Kommentierung der Johannesbriefe wurde durch Aufsätze vorbereitet, die sich mit den Themen der Vorbereitungen zum Johanneskommentar eng berühren.³⁰ Die beiden Kommentare samt der beschriebenen Vorarbeiten und der umfangreiche Abschnitt in der Theologie bilden also den Kern meiner Untersuchung,³¹ womit allerdings etwa fünf Dekaden der Forschungsarbeit Bultmanns abzuschreiten sind.

Die Wirkung Bultmanns auf die Johannesforschung war und ist teilweise noch immer tiefgehend. In Form seines Kommentars zum vierten Evangelium wurde seine Interpretationsleistung viel bejubelt und als „Durchbruch“ bei der Lösung des johanneischen Problems gefeiert,³² auch wenn sein Werk gerade vor 1945 nicht ohne Konkurrenz war; der Kommentar von Walter Bauer im *Handbuch zum Neuen Testament*, in dritter Auflage 1933 erschienen, kann als nicht minder anspruchsvoller Interpretationsansatz gewertet werden, der die religionsgeschichtliche, literarkritische wie auch hermeneutische Fragestellung zu einer Einheit verdichtete, was auch Bultmann, gleichzeitig seinen eigenen Lösungsansatz profilierend, anerkannte.³³

Biografisch fällt die Ausarbeitung des Johanneskommentars in die Zeit des Austauschs mit Heidegger,³⁴ der Abschluss 1941 in die Zeit des

²⁸ D. M. SMITH, *The Composition and Order of the Fourth Gospel*. Bultmann's Literary Theory, YPR 10, New Haven – London 1965, bietet eine kritische Rekonstruktion des Bultmann'schen Johannesevangeliums und seiner Quellen mit Textpräsentation.

²⁹ R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, KEK 14, Göttingen 1967.

³⁰ Bereits in der Festgabe für Adolf Jülicher von 1927 erscheint der Aufsatz „Analyse des ersten Johannesbriefes“, der die literarkritische Analyse des Johannesevangeliums auf den 1. Johannesbrief ausdehnt; wieder abgedruckt in: R. BULTMANN, *Exegetica*, 55–104.

³¹ Dass auch die Predigten Bultmanns zu den johanneischen Schriften im Horizont der hermeneutischen Fragestellung abzuschreiten sind, hat E. HAUSCHILDT, *Rudolf Bultmanns Predigten. Existenziale Interpretation und lutherisches Erbe*. Mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns, MThSt 26, Marburg 1989, gezeigt.

³² M. DIBELIUS, *Ein neuer Kommentar zum Johannes-Evangelium*, in: ThLZ 67 (1942), 257–264, 264.

³³ So in der Rezension der zweiten Auflage von Bauers der Kommentierung: R. BULTMANN, *Rez. von: Bauer, W., Das Johannesevangelium: erklärt*, in: ThLZ 51 (1926), 246f = DERS., *Theologie als Kritik* # 40, 146–148; hierzu DREHER, *Rudolf Bultmann als Kritiker*, 251–253.

³⁴ Vgl. Bultmanns Bemerkungen in seinem Brief an F. Gogarten, vom 19.10.1924, in: H. G. GÖCKERITZ (Hg.), *Briefwechsel Rudolf Bultmann / Friedrich Gogarten 1921–1967*, Tübingen 2002. 62: Wöchentliche Lektüre von Texten aus dem Johannesevangelium mit

großen Entmythologisierungsvortrages im gleichen Jahr. Die Johannes-Interpretation weist folgerichtig Spuren dieser großen denkerischen Entwicklungen im Denken Bultmanns auf.

Daher stellt sich die Frage nach der Relation der exegetischen wie der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse in ihrem Verhältnis zum hermeneutischen Lösungsmodell Bultmanns, der existenzialen Interpretation der johanneischen Schriften.

2. Die historischen Voraussetzungen in der Interpretation des Corpus Johanneum bei Bultmann und der aktuelle Stand der johanneischen Forschung

Jeder Verstehensversuch eines historischen oder literarischen Textes, so auch die existenziale Interpretation neutestamentlicher Texte, erfolgt vor dem Hintergrund einer historischen Verortung dieses Textes, die für die Interpretation des Dokuments weitreichende Bedeutung hat.

Um das Verhältnis von historisch-exegetischen Entscheidungen und hermeneutisch-theologischem Verstehen der johanneischen Schriften bei Bultmann genauer zu erfassen, müssen zunächst seine exegetischen Entscheidungen dargestellt werden. Dies wird in Berücksichtigung der gegenwärtigen Johannesforschung erfolgen, um die Bedeutung und Grenzen der exegetischen Urteile Bultmanns auszuwerten und ihren Zusammenhang mit seiner existenzialen Interpretation des Corpus Johanneum zu beleuchten.

(a) *Religionsgeschichtlich:* Für Bultmann ist das breite Feld der hellenistischen Religiosität Hintergrund der johanneischen Textwelt.³⁵ Sie stellt allerdings seit den zwanziger Jahren nur den Rahmen dar, da das Zentrum seines Johannesverständnisses der gnostische Mythos bildet. So versteht Bultmann den johanneischen Prolog in einem täuferisch-

Heidegger im WS 1924/25; Heidegger erinnert sich noch 1969 gerne an die Diskussionen mit Bultmann zurück: A. GROSSMANN / C. LANDMESSER (Hgg.), Briefwechsel Rudolf Bultmann / Martin Heidegger 1925–1975, Frankfurt / Main / Tübingen 2009, 232.

³⁵ Vgl. nur den dionysischen Kontext von Joh 2,1–11 (R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen ²¹1986, 83; DERS., The Interpretation of the Fourth Gospel, in: NTS 1 [1954], 77–91, 87; DERS., Theologie als Kritik # 88, 456–470, 466; zur Diskussion M. LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten, BZNW 98, Berlin – New York 1999, 146ff.); „allgemeiner Mysterien-Sprachgebrauch“ im Hintergrund von 3,3ff (BULTMANN, aaO., 95f. Anm. 5).

gnostisierenden Milieu. Schon in einem Brief an Hans von Soden von 1922 schreibt er: „Ich glaube zeigen zu können, daß täuferische Quellen auch außer im Prolog benutzt worden sind, und daß täuferische Gedanken auch in freier Form stark eingewirkt haben. Dabei handelt es sich im wesentlichen um den von Bousset und Reitzenstein nachgewiesenen bzw. vermuteten ἄνωρωπος-Mythos.“³⁶

Diese Überlegungen werden in seinem Beitrag „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium“ zur Gunkel-Festschrift (1923) ausgeführt.³⁷ Der gnostische erlöste Erlöser-Mythos bekommt schließlich „als Folie für Bultmanns Paulus- und Johannesinterpretation eine heuristische Funktion“,³⁸ dessen Einfluss auf die Johannesinterpretation der gegenwärtigen Forschung mit unterschiedlichen Gründen jedoch skeptisch beurteilt wird; besonders die vorchristliche Existenz des Mythos wird in Frage gestellt.³⁹ Es ist also an entscheidendem Punkt sachlicher Widerspruch erfolgt, hinter den die gegenwärtige Johanneslektüre nicht zurück kann.

³⁶ R. BULTMANN an H. von Soden, 23. 12. 1922, Mn 2-2385; zitiert nach HAMMANN, Rudolf Bultmann, 296.

³⁷ R. BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, in: Hans Schmidt (Hg.), EYXAPIETHPION. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments: Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag, Bd. II, FRLANT 36, Göttingen, 1923, 3–26 = Exegetica, 10–55. Kritisch diesen eigenen Beitrag besprechend und weiterführend BULTMANN, Johannedevangelium in der neuesten Forschung, 505 = DERS., Theologie als Kritik, 207f.

³⁸ HAMMANN, Rudolf Bultmann, 407, in Interpretation von BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 358. Kritische Darstellung bei J. FREY, Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums. Eine forschungsgeschichtliche Einführung, in: ders., Schnelle (Hg.), Kontexte des Johannedevangeliums, 3–45, 19f.

Zur systembildenden Funktion pointiert W. NETHÖFEL, Strukturen existentialer Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983, 78: „Bultmanns Kommentar zum Johannedevangelium ist in seiner mythischen Struktur, die das integrierte Mythosmodell erfaßt, ein Abbild des gnostischen Erlösermythos“.

³⁹ Vgl. z. B. M. HENGEL, Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: J. Ädna, S. J. Hafemann u. O. Hofius (Hg.), in Zusammenarbeit mit G. Feine), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS P. Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, 190–223, 203ff; C. MARKSCHIES, Christoph, Art. Gnosis / Gnostizismus, in: NBL I (1991), 868–871, 869; T. NAGEL, Die Rezeption des Johannedevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, ABG 2, Leipzig 2000, 31–34; SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 534–537; G. STRECKER, Judenchristentum und Gnosis, in: K.-W. Tröger (Hg.) Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, 1980, 261–282, 266f. Zur Kritik der verwendeten Terminologie und Phänomenologie vgl. C. COLPE, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, FRLANT 78, Göttingen 1961, bes. 170ff.

(b) *Literarhistorisch:* Bultmann war zunächst gegenüber weitreichenden literarkritischen Operationen zurückhaltend,⁴⁰ so dass diese Thematik zu den offenen Fragen seiner eigenen Interpretation des vierten Evangeliums gehörte.⁴¹ Schließlich bildete er einen eigenständigen literarkritischen Ansatz aus, der seinem Kommentar wie der Theologie zugrunde liegt.⁴² Bultmann suchte sie mit einem breiten Methodeninventar zu plausibilisieren: wichtig sind die Stilkritik,⁴³ Formgeschichte und Traditions- wie Religionsgeschichte. Grundsätzlich kann dieser Zugriff gegenüber den älteren Grundschriftmodellen als Fortschritt gewertet werden, da der Text als Gestaltung seiner Überlieferung als eigenständiges theologisches Votum in den frühchristlichen „Theologien“ wahrgenommen wird. Bultmanns ursprüngliche Einsicht in die grundsätzliche Einheitlichkeit des Evangeliums ist damit in Bultmanns Selbstverständnis gegenüber Grundschriftmodellen bewahrt,⁴⁴ aber sachlich mehr als aufge-
weicht.

⁴⁰ Forschungsgeschichtlich beachtenswert ist seine Zurückhaltung gegenüber der Analyse von Eduard Schwartz (Aporien im vierten Evangelium, in: NGWG, 1907, 342–372); Bultmann schließt seine Besprechung: „Wir halten hier deshalb mit einzelnen Bedenken zurück und fragen nur, ob E. Schwartz nicht doch den Charakter des Evangeliums mißverstanden hat. ... Aber die Einheit der Stimmung im vierten Evangelium scheint zu groß, das Interesse des Verfassers überall so gleichartig ausgeprägt, der Stil so einheitlich, daß eine Kritik hier mindestens nicht nach denselben Maßstäben gehen darf wie etwa in der Apostelgeschichte. Andererseits darf man sich nicht verhehlen, daß wenn einmal an einigen Stellen die Kritik mit Sicherheit ansetzen kann, daß dann auch die übrigen, an sich nicht dringend verdächtigen Stellen leicht in einem anderen Lichte erscheinen. Alles in allem: das vierte Evangelium enthält noch ungelöste Fragen, und erst die weitere Forschung muß lehren, ob eine Kritik wie die von E. Schwartz hier mit Recht geübt wird, oder ob man im wesentlichen an der Einheit festhalten darf, ohne daß die Anerkennung einer gewissen kleinen Anzahl von Interpolationen das ganze Evangelium in den Strudel der zersetzenden Kritik zieht.“ (R. BULTMANN, Die neutestamentliche Forschung 1905–1907, in: ders., Theologie als Kritik # 3, 7–26, 25).

⁴¹ Vgl. exemplarisch R. BULTMANN, Die neutestamentliche Forschung im 20. Jahrhundert, in: DERS., Theologie als Kritik # 24, 96–104, 101.

⁴² So prägnant P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, GLB, Berlin – New York 1985 = 1978, 423.

⁴³ S. a. z. B. BULTMANN, Johannesevangelium in der neuesten Forschung, 503 = DERS., Theologie als Kritik, 205; DERS., Rez. von: Windisch, H.: Johannes und die Synoptiker, in: ThLZ 52 (1927), 197–200, 199f. = DERS., Theologie als Kritik # 46, 174–178, 177.

⁴⁴ BULTMANN, Johannesevangelium in der neuesten Forschung, 503 = DERS., Theologie als Kritik, 205: „Mir scheint, daß man auf quellenkritische Analysen nicht verzichten kann, daß aber die früheren Versuche an zwei Fehlern leiden. Einmal sind sie geleitet von der Tendenz, eine Grundschrift herauszuarbeiten, in die der Evangelist oder verschiedene Redaktoren allerlei fremden Stoff eingearbeitet haben; und dabei wirkt vielfach offenbar noch die Hoffnung mit, in dieser ‚Grundschrift‘ ein altes Evangelium zu finden,

Von den drei von Bultmann rekonstruierten Quellenschriften ist die *Quelle der Offenbarungsreden*, die als eine Sammlung vorchristlicher gnostischer Offenbarungsreden verstanden und mit Hilfe des Prologs rekonstruiert wurde, von besonderem Gewicht. Der Evangelist, selbst ein ehemaliger Anhänger der gnostisierenden Täufergruppe,⁴⁵ aus der das Material stamme, habe diesen Stoff als Christ durch Neugestaltung uminterpretiert. Bultmann weitet sein Modell durch Annahme einer dieser Quelle nahestehenden Vorlage auch auf den 1 Johannesbrief aus.⁴⁶ Die Kritik⁴⁷ bestreitet, dass die Offenbarungsreden-Quelle im vierten Evangelium durch stilkritische Argumente von der Hand des Evangelisten abzugrenzen ist.⁴⁸ Tatsächlich werden die Reden heute zumeist dem Evangelisten selbst zugeschrieben, der diese um einzelne Jesus-Logien herum gebildet habe.⁴⁹

Daneben rechnet Bultmann mit einer besonderen *Quelle der Passions- und Ostergeschichte*, die in verschiedener Variation Zustimmung erhalten hat. Die wichtigste und wirksamste Annahme ist die sogenannte *Semeia-*

das an historischem Wert mit Markus konkurrieren kann. Demgegenüber muß es zunächst offen bleiben, ob der Organismus des vierten Evangeliums, das Gerüst der Komposition, auf eine Quelle zurückgeht oder nicht vielmehr die eigentliche Schöpfung des Evangelisten ist, der verschiedene Quellen nach Belieben für seine Komposition verarbeitet hat.“

⁴⁵ Z. B. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 5.

⁴⁶ BULTMANN, Analyse des ersten Johannesbriefes, *passim*.

⁴⁷ Vorarbeiten finden sich in BULTMANN, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs, 3–26 = Exegetica, 10–55; DERS., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen, 55–104 (bes. zum Erlösermythos; s. a. zur Quellenfrage: 99; die Entwicklung dieser These zeigen auch seine Rezensionen: z. B. DERS., Rez. von: Bauer, W., 156f. [dazu DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker, 251f.]); ausgeführt in seinem Kommentar: BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 5 u. ö.; weitergeführt von seinem Schüler H. BECKER, Die Reden des Johannedesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hg. v. R. Bultmann, FRLANT 68, Göttingen 1956, bes. 60ff.

⁴⁸ Dies gezeigt zu haben, ist im Wesentlichen das Verdienst der Arbeiten von E. SCHWEIZER, EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johannedischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, FRLANT 56, Göttingen 1965, und E. RUCKSTUHL, Die literarische Einheit des Johannedesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, NTOA 5, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1987.

⁴⁹ Z. B. F. NEIRYNCK, The Signs Source in the Fourth Gospel. A Critique of the Hypothesis, in: ders., Evangelica II. 1982–1991. Collected Essays. Ed. by F. van Segbroeck, BETHL 99, Leuven 1991, 651–678, 651; vgl. jetzt bes. M. THEOBALD, Herrenworte im Johannedesevangelium, HBS 34, Freiburg im Breisgau et al. 2002.

*Quelle.*⁵⁰ Die Semeia-Quelle besteht im Wesentlichen aus den *sieben* im Johannesevangelium überlieferten Wundergeschichten (Joh 2,1ff; 4,46ff; 5,1ff; 6,1ff.16ff; 9,1ff; 11,1ff), die der Evangelist kritisch distanzierend im Sinne seines Offenbarungs-Konzeptes aufgenommen hat. Den Anfang der Semeia-Quelle rekonstruierte Bultmann in 1,35–50,⁵¹ ihr Ende in der das eigentliche Evangelium (ohne den Nachtrag Kap. 21) beschließenden Bemerkung 20,30f.⁵² Als ein wesentliches Indiz für ihre Existenz wurde neben *stilistischen Merkmalen*⁵³ und *formalen Erkennungszeichen* (die massive Steigerung des Wunders) die *Zählung der ersten beiden Wunder* (Joh 2,11; 4,54) angesehen.⁵⁴ Dem Erklärungsmodell der Semeia-Quelle für die johanneische Wunderüberlieferung ist inzwischen entschieden widersprochen worden.⁵⁵

Die Ermittlung der literarhistorischen Vorgeschichte des Johannesevangeliums dient der Profilierung des Offenbarungsgedankens, der sich in der Interpretation Bultmanns als Aufnahme und Auseinandersetzung mit dem Erlösermythos findet. Die Reden bilden das Zentrum der johanneischen Theologie, während die Wunder der Semeia-Quelle symbolischen Sinn entwickeln und als Geschehen schon für den Erzähler des Evangeliums in Frage gestellt werden.⁵⁶ Es sind Transferpassagen zu den Reden als der eigentlichen johanneischen „Form der Wirksamkeit Jesu“.⁵⁷ Als Symbol stehen sie für die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu „als dessen, durch den χάρις und ἀλήθεια geschenkt werden“ – für den Unglauben sind sie „Anstoß zur Aufmerksamkeit auf Jesus“, der ein vorläufiger

⁵⁰ Zur Reaktion auf Bultmanns SQ-Hypothese: J. BECKER, Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium, in: A. Suhl (Hg.), Der Wunderbegriff im Neuen Testament, WdF 295, Darmstadt 1980, 435–461, 437f. Anm. 9; G. VAN BELLE, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis, BEThL 116, Leuven 1994; U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987, 106 Anm. 105.

⁵¹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 68.

⁵² BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 541.

⁵³ Vgl. z.B. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 68 Anm. 7; 131 Anm. 5; 155 Anm. 5, sowie die Belege ‚Register II‘ s. v. Stil der σημεία-Quelle; hierzu s. a. VAN BELLE, The Signs Source, 26–28.

⁵⁴ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 78.

⁵⁵ Vgl. die Darstellung bei van BELLE, Signs Source, 41ff. 251ff; s. a. LABAHN, Jesus als Lebensspender, *passim*.

⁵⁶ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 83 Anm. 4 (zu Joh 2,1ff.). Der Erzähler verankert seine nacherzählte Tradition aber so deutlich in Zeit und Raum, als dass er nur ein Symbol präsentieren will.

⁵⁷ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 355.

Glaube folge.⁵⁸ Die inhaltliche Füllung dessen, was *Doxa* ist, erfolgt allein durch das „Dass“ der Offenbarung, da Jesu Herrlichkeit „in nichts anderem besteht als darin, der Offenbarer zu sein“.⁵⁹ So gliedert Bultmann die vom Evangelisten rezipierte Wunderüberlieferung distanzierend als „der menschlichen Schwäche ... konzidiert“⁶⁰ in sein existenzielles Johannesverständnis ein.

Neben der Quellenrezeption greift Bultmann durch zwei weitere literarkritische Operationen deutlich in den Gegenstand seiner Interpretation ein. Die *kirchliche Redaktion*⁶¹ bildet als sekundäre Verkirklichung eine Schicht, die Elemente der Grundschrifthypothese auch bei Bultmann präsent bleiben lässt⁶²; zu dieser Redaktionsschicht gehören die *futurisch-eschatologischen* (z. B. Joh 5,28f.), *sakramentalen* Texte (Joh 3,5 [Taufwasser]; 6,51–58 [Herrenmahl]; 19,34f.),⁶³ das Abschlusskapitel 21 sowie Angleichungen an die synoptischen Evangelien. Diese Redaktion steht im Gegensatz zu dem eigentlichen Johannestext. Weiterhin vermutet Bultmann eine Zerstörung der ursprünglichen Ordnung des Evangeliums, die er

⁵⁸ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 397.

⁵⁹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 47; vgl. die Deutung von Joh 2,11: die Geschichte ist für den Evangelisten Symbol der sich ereignenden Herrlichkeit Jesu; „diese ist in seinem Sinn nicht die Macht des Wundertäters, sondern die Göttlichkeit Jesu als des Offenbarers, die im Empfang der χάρις und ἀλήθεια sichtbar wird für den Glauben“.

⁶⁰ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 78, zu Joh 6,36, der in Bultmanns Rekonstruktion auf V.46 folgt. Ganz im Gefälle seiner Hermeneutik findet Bultmann ein Spiel mit dem Begriff des Sehens: aus dem geschichtlichen Sehen des Zeichens war – Bultmanns Modell des Wunders als Symbol – „die Möglichkeit echten Sehens gegeben“. S. a. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 409.

⁶¹ Vgl. z. B. R. BULTMANN, *Johannesevangelium* 841; zum 1Joh: DERS., *Johannesbriefe* 837.

⁶² Hartwig Thyen wird dieses Moment in Bultmanns Johannesanalyse so konsequent weiterverfolgen, dass nicht eine sekundäre und damit minderwertige Redaktion am Ende der johanneischen Literaturgeschichte steht. In seinem noch literarkritisch und redaktionsgeschichtlich arbeitenden Artikel: *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh. 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*, in: M. de Jonge (Hg.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, BEThL 44, Leuven 1977, 259–299 (267f.), stilisiert er bereits den Verfasser von Joh 21 zum vierten Evangelisten, bis er schließlich 1990 Bultmanns Modell hin zu einem synchronen Gesamtentwurf führt und die literarkritische Frage endgültig aufgibt: Johannes und die Synoptiker. Auf der Suche nach einem neuen Paradigma zur Beschreibung ihrer Beziehungen anhand von Beobachtungen an Passions- und Ostererzählungen, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics*, BEThL 101, Leuven 1992, 81–107; jetzt in: H. THYEN, *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 214, Tübingen 2007, 155–181.

⁶³ Das Postulat einer antisakramentalen Ausrichtung des joh. Kreises vermag nicht zu überzeugen; eine Kenntnis und Praxis (!) der Taufe sowie des Herrenmahls ist im joh. Schrifttum nicht zu bestreiten (Joh 3,3.5; 1Joh 5,6b.8; s. a. Joh 3,22; 4,1.3).

mit einer Reihe von Textumstellungen zu beheben sucht.⁶⁴ Die Ordnungen des Textes seien dem missglückten Ordnungsversuch der kirchlichen Redaktion zuzuschreiben.⁶⁵ Die Blattvertauschungshypothese ist mit einer solchen Anzahl von Hilfsannahmen und Aporien behaftet, dass sie den problematischsten Punkt der komplexen literarhistorischen Dekomposition des vierten Evangeliums darstellt.⁶⁶

In der Fluchtlinie der literarhistorischen Dekomposition des Evangeliums steht Bultmanns Analyse der Johannesbriefe; für 1Joh nimmt er ebenfalls eine Kirchliche Redaktion und Fragmente der Offenbarungsreden-Quelle an,⁶⁷ die mit einschneidenden theologischen Entscheidungen einhergeht.

Bultmanns literarkritische und religionsgeschichtliche Urteile waren zwar nie unumstritten, bildeten dennoch für mehrere Jahrzehnte in Deutschland einen wissenschaftlichen Konsens ab. Wenn in der gegenwärtigen Forschung literarkritische Johannesinterpretationen gar die Inkonsistenz der diachronen Analysen Bultmanns kritisieren (Schmithals und Siegert),⁶⁸ wird man dies als Rückschritt hinter Bultmann vermerken müssen. Auf das Ganze gesehen ist in der Forschung eher eine Skepsis

⁶⁴ Z. B. Neuordnung von Joh 13–17; größere Umstellungen in Kap. 3 und in 4,43 bis Joh 12, aber auch auf Perikopenebene.

⁶⁵ Vgl. z. B. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 239 Anm. 1; DERS., Hirschs Auslegung des Johannedausangeliums, in: EvTh 4 (1937), 115–142, 117 = DERS., Theologie als Kritik # 97, 355.

⁶⁶ Darstellung und eingehende Kritik der Blattvertauschungshypothese bei E. HAENCHEN, Das Johannedausangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 53–55. Kritisch gegen diese ingeniose Textrekonstruktion schon E. KASEMANN, Rez. von: Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes, in: VF 3 (1946/47), 182–201, 185; s. a. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 518ff.

⁶⁷ BULTMANN, Analyse des ersten Johannesbriefes sowie R. BULTMANN, Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes, in: ders., Exegetica, 381–393; DERS., Rez. von: Schnackenburg, R.: Die Johannesbriefe, in: ThLZ 92 (1967), 273–275, 274 = DERS., Theologie als Kritik # 97, 507–510, 509.

⁶⁸ F. SIEGERT, Vom Restaurieren übermalter Bilder. Worum geht es in der „Brotrede“ Joh 6?, in: J. Frey / J. G. Van der Watt (Hgg.), Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language, WUNT 200, Tübingen 2006, 195–215, 197. Schon Schmithals sieht das quellenkritische System der Johannesinterpretation von Rudolf Bultmann als „nicht bewährt“ an (W. SCHMITHALS, Johannedausangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse, BZNW 64, Berlin – New York 1992, 218; vgl. aaO. 164ff; zur Literarkritik: aaO. 167ff.), nur um seinerseits ein eigenes literarkritisches Alternativmodell zu präsentieren (Darstellung und Kritik bei LABAHN, Jesus als Lebensspender, 63–65).

gegenüber ausufernder Literarkritik zu sehen.⁶⁹ Wesentliche Elemente der komplexen Literarkritik Bultmanns sind aufgegeben oder stehen in Frage. Zudem finden sich auch Neuorientierungen, um das literarische Wachstum zu verstehen, wie etwa das hermeneutische Konzept der „relecture“,⁷⁰ das Fortschreibung als sachgemäße Weiterinterpretation versteht – diese Forschungstendenzen markieren einen Umbruch zu wesentlichen exegetischen Voraussetzungen der Johannesinterpretation Bultmanns. Das Modell des vorchristlichen Erlösermythos ist nicht erst in der neueren Johannesinterpretation in die Kritik geraten.⁷¹

Ein grundlegendes Problem ist das Textverständnis Bultmanns. Seine existenziale Interpretation des *Corpus Johanneum* erfolgt wie gezeigt aufgrund historisch-methodischer Analyse. Diese Beobachtung entspricht seinem eigenen Programm, wie es das Vorwort zu seinen *Exegetica* bestätigt, wenn er feststellt: „daß es mir entscheidend daran gelegen hat, die Einheit von Exegese und Theologie zu erstreben, und zwar in der Weise, daß der Exegese der Primat zukommt“.⁷²

Insbesondere die literarhistorische und die religionsgeschichtliche Arbeit spielen dabei eine entscheidende Rolle.⁷³ Zu kritisieren ist der weit-

⁶⁹ Vgl. z. B. U. SCHNELLE, Ein neuer Blick. Tendenzen gegenwärtiger Johannesforschung, in: BThZ 16 (1999), 21–40.

⁷⁰ „If we agree that the reception text intends to deepen the reference text – or to allow a new level of reflection about the questions it has raised – then it follows that the reception text does not in any way denigrate the validity or authority of the reference text; in fact, this is precisely what it recognizes.“ J. ZUMSTEIN, Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John, in: T. Thatcher / S. D. Moore (Hgg.), *Anatomies of Narrative Criticism. The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, SBL.RBS 55, Atlanta, GA, 2008, 121–135, 126; s. a. Zumsteins programmatischen Artikel: Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozess bei Johannes, in: T. Söding (Hg.), *Das Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg 2003, 9–37, 19.

⁷¹ Anders jedoch H.-M. SCHENKE, Die Rolle der Gnosis in Bultmanns Kommentar zum Johannesevangelium in heutiger Sicht, in: *Protokolle der Tagung der „alten Marburger“ in Hofgeismar 2.–5. Januar 1991*, 49–83.

⁷² R. BULTMANN, Vorwort des Verfassers, in: *Exegetica*, VII; hierzu O. MERK, Die Evangelische Kriegsgeneration, in: C. Breytenbach / R. Hoppe (Hgg.), *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–58, 11.

⁷³ Treffend NETHÖFEL, Strukturen existentialer Interpretation, 235f.: „Dieses (Bultmanns; ML.) Werk ist auf seine Art zum einen modellgebunden durch die Rückbindung seiner Aussagen an die Argumentation des historisch-kritischen Diskurses; also an ein System strengster Verhaltensregeln, an geprägte überlieferungsgeschichtliche und Gattungsmodelle sowie an das religionsgeschichtliche Modell des gnostischen Erlösermythos“.

gehende Verzicht auf die Rückfrage nach sozialen und realhistorischen Kontexten des Textes und ihrer Vor- bzw. Nachgeschichte.⁷⁴ Das programmatische Selbstverständnis lässt kaum zirkuläre Schlüsse vermeiden.⁷⁵ Auffällig ist, dass nach der Chronologie der Arbeiten – ich folge in dieser Hinsicht den Beobachtungen von Konrad Hammann⁷⁶ und von Matthias Dreher⁷⁷ an Bultmanns Rezensionen – die religionsgeschichtliche Neuorientierung mit der Entwicklung des existenzialen Johannes-Verständnisses einhergeht, dass das literarkritische Konzept aber erst in Auseinandersetzung mit Emmanuel Hirschs Johannesauslegung; also in den dreißiger Jahren⁷⁸ sein endgültiges, *der existenzialen Johannesinterpretation entsprechendes Profil gewinnt*. Der Hermeneut Bultmann scheint, so möchte ich die am Ende des letzten Abschnitts aufgeworfene Frage beantworten, an einem wichtigen Punkt seiner Exegese vorausgegangen zu sein, da der auszulegende Text gerade im Rahmen von Bultmanns Johannesexegese *ein vom Exegeten selbst und seinen Entscheidungen hergestellter Text* ist.⁷⁹ Scharf, aber auch treffend urteilt Udo Schnelle:

„Nicht das Evangelium in seiner Endgestalt ist Gegenstand der Interpretation, sondern ein von allen Zusätzen gereinigter, in die ursprüngliche Reihenfolge gebrachter Text“.⁸⁰

⁷⁴ FREY, Die johanneische Eschatologie 1, 156.

⁷⁵ Treffend zeichnet HAMMANN, Rudolf Bultmann, 306, den Zirkel zwischen exegetischer Methodik und hermeneutisch-philosophischer Durchdringung des johanneischen Stoffes nach.

⁷⁶ HAMMANN, Rudolf Bultmann, 297f.

⁷⁷ DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker, 443. Dreher zeigt anhand der Rezensionen, dass Bultmann die Vorgeschichte in seinen Rezensionen vor 1930 profiliert, und verfolgt Spuren bis 1908/09 zurück; dort äußert sich Bultmann bereits skeptisch zur Ursprünglichkeit der Erzählfolge. Nach 1930, insbesondere in der genannten Hirsch-Rezension, widmet sich Bultmann der literarhistorischen Nachgeschichte des Evangeliums und gestaltet die These von der *Kirchlichen Redaktion* mit ihrer missglückten Rekonstruktion des ursprünglichen Evangeliums aus.

⁷⁸ R. BULTMANN, Hirschs Auslegung des Johannesevangeliums, 116ff. = DERS., Theologie als Kritik, 354ff. Hirsch ist Vertreter einer Grundschriftypothese: Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936; DERS., Studien zum vierten Evangelium (Text / Literarkritik / Entstehungsgeschichte), BHTh 11, Tübingen 1936.

⁷⁹ So auch E. HAENCHEN, Das Johannesevangelium und sein Kommentar, in: ThLZ 89 (1964), 881–898, 886.

⁸⁰ U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987, 16; s. a. aaO., 17: „Im Mittelpunkt der Auslegung steht nicht das überlieferte JE, sondern die gestalterische Kraft des Exegeten, dem es gelingt, das Problemknäuel zu entwirren, indem er die diachronische und synchronische Struktur des Evangeliums durch zwei dreischichtige Traditions- bzw. Redaktionstheorien erklärt, es reli-

Bultmann erklärt, dass er den Text als Komposition aus Quellen, also den entstandenen, „den vollständigen Text“, zu interpretieren suche. Anders aber votiert er dort, „wo sich Glossen einer sekundären Redaktion finden“, d.h. die Kirchliche Redaktion, die auch die aktuelle, nicht ursprüngliche Textordnung verantwortet.⁸¹ Damit ist Bultmanns vollständiger Text eine Konstruktion, in der die aufgenommene Tradition eine geringere Wertschätzung erfährt; so seien eventuelle Gedanken an das Sühnopfer „Gemeindetradition“ und damit als „Fremdkörper“ (ab)zuwerten.⁸²

Es bleibt festzuhalten, dass Bultmanns Johannesinterpretation weniger eine organische Synthese von historischer, literarkritischer und hermeneutisch-philosophischer Interpretation darstellt, vielmehr basiert das hermeneutisch-philosophische Verstehen auf einer Konstruktion des Textes aufgrund historischer Vorentscheidungen. Chronologisch scheint das hermeneutische Programm wichtigen exegetischen Entscheidungen voraus zu sein. Zudem ist der vom Hermeneuten zu verstehende Text bei Bultmanns Johannes-Interpretation in einem hohen Maße ein rekonstruierter Text, da er sich Textumstellungen und Bedeutungshierarchien aufgrund literarkritischer Entscheidungen verdankt.

Diese Entscheidungen in ihrer unterschiedlichen Wertigkeit für Bultmanns Gesamtverständnis haben nicht unerhebliche Kritik erfahren, so dass sein Konzept in beiden Feldern, dem der Religionsgeschichte (Erlösermythos) und dem der Literarkritik, entscheidende Probleme erkennen lässt.

3. Bultmanns existenziale Interpretation der johanneischen Schriften

3.1 Existenziale Interpretation? Ein Prospekt zur Begriffsklärung

Gewiss ist das hermeneutische Prinzip der „Existenzialen Interpretation“ bei Rudolf Bultmann häufig dargestellt worden,⁸³ aber eine kurze Verge-

gions- und theologiegeschichtlich einordnet (gnostischer Erlösermythos, „kirchliche“ Redaktion) und es schließlich der Interpretationsmethode unterwirft, die es selbst vertritt (Entmythologisierung, existenziale Interpretation)“.

⁸¹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 4 mit Anm. 2.

⁸² BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 407.

⁸³ Z. B. H. HÖBNER, Was ist existenziale Interpretation?, in: ders., Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze. Hg. v. A. Labahn / M. Labahn, Göttingen 1995,

wissenerung, was in diesem Beitrag zu Bultmanns Interpretation der johanneischen Schriften unter diesem hermeneutischen Programm verstanden wird, ist sachnotwendig.

In kritischer und dialogischer Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers geht es Bultmann um zeitgemäß verantwortetes Christ-Sein mit ebenso verantworteter Sprache und Denken. In biblischen Texten spiegeln sich nach Bultmann Grundstrukturen menschlicher Existenz. Die Interpretation des biblischen Textes zielt auf das Offenlegen des im Text entfalteten Existenz-Verständnisses der Menschen; es geht – um Bultmann zu Wort kommen zu lassen – um die Frage „nach dem in der Schrift zum Ausdruck kommenden Verständnis der menschlichen Existenz“.⁸⁴ Bultmann bemerkt eine Distanz zwischen dem „uneigentlichen“ Vorverständnis des modernen Menschen und dem „eigentlichen“ Verständnis menschlicher Existenz in biblischen Texten in ihrem dort nachweisbaren *Kerygma*.

Dieses Kerygma führt den Menschen in die Entscheidung zwischen Annahme und Ablehnung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus. In dieser Konzeption sind Kerygma und Mythos zu unterscheiden. Das Kerygma ist jedoch oftmals in den Mythos gekleidet. Das Kerygma ist daher zunächst von den Bildern und Sprachformen des Mythos zu trennen, was in dem einstmals heftigst umstrittenen hermeneutischen Programm der Entmythologisierung geschieht,⁸⁵ die als Interpretation des Mythischen, nicht aber seiner Eliminierung zu verstehen ist; Entmythologisierung und existenziale Interpretation gehören also eng zusammen.⁸⁶

Das Konzept der Entscheidung, in die das Kerygma den Menschen durch Offenlegung seiner „eigentlichen“ Existenz stellt, bringt das vierte Evangelium, das das Auftreten Jesu als Offenbarung als Krisis des Menschen zwischen Leben und Gerichtet-Sein darstellt, und seinen Ausleger Rudolf Bultmann in größte sachliche Nähe; in dieser engen Wechselbe-

229–251; J. VETTE, Art. Bibelauslegung, christliche, 5.3, in: WiBiLex 2009 (Zugriffsdatum: 23.9.2009). Für das Johannesevangelium: NETHÖFEL, Strukturen existentialer Interpretation; vgl. die Besprechung von O. MERK in: ThLZ 112 (1987), 892–896.

⁸⁴ R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1968, 211–235, 232.

⁸⁵ R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München, BevTh 96, 1984 (ND 1941).

⁸⁶ Vgl. H. HÜBNER, Was ist existenziale Interpretation?, 230.

ziehung gilt es, das hermeneutische Programm Bultmanns vor dem Horizont des ausgelegten Johannes-Textes zu bewähren und / oder seine Grenzen zu erfassen.

3.2 Bultmanns Interpretation der johanneischen Schriften

Wir konzentrieren uns in diesem Abschnitt im Wesentlichen auf die Kommentare zu den johanneischen Schriften und den Abschnitt „Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannes-Briefe“ in Bultmanns Theologie des Neuen Testaments. Auch in den Vorarbeiten werden, wie Otto Merk zu Recht in Erinnerung ruft,⁸⁷ bereits Fragestellungen und Aspekte der hermeneutischen Programme der existenzialen Interpretation und Entmythologisierung angesprochen. In der folgenden systematisierenden Darstellung wird Bultmann selbst ausführlich zu Wort gebracht.

(a) *Prolog: Einführung – Mythos – Programm.* Bultmanns Johannesverständnis im Licht seiner existenzialen Interpretation zu begreifen, sollte bei seiner Auslegung des Prologs einsetzen. Dieser Text, der auch bei Bultmann die Bedeutung primärer Lesersteuerung⁸⁸ hat, lässt sich als Grundlegung seines Verstehens des johanneischen Textes lesen. So deutet Bultmann den Prolog zum vierten Evangelium als eine – wenn gleich – „merkwürdige Einleitung“. Inhaltlich Mythos, ist er formal kultisch-liturgische Dichtung,⁸⁹ als Antwort der Gemeinde.

Die johanneische Gestalt des Logos hat nach Bultmann ihren Ursprung in der Gnosis mit ihrem dualistischen System, wobei den Logos im Johannesprolog im Unterschied zu den kosmologischen Spekulationen

⁸⁷ MERK, Die Evangelische Kriegsgeneration, 13.

⁸⁸ Zu dieser Funktionsbestimmung vgl. bes. J. ZUMSTEIN, Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, AThANT 84, Zürich 2004, 105–126, bes. 120: „der Johannesprolog (ermöglicht; ML.) einen adäquaten Zugang zur Lektüre ..., indem er die notwendige Grundlage zum richtigen Verständnis der folgenden Erzählung legt“. Er hat die Funktion, „die Lektüre der Erzählung zu leiten“ (121). Zur Diskussion um die Relation vom Prolog zum Korpus des Evangeliums und zu seiner Bedeutung für die Gesamtschrift vgl. die Darstellung des Befundes bei M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh, NTA 20, Münster 1988, 3–161.

⁸⁹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 1f.

der Gnosis⁹⁰ soteriologische Funktionen auszeichnen, insofern der Logos Befreiung aus der Welt *ist*. Gehört die Quelle des Prologs in die frühe orientalische Gnosis, so wurde sie unter dem Einfluss des Schöpferglaubens modifiziert; die Welt ist nicht ihrem Ursprung nach Finsternis wie in der Gnosis, sondern nach ihrer „faktischen Verfassung“ gegenüber Gott.⁹¹ Weil es Licht als Licht gibt, gibt es auch Finsternis, die in der Verweigerung gegenüber dem Licht besteht.⁹² Im Schöpfungsgedanken, so wird Bultmann in Auslegung von Joh 1,3 deutlich machen, ist das Leben nicht den Geschaffenen ihr Eigentum geworden, sondern bleibt Gabe; darin ist „die Möglichkeit der Offenbarung ... von je gegeben“.⁹³ Schöpfungsoffenbarung und Offenbarung als Erhellte-Sein durch den Logos sind nicht zu unterscheiden; die Offenbarung durch Jesus ist Offenbarung dessen, was schon immer hätte verstanden werden sollen.

In der Erinnerung an Bultmanns Modell des gnostischen Erlösermythos als religionsgeschichtlicher Deutungskategorie des Prologs stellt sich die Frage, wie der Prolog das Programm der existenzialen Interpretation der johanneischen Theologie als Offenbarung und Krisis entfaltet. Die chronologische Perspektive des ἐν ἀρχῇ (Joh 1,1) lehrt:

„in der Gestalt und im Worte Jesu begegnet nichts, was in Welt und Zeit entsprungen ist, sondern begegnet die Wirklichkeit, die jenseits von Welt und Zeit liegt. Daß er und sein Wort ebenso kritische Instanz gegenüber Welt und Zeit sind, wie daß sie von Welt und Zeit befreien, – das ist im ersten Satz schon vorbereitet.“⁹⁴

Klingt in der Auslegung des ersten Verses des Prologs das hermeneutische Programm der gesamten Auslegung bereits an: existenziale Interpretation und Entmythologisierung, so wird auch der zweite Satz (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) seiner mythischen Sprache entkleidet, indem das Verb ἦν nicht als Sein, sondern als Geschehen interpretiert wird. Es geht darum, dass „im Offenbarer wirklich Gott begegnet, und daß Gott doch

⁹⁰ Schon BULTMANN, *Johannesevangelium in der neuesten Forschung*, 506 = DERS., *Theologie als Kritik*, 209.

⁹¹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 15.

⁹² BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 370: „Nur weil es Licht gibt, gibt es Finsternis; sie ist nichts anderes als das Sich-verschließen gegen das Licht, sie ist die Abwendung vom Ursprung der Existenz, in der allein die Möglichkeit der Erleuchtung der Existenz gegeben ist“.

⁹³ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 22.

⁹⁴ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 16.

nicht direkt, sondern nur im Offenbarer begegnet“.⁹⁵ Einheit und Unterordnung von Gott und Logos (Joh 1,2; 10,30; 14,9.28) haben ihr hermeneutisches Ziel darin, Gott nicht mit dem geschichtlichen Geschehen der Offenbarung zu identifizieren, sondern ihn in der Anrede dort *begegnen* zu lassen, wo die Offenbarung als Offenbarung Gottes verstanden wird.

Den zentralen Punkt der Auslegung bildet mit vielen gegenwärtigen Auslegern Joh 1,14: die Fleischwerdung ist nach Bultmann die Historisierung des Eschatons und „das entscheidende Heilsereignis“⁹⁶ – das vom Prolog ausgehende Durchbuchstabieren entscheidender Linien der existenzialen Johannes-Interpretation Bultmanns hat in diesem Grundaxiom seinen *cantus firmus*. Deshalb spricht Bultmann in seiner Auslegung des Johannesprologs nicht überraschend mit dem hier positiv gefärbten Begriff des „Wunders“ von der Fleischwerdung,⁹⁷ die vom Exegeten als mythische Sprache erkannt wird und so dem Theologen zur Interpretation aufgegeben ist.

Im Kommen des Menschen Jesus werden die Menschen in die Krisis geführt – Bultmann spricht von einem sein Gesamtwirken umfassenden „Ärgernis“ bzw. in seiner *Theologie des Neuen Testaments* vom „Anstoß“⁹⁸, was die Funktion der Provokation enthält und so Reaktion freisetzt: die Antwort des Erkennens und des Glaubens oder des Unverständnisses und Unglaubens. Das Provozieren ist nicht ein Überführen, sondern ein Paradox: die Verweigerung des Ausweises göttlicher Provenienz in der Menschlichkeit des inkarnierten Offenbarers.⁹⁹ Die Wunder, die nach Bultmanns Schüler Ernst Käsemann gerade die Göttlichkeit des Täters unterstreichen, so dass dieser als ein „über die Erde schreitender Gott“ erscheint,¹⁰⁰ sind nach Bultmann eben nur Symbol als Referenz auf den, der Gnade und Wahrheit gibt, oder „Anstoß zur Aufmerksamkeit“ – die entmythologisierende Lektüre der Inkarnation betrifft gleich die

⁹⁵ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 16.

⁹⁶ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 407.

⁹⁷ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 38.

⁹⁸ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 392ff.

⁹⁹ S. a. BULTMANN, Die drei Johannesbriefe, 51, wo er den Unterschied der christlichen Verkündigung zur gnostischen Frömmigkeit im Paradox der Inkarnation bestimmt: „Dieser besteht nicht nur ..., darin daß zum christlichen Glauben auch die Hoffnung auf eine eschatologische Zukunft gehört, sondern vor allem darin, daß der christliche Glaube die Paradoxie behauptet, daß das eschatologische Geschehen (als gegenwärtiges wie als zukünftiges) in einem historischen Geschehen begründet ist, im Gekommensein Jesu Christi ... Gerade das Gekommensein Jesu im Fleisch leugnen ja die gnostisierenden Irrlehrer“.

¹⁰⁰ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ³1971, 154.

johanneischen Wundererzählungen. Es ist das verstehende Sehen, das die Herrlichkeit sieht – die Herrlichkeit ist, und das scheint mir gegen den Text zu laufen, jenseits des Verstehens nicht sichtbar. Ist die Herrlichkeit des Mensch gewordenen Logos sichtbar, aber nur durch das Erkennen im Sinne des johanneischen Diskursuniversums ‚wahrhaft‘ verstehbar?¹⁰¹ Bultmann würde dies Verneinen, da Sehen auch Erkennen impliziert.

(b) *Entscheidungs-Dualismus*¹⁰² statt *gnostischem Dualismus*. Bultmanns Verortung der Quelle des Prologs in der Gnosis und des Evangelisten in gnostischen Täuferkreisen motiviert auch seine Interpretation des johanneischen Dualismus. Er erkennt hierin Berührungen zwischen der paulinischen und der johanneischen Theologie, die sich gleicherweise dem gnostisierenden Hellenismus verdanken.¹⁰³ So nennt er die Sprache des johanneischen Dualismus eine „gnostische“, obgleich er Differenzen zu benennen weiß; in der Gnosis nimmt der Mensch sein In-der-Welt-Sein als Existenz in der Fremde wahr; im johanneischen Dualismus gelangt der Evangelist zur Einteilung der Menschen in zwei Gruppen, die aus dem Teufel und die aus Gott / aus der Wahrheit etc. sind.¹⁰⁴ Hinsichtlich ihrer Existenz sind die beiden Gruppen zu unterscheiden als verstehende Existenz und als irregehende (Joh 12,35), nicht verstehende Existenz, also als Existenz „verfinstert ... in der Abwendung vom Schöpfer und in dem Wahne aus sich selbst zu sein“.¹⁰⁵ Daraus, dass Jesus das Licht ist, ergeben sich bleibend beide Formen der Existenz, aus dem Licht und aus der Finsternis zu sein, da es nur mit der Präsenz des Lichts die Möglichkeit von Annahme (Joh 1,12f.) und Verweigerung (Joh 1,5) gibt; die dualistische Struktur entsteht aus dem Kommen des Offenbarers und aus der Möglichkeit der Entscheidung. Dies ist jedoch eine grundlegende, christologisch motivierte Differenz zur Gnosis. Mit den Grunddaten des Johannesprologs erarbeitet Bultmann, dass vor dem Kommen des Offenbarers die Welt in der Finsternis bestimmt ist. In der Gegenwart des Lichts erweist sich die Finsternis als Finsternis, als Sünde konstituiert durch die Existenz in der Unwirklichkeit,¹⁰⁶ also jenseits vom Licht. Das Kommen des Offenbarers führt zu einer Entscheidung: „(D)urch das Kommen des Lichts wird an den Menschen

¹⁰¹ Vgl. die Diskussion bei LABAHN, Jesus als Lebensspender, 160ff.

¹⁰² BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 373.

¹⁰³ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 358.

¹⁰⁴ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 373.

¹⁰⁵ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 27.

¹⁰⁶ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 377.

die Frage gerichtet, ob er in Finsternis, im Tode, bleiben will“.¹⁰⁷ Die menschliche Grundsituation ist also von der Alternative zwischen Glaube und Unglaube bestimmt, zwischen Sehen und Blindheit (Joh 9).

(c) *Jesus als Offenbarer, dass er der Offenbarer ist, und die resultierende Krisis des Menschen als Bestimmung menschlicher Existenz:* Der johanneische Jesus als das wahre Licht (Joh 1,9; 1Joh 2,9) ist für Bultmann der Offenbarer Gottes, der die Menschen in die für diese letztgültige Krisis der Entscheidung führt. Er ist der Offenbarer jenseits der Scheidung, die sein Kommen auslöst. Dieser Krisis korrespondiert, dass die menschliche Existenz ihrerseits darauf hin ausgelegt ist, „nach dem Verständnis seiner selbst“ zu suchen, verbunden mit der Möglichkeit fehl zu gehen.¹⁰⁸

Den einschneidenden Charakter dieser Offenbarung machte Bultmann schon in seiner Analyse der „neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen“ von 1925 deutlich; der vierte Evangelist rede „von Gott ... durch die Darstellung der Erschütterung alles Menschlichen durch die Offenbarung“.¹⁰⁹ Den Gedanken der Erschütterung profiliert Bultmann mit Hilfe der Krisis und Entscheidung in seiner folgenden Johannesinterpretation weiter:

„In der Entscheidung des Glaubens oder des Unglaubens konstituiert sich definitiv das Sein des Menschen, und jetzt erst erhält sein Woher seine Eindeutigkeit“.¹¹⁰

Die aufgemachte Alternative ist die Alternative, zwischen aus Gott oder aus dem Menschen selbst her zu existieren.¹¹¹ Indem ihre Frage nach dem „Woher“ eine Antwort im „Dass“ der Offenbarung erhält, wird dem Menschen der „Heilswille Gottes“ vernehmbar.¹¹² Aus dem „Woher“ ergibt sich auch das „Wohin“ menschlicher Existenz: Sterben (Joh 8,21ff.) / Vergehen (1Joh 2,17) oder Freiheit als Freiheit zur Leben schenkenden Wirklichkeit Gottes. Glaube ist in dieser Perspektive Erkennen des

¹⁰⁷ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 377.

¹⁰⁸ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 32.

¹⁰⁹ BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen*, 103.

¹¹⁰ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 377f.

¹¹¹ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 373: Die dualistischen Begriffe Licht – Finsternis etc. „gewinnen alle ihren Sinn von der Frage nach der menschlichen Existenz ... her und bezeichnen die doppelte Möglichkeit menschlichen Existierens: entweder von Gott her oder vom Menschen selbst her“.

¹¹² BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 18.

eigenen Woher und Wohin. So können die Glaubenden mit Joh 3,3 als in der Kindschaft Gottes seiend dargestellt werden: γεννηθῆναι ἄνωθεν.

Das Menschsein Jesu bzw. des Christus, wie es Luther in seiner Interpretation des Johannesevangeliums in das Zentrum rückt, ist bei Bultmann ebenfalls das eigentliche Zentrum, aber es bleibt ein abstraktes Zentrum, das die Berichte konkreter Zuwendung, Heilung und Nähe zu Symbolen des „Dass“ umschmilzt. Nach Bultmann, *aber gegen zahlreiche johanneische Textpassagen*, „fehlt ... der johanneischen Darstellung des fleischgewordenen Offenbarers jede Anschaulichkeit; die Begegnung mit ihm ist nur Frage und nicht Überredung“.¹¹³ Die Bild- bzw. Sprachform der Zeichen, die einen wesentlichen Anteil an der johanneischen Jesusdarstellung hat, ist für Bultmanns existenziale Interpretation und sein Verständnis des johanneischen Glaubens ohne Relevanz: „Der echte Glaube darf nicht mit einem scheinbaren verwechselt werden, der etwa durch die σμῆνα Jesu erweckt ist“.¹¹⁴

Dem entspricht es folgerichtig, dass Bultmann nur das „Daß der Offenbarung, ohne ihr was“ veranschaulicht findet.¹¹⁵ Dieses „Dass“ ist die Negierung aller menschlichen Selbstbehauptung und aller menschlichen Maßstäbe und Wertungen“.¹¹⁶ Dem „Dass“ der Offenbarung entspricht die Anschlussfähigkeit dieses „Dass“ auf Seiten der Menschen. Wie bereits betont, entspricht die Krisis der Offenbarung dem Suchen / Fragen des Menschen nach Gott, Leben und Licht, „um wahrhaft zu sein“.¹¹⁷ Suchen und Fragen markieren ein negatives „Vorwissen“, an das die Offenbarung des „Dass“ anschließt. Bultmann beschreibt die Negativität als

„Wissen um die Begrenztheit und Gottferne des Menschen, verbunden mit dem Wissen um das Angewiesensein des Menschen auf Gott; das Wissen, daß mir Gott in meiner Welt nicht begegnet, und daß er mir doch begegnen müßte, wenn mein Leben ein echtes sein soll.“¹¹⁸

Das negative Vorwissen pervertiert dort, wo es jenseits der Offenbarung zu einem scheinbaren, menschlich gestalteten Wissen über die eigene Existenz ausgestaltet wird. In diesem Gedanken findet sich Wesentliches

¹¹³ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 43, in der Auslegung der Inkarnationsauslegung von Joh 1,14.

¹¹⁴ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 425.

¹¹⁵ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 418.

¹¹⁶ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 420.

¹¹⁷ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 54.

¹¹⁸ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 39.

zur existenzialen Anthropologie Bultmanns, wie er sie in Auseinandersetzung mit dem Johannesevangelium entfaltet. Johanneisch ist die Möglichkeit des Mensch-Seins zu eigenem Sehen nicht gegeben. Es wäre das Verfügen-Wollen über das Unverfügbare. Nach Bultmann ist dies nicht allein ein theologischer Satz, sondern vor allem eine anthropologische, existenziale Aussage:

„Die Unzugänglichkeit Gottes bedeutet Gottes Unverfügbarkeit für den Menschen. Das heißt aber nicht die zufällige Unverfügbarkeit eines unerreichbaren Seienden; sondern es bedeutet in Einem *die Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst*. Das Verlangen, Gott zu sehen, schließt, als das Verlangen, Gott zum Objekt zu machen, *das Grundmißverständnis des Menschen von sich selbst ein, als ob er zu solchem Unternehmen je frei, von Gott entlassen, wäre ...* Daß Gott unsichtbar ist, wird selbst erst durch die Offenbarung verständlich, weil diese den Menschen wieder sich in seiner Menschlichkeit zu verstehen lehrt. Wenn irgendwo in dem Verlangen, Gott zu schauen, echte Bereitschaft lebendig war, so muß sie sich darin erweisen, daß Gottes Offenbarung, *diese Offenbarung*, Glauben findet. Im Glauben aber ist der Gedanke der Unsichtbarkeit Gottes aus einem negativen Gedanken zu einem positiven geworden: *zum echten Wissen des Menschen um sich selbst*.“¹¹⁹

Von Offenbarung zu reden, heißt folglich vom Menschen zu reden, dessen Frage und Suche in die Entscheidung hin zur Erkenntnis über sich selbst in Relation zu Gott geführt wird. Dieser Aspekt findet sich auch in der Entfaltung der Krisis (d) und letztlich auch in der Soteriologie (e) wieder.

(d) Das „Jetzt“ der Krisis – „Vergeschichtlichung“¹²⁰ der Eschatologie.¹²¹ Es entspricht diesem hermeneutischen Verstehenskosmos, dass die futurisch-eschatologischen Aussagen nicht dieselbe Valenz haben können wie die „präsentische“ Eschatologie (Bultmanns Diktion ist escha-

¹¹⁹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 55 (Kursivierungen; ML), in Auslegung des θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε; Joh 1,18a.

¹²⁰ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 391.

¹²¹ S. a. J. PAINTER, Inclined to God: The Quest for Eternal Life – Bultmannian Hermeneutics and the Theology of the Fourth Gospel, in: R. A. Culpepper / C. C. Black (Hgg.), Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith, Louisville 1996, 346–368, 346, der Bultmann ausdrücklich gegen den Vorwurf der Projektion seiner Hermeneutik in die johanneische Literarkritik verteidigt – mit Ausnahme des Modells der kirchlichen Redaktion.

tologische Gegenwart oder vergeschichtlichte Eschatologie¹²²), die das Konzept der Entscheidung johanneisch mit „Leben“ oder „Tod“ erfüllt. Literarkritisches Urteil und hermeneutisches Programm ergänzen sich organisch, wobei sich an dieser Stelle am stärksten das Problem einer zirkulären Argumentation aufdrängt.

Ohne Zweifel ist das Aufeinandertreffen präsentischer und futurischer Aussagen in Joh 5,24–29 eine extreme textliche Härte, die Exegeten und Theologen herausfordert. Bultmann – und viele Exegeten mit ihm – entscheiden sich bekanntlich für das literarkritische Skalpell,¹²³ um so eine textliche Kohärenz zu erzeugen, die möglicherweise nicht intendiert ist, und zugleich der Anstößigkeit futurisch-eschatologischer Aussagen zu entgehen.

Dieses Prae ‚vergeschichtlichter Eschatologie‘ (s. o.)¹²⁴ entspricht dem Konzept des Kommens des Offenbarers und der in der Offenbarung inhärenten Frage, die die Krisis darstellt und die einschneidende Entscheidung fordert. Hier ereignet sich das Gericht als Scheidung in Glauben und Unglauben (3,18; 5,24f.); in Leben und Nicht-Leben (3,36; 6,47; 8,51; 11,25f.; 1Joh 5,12). Die Präsenz des Offenbarers ist das schlechthinnige eschatologische Geschehen, das nach Bultmann die „naiven“ eschatologischen Konzeptionen des Judenchristentums wie auch der Gnosis überwindet. Das Eschaton geschieht im Kommen Jesu¹²⁵ und der Glaube führt zum Leben, wie der Unglaube mit dem Tod gleichzusetzen ist. Das Eschaton ist nach Bultmann kein endzeitliches Drama – die entsprechenden Rudimente des johanneischen Textes, die in diese Richtung weisen, werden literkritisch als sekundär und damit irrelevant erklärt –, sondern geschichtliches Geschehen.

(e) *Das Heil und der Tod Jesu*: Konsequenz einer existenzialen Interpretation des vierten Evangeliums ist die Verneinung einer soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu für die Theologie dieses Werkes. Bultmann stellt kurz und prägnant fest: „Dieser hat bei Johannes keine ausgezeichnete Heilsbedeutung“. ¹²⁶ Er ist Teil des Wirkens des Inkarnierten, das als Ganzes den Anstoß zur Krisis bewirkt. Die Stunde der Ver-

¹²² Hierzu DREHER, Rudolf Bultmann als Kritiker, 281f. Anm. 5.

¹²³ S. o. S. 14f.

¹²⁴ Zum Eschatologieverständnis Bultmanns vgl. J. KÖRNER, Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns, ThF 13, Hamburg 1957; s. a. FREY, Die johanneische Eschatologie 1, 86ff.

¹²⁵ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 389.

¹²⁶ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 405.

herrlichung (17,1) wird von Bultmann so verstanden, dass „Vergangenheit und Zukunft aneinander gebunden, so daß jene durch diese und diese durch jene Bedeutung erhält“ – d. h.:

„der Evglst hat das irdische Wirken so gezeichnet wie es im Licht des Endes erst verstanden werden kann und verstanden werden soll: als eschatologisches Geschehen“.¹²⁷

Dem „Kommen“ korrespondiert der Tod als „Gehen“, das die Funktion der „Vollendung des *ἐργον*“ gewinnt.¹²⁸ Wir erkennen deutlich, dass die Konzentration der Interpretation auf das *gesamte* Wirken des Kommen- den bei Bultmann die Erzählstrukturen und den *plot* des Evangeliums, die ein beachtliches Gefälle von der Tötungsplanung hin zur Kreuzigung haben,¹²⁹ umschmilzt zu dem Verstehen, das der Hermeneut seinem Text voraus hat. Die Konzentration auf das Wirken, das die Wunder, den Tod und die Auferstehung zusammenschließt, ordnet Kreuz und Auferstehung in der Gesamtinterpretation unter: vergrundsätzlichend kann Bultmann feststellen: „die Werke Jesu – ... sein Werk – sind seine Worte“.¹³⁰ Die Worte sind „nie etwas Spezielles und Konkretes“,¹³¹ sondern das „Dass“ der Offenbarung, in das sich auch die Ich-Bin-Worte¹³² einspielen lassen als Antwort auf das, „was der Mensch haben muss und was zu haben er ersehnt“.¹³³ Es muss an dieser Stelle kaum daran erinnert werden, dass nach dem Prolog Wort und Offenbarer gleichzusetzen sind?!

Bultmann kann sich für die Einschmelzung des Todes in das Offenbarungskonzept auf das Konzept der Erhöhung berufen,¹³⁴ dessen Bezüge zur Kreuzigung¹³⁵ dem Offenbarungskonzept mit Jesus als bis zu

¹²⁷ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 377.

¹²⁸ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 405.

¹²⁹ Vgl. M. LABAHN, Bedeutung und Frucht des Todes Jesu im Spiegel des johanneischen Erzählaufbaus, in: G. van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, BEThL 200, Leuven 2007, 431–456.

¹³⁰ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 413.

¹³¹ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 414.

¹³² Zu diesen z. B. H. THYEN, Art. Ich-Bin-Worte, in: RAC 17, 1996, 147–213.

¹³³ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 418.

¹³⁴ Zu Bultmanns Verständnis vgl. N. CHIBICI-REVNEANU, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der doxa im Johannesevangelium, WUNT II/231, Tübingen 2007, 9ff.

¹³⁵ Vgl. die Diskussion von 12,32f. bei LABAHN, Bedeutung und Frucht des Todes Jesu, 452–455. Der Erzählerkommentar in V. 33 verbindet die Erhöhungsaussage Jesu aus V.

seinem Ende Handelnden¹³⁶ untergeordnet sieht.¹³⁷ Die Auferstehung ihrerseits kann unter dem Tod als Verherrlichung subsumiert werden.¹³⁸

Nicht als Sterbender, als sich für andere Hingebender (aber Joh 10,11; 12,24), sondern als der aus Liebe Gesandte und Kommende ist Jesus der „Retter der Welt“ (4,42). Das Kommen des Offenbarers als seine Sendung von Gott¹³⁹ ist Tat der Liebe mit dem Ziel des Lebens (1Joh 4,9; Joh 3,16). *Das Kommen ist das Entscheidende, da es in die Entscheidung führt:*

„In diesem eschatologischen Sinne ist Jesus bei Joh das φῶς, als der Offenbarer, der dem Menschen dasjenige Verständnis seiner selbst schenkt, in der er das ‚Leben‘ hat“.¹⁴⁰

Die Antwort des Glaubens aufgrund der Negierung der menschlichen Selbstbehauptung ist Leben, das nie – Hinweis auf die Schöpfungsthematik im Prolog – verfügbarer Besitz war, sondern immer Gabe ist. Leben und Licht sind nach Auskunft des Prologs „geradezu gleichbedeutend“.¹⁴¹ Licht als Erhellung der Existenz bedeutet sich selbst vorurteilsfrei im Licht Gottes zu verstehen und *verstehende Existenz ist Glaube*, somit ein Leben nicht aus sich, sondern aus der Gabe Gottes. Jesus wird nach Bultmann als das wahre Licht präsentiert, weil er die Klarheit eines verstehenden Selbstverständnisses schenkt. Das Adjektiv ἀληθινός zur Charakterisierung des Lichts ist insofern effektiv verstanden, als durch dieses wahre Licht auch die Erleuchteten wahr werden, da sie sich im Lichte der Offenbarung wahrhaftig verstehen. Glaube empfängt so

32 plastisch mit der Kreuzigung Jesu (Erhöhen als ein Aufhängen in die erhöhte Position des Kreuzes), wie eine vergleichende Analyse mit Artemidor II 53 anschaulich belegt.

¹³⁶ Zu bedenken ist, dass Elemente des Leidens wohl auch nicht der johanneischen Passionsgeschichte abzusprechen sind und dass der Sterbende als Souverän dieser Passionsgeschichte seine Sendung zu einem Ziel bringt, das in der Gabe seines Lebens für die Seinen besteht: M. LABAHN, „Verlassen“ oder „Vollendet“. Ps 22 in der „Johannespassion“ zwischen Intratextualität und Intertextualität“, in: D. SÄNGER (Hg.), Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien, BThSt 88, Neukirchen-Vluyn 2007, 111–153, bes. 129f., 147ff.

¹³⁷ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 406.

¹³⁸ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 408.

¹³⁹ BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 385ff.

¹⁴⁰ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 25; s. a. DERS., Rez. von: Windisch, H.: Johannes und die Synoptiker, 200. = DERS., Theologie als Kritik, 177f.: „Daß nirgends im N. T. so stark wie bei Joh. die Paradoxie der Offenbarung beschrieben wird, die als κρίσις das Ende alles Menschlichen und das Wirklichwerden der ζῶν αἰώνιος bedeutet, ist allerdings meine Meinung“.

¹⁴¹ BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 24.

Liebe.¹⁴² Der Glaube, der der Offenbarung entspricht, sie „aner-
kenn(t)“,¹⁴³ ist eschatologische Existenz im geschichtlichen Sein; er ist
kein Besitz, sondern nach Bultmann immer neuer Vollzug der Entschei-
dung. Die Entscheidung ist eine Entscheidung gegen das Dasein aus der
Welt für ein Sein aus der Gnade Gottes. Glaube ist aber nicht Welt-
flucht, wie Bultmann ausdrücklich betont, sondern wird mit dem be-
kannten, aber vielleicht missverständlichen Terminus „Entweltlichung“
bestimmt, die in einer beständigen¹⁴⁴ „Zerbrechung aller menschlichen
Maßstäbe und Wertungen“ besteht.¹⁴⁵ Dies ist auf das Selbstverständnis
des Menschen als Wesen „aus der Welt“ zu beziehen, das im Erkennen
und Glauben auf ein anderes „Woher“ bezogen wird.

An dieser Stelle zeigt sich die Kritik des Evangelisten an seiner Vorlage:
der gnostische Mythos kann nur die Möglichkeit der Erlösung markieren,
der Evangelist hingegen die Wirklichkeit – im Mythos wird der Mensch
gewordene Urmensch durch die Erkenntnis beim Gnostiker überflüssig,
der Mensch gewordene johanneische Offenbarer wird nicht überflüssig.
Er führt in Krisis, die eine Entscheidung zu ihm selbst provoziert; dies
ist „die entscheidende, die eschatologische Situation“.¹⁴⁶

(f) *Das geschichtliche Geschehen und das Wort-Ereignis:* Dem Kommen
Jesu als geschichtliches Ereignis gilt nicht das Interesse Bultmanns. Dies
mag erneut motivieren, dass nicht der erzählte johanneische Jesus im
Fokus der Johannes-Interpretation Bultmanns steht, sondern das Wort-
Ereignis der Offenbarung. So kommt das „Dass“ der Offenbarung
wieder in den Blick. Die Offenbarung dieses „Dass“ proklamiert die
Schuld des gottlosen Kosmos und provoziert in dieser Krisis die Ent-
scheidung, die zu Heil oder Un-Heil führt. Dies geschieht nicht in einem
durch Jesu Weggang überholten Ereignis der Geschichte, sondern in der
Verkündigung / dem Kerygma der Gemeinde, die die Offenbarung
gegenwärtig werden lässt und auf Glauben zielt.¹⁴⁷

(g) *Vergeschichtlichung als Zeit-lose Exegese?:* Zwei Aspekte seien an
dieser Stelle noch bedacht. Wie ist das Verhältnis des Exegeten und
Theologen zur Historie und zu seiner Zeitgeschichte zu bewerten? Im

¹⁴² BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 388.

¹⁴³ BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, 64, zu 1Joh 3,23.

¹⁴⁴ Vgl. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 438.

¹⁴⁵ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 428.

¹⁴⁶ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 43.

¹⁴⁷ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 430–433.

ersten Aspekt geht es um die Frage nach dem Ernst-Machen mit der exegetischen Verantwortung, in der zweiten um die Frage nach dem Theologen.

Bultmann verzichtet zwar bekanntlich in seinem *Kommentar* wie in seiner *Theologie des Neuen Testaments* auf die übliche Diskussion der johan-neischen Verfasserschaft, die er für das Verstehen des Textes als irre-levant erklärt;¹⁴⁸ dieses Negativurteil bezieht sich auf die Frage nach der kirchlichen Zuschreibung an den Zebedaiden wie auch auf die Frage nach dem historisch-sozialen Kontext des Textes, seiner Quellen und der Redaktion. Andere historische Fragestellungen sind seiner Exegese methodisch-programmatisch verstanden¹⁴⁹ zu entnehmen und werden im Kommentar sowie in der *Theologie des Neuen Testaments* verhandelt (z. B. der Synagogausschluss als vergangenheitliches Geschehen¹⁵⁰). Bult-mann interessierte vor allem die formgeschichtliche Fortentwicklung gegenüber den Synoptikern und der Abstand in der theologischen und christologischen Reflexion: das entscheidend neue Thema ist Jesu „Kommen und Gehen ... was er ist und was er der Welt bringt“.¹⁵¹

Der große Einfluss der religionsgeschichtlichen Bestimmung und das Problem von Bultmanns literarhistorischer Text-re-konstruktion sind bereits angesprochen und bewertet worden. Die existenziale Interpretation des vierten Evangeliums verliert trotz der selektiven Verwendung historischer Methodik die Fragestellungen der Zeitgebundenheit des Textes nicht aus den Augen.

Nicht unerwähnenswert ist die Auslegung der Begegnung Jesu mit der politisch-weltlichen Macht in Joh 18,28–19,16a („Jesus vor Pilatus“); der totalitäre Anspruch des nationalsozialistischen Staates wird in seinem pervertierten Anspruch erkannt und bloßgestellt.¹⁵² Auch die Widmung des Kommentars „Den alten Marburger Freunden“ zeugt von der

¹⁴⁸ R. BULTMANN, Nachwort (als loses Blatt der Ausgabe des Kommentars von 1941 auf Bitten des Verlages beigelegt; abgedruckt bei SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, 166): „Was aber die Diskussion der Verfasserfrage betrifft, so trägt sie für die Exegese gar nichts aus ...“.

¹⁴⁹ S. o. S. 7.

¹⁵⁰ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 357.

¹⁵¹ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 355ff.; Zitat 356.

¹⁵² Vgl. E. GRÄSSER, Antijudaismus bei Rudolf Bultmann. Eine Erwiderung, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, WUNT 35, Tübingen 1985, 201–211, 207, mit W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung*, Tübingen 1967, 300; s. a. die auf die Gesamtkommentierung ausgerichtete Bewertung bei HAMMANN, *Rudolf Bultmann*, 303.

zeitgeschichtlichen Sensibilität des Theologen, gilt sie doch den von den Nazis aus Marburg vertriebenen Erich Frank und Friedrich Carl Sell sowie Paul Friedländer, der 1932 von Marburg nach Halle wechselte und dort 1935 als „Nichtarier“ entlassen wurde.¹⁵³

Schon dem wohlwollenden Rezensenten – Hans Conzelmann – fiel auf, dass aus der Nähe des eigenen hermeneutischen Programms des Exegeten und Theologen Bultmann zum Gegenstand seines Verstehens ein Rezeptionsvorgang erfolgt: „indem Bultmann Johannes darstellt, stellt er seine eigene Theologie dar“.¹⁵⁴ Das Verstehen des johanneischen Textes ist ein „Spiegelbild seines Interpretieren“ (Walter Schmithals).¹⁵⁵ Dies mag das Desinteresse an der Frage der zeitgeschichtlichen Einordnung in einen sozialen Kontext des Textes begründen. Bultmanns Programm übt sich am Prolog ein und schreitet von diesem Signaltext johanneischer Leserlenkung her das Evangelium und die Johannesbriefe ab und schmilzt die inhaltliche und sachliche Breite johanneischer Erzähl- und Bildkunst in seinem hermeneutischen Programm zusammen.

3.3 Johannes und Bultmann – ein exegetischer Blick vom Text zu seiner Interpretation

Verschiedene Kritikpunkte gegenüber den religions- wie literargeschichtlichen Urteilen Bultmanns sind bereits genannt worden: Sie markieren Grenzen des hermeneutischen Programms existenzialer Interpretation am Johannesevangelium, da sie zeigen, dass diese Interpretation einem bestimmten Text gilt, den der Exeget in dieser Form rekonstruierte. Die Forschung ist auf Bultmanns Weg, den Text als Produkt eines theologischen Denkers zu verstehen, so weiter gegangen, dass extensive literarkritische Dekompositionen für viele Exegeten und Exegetinnen fraglich geworden sind.¹⁵⁶ Dabei sind wesentliche exegetische Entscheidungen, die Bultmanns Interpretation forcieren, wenigstens zweifelhaft oder inzwischen auch gänzlich überholt worden. Ähnliches gilt dem religionsgeschichtlichen Kontext, der einen inzwischen weithin strittig gewordenen Verstehensraum erzeugte. Darüber hinaus ist vom

¹⁵³ Hierzu HAMMANN, Rudolf Bultmann, 298.

¹⁵⁴ H. CONZELMANN, Rez. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, in: ZKG 66 (1954/55), 151–157, 155.

¹⁵⁵ SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, 171.

¹⁵⁶ Es liegt aber auch in vielen Arbeiten ein Wechsel im Textverständnis von einem autorenzentrierten hin zu einem textzentrierten Verständnis vor.

Textverständnis selbst her bereits in der Darstellung der existenzialen Interpretation Kritik angemeldet worden, welche Aspekte des Textes Bultmann als Johannesausleger zum Klingen und welche Momente johanneischer Textwelt er womöglich zum Verstummen gebracht hat. Es wäre vermessen zu behaupten, dass wir im Folgenden die johanneischen Schriften in notwendiger Breite gegenüber ihrem Hermeneuten kritisch zu Wort bringen könnten. Es ist nicht mehr und nicht weniger als der Versuch, exemplarische Probleme anhand ausgewählter Aspekte des johanneischen Textes in gewandelter Zeit und Forschung darzustellen. Bultmann gerecht zu werden, bedeutet seiner Textexegese, die noch immer lehrreich und inspirierend ist, im exegetischen Detail nachzugehen. Dies kann hier nicht geschehen, ist aber, da das hermeneutische Konzept zur Diskussion steht, auch nicht zu leisten.

Generell ist zu betonen, dass die *johanneische Erzählwelt* weitaus theologisch, christologisch und anthropologisch sinn-reicher ist,¹⁵⁷ als es das „Dass“ der Offenbarung bei Bultmann aussagen kann. Der Gott auslegende Offenbarer (1,18) offenbart sich selbst, aber darin ist Gott in seiner Liebe den Adressaten heil-bringend nahe. Die Selbstoffenbarung des johanneischen Jesus durch Worte, Werke und Bilder¹⁵⁸ kann der existenziale Interpret in sein hermeneutisches Modell einschmelzen, aber er zerstört inhaltliche Konzepte und Aussagen, die das Leben eben nicht allein als das sich Neu-Verstehen des Menschen erkennen lassen, sondern auch als Neugestalten und Heilwerden im schöpferischen Handeln des in Jesus den Menschen nahen Gottes.¹⁵⁹ Die Bilder und Geschichten des johanneischen Jesus versprechen nicht einfach das Leben, sondern bringen es. Dass in dieser Konfrontation mit dem neuge-

¹⁵⁷ U. SCHNELLE, *Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus*, in: Söding (Hg.), *Das Johannesevangelium*, 119–145; DERS., *Das Johannesevangelium als neue Sinnbildung*, in: G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz (Hgg.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, BETHL 184, Leuven 2005, 291–313.

¹⁵⁸ Zur johanneischen Bilderwelt wie ihrer christologischen und theologischen Bedeutung vgl. z. B. R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, WUNT 171, Tübingen 2004; J. FREY, J. G. VAN DER WATT (Hgg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, WUNT 200, Tübingen 2006.

¹⁵⁹ S. a. M. LABAHN, „Blinded by the Light“: Blindheit, sehen und Licht in Joh 9. Ein Spiel von Variation und Wiederholung durch Erzählung und Metapher, in: G. Van Belle, M. Labahn, P. Maritz (Hgg.), *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel. Style, Text, Interpretation*, BETHL 223, Leuven 2009, 453–509, in Auseinandersetzung mit einem ausschließlich symbolischen Verständnis der Blindenheilung von Joh 9.

staltenden Offenbarer Verstehen und Missverstehen, Leben und Tod provoziert werden, ist allerdings deutlichst von Bultmann erkannt worden. Es bedarf der Offenbarung des Gottgesandten, um das johanneische Diskursuniversum¹⁶⁰ zu teilen, das das „Woher“ und „Wohin“ dieser Offenbarung so ins Zentrum stellt, dass darin auch das „Woher“ und „Wohin“ ihrer Adressaten zum Verstehen kommen.

Gerade im Blick auf das Gesamte, das Erzählkunstwerk Johannes, bereitet Bultmanns Interpretation des Todes Jesu Probleme, auch wenn man deutlich sehen muss, dass dieses Thema bis in die gegenwärtige Exegese hinein ein gewaltiger Streitpunkt ist. Ob von einer johanneischen *theologia crucis*¹⁶¹ oder einer *theologia crucifixi*¹⁶² gesprochen werden kann, mag man offen lassen, aber der Tod Jesu ist im *plot* der johanneischen Jesusgeschichte in jedem Fall ein entscheidendes Thema, dessen soteriologische Relevanz durch die Zentrierung des Textes um Joh 11f. belegt ist.

Intratextuell ist die Anrede durch Jesus, extratextuell die Anrede durch den johanneisch erzählten Jesus eine Anrede an den Menschen, die diesen in die Krisis führt und ihn nach johanneischem Verständnis zu einem Wechsel des Selbst-Erkennens bringt, indem er Jesus Christus, Gott als in diesem sichtbaren und sich selbst als von diesem her sein Leben gewinnend versteht – hierin kann man wieder von Bultmanns Johannesverständnis Entscheidendes lernen und dadurch Johannes besser verstehen. Diese Krisis des Menschen durch das Wort hat Bultmann unnachahmlich in das Zentrum seiner Johannesinterpretation gestellt und damit wohl auch die Verstehungsspur Luthers aufgenommen.

Auch zu diesem berechtigten Anliegen Bultmann sind durch die johanneische Erzählung an seinen Hermeneuten Bultmann auf verschiedenen Ebenen Einwände zu formulieren. Einerseits ist die Wortzentrierung etwas, was das johanneische Erzählpotential beschränkt; dies ist nicht auf das Hören und das Wort zu begrenzen, sondern umfasst auch das Sehen und das Werk Jesu; die Begegnung mit beidem in der Textwelt, aber

¹⁶⁰ Zum Terminus und zur Applikation auf das vierte Evangelium vgl. LABAHN, Die *παρηγορία* des Gottessohnes im Johannesevangelium, 330f.

¹⁶¹ SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, UTB 2917, Göttingen 2008, 654ff.

¹⁶² So J. FREY, Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler / J. Zumstein (Hgg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238.

wohl auch im Modus des Erzählens bedrängt die Adressaten und überführt diese zu einer „Entscheidungssituation“.

Das Modell der Entscheidung setzt auf das Sich-selbst-Neu-Verstehen der Adressaten; johanneisch gesprochen ist hier jedoch ein Vorbehalt einzusetzen. Joh 6,37.39; 10,29 (s. a. 17,2.9.24) machen deutlich, dass Johannes eine andere Verständnisspur legt: Glauben und Bewahren sind für ihn Geschenk bzw. Handeln Gottes;¹⁶³ Glaube als Verstehen¹⁶⁴ ist also Neu-Konstruktion des Glaubenden als von Gott gewährtes Sein aus der Wahrheit. Für Bultmann, der diese Belege natürlich auch wahrnimmt und interpretiert, ist damit kein Geschenkcharakter ausgesagt, sondern besagen sie die jedem ermöglichte „Preisgabe der eigenen Sicherheit und Selbstbehauptung“.¹⁶⁵

Bultmann argumentiert mit dem πᾶς von Joh 6,45b, und damit philologisch-exegetisch – aber diesem πᾶς geht eben das οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἂν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν (6,44) voraus, so dass Bultmanns Exegese m.E. 6,45b von der Leitaussage zu stark abtrennt. Vor Gottes Handeln gilt das οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με, das das πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς ermöglicht, das zum Kommen zu Gott führt. Es geht also um eine abweichende exegetische Entscheidung mit hermeneutischen Konsequenzen.

Die exegetische Entscheidung über Joh 20,30f. als Rudiment der Semeia-Quelle versperrt Bultmann die Möglichkeit, das johanneische Konzept einer Jesus-Story des von Gott kommenden und zu Gott zurückkehrenden Sohnes anders denn als Offenbarung des „Dass“ zu lesen. An pointierter Endstelle spricht Joh 20,30f. von der Bedeutung der Zeichen für den johanneischen Glauben, was stellvertretend für das gesamte Erzählen vom Offenbarer zu lesen ist.¹⁶⁶ Johannes erzählt nicht nur ein „Dass“, sondern stellt den sich offenbarenden Offenbarer in einer sichtbaren Einheit von Tat und Wort dar: er kann sich als das Leben

¹⁶³ Zur Kritik an Bultmann s. a. z. B. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 674f.

¹⁶⁴ Zur Einheit von Glaube und Verstehen z. B. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, 678.

¹⁶⁵ BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 405.

¹⁶⁶ S. a. FERGUSSON, Art. Bultmann, Rudolf, 455: „The Evangelist ... attempts to present the significance of Jesus in terms of an understanding of his identity as the Son of God and the incarnate Logos. Rather than viewing it as the adoption of uncongenial source material, we might see the Fourth Gospel as an attempt to expound the cosmological and metaphysical significance of the Jesus whose story is essential to Christian faith“.

vorstellen, weil er Leben spendet. Er ist das Leben, weil er Leben mitteilt.

Stellt man sich mit Bultmann Johannes nach dem Textzeugnis des Evangeliums als christlichen Denker vor, so ist dieser auch Teil einer Auseinandersetzung um christologisches Verstehen in veränderter Zeit. Dieser „Johannes“ steht in Auseinandersetzung mit seiner johanneischen Schule sowie mit christlicher und nichtchristlicher Mitwelt, was für das Verstehen des Textes erheblich bleibt.

Ohne Zweifel ist es Bultmann gelungen, den Anredecharakter des vierten Evangeliums in unübertroffener Weise zur Sprache zu bringen, der den Menschen vor eine heilsrelevante Alternative stellt.¹⁶⁷ Wenig Zweifel können jedoch auch darüber bestehen, dass verschiedene exegetische Vorentscheidungen, Detailanalysen und hermeneutische Generalisierungen vom Text der johanneischen Schriften her in Frage gestellt werden müssen.

4. Zusammenfassung: Bultmanns bleibende Bedeutung als Johannesinterpret und ihre Grenzen

Betrachten wir die historische Verortung der johanneischen Schriften und das Prä der literarkritischen Interpretation dieser frühchristlichen „Meistererzählung“¹⁶⁸ durch Bultmann, so könnte man rasch zu dem Urteil kommen, die Johannesinterpretation Bultmanns sei „erledigt“. Ein Blick in die Zitierungen und Aufnahmen Bultmanns exegetischer Schriften in zeitgenössischer Literatur könnte dieses Urteil noch bestärken. Aber Bultmanns exegetische Sehschärfe in der Textanalyse und sein Verstehensansatz des Johannesevangeliums durch kritische Rechenschaft vor den philosophischen Ansätzen seiner Zeit bleiben Anspruch und Aufgabe der Johannesexegese auch in gewandelten Zeiten.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Als bleibenden Gewinn der Johannesauslegung hält MERK, *Die Evangelische Kriegsgeneration*, 13, nicht die historisch-exegetische Konstruktion, sondern den hermeneutischen Zugriff fest: „der existentiell theologische, den Menschen vor dem Offenbarer zur Entscheidung herausfordernde Impetus“.

¹⁶⁸ Zum Begriff und seiner Prägung auf das Johannesevangelium vgl. SCHNELLE, *Theologie als kreative Sinnbildung*, 144; DERS., *Das Johannesevangelium als neue Sinnbildung*, 312. Gemeint ist mit diesem Begriff nicht bzw. nicht zuerst ein ästhetisches Urteil, sondern ein Urteil über die Sinnbildungsleistung dieses Textes.

¹⁶⁹ Zu Recht FREY, *Die johanneische Eschatologie* 1, 156.

Für Luther wie für Bultmann war „Johannes“ im oben genannten Sinne ein herausragender und herausfordernder Denker, der die Menschen mit seiner Christusgeschichte vor die Alternative zwischen Glaube und Unglaube stellte. Beide, Luther wie Bultmann, entwickeln diese Herausforderung in Rahmen je unterschiedlicher Hermeneutik und bringen sie dennoch in herausragender Weise zur Geltung. Daran zu erinnern und ihren Impuls für die aktuelle Interpretation zu bewahren, sollte mein heutiger „Versuch einer Annäherung“ beitragen.

Identität als Nichtidentität.
Zum Verständnis des Christen nach Paulus,
Luther und Bultmann

Friederike Portenhauser

„Was ist der Mensch?“ Diese anthropologische Grundfrage, im Alten Testament freilich nicht ohne Bezug auf Gottes Gedenken und Fürsorge gestellt (vgl. Ps 8,5), ist Ausdruck menschlicher Selbstreflexion, wie sie wohl zu allen Zeiten stattgefunden hat. Heute stellt sie sich zugespitzt – angesichts zunehmender gesellschaftlicher Differenzierungen, angesichts von Individualisierung sowie kultureller und religiöser Pluralisierung – als Frage nach der Identität. Ich möchte darstellen, wie diese in der Theologie Martin Luthers und Rudolf Bultmanns zum Tragen kommt. Eine Betrachtung ihrer Konzeptionen bietet sich an, da für Luther und Bultmann die Frage nach dem Verständnis des Menschen gleichermaßen zentral ist. Zunächst werde ich jedoch kurz meine Verwendung des Begriffs Identität erläutern (1.), bevor ich die Stellung der Anthropologie in der Theologie Luthers und Bultmanns skizziere (2.). Da beide in Paulus einen gemeinsamen Bezugspunkt für ihre anthropologisch orientierte Theologie haben (3.), werde ich die Bedeutung der Identitätsthematik für Luther und Bultmann exemplarisch anhand ihrer Auslegung von Gal 2,19f., eines für diese Frage zentralen paulinischen Textes, herausarbeiten (4.). Abschließend formuliere ich drei Thesen zur Bestimmung christlicher Identität im Anschluss an Paulus, Luther und Bultmann (5.).

1. Warum „Identität“?

„Identität“ ist ein vielschichtiges Wort: Seit den 1970er Jahren ist es zu einem Modeausdruck avanciert, wird jedoch nicht nur in der Alltagssprache, sondern auch im wissenschaftlichen Kontext häufig unpräzise gebraucht.¹ Dass ich es dennoch verwende, liegt in einem seiner spezifischen Bedeutungsaspekte begründet: Formallogisch besagt „Identität“, dass „etwas mit etwas anderem in allen Aspekten gleich und von

¹ Uwe Pörksen hat aus sprachwissenschaftlicher Sicht bereits Ende der 1980er Jahre „Identität“ an die Spitze der von ihm so genannten „Plastikwörter“ gesetzt. Diese entstammen nach Pörksen der Wissenschaft, sind inzwischen umfassend anwendbar, dabei jedoch inhaltsarm und hierarchisieren die Sprache (vgl. PÖRKSEN, UWE, Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1988, 17.78f.).

anderem unterschieden ist“² (Identitätssatz³). Erik Erikson, der bis heute einen der Hauptbezugspunkte in der psychologischen Identitätsdebatte darstellt, bestimmt im Anschluss an diese philosophische Identitätsvorstellung auch die personale Identität des Menschen von der Selbstgleichheit her: „Das bewußte Gefühl, eine persönliche Identität zu haben, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: auf der Wahrnehmung der Selbstgleichheit und Kontinuität der eigenen Existenz in Zeit und Raum; und auf der Wahrnehmung der Tatsache, daß andere unsere Gleichheit und Kontinuität anerkennen.“⁴ Mit Ricœur'scher Begrifflichkeit gesprochen, ist in diesem Sinne also die Selbstheit des Menschen an seine Selbigkeit gebunden.⁵ Christliche Identität nach Paulus, Luther und Bultmann bricht, wie ich zeigen werde, mit dieser Kontinuität und ist daher als paradoxe Identität zu bezeichnen. Natürlich wäre es anachronistisch, einen modernen Identitätsbegriff in die Konzeptionen der drei genannten Theologen eintragen zu wollen. Sachlich spielt das, was ich als christliche Identität bezeichne, jedoch eine große Rolle für ihr Denken. Da die Entwicklung dieser These im Vordergrund steht, können hier nur Grundlinien der Theologie von Paulus, Luther und Bultmann nachgezeichnet werden. Auf Differenzen werde ich am Rande hinweisen.

2. Theologie und Anthropologie (Luther) – Theologie als Anthropologie (Bultmann)

Martin Luther und Rudolf Bultmann haben beide Theologie von der Anthropologie her entfaltet. Dies lässt sich daran zeigen, wie sie den Gegenstand von Theologie bestimmen. Für Luther ist das „subiectum“

² NIETHAMMER, LUTZ, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, unter Mitarbeit von Axel Doßmann, Reinbek bei Hamburg 2000, 41f. Vgl. zum Identitätsbegriff auch MUCK, OTTO, Art. Identität I, HWP 4 (1976), 144; DUBIEL, HELMUT, Art. Identität, Ich-Identität, HWP 4 (1976), 148–151; GLOY, KAREN, Art. Identität I. Philosophisch, TRE 16 (1987), 25–28.

³ Der Identitätssatz hat seinen Ursprung im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, wie er sich erstmals bei Aristoteles findet. Der Satz vom Widerspruch besagt, „dass nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“ (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, ARISTOTELES, Metaphysik IV, 3).

⁴ ERIKSON, ERIK H., Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, Stuttgart 1970, 47.

⁵ Paul Ricœur unterscheidet zwischen Gleichheit bzw. Selbigkeit (*idem*) und Selbstheit (*ipse*) eines Menschen (vgl. RICŒUR, PAUL, Narrative Identität, in: DERS., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze [1970–1999], übersetzt und hg. von Peter Welsen, PhB 570, Hamburg 2005, 209–225, 209).

der Theologie „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“⁶ (der schuldige und verdammte Mensch und der rechtfertigende Gott oder Heiland). Es ist also der Theologie nach Luther nicht um Gott allein zu tun, sondern um die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die inhaltlich bestimmt ist als Rechtfertigung. Theologie und Anthropologie sind untrennbar miteinander verbunden.⁷

Rudolf Bultmann geht in seiner Bestimmung des Gegenstandes von Theologie noch weiter. Zwar stellt er 1924 in der Auseinandersetzung zwischen liberaler und dialektischer Theologie fest: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott“⁸. Dieser programmatische Satz wird jedoch von Bultmann dahingehend präzisiert, von Gott lasse sich „nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden.“⁹ Und weiter: „Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar *von sich selbst reden*.“¹⁰

Ein Erfassen der menschlichen Existenz, das nur im Glauben möglich ist, bedeutet, da unsere Existenz in Gott gründet, dann auch das Erfassen Gottes.¹¹ Die Anthropologie ist also auch für Bultmann von der Theologie nicht zu trennen, denn sachgemäß lässt sich vom Menschen nur im Horizont Gottes reden. So greift der Vorwurf, Bultmann löse die Theologie in Anthropologie auf, zu kurz. Richtig ist jedoch, dass Bultmann mit seiner existentialen Interpretation jede Geschichtsauslegung auch als Selbstauslegung versteht¹² und Theologie *als* Anthro-

⁶ WA 40/II, 328,1f.

⁷ Vgl. ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, Art. Luther II. Theologie, TRE 21 (1991), 530–567, 533. Vgl. auch ALTHAUS, PAUL, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1983, 21f.

⁸ BULTMANN, RUDOLF, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. I, UTB 1760, 1993, 1–25, 2.

⁹ BULTMANN, RUDOLF, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: DERS., GuV I (s. Anm. 8), 26–37, 26.

¹⁰ A.a.O., 28.

¹¹ Vgl. a.a.O., 36.

¹² Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments (1925), in: DERS., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, ausgewählt, eingeleitet und hg. von Andreas Lindemann, UTB 2316, Tübingen 2002, 13–38, 24: „Je klarer es somit ist, daß Geschichtsauslegung zugleich Selbstauslegung ist, um so deutlicher ist es auch, daß die Exegese ausdrücklich von der Frage der Selbstauslegung geleitet sein muß, wenn sie nicht dem Subjektivismus verfallen will.“

logie¹³ betreibt: „Das Thema der Theologie kann also auch bezeichnet werden als *die von Gott bestimmte Existenz des Menschen*.“¹⁴

Geht es Luther also um *Theologie und Anthropologie*, um das Verhältnis von Gott und Mensch, so lässt sich nach Bultmann *Theologie* nur *als Anthropologie* treiben.¹⁵ Bultmanns Einordnung der Anthropologie steht somit nicht im Widerspruch zu Luther, eine Akzentverschiebung ist jedoch deutlich.

3. Paulus als gemeinsamer Bezugspunkt für eine anthropologisch orientierte Theologie

Sowohl Luthers als auch Bultmanns systematische Reflexionen über die Bedeutung der Anthropologie sind aus der exegetischen Arbeit mit den biblischen Texten erwachsen. Eine hervorragende Rolle spielt für beide Paulus.¹⁶ Um die Rückbindung systematisch-theologischer Überlegungen an das biblische Zeugnis zu gewährleisten, soll daher an dieser Stelle Paulus in die Betrachtung einbezogen werden.

Die Entwicklung der paulinischen Theologie war wesentlich von der Notwendigkeit geprägt, christliche Identität auszubilden. Diese Herausforderung stellte sich Paulus vor dem Hintergrund der eigenen existentiellen Betroffenheit und angesichts der je konkreten Situation in den unterschiedlichen paulinischen Gemeinden. Mit dem Christusereignis

¹³ So Bultmann pointiert in Bezug auf die Theologie des Paulus: „die ‚Theologie‘ lässt sich als *Anthropologie* darstellen“ (BULTMANN, RUDOLF, Art. Paulus, RGG² 4 [1930], 1019–1045, 1031). Präzisiert wird diese Sicht in DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, UTB 630, Tübingen 1984, 192: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist *die paulinische Theologie zugleich Anthropologie*. [...] So ist auch jeder Satz über Christus ein Satz über den Menschen und umgekehrt; und *die paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie*. Sachgemäß wird deshalb die paulinische Theologie am besten entwickelt, wenn sie als die Lehre vom Menschen dargestellt wird“.

¹⁴ BULTMANN RUDOLF, *Theologische Enzyklopädie*, hg. von Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller, Tübingen 1984, 159.

¹⁵ Zu beachten wäre noch die unterschiedliche Füllung des Gottesbegriffs durch Luther und Bultmann. Diese kann jedoch hier vernachlässigt werden, da es mir um die beiden gemeinsame anthropologische Konkretion der Theologie geht.

¹⁶ Volker Stolle sieht freilich in Luthers *anthropologischer* Perspektive eine „Uminterpretation“ von Themen, die Paulus *theologisch* verstehe (vgl. STOLLE, VOLKER, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10, Leipzig 2002, 136–143 u.ö.). Demgegenüber ist zu betonen, dass die anthropologische Konzentration der Theologie bereits bei Paulus stattfindet.

war zwar ein neues Gottes-, Selbst- und Weltverständnis für die an Christus Glaubenden gesetzt, die Begründungszusammenhänge sowie die Struktur dieser neuen Identität mussten jedoch erst reflektierend mit den Lebenszusammenhängen der ersten Gemeinden vermittelt werden. Insofern ist also auch bei Paulus eine dezidiert anthropologische Motivation des theologischen Denkens erkennbar, seine theologischen Aussagen sind an die Anthropologie rückgebunden.

Welche Rolle die Frage nach dem Wesen der menschlichen und christlichen Existenz für Paulus, Luther und Bultmann spielt, möchte ich anhand von Gal 2,19f. entfalten. Diese Verse weisen ins Zentrum des paulinischen Verständnisses christlicher Identität und sind von Luther und Bultmann in je unterschiedlicher Akzentuierung aufgenommen worden. Ich werde zunächst Paulus selbst zu Wort kommen lassen, um dann Luthers und Bultmanns Bezugnahmen auf diesen Text darzustellen.

4. Zur Identität des Christen nach Gal 2,19f.: Paulus – Luther – Bultmann

4.1. Paulus

a) Zum Kontext von Gal 2,19f.

Für das Verständnis der Verse Gal 2,19f. ist zunächst ihr Kontext von großer Bedeutung. Die theologische Problemstellung, mit der sich Paulus in Galatien konfrontiert sieht und die ihn zur Abfassung des Galaterbriefes veranlasst, geht bereits aus Gal 1,6–9 hervor: Paulus hatte den Galatern das Evangelium Christi (εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, v. 7) verkündigt. Demgegenüber wird nun jedoch ein „anderes Evangelium“ (ἕτερον εὐαγγέλιον, v. 6) in den Gemeinden gelehrt, das inhaltlich bestimmt ist durch die Beschneidungsforderung (vgl. 5,1–6; 6,12). Damit steht für Paulus nicht nur seine Autorität, sondern auch der Glaube an Jesus Christus und folglich die Identität der Christen auf dem Spiel. Daher erörtert er das Verhältnis von Gesetz und Evangelium (2,16; 3,1–5,12) und das Wesen des Evangeliums, das in der Freiheit besteht (5,1–12) und seine Konsequenz in einem Leben im Geist hat (5,13–26; 6,1–10). In 1,11–24 erläutert Paulus ausführlich die Verankerung seiner Evangeliumsverkündigung in der unmittelbaren Offenbarung (1,12.16) und Berufung (1,15) durch Gott. In 2,1–10 berichtet er die Anerkennung seines Evangeliums durch die Jerusalemer Autoritäten, die in der beschneidungsfreien Heidenmission resultiert (v. 3.7–9). 2,11–14 schildern dann den antiochenischen Konflikt zwischen Paulus und Petrus. Dieser

pflegte zwar in Abwesenheit von Judenchristen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen, wie es dem von Paulus verkündigten Evangelium entsprach, forderte öffentlich aber deren Beschneidung. An seine spezifische Kritik an Petrus (v. 14) schließt Paulus in 2,15–21 allgemeine Ausführungen über die Gerechtigkeit aus Glauben als Basis der gemeinsamen Identität von Juden und Heiden in Christus an. Zwischen der *konkreten* Auseinandersetzung in Antiochien (2,11–14) und der *grundsätzlichen* Entfaltung des Evangeliums (2,15–21) besteht also ein Zusammenhang.¹⁷ Damit ist ein Beispiel für die Bedeutung der Kontextualität für die Theologiebildung bei Paulus gegeben.

In 2,15–17 bezieht Paulus in das „Wir“ seiner Äußerungen auch die Judenchristen mit ein, von denen sich das „Ich“ in v. 18–21 abgrenzt. Da niemand durch das Gesetz gerechtfertigt werden kann, werden auch „wir“, die Judenchristen, nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt (v. 16), obwohl „wir“ keine Heiden sind (v. 15). Im Gegensatz zu „euch“ anderen Judenchristen nehme aber nun „ich“, Paulus, ernst, dass das Gesetz für den, der an Christus glaubt und also mit ihm gekreuzigt ist, nicht mehr gilt (v. 18f.). Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz erlangt werden könnte, wäre Christus umsonst gestorben (v. 21).

Im Rahmen dieser argumentativen Auseinandersetzung mit der gegnerischen judenchristlichen Position¹⁸ erläutert Paulus in *Gal 2,19f.*, wie das neue Leben, das die Grundlage seiner Evangeliumsverkündigung darstellt, zustande kommt und wie es inhaltlich bestimmt ist. Die Einbettung der Verse in den Kontext macht deutlich, dass die Aussage über das Leben Christi im Glaubenden eine Interpretation der Rechtfertigung aus Glauben darstellt.¹⁹

¹⁷ So auch KLEIN, GÜNTHER, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus. Eine Interpretation ihres Verhältnisses im Galaterbrief, in: DERS., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvTh 50, München 1969, 180–224, 180; LÜHRMANN, DIETER, Der Brief an die Galater, ZBK.NT 7, Zürich 1978, 42; SCHLIER, HEINRICH, Der Brief an die Galater, KEK 7, Göttingen 1962, 87f.

¹⁸ Ob es sich in v. 17 und 21 um mögliche oder tatsächliche Einwände der Gegner des Paulus handelt, ist für meine Fragestellung unerheblich. Wichtig ist nur, dass die grundsätzliche christologische Begründung in v. 19f. zusammen mit v. 18 von zwei Versen gerahmt ist, die eine Auseinandersetzung erkennen lassen.

¹⁹ Vgl. zur wenig beachteten, für die Interpretation von *Gal 2,19f.* jedoch essentiellen Einbindung der Verse in den Kontext von 2,15–21 SHAU, SCOTT, *Galatians 2.20 in Context*, NTS 52 (2006), 86–101.

19 ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον,
ἵνα θεῷ ζήσω.
Χριστῷ συνεσταύρωμαι·
20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ,
ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·
ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί,
ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

19 Denn ich bin durch das Gesetz für das Gesetz gestorben,
damit ich für Gott lebe.²⁰
Ich bin mit Christus gekreuzigt;
20 es lebe aber nicht mehr ich,
sondern Christus lebt in mir.
Was ich aber jetzt im Fleisch lebe,
lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes,
der mich liebt und sich für mich dahingegeben hat.

b) „Ich“ im Galaterbrief

Entscheidend für das Verständnis von Gal 2,19f. ist zunächst die Frage, wer mit dem hier redenden „Ich“ gemeint ist. Drei Interpretationen erscheinen möglich:²¹

- Der Gebrauch der 1. Person Singular ist reines Stilmittel, es handelt es sich also um ein *literarisches Ich*.
- Paulus spricht von sich selbst im Sinne eines *biographischen Ich*.
- Es liegt ein *exemplarisches Ich* vor, mit dem der Apostel nicht sich selbst in einem biographischen Sinne bezeichnet, sondern seine Existenz als eine für alle an Christus Glaubenden typische begreift.

²⁰ Bei νόμῳ und θεῷ in v. 19 handelt es sich um einen Dativus incommodi bzw. commodi. Dessen Grundbedeutung ist die „Bezeichnung der Person (oder Sache), zu deren Vorteil oder Nachteil etwas geschieht“ (BDR §188,1). Für Gal 2,19 kann auch von einem Besitzverhältnis gesprochen werden (vgl. BDR §188,3), in jedem Fall von einer engen Zugehörigkeit bzw. einem Bestimmtheit. Deutlich erfasst Gerhard Ebeling die Bedeutung des Dativs als „dasjenige [...], wovon das Leben schlechterdings in Anspruch genommen ist“ (EBELING, GERHARD, Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981, 192).

²¹ Im Anschluss an die Auslegung von Gal 2,15–21 im Sinne der New Perspective on Paul ist auch eine vierte Interpretation vorgeschlagen worden, die im Ich von Gal 2,19 Paulus und Petrus als Judenchristen sieht (vgl. MCKNIGHT, SCOT, The Ego and „I“: Galatians 2:19 in New Perspective, Word & World 20 [2000], 272–280). Da McKnight sich in seiner Argumentation jedoch ganz auf v. 19 konzentriert und auf v. 20 nur von dort her am Rande verweist, kann diese Position hier außer Acht gelassen werden.

Die grundsätzliche Problematik des Ich bei Paulus kann an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert werden. Für das Verständnis von Gal 2,19f. reicht es jedoch aus, einen Blick auf den Gebrauch der 1. Person Singular im Galaterbrief zu werfen. Grundsätzlich lassen sich drei Verwendungsweisen des „Ich“ ausmachen, die zwar voneinander unterschieden werden können, aber nicht zu trennen sind, sondern ineinandergreifen.

1. Paulus sagt „ich“, wo er sich als Verfasser des Briefes zu erkennen gibt und in einen direkten Dialog mit den Galatern tritt (vgl. etwa Gal 1,6; 3,15.17; 4,11.21; 5,2.16; 6,11). Besonders hervorzuheben sind 5,2, wo Paulus neben dem „ich“ auch seinen Namen nennt (ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν), und 6,11, die Bezeichnung des eigenhändigen Briefschlusses (Ἰδετε πηλίκους ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ).

2. Paulus berichtet in der Ich-Form von eigenen biographischen Ereignissen (vgl. 1,11 – 2,14). Dass beide Redeformen miteinander verbunden sind, lässt sich z.B. anhand des Präskriptes (1,1–5) zeigen: Dort spricht Paulus sowohl als Absender des Briefes als auch mit Bezug auf seine Biographie (v. 1; vgl. dazu die Wiederaufnahme in v. 11f. zu Beginn des biographischen Abschnittes 1,11 – 2,14). Umgekehrt berichtet er von seinem eigenen Leben nur, insofern es ihm für die Adressaten seiner Briefe als relevant erscheint.

3. wird Paulus damit zum exemplarischen Ich, indem er seine eigene Existenz als paradigmatisch für das Christsein seiner Adressaten darstellt. Hier wären – über den Galaterbrief hinaus – die Stellen zu vergleichen, an denen Paulus von sich als einem τύπος der Glaubenden (Phil 3,17) und von diesen als seinen μιμηταί (1 Thess 1,6; 1 Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; vgl. inhaltlich auch Gal 4,12) spricht. Freilich überträgt Paulus nicht alle Aspekte seines Selbstverständnisses auf seine Gemeinden; mit dem Apostelbegriff etwa grenzt er sich auch stark ab und betont seine Autorität gerade im Gegenüber zu seinen Adressaten (vgl. neben den Briefpräskripten auch 2 Kor 2,14 – 7,4).

Die Überlegungen zum Befund im gesamten Galaterbrief machen also deutlich, dass die biographische und die exemplarische Verwendungsweise des Ich eng miteinander verknüpft sind. Ein rein literarisches Ich findet sich jedoch nicht.²² Wo Paulus in der 1. Person Singular spricht,

²² Für rein literarisch hält jedoch BONNARD, PIERRE, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, CNT(N) 9, Neuchâtel / Paris 1972, 55 das Ich sowohl in Gal 2,18 als auch in v. 19f. – Für v. 19f. lässt sich die Verknüpfung von biographischer und exemplarischer Bedeutung

geht es ihm gerade um die personale Konkretheit der Aussagen – für seine eigene Person wie für seine Adressaten. So ist auch das Ich in Gal 2,19f. zunächst ein biographisches, da es sich eng an den biographischen Abschnitt 1,11 – 2,14 anschließt. Zugleich versteht Paulus sein Leben aber auch als exemplarische christliche Existenz.²³ Das betonte Ich stellt ein Identifikationsangebot an die Galater dar.²⁴ Was Paulus hier in Ich-Form aussagt, bezieht er an anderen Stellen ausdrücklich auf alle Christen (vgl. etwa Röm 6,1–11). Das Medium des Briefes ist dabei nicht nur zufällige oder durch äußere Gegebenheiten bedingte Form, sondern verweist bereits auf die Bedeutung der Erkennbarkeit des Ich.

Die Frage nach dem Verständnis des „Ich“ in Gal 2,19f. stellt sich jedoch noch auf einer anderen Ebene: Ist es überhaupt noch möglich, von einem „Ich“ im Sinne eines Selbst²⁵ zu sprechen? Hat der Mensch, der so spricht, noch eine eigene Identität, und worin besteht diese?

des Ich noch gut erklären. Im Fall von v. 18 ist dies schwieriger, denn es ist ja gerade nicht Paulus, der wieder aufbaut, was er zuvor niedergeworfen hat. Der Satz muss also irrealen Sinn haben (so auch OEPKE, ALBRECHT, *Der Brief des Paulus an die Galater*, bearbeitet von Joachim Rohde, ThHK 9, Berlin 1979, 93). Sachlich legt sich ein Rückbezug auf Petrus (v. 14) nahe (so u.a. auch EBELING, *Wahrheit* [s. Anm. 20], 164; MÜBNER, FRANZ, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg / Basel / Wien 1981, 178).

²³ Gleichzeitig persönlich und typisch verstehen das Ich von Gal 2,19f. etwa auch EBELING, *Wahrheit* (s. Anm. 20), 164f.; OEPKE, ThHK 9 (s. Anm. 22), 94; THEIBEN, GERD, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen 1983, 200f.204; VOUGA, FRANÇOIS, *An die Galater*, HNT 10, Tübingen 1998, 60. Von einem exemplarischen und ausdrücklich nicht individuellen Ich sprechen hingegen BETZ, HANS DIETER, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von Sybille Ann*, München 1988, 227f.; LÜHRMANN, ZBK.NT 7 (s. Anm. 17), 45; SCHLIER, KEK 7 (s. Anm. 17), 96f. Individueller und exemplarischer Gebrauch schließen einander jedoch gerade nicht aus, wie der Blick auf die Verwendungsweise des Ich im Galaterbrief gezeigt hat.

²⁴ So auch EBELING, *Wahrheit* (s. Anm. 20), 164f.; VOUGA, HNT 10 (s. Anm. 23), 56.

²⁵ Der Begriff des Selbst kann natürlich für Paulus nicht vorausgesetzt werden. Die undifferenzierte Rede vom Ich ist jedoch heute problematisch, hat doch die psychologische Theoriebildung im 20. Jh. die Unterscheidung zwischen dem Ich als Gesamtperson und dem Ich als spezifischer Instanz (neben Über-Ich und Es) hervorgebracht. Zur genaueren Differenzierung wird daher heute die Gesamtperson als Selbst bezeichnet (vgl. SCHNELZER, THOMAS, „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ [Gal 2,20]. Das paulinische Damaskuserlebnis als Paradigma der Selbstfindung in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht, in: FRÜHWALD-KÖNIG, JOHANNES / PROSTMEIER, FERDINAND R. / ZWICK, REINHOLD [Hg.], *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*, FS Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 247–264, 248f.). Dieser Beschreibung des Selbst als Gesamtperson schließe ich mich an, ohne dass hier das Bedeutungsspektrum und die Geschichte des Begriffs in der Philosophie und Psychologie erörtert werden können. Zum Begriff des Selbst und seiner Anwendung auf die

c) Die Identität des „Ich“ in Gal 2,19f.

Der Mensch ist für Paulus immer extern bestimmt: entweder durch das Gesetz (Gal 2,19) und die Sünde (Röm 7,7ff.) und damit durch den Tod (Röm 6,23) oder durch Gott und Christus (Gal 2,19f.) und damit durch das Leben (Röm 6,23). Christliche Existenz bedeutet, ἐν Χριστῷ²⁶ zu sein und d.h., in das Christusgeschehen einbezogen zu sein: „Ich bin mit Christus gekreuzigt“ (Gal 2,19: Χριστῷ συνεσταύρωμαι). In Röm 6,3f. erläutert Paulus im Zusammenhang mit der Taufe, dass „wir“, die an Christus Glaubenden, mit Christus gestorben und begraben sind. Röm 6,6 spricht parallel zum mit Christus gekreuzigten Ich von Gal 2,19 davon, dass „unser alter Mensch mit ihm [Christus] gekreuzigt ist“ (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). Bei dem mitgekreuzigten Ich in Gal 2,19 handelt es sich also um den alten Menschen. Dieser erleidet zwar durch die Einbeziehung in das Heilsgeschehen von Christi Tod und Auferstehung nicht den physischen Tod, ist aber dem Geltungsbereich der ihn bis dahin bestimmenden Mächte enthoben. Das Leben des Menschen ist nun von Gott bestimmt oder, wie Paulus sagt, er lebt für Gott (Gal 2,19; vgl. 2 Kor 5,15; Röm 6,10f.; 14,7f.). Dieses neue Leben ist zwar noch ein Leben im Fleisch (Gal 2,20: ἐν σαρκί; vgl. 2 Kor 10,3; Phil 1,22), d.h. unter den Bedingungen der menschlichen Existenz, besonders der Vergänglichkeit. Da es aber ein Leben im Glauben (Gal 2,20: ἐν πίστει) ist, haben Sünde und Tod ihre Macht über den Menschen verloren; die Existenz des Christen ist keine Existenz κατὰ σάρκα mehr (vgl. 2 Kor 5,16; 10,3). Damit ist sie als eine grundsätzlich neue bestimmt.²⁷

Die zwei genannten Existenzbedingungen des Menschen bestimmen diesen nun so fundamental, dass Paulus über den Menschen in Christus

Theologie des Paulus vgl. auch VOLLENWEIDER, SAMUEL, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, ZThK 93 (1996), 163–192, 167f.

²⁶ Zur Wendung ἐν Χριστῷ bei Paulus vgl. 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17; Gal 3,28; Röm 6,11; 8,1; 12,5 u.ö. Sie hat eine lokale Grundbedeutung, bezeichnet also konkret das Einbezogenensein in das Christusgeschehen und damit nicht nur die Zugehörigkeit zu Christus, sondern auch die Teilhabe an seinem Geschick. Diese gilt sowohl in individueller als auch kollektiver Hinsicht (vgl. zur ekklesiologischen Dimension Röm 12,5: ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ).

²⁷ Christsein wird von Paulus als etwas grundlegend Neues verstanden. Das Sein ἐν Χριστῷ (s. Anm. 26) wird von Paulus geschildert als Neuheit des Lebens (καινότης ζωῆς: Röm 6,4) und als Neuheit des Geistes (καινότης πνεύματος: Röm 7,6) sowie als neuer Bund (καινὴ διαθήκη: 2 Kor 3,6; vgl. auch 1 Kor 11,25). Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις: 2 Kor 5,17; Gal 6,15).

sagen kann, es sei Christus, der in ihm lebe (Gal 2,20: ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός; vgl. auch Röm 8,10; 2 Kor 13,5; vielleicht auch Gal 4,19). Nach ζῶ δέ ist deshalb auch kein Komma zu lesen, wie es etwa die Lutherübersetzung tut, so dass die Aussage lauten würde: „Ich lebe, doch nun nicht ich...“²⁸. Stattdessen ist zu übersetzen: „Es lebe aber nicht mehr ich...“. „Ich“ ist ja gerade nicht mehr Subjekt des Satzes. Vielmehr äußert sich die Bestimmtheit des Menschen durch Christus darin, so die Pointe von Gal 2,20, dass *Christus* sein Subjekt ist. In Röm 8,2–11 kann Paulus parallel²⁹ den Geist, der ja der Geist Gottes und der Geist Christi ist (Röm 8,9), als Subjekt christlicher Existenz bezeichnen (Röm 8,9.11: der Geist wohnt in den Glaubenden; vgl. auch Gal 4,6). Es vollzieht sich also ein „Subjektwechsel in den Glaubenden durch den Geist Gottes“³⁰. Daher spricht Paulus vom Menschen in Christus auch

²⁸ Zur Kritik an dieser Übersetzung vgl. ECKSTEIN, HANS-JOACHIM, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15–4,7*, WUNT 86, Tübingen 1996, 70f. Diese falsche Übersetzung übernimmt auch NÜSSEL, FRIEDERIKE, „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20a). Dogmatische Überlegungen zur Rede vom „Sein in Christus“, ZThK 99 (2002), 480–502, 485.501. Daher kommt Nüssel zu dem fragwürdigen Schluss einer „relative[n] Selbständigkeit“ des menschlichen Ich gegenüber Christus (a.a.O., 500f.).

²⁹ VOLLENWEIDER, Geist (s. Anm. 25), 174f. nimmt hingegen „eine vorsichtige Differenzierung“ (a.a.O., 174) zwischen Geist- und Christuseinwohnung vor: Während die Einwohnung des Geistes nach Paulus für alle Glaubenden gelte, weise die Christuseinwohnung auf die Berufungserfahrung des Paulus zurück und „scheint sonst [außer in Röm 8,10] in herausragendem Maße den *Apostel* zu kennzeichnen“ (ebd.). Sie gelte jedoch nicht *ausschließlich* für Paulus. Auch Vollenweider hält also die Rede des Paulus von „Christus in mir“ für grundsätzlich auf die Glaubenden übertragbar.

³⁰ LANDMESSER, CHRISTOF, *Der Geist und die christliche Existenz. Anmerkungen zur paulinischen Pneumatologie im Anschluß an Röm 8,1–11*, in: KÖRTNER, ULRICH H.J. / KLEIN, ANDREAS (Hg.), *Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 2006, 129–152, 145. Von einem „Subjektwechsel“ und von „Christus als Subjekt des Lebens“ spricht ebenso EBELING, Wahrheit (s. Anm. 20), 206f.; im Anschluss an Ebeling auch BARTH, HANS-MARTIN, „Ich lebe, aber nicht mehr ich ...“. Christlicher Glaube und personale Identität, NZStH 44 (2002), 174–188, 177. Vgl. zum Subjektwechsel in Röm 7f. und zum Geist als eigentlichem Subjekt in Röm 8 auch VOLLENWEIDER, Geist (s. Anm. 25), 168. Sachlich ähnlich LÜHRMANN, ZBK.NT 7 (s. Anm. 17), 45: „nicht mehr das eigene Ich lebt, sondern Christus füllt den Raum dieses Ich aus“; OEPKE, ThHK 9 (s. Anm. 22), 96: „In den Gläubigen existiert eigentlich nur noch Christus.“ – Anders urteilt VOUGA, HNT 10 (s. Anm. 23), 61: Paulus behaupte in Gal 2,20 „nicht, daß das ‚Ich‘ gestorben ist [...], sondern vielmehr, daß der neue Mensch in ihm Subjekt ist“. Demgegenüber ist jedoch zu beachten, dass Paulus nirgends vom neuen Menschen spricht (s. Anm. 31). Für seine Position führt Vouga noch Guy Wagner an (WAGNER, GUY, La foi de Jésus-Christ, ETR 59 [1984], 41–52, 47: „il ne s’agit pas [...] d’un phénomène de dépersonnalisation. Il s’agit d’une résurrection“), der jedoch auch falsch übersetzt: „Je vis, mais ce n’est plus moi“ (ebd.; vgl. zu dieser Übersetzung auch Anm.

nicht als vom neuen Menschen im Gegenüber zum alten Menschen.³¹ Denn Subjekt ist eben nicht der neue Mensch, sondern Christus. Dies bedeutet nicht, dass der Mensch eine ihm eigene Subjektivität zugunsten des fremden Subjekts Christus aufgibt. Vielmehr ist jedes Ich extern bestimmt, auch das des Nichtchristen. Eine „Neutralität“ des Ich ist für Paulus nicht denkbar.³² Sucht der Mensch seine Identität in sich selbst zu finden, so steht er bereits auf der Seite der Sünde. Denn wer durch Gott bestimmt ist, hat sein Leben gerade nicht in sich selbst (Gal 2,20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ). Christliche Identität wird also gewonnen durch den Verlust von Identität.³³ Christliche Existenz ist daher im Anschluss an Gal 2,19f. als *Nichtidentität* zu bestimmen – und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen ist sie Nichtidentität in der formallogischen Bedeutung, dass das neue Sein nicht identisch ist mit dem alten; Christsein ist wesentlich durch Diskontinuität bestimmt.³⁴ Zum anderen ist christliche Identität Nichtidentität in der Hinsicht, dass das, was den Menschen ausmacht, sein „Selbst“ oder, um mit Ricoeur zu sprechen, seine „Selbstheit“ (*ipse*), negiert wird.³⁵ Dies bedeutet nun nicht, dass der Christ mit Christus identisch würde.³⁶ Vielmehr ist er von Christus bestimmt.³⁷ Dieser ist es

28); außerdem J. Louis Martyn (MARTYN, J. LOUIS, Galatians, AncB 33A, New York u.a. 1997, 258: „The risen Lord extends the space of his power by taking up residence in Paul, the paradigmatic eschatological human being.“). Anders als Vouga kann Martyn aber dennoch davon sprechen, dass nicht ein neues Ich, sondern Christus im Gläubenden lebt: „Having been crucified with Christ, it [the old I] has been replaced by the risen Christ himself“ (ebd.).

³¹ Paulus bezeichnet zwar den Menschen unter der Sünde als παλαιὸς ἄνθρωπος (Röm 6,6). Vom καινὸς ἄνθρωπος sprechen dann jedoch erst die Deuteropaulinen (Eph 2,15; 4,24; vgl. Kol 3,10).

³² Vgl. LANDMESSER, Geist (s. Anm. 30), 145.

³³ So auch BARTH, Glaube (s. Anm. 30), 188.

³⁴ Um die Nichtidentität des Christen mit dem alten Ich aussagen zu können, muss Paulus von dessen Sterben sprechen. Dazu EBELING, Wahrheit (s. Anm. 20), 199: „Nicht das Ich bleibt und etwas anderes als es selbst verändert sich. Vielmehr ist dem Ich, das als solches, solange es lebt, mit sich identisch bleibt, die einzige Veränderung widerfahren, die ihm selbst zustoßen kann: Es ist gestorben.“

³⁵ Zu Ricoeur s.o. Anm. 5. – Aus der Perspektive einer theologischen Psychologie spricht Thomas Schnelzer, der das Damaskuserlebnis des Paulus unter Bezug auf Gal 2,20 tiefenpsychologisch deutet, von der Selbstfindung durch die Identifikation mit Christus als dem wahren Selbst „im Sinne des einzigen und einzigartigen Garanten menschlicher Identität, Kontinuität und Ganzheit“ (vgl. SCHNELZER, Damaskuserlebnis [s. Anm. 25], 263). Auch Schnelzer geht von der Negation aus, wenn er das neue Selbst als „Auslöschung“ des „alten, falschen Selbst“ bezeichnet (a.a.O., 257). Dass das neue Selbst „zugleich auch eine die Grenzen von Ich und Nicht-Ich auflösende Vereinigung mit Jesus Christus“ darstelle (ebd.), ist hingegen zu bezweifeln, denn Christus und der Christ werden ja gerade nicht identisch.

denn auch, der die Identität des Glaubenden im Sinne der Kontinuität gewährleistet, wo aus menschlicher Perspektive von reiner Diskontinuität gesprochen werden muss.

4.2. Luther

Die Frage nach der Identität des Christen im Anschluss an Gal 2,19f. kleidet sich für Luther in die nach *unio* und *reputatio*, nach Vereinigung mit Christus und Anrechnung der Gerechtigkeit. Mit traditioneller dogmatischer Begrifflichkeit gesprochen, geht es um das Verhältnis von effektivem und forensischem Rechtfertigungsverständnis.³⁶ Dabei kehrt die Frage nach dem Verständnis der mystischen Sprache, die bereits Paulus verwendet, wieder: Meint die Einheit mit Christus die Aufhebung aller Unterscheidungen?

Ich beziehe mich im Folgenden auf Luthers Große Galatervorlesung von 1531/35.³⁷ Dort fragt Luther pointiert: „Quis ille ,ego‘?“³⁸ (Wer ist dieser

³⁶ Vgl. dazu EBELING, Wahrheit (s. Anm. 20), 207: „Es heißt auch nicht, nachdem das Ich dem Gesetz gestorben ist, sei es selbst als Christus auferstanden und der neue Mensch sei mit Christus identisch. Wie im Verhältnis zum Gesetz so ist und bleibt auch im Verhältnis zu Christus das Gegenüber streng gewahrt. Obwohl Christus in mir lebt, bin ich doch nicht Christus. Aber als das verbleibende Ich bin ich auch nicht Herr meiner selbst, sondern habe den Grund meines Lebens außerhalb meiner selbst. [...] Auch in der innigsten unio mit Christus bleibt die Unterscheidung gewahrt.“

³⁷ Nur bedingt hilfreich erscheint es mir, das Sein in Christus mit Friederike Nüssel vom Personsein Jesu Christi her auszulegen: „Wie Jesus Christus in seiner Person bestimmt ist durch die Einheit mit Gott in der Unterschiedenheit, ist auch das Christsein des Christen zu verstehen als die Gemeinschaft mit Christus in der Unterschiedenheit von ihm.“ (NÜSSEL, Überlegungen [s. Anm. 28], 500.) Die Bestimmtheit des Glaubenden durch Christus entspreche dann der Bestimmtheit Christi durch Gott. Die Folgerung, dass „das Ich des Menschen dabei in der Gemeinschaft mit Christus nicht aufgelöst, sondern in relativer Selbständigkeit neu konstituiert wird“ (ebd.), lässt sich jedoch nicht ziehen. Zum einen wäre nämlich zu differenzieren, welches Ich des Menschen gemeint ist – das alte Ich sieht Paulus ja durchaus dem Tod preisgegeben! Zum anderen lässt sich so etwas wie ein „vorchristliches“ Ich unter der Sünde analog für die Person Jesu Christi nicht aussagen. Dogmatische Überlegungen drohen hier den exegetischen Befund zu überformen.

³⁸ Vgl. SEILS, MARTIN, Der Grund der Rechtfertigung. Zum Verhältnis von „Einung“ mit Christus und „Anrechnung“ der Christusgerechtigkeit in Luthers Auslegung von Gal. 2,16 und 2,20 in der Großen Galatervorlesung, in: BEINTKER, MICHAEL U.A. (Hg.), Rechtfertigung und Erfahrung, FS Gerhard Sauter zum 60. Geb., Gütersloh 1995, 25–42, 25f.

³⁹ Zu Luthers früher Galatervorlesung von 1516/17 sowie seinem Kommentar zum Galaterbrief aus dem Jahre 1519 vgl. BORNKAMM, KARIN, Luthers Auslegungen des

„Ich“ [von Gal 2,20]?) Um das Verhältnis zwischen Ich und Christus zu beschreiben, bedient er sich dann verschiedener Sprachformen und Bilder.⁴¹

a) *Gegenüber: Das Ich blickt auf Christus, auf ein extra me*

„Si me respicio et sepono ex oculis Christum, so bin ich da hin Et in me inspicio, qualis ego sim, debeam esse, facere; tum morior. Ibi amitto ex oculis ipsum Christum qui est vita et iusticia mea. facile fit: peccato veniente, tribulatione, morte sumus tales, statim in sinum nostrum respicimus et sic perimus vel contristamur. Sed a legibus nobis respiciendum et vertendus intuitus in serpentem suspensum; ille mea vita, iustitia, nihil aliud scio, audio nihil de peccato, ira, iudicio, lege, sed hereo intentus in isto obiecto, Christus. [...] Das heist „Non ego“: non inspicio me.“⁴²

„Wenn ich auf mich schaue und meine Augen von Christus abwende, so bin ich da hin. Wenn ich auf mich schaue, so wie ich bin, dann muß ich auch das sein und tun (was ich bin); dann sterbe ich. Dann aber verliere ich Christus selbst, der das Leben und meine Gerechtigkeit ist, aus den Augen.

Das passiert leicht: Wenn die Sünde, die Anfechtung, der Tod kommt, dann sind wir in einer solchen Verfassung, daß wir sofort in unser Innerstes zurückschauen, und so gehen wir zugrunde oder werden betrübt. Aber unser Blick muß sich von den Gesetzen abwenden, und er muß auf die erhöhte Schlange gerichtet werden. Diese ist

Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich, AKG 35, Berlin 1963. Die frühe Vorlesung stehe „im ganzen [...] dem Kommentar von 1519 sehr nahe“ (a.a.O., VIII). Und in der Vorlesung von 1531 würden gegenüber dem Kommentar zwar der Themenkreis erweitert sowie einige Elemente stärker betont, insgesamt zeige sich jedoch ein etwa einheitliches Bild (vgl. a.a.O., 382–391). Daher beziehe ich mich ausschließlich auf die spätere Vorlesung. – Die 1531 gehaltene Galatervorlesung lag erst 1535 im Druck vor. Auf die damit verbundenen Probleme von Textgenese und eingeschränkter Autorisation der Druckfassung durch Luther weist mit Recht SEILS, Grund (s. Anm. 38), 29 hin. Ich beziehe mich daher, wo nicht anders angegeben, auf die Vorlesungsnachschrift, wie sie in WA 40/I und II vorliegt. Auch hier gilt jedoch, dass eine differenziertere Wahrnehmung der verschiedenen Textkomplexe im Wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen führen würde.

⁴⁰ WA 40/I, 283,5. In der Druckfassung ist der Satz weiter ausformuliert: „Sed quis est ille Ego, de quo dicit: Jam non Ego?“ (WA 40/I, 283,22f.)

⁴¹ Vgl. TAUBE, ROSELIES, Gott und das Ich – erörtert in einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar (1531/35), EHS.T 259, Frankfurt am Main / Bern / New York 1986, 138–143.

⁴² WA 40/I, 282,6 – 283,3.

mein Leben, meine Gerechtigkeit, und ich weiß von nichts anderem; ich höre nichts von Sünde, Zorn, Gericht, Gesetz, sondern hafte inständig an diesem Objekt, das ist Christus. [...] Das heißt ‚nicht mehr ich lebe‘: Ich schaue nicht auf mich.“⁴³

Der Gedanke der *iustitia aliena* ist hier verbunden mit der typologischen Deutung der Aufrichtung der ehernen Schlange durch Mose (Num 21,4–9; vgl. Joh 3,14): Wie der Blick auf die erhöhte ehernen Schlange die Israeliten in der Wüste vor dem physischen Tod bewahrte, so schenkt der Blick auf den erhöhten Christus ewiges Leben. Dieses Blicken auf Christus ist zugleich ein Absehen von sich selbst, denn nicht im Menschen liegt das Heil. Ähnlich kann Luther davon sprechen, dass die Person des Menschen abgelegt werden müsse (*personam abiciere*)⁴⁴.

b) *Einheit: Christus und Ich werden gleichsam eine Person*

„Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra. convicti per fidem in unam carnem, os multo arctiore vinculo quam masculus et femina.“⁴⁵

„Aber der Glaube macht aus dir und Christus gewissermaßen eine Person, so daß du nicht von Christus getrennt werden kannst; du haftest vielmehr so an ihm, daß du dich selbst als Christus bezeichnest, und dieser umgekehrt sagt: Ich bin jener Sünder, weil er an mir haftet und ich an ihm. Durch den Glauben sind wir verbunden zu einem Fleisch und Gebein (Eph 5,30), in einer viel engeren Bindung als Mann und Frau.“⁴⁶

Anders als in der Vorstellung vom Blicken des Ich auf Christus, die gerade die Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit von Ich und Christus voraussetzt, werden nun beide gleichsam eine Person oder „ein Leib im Geist (unum corpus in spiritu)“⁴⁷, wie Luther auch sagen kann. Dabei ist es wichtig, dass Luther von *quasi* spricht: Es geht also nicht einfach um

⁴³ Deutsche Übersetzung zitiert nach BEER, THEOBALD / VON STOCKHAUSEN, ALMA (Hg.), Erklärungen Martin Luthers zum Brief des hl. Paulus an die Galater, übersetzt und bearbeitet am Institut für Lutherforschung der Gustav-Siewerth-Akademie von Theobald Beer, Weilheim-Bierbrunn 1998, 114.

⁴⁴ WA 40/I, 282,4f.

⁴⁵ WA 40/I, 285,5 – 286,1.

⁴⁶ Deutsch nach BEER / VON STOCKHAUSEN, Erklärungen (s. Anm. 43), 115.

⁴⁷ WA 40/I, 284,7.

eine mystische Einheit. Luther kleidet seine Aussage wie schon Paulus in mystische Sprache – vielleicht lässt sich ja das Verhältnis zwischen Christus und Ich, um dessen Beschreibung er ringt, nicht anders darstellen.⁴⁸ Durch das *quasi – quasi unam personam, quasi unum corpus* – zeigt er jedoch gleichzeitig die Grenzen dieser Redeweise auf.⁴⁹

c) *Verbundenheit: Christus haftet am Ich wie die weiße Farbe an der Wand*

„Sed quod Christus sit mea forma, sicut paries informatur albedine. Sic tamen proprie et inhesive, ut albedo in pariete, sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus.“⁵⁰

„Aber weil Christus meine Gestalt sein soll, so wie die Wand durch die weiße Farbe gestaltet wird, ähnlich und anhaftend wie das Weiße an der Wand, so bleibt Christus in mir; und dieses Leben lebt er in mir, und das Leben, wodurch ich lebe, ist Christus.“⁵¹

Die enge Verbindung von Christus und Ich beschreibt Luther außerdem mit dem in der Scholastik gebräuchlichen Bild von Wand und Farbe. Für das Verständnis dieses Bildes ist der zugrunde liegende aristotelische Dualismus von Form (lat. *forma*) und Stoff (lat. *materia*) zu beachten: Das Wesen der Dinge ist in der Materie nur als Möglichkeit angelegt, Wirklichkeit gewinnt es erst durch die Form. So wird die Möglichkeit Wand erst durch die weiße Farbe zur Wirklichkeit.⁵² Analog würde nach diesem Bild die Möglichkeit des Menschen erst durch Christus, der *mea forma* ist, verwirklicht. Die Beziehung zwischen beiden bezeichnet Luther als *conglutinatio* (Zusammenleimung) und *inhaesio fidei* (Anhaftung des Glaubens).⁵³

⁴⁸ Vgl. BORNKAMM, Auslegungen (s. Anm. 39), 98.103. Ebenso bedeutet nach Bultmanns Einschätzung Luthers Verwendung mystischer Begrifflichkeiten nicht, dass er auch mystisch denkt. Dies geht aus einem Protokoll zu Rudolf Bultmanns Seminar über „Luthers Auslegung des Galaterbriefes. Zugrundegelegt die Vorlesung bzw. der Kommentar von 1531 bzw. 1535“ im Sommersemester 1927 hervor (vgl. JASPERT, BERND, Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951, MThSt 43, Marburg 1996, 46–48, 48). – Hier wären jedoch auch die Unterschiede zwischen Bultmanns Mystikbegriff und spätmittelalterlichen Vorstellungen von Mystik, auf die Luther sich bezieht, herauszuarbeiten.

⁴⁹ Vgl. zur Betonung des *quasi* auch SEILS, Grund (s. Anm. 38), 37.

⁵⁰ WA 40/I, 283,7–9.

⁵¹ Deutsch nach BEER / VON STOCKHAUSEN, Erklärungen (s. Anm. 43), 114.

⁵² Vgl. BORNKAMM, Auslegungen (s. Anm. 39), 92.

⁵³ WA 40/I, 284,6f.

Mit reicher Sprache bringt Luther das Verhältnis zwischen Christus und Ich als Gegenüber, als Einheit und als Verbundenheit zum Ausdruck. Mystische Sprache tritt neben das von außen auf das Ich Zukommende, die Fremdheit Christi, die im Gedanken der zugerechneten Gerechtigkeit (*reputatio*) ihren Grund hat. Die benannten Vorstellungskomplexe sind in Luthers Großer Galatervorlesung auf engstem Raum versammelt und nicht scharf voneinander abgegrenzt.⁵⁴ *Unio* und *reputatio* sind also zusammenzudenken und interpretieren sich gegenseitig. Die *unio* mit Christus gründet in der *reputatio*. Sie ist rückgebunden an das Christusgeschehen und durch dieses inhaltlich bestimmt. Die *reputatio* auf der anderen Seite findet ihre inhaltliche Konkretion in der Vorstellung der *unio* von Christus und Ich.⁵⁵ Schon bei der Exegese von Gal 2,19f. war ja deutlich geworden, dass Paulus vom Leben Christi in den Glaubenden gerade im Kontext der Rechtfertigung spricht.

4.3. Bultmann

Von Rudolf Bultmann liegt zwar keine ausführliche Exegese von Gal 2,19f. vor. Dennoch lässt sein Werk erkennen, dass diese paulinischen Verse wie auch Luthers Auseinandersetzung mit ihnen für sein Verständnis des Christseins eine wichtige Rolle spielen.⁵⁶ Bultmann spitzt die

⁵⁴ Vgl. WA 40/I, 282,2 – 286,1.

⁵⁵ Auch BORNKAMM, *Auslegungen* (s. Anm. 39), 108 stellt die „Aufeinanderbezogenheit der Gedanken der *unio* und der *imputatio*“ fest und sieht die „Verbindung beider Gedanken [...] im Glaubensbegriff: im Glauben vereinigt Christus sich mit dem Menschen, und in dieser Vereinigung vollzieht sich die Zueignung des Heilswerkes, das um dieser den Menschen rechtfertigenden Zueignung willen geschehen ist“. Vgl. auch SEILS, *Grund* (s. Anm. 38), 38–42; NÜSSEL, *Überlegungen* (s. Anm. 28), 480–502, 489: „Gerade aber im Vollzug des Außersichseins in Christus sieht Luther den Glauben ‚so mit Christus zusammengeschweißt‘, daß er sagen kann, aus dem Glaubenden und Christus werde gleichsam eine Person.“ Richtig ist, „daß die Vereinigung des Glaubenden mit Christus [...] stets interpretiert wird durch die Vorstellung von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die dem Glaubenden durch Gott zuteil wird“ (so BORNKAMM, a.a.O., 99). Umgekehrt legt es die Nähe von *unio* und *reputatio* in Luthers Ausführungen aber auch nahe, den Gedanken der Zurechnung durch den der Vereinigung zu interpretieren. Vgl. auch CHESTER, STEPHEN, *It is No Longer I Who Live: Justification by Faith and Participation in Christ in Martin Luther's Exegesis of Galatians*, NTS 55 (2009), 315–337.

⁵⁶ Ich beziehe mich für Bultmanns Deutung von Gal 2,19f. auf BULTMANN, RUDOLF, *Anknüpfung und Widerspruch* (1946), in: DERS., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. II*, UTB 1761, Tübingen 1993, 117–132; DERS., *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (1929), in: DERS., *GuV I* (s. Anm. 8), 188–213; DERS., *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus* (1932), in: DERS., *Exegetica*.

Frage nach dem Ich im Anschluss an Röm 7 und Gal 2,19f. folgendermaßen zu: Einerseits kann sich das Ich von der Sünde (so Röm 7) bzw. vom Gesetz (so Gal 2,19), von denen es bestimmt ist, distanzieren. Andererseits ist das Ich aber auch Gesamtsubjekt. Dieser Zwiespalt deutet nun nicht auf zwei verschiedene Subjekte, sondern liegt im Menschen selbst, mehr noch: „Der Mensch *ist* der Zwiespalt.“⁵⁷

„Es handelt sich eben nicht um einen Streit zweier in ihrer Besonderheit vorhandener Subjekte, sowenig wie um ein Spannungsverhältnis zweier Kräfte. Der Mensch ist gerade deshalb Zwiespalt und Kampf, weil er es nicht sein soll, nicht sein darf, ja, sub specie seiner Eigentlichkeit, nicht sein kann; dh aber, weil es dem menschlichen Dasein um seine Eigentlichkeit geht und es sie ständig verfehlt.“⁵⁸

Eigentliche und uneigentliche Existenz sind – so Bultmanns Begrifflichkeiten, wie er sie in Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Existenzphilosophie gebildet hat – die beiden möglichen Seinsweisen des Menschen.⁵⁹ Die uneigentliche Existenz bezeichnet das Sein außerhalb des Glaubens, die eigentliche Existenz das Sein im Glauben. Uneigentlich existiert der Mensch, der danach strebt, über die Welt und sich selbst zu verfügen. Er versteht sich nicht als Geschöpf, sondern verkehrt sein Selbstverständnis und sündigt damit. Sein Leben ist gekennzeichnet durch Vergänglichkeit und Tod, die auf die Sünde zurückgeführt wer-

Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. von Erich Dinkler, Tübingen 1967, 198–209; DERS., Zur Auslegung von Galater 2,15–18 (1952), in: a.a.O., 394–399; Protokoll zu Bultmanns Seminar über Luthers Auslegung des Galaterbriefes, zitiert nach: JASPERT, Exegese (s. Anm. 48), 46–48.

⁵⁷ BULTMANN, Römer 7 (s. Anm. 56), 202.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Unter Existenz ist dabei nach Bultmann Folgendes zu verstehen: „Als Existenz wird das menschliche Sein charakterisiert, sofern der Mensch sein Sein als das seine zu übernehmen hat, sofern es ihm als ein ‚zu sein‘ überantwortet ist, sofern es ein zeitliches, ein geschichtliches ist, das aus seiner Vergangenheit in seine Zukunft führt und in den Entscheidungen gegenüber Vergangenheit und Zukunft verläuft.“ (BULTMANN, RUDOLF, Zur Frage einer „Philosophischen Theologie“ [1962], in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. IV, UTB 1763, Tübingen ⁵1993, 104–106, 105f.) Zur Möglichkeit des Menschen, eigentlich oder uneigentlich zu existieren, vgl. DERS., Zum Problem der Entmythologisierung, in: a.a.O., 128–137, 130: „der Mensch kann eigentlich oder uneigentlich existieren. Eben dieses, *die Möglichkeit, eigentlich oder uneigentlich zu sein*, gehört zur Geschichtlichkeit und d.h. zur menschlichen Wirklichkeit.“ Und weiter: „In der uneigentlichen Existenz versteht sich der Mensch aus der verfügbaren Welt, in der eigentlichen Existenz versteht er sich aus der unverfügbaren Zukunft.“ (A.a.O., 131.)

den.⁶⁰ Sünde bedeutet für Bultmann: „aus sich selbst, aus eigener Kraft leben wollen, und nicht aus der radikalen Hingabe an Gott, an das, was Gott fordert, schenkt und schickt“⁶¹. Die eigentliche Existenz, die der uneigentlichen Existenz in der Sünde gegenübersteht, ist also gerade durch einen Verzicht auf das Leben aus sich selbst gekennzeichnet. Die Möglichkeit, eigentlich zu existieren, hat der Mensch demnach nicht von sich aus, sie wird ihm vielmehr erst eröffnet durch das Christusgeschehen. Der Glaube ist dabei nicht menschliche Aktivität, sondern „kann nur Gottes Schöpfung im Menschen selbst sein“⁶² und als solche „die Bejahung des Tuns Gottes an uns, die Antwort auf sein an uns gerichtetes Wort“⁶³. Die durch die Gnade Gottes im Glauben ermöglichte *Entscheidung* zwischen uneigentlicher und eigentlicher Existenz ist jedoch eine Entscheidung, vor die der Mensch gestellt ist und die er selbst aktiv zu vollziehen hat. Auch der Glaube ist für Bultmann, „da Dasein immer Handeln ist“⁶⁴, eine Tat des Menschen.⁶⁵ Zwar unterscheidet Bultmann die Tat des Glaubens ausdrücklich vom Werk.⁶⁶ Und es ist Ulrich Körtner darin zuzustimmen, dass bei Bultmann die „Aktivität [des Glaubens als Tat] zur Grundpassivität des Glaubens nicht im Widerspruch stehen *soll*“⁶⁷. Eine „problematische Ambivalenz in dieser

⁶⁰ Vgl. BULTMANN, RUDOLF, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. von Eberhard Jüngel, BEvTh 96, München 31988, 32.

⁶¹ BULTMANN, RUDOLF, Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament (1952), in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. III, UTB 1762, Tübingen 41993, 35–54, 42.

⁶² BULTMANN, Bewegung (s. Anm. 8), 20.

⁶³ BULTMANN, Sinn (s. Anm. 9), 36.

⁶⁴ BULTMANN, Enzyklopädie (s. Anm. 14), 48.

⁶⁵ „Solcher Gehorsam und Vertrauen umfassender Glaube ist also die *Entscheidung* des Menschen gegen sich und für Gott, und als solche Entscheidung ist der Glaube Tat.“ (BULTMANN, RUDOLF, Gnade und Freiheit [1948], in: DERS., GuV II [s. Anm. 56], 149–161, 156.) Vgl. zum Glauben als „geschichtlicher Tat“ auch DERS., Enzyklopädie (s. Anm. 14), 130–158 (§14); DERS., Zur Frage der Christologie, in: DERS., GuV I (s. Anm. 8), 85–113, bes. 101f.113.

⁶⁶ Vgl. BULTMANN, Gnade (s. Anm. 65), 156. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch JÜNGEL, EBERHARD, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, BEvTh 107, München 1990, 16–77, 60: „Das Werk ist also kategorial von der Tat unterschieden analog der aristotelischen Unterscheidung von πράξις und ποιησις. Während die Tat der Vollzug des Menschseins ist, ist das Werk ein Produkt dieses Vollzuges, das seinen ontologischen Ort nicht mehr innerhalb des Existenzbezuges hat.“

⁶⁷ KÖRTNER, ULRICH H.J., Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 55 (Hervorhebung F.P.).

Frage“⁶⁸ bleibt jedoch bestehen. In Bezug auf die problematische Verhältnisbestimmung von Aktivität und Passivität erweist sich Bultmanns Verständnis von Freiheit als sachlich weiterführend.

Bereits Paulus und Luther messen der Freiheit entscheidende Bedeutung für das Leben der Christen zu.⁶⁹ So bestimmt auch Rudolf Bultmann in seiner Paulusauslegung Freiheit als den Kern der neuen christlichen Identität: „Das neue Selbstverständnis, das mit der πίστις geschenkt wird, ist das der Freiheit“⁷⁰. Paulus habe den aus der Antike übernommenen Freiheitsbegriff „vergeschichtlicht“⁷¹. Wirkliche Freiheit sei demnach zu verstehen als Freiheit des Menschen von seiner Vergangenheit und als Offenheit für die Zukunft Gottes. Freiheit von der Vergangenheit bedeute aber gerade die Freiheit des Menschen von sich selbst, da er von der Vergangenheit geprägt sei.⁷² Freiheit als Freiheit von sich selbst, als „die radikale Selbstpreisgabe des Menschen“⁷³, – das ist das Zentrum der Bultmannschen Bestimmung christlicher ἐλευθερία, wie er sie auch anhand von Gal 2,19f. entwickelt:

„In seinem Inneren ist der Mensch nicht frei; vielmehr wenn er sich von der Welt abkehrt und vor Gott gestellt weiß, entdeckt er in seinem Wollen ein Nichtkönnen, einen Zwiespalt zwischen Ich und Ich, so daß er die Freiheit nur als Freiheit von sich selbst erfahren kann. Er gewinnt sie, wenn er sein altes Ich preisgibt, sich mit Christus kreuzigen läßt und nun mit Christus lebt, aber nicht mehr als Ich, sondern so, daß Christus in ihm ein neues Ich ist (Gal. 2,19f.).“⁷⁴
„Wer sich aber nicht mitkreuzigen läßt, für wen nicht die Welt vergangen ist und er für die Welt, wer nicht sieht, daß Christus sich für mich dahingegeben hat, sodaß ich gestorben bin und nur noch im Glauben lebe (Gal. 2,19f.), der versteht das Kreuz gar nicht, d. h. der-

⁶⁸ LANDMESSER, CHRISTOF, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999, 307 Anm. 635.

⁶⁹ Inhaltlich wird Freiheit von Paulus, Luther und Bultmann sehr unterschiedlich bestimmt. Im Vordergrund steht hier jedoch nicht ihr Freiheitsverständnis, sondern ihre übereinstimmende Beschreibung christlicher Identität als Nichtidentität, die Bultmann u.a. als Freiheit des Menschen von sich selbst aussagt.

⁷⁰ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 13), 332.

⁷¹ BULTMANN, RUDOLF, Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis (1959), in: DERS., GuV IV (s. Anm. 59), 42–51, 48.

⁷² „Der Mensch müßte, um wirklich ganz frei zu sein, frei sein von seiner Vergangenheit und das heißt *frei von sich selbst*, so wie er durch seine Vergangenheit geprägt ist.“ (Ebd.; Hervorhebung F.P.) Vgl. DERS., Gnade (s. Anm. 65), 160.

⁷³ BULTMANN, Gedanke (s. Anm. 71), 49.

⁷⁴ BULTMANN, Anknüpfung (s. Anm. 56), 124f.

jenige versteht es nicht, der sich nicht durch dies historische Faktum ein neues Verständnis seiner selbst erschließen lassen will, ein Verständnis, das er nur im Entschluß ergreifen kann, in einem Entschluß, der die radikale Preisgabe seiner selbst bedeutet.

In solchem Sich-selbst-Preisgeben, als in der Anerkennung des Gerichtes Gottes über den alten Menschen als den Sünder, versteht sich aber der Mensch als befreit von sich selbst, als auferstanden mit Christus.⁷⁵

Wesentlich für Bultmanns Verständnis christlicher Existenz ist also das Moment der Externität: Der Mensch „lebt immer von anderem her“⁷⁶. Das Sein ἐν Χριστῷ und Christi Sein im Glaubenden bezeichnen daher für ihn die „Bestimmtheit des individuellen geschichtlichen Lebens des Glaubenden, der nicht aus sich, sondern aus der göttlichen Heilstat lebt“⁷⁷.

5. Die Identität des Christen im Anschluss an Luthers und Bultmanns Rezeption von Gal 2,19f.

Was folgt aus dieser exemplarischen Betrachtung von Luthers und Bultmanns Paulusrezeption für die Bestimmung christlicher Identität? Ich fasse in drei Punkten zusammen.

5.1. Die Frage nach der Identität hat existentielle Bedeutung

Es ist deutlich geworden, dass Bultmann und Luther in ihrem gemeinsamen Bezug auf Paulus Theologie von der Anthropologie her entfalten. Wie der Mensch sich selbst zu verstehen hat, ist dabei keine marginale, sondern eine höchst existentielle Frage. Für Paulus und Luther sind Biographie und Theologie ausdrücklich miteinander verbunden. Bultmanns Programm der existentialen Interpretation zufolge sind Text- und Geschichtsauslegung immer Selbstauslegung. In Gal 2,19f. wird die Bestimmtheit des Menschen mithilfe der fundamentalen Begriffe Sterben und Leben ausgesagt.⁷⁸ Zum einen geht es dabei um das Einbezogensein

⁷⁵ BULTMANN, Bedeutung (s. Anm. 56), 207.

⁷⁶ BULTMANN, Enzyklopädie (s. Anm. 14), 143.

⁷⁷ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 13), 328.

⁷⁸ Zur existentiellen Dimension von Gal 2,19f. anhand der Rede vom Leben und Sterben vgl. auch EBELING, Wahrheit (s. Anm. 20), 189–199.

des Menschen in das Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Zum anderen macht das Absterben vom Gesetz und das Leben für Gott (Gal 2,19) deutlich: Beide können die Existenz des Menschen zutiefst bestimmen, sie entscheiden über sein Unheil oder Heil. Bultmann konstatiert für Röm 7 – in Parallelität zu Gal 2,19f. –, „daß es letztlich um das eschatologische Heil geht, und daß die eschatologischen Möglichkeiten ζῶν und θάνατος heißen“⁷⁹.

5.2. *Identität ist immer extern bestimmt*

Der Mensch ist also immer von außen bestimmt, entweder von Sünde, Gesetz und Tod oder von Gott. Auch eine vermeintliche Orientierung an sich selbst, das Blicken auf sich selbst, wie Luther sagt, überwindet diese Externität nicht, sondern weist den Menschen als von der Sünde bestimmt aus.⁸⁰ Das Ich des Menschen gibt es nicht unabhängig von dem, was ihn existentiell bestimmt. Bultmann beschreibt die paulinische Anthropologie so, „daß nach Paulus der Mensch entweder unter der Herrschaft der σάρξ oder des πνεῦμα will und handelt [...]; tertium non datur“. Dabei handelt es sich nach Bultmann „in Wahrheit [um] die Möglichkeiten geschichtlichen Seins“⁸¹, also um die Alternativen von uneigentlicher und eigentlicher Existenz. Die Bestimmtheit des Menschen ist dabei zugleich immer eine Aussage über sein Verhältnis zu Gott: „Bei Luther gibt es nur ein Entweder-Oder, entweder ist der Mensch ganz contra deum oder als Gerechtfertigter ganz pro deo“⁸², so Bultmann über Luthers Auslegung des Galaterbriefes.

5.3. *Christliche Identität ist Nichtidentität*

Ist der Mensch von Christus bestimmt, ist er also ἐν Χριστῷ, dann ist Christus im Glaubenden (Gal 2,20: ἐν ἐμοὶ Χριστός). Die reziproken paulinischen Formulierungen vom *Sein in Christus* und *Christi Sein in mir* sind aneinander gebunden. Luther bedient sich wie Paulus mystischer Sprache, um diese enge Verbindung und die unbedingte Bestimmtheit

⁷⁹ BULTMANN, Römer 7 (s. Anm. 56), 205.

⁸⁰ Vgl. LUTHER, WA 40/I, 282,7f.: „Et in me inspicio, qualis ego sim, [...]; tum morior.“

⁸¹ BULTMANN, Römer 7 (s. Anm. 56), 201.

⁸² Protokoll zu Bultmanns Seminar über Luthers Auslegung des Galaterbriefes, zitiert nach: JASPERT, Exegese (s. Anm. 48), 47. Zur Figur des Entweder-Oder in Gal 2,15–21 vgl. BULTMANN, Auslegung (s. Anm. 56).

des Menschen auszusagen. Die *unio* mit Christus realisiert sich dabei gerade im Absehen von sich selbst und in der dem Menschen von außen zukommenden Gerechtigkeit Gottes. Bultmann beschreibt dieses Blicken nicht auf sich selbst als Freiheit von sich selbst. Um diese Bestimmtheit des Christen durch Christus auszusagen, ist hier die Rede von Christus als Subjekt der Glaubenden gewesen. Damit ist deutlich: Christliche Identität wird gewonnen durch den Verlust von Identität; sie ist Nichtidentität oder, anders gesagt, „Identität in der Negativität“⁸³. Insofern ist sie eine paradoxe Identität, denn das Leben für Gott, „welches aus dem Sterben für das Gesetz durch das Gekreuzigtwerden mit Christus erwächst“, ist nach Bultmann ein „paradoxe[s]“⁸⁴.

⁸³ So bezüglich Luthers Galaterbriefauslegung zutreffend Roselies Taube (vgl. TAUBE, Gott [s. Anm. 41], 163–169). Diese „Identität in der Negativität“ wird jedoch von ihr stark problematisiert: Aus der „Verdrängung des Ich aus dem Personenzentrum“ (a.a.O., 143) resultiere eine „Ratlosigkeit über den Verbleib des Ich“ (149). Taube fehlen in Luthers Konzeption „[i]n Bezug auf den Glauben [...] der Gedanke der Selbstreflexion und der der Veränderung“ (172); Luther versuche „den schwierigen Prozeß der Ich-Wandlung im Glauben [...] zu umgehen“ (169). Demgegenüber ist zu betonen, dass es für Luther – im Anschluss an Paulus – eine Wandlung des Ich deswegen nicht geben kann, weil das Ich nie unabhängig von dem, was es bestimmt, existiert, sei es die Sünde oder Gott. Dies ist kein Defizit in Luthers Theologie, sondern gerade die Pointe seiner Anthropologie.

⁸⁴ BULTMANN, Auslegung (s. Anm. 56), 397.

Christliche Existenz in der Dialektik
des *simul iustus et peccator*.
Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese

Lorenzo Scornaienchi

Einführung: Die Paradoxie des simul iustus et peccator

Am Ende seines Werkes „Geschichte und Eschatologie“ formuliert Bultmann eine Synthese seiner Überlegungen, die wie folgt lautet:

„Die Paradoxie der christlichen Existenz ist die, dass der Glaubende der Welt entnommen ist, als gleichsam Entweltlichter existiert, und dass er zugleich innerhalb der Welt, innerhalb seiner Geschichtlichkeit bleibt (...) Die Paradoxie, dass die christliche Existenz gleichzeitig eine eschatologische, unweltliche, und eine geschichtliche ist, ist gleichbedeutend mit dem lutherischen Satz: ‚Simul iustus, simul peccator.‘ Im Glauben hat der Christ den Standpunkt jenseits der Geschichte gewonnen, den Jaspers und andere zu finden versuchen, aber nicht als einer, der der Geschichte entnommen ist. Seine Unweltlichkeit ist nicht eine Eigenschaft, sondern könnte als ‚aliena‘ (fremde) bezeichnet werden, so wie seine Gerechtigkeit, seine ‚iustitia‘, von Luther ‚aliena‘ genannt wird.“¹

Dieses Zitat ist zunächst einmal im Zusammenhang unserer Konferenz sehr treffend, weil es die Aufnahme zentraler theologischer Thesen Luthers bei Bultmann dokumentiert. Das zitierte Fazit ist übrigens nicht der einzige Fall, in dem Bultmann sich im gleichen Buch auf einen bekannten Satz Luthers beruft: Bereits kurz zuvor erwähnt er „*pecca fortiter*“.² Die zitierte Passage bietet zudem aber den Ausgangspunkt und die Struktur meines Vortrages, der sich der bultmannschen Paulus-Exegese im Spiegel des bekannten Luther-Diktums widmen soll.

Die gleiche Paradoxie, die „Paradoxie des christlichen Seins als eines Seins zwischen Vergangenheit und Zukunft“ drückt noch für Bultmann das Wesentliche der paulinischen Theologie aus, wie er in einem Aufsatz über den Vergleich zwischen Ignatius von Antiochien und Paulus schreibt. Ignatius sei der einzige nach Paulus, der diesen Aspekt ent-

¹ R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1979, 182 und 183-184.

² R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 179.

wickelt hat, deutlicher noch als die Schüler des Apostels, die Autoren der Deuteropaulinen.³ Die Paradoxie basiert auf dem zentralen Ereignis der paulinischen Theologie, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi, die das Eschaton antizipieren und die in der historischen Existenz des Gläubigen paradox vergegenwärtigt werden.

Ich werde noch eine dritte Anwendung (oder besser gesagt „Variation zum Thema“) der Paradoxie *inustus-peccator* untersuchen, die Paradoxie zwischen Indikativ und Imperativ bei Paulus. In Bultmanns Artikel zu Paulus und Ignatius dient diese Paradoxie von Imperativ und Indikativ dazu, die paulinische Ethik zu erklären.⁴

Zuvor einige methodische Bemerkungen: Nachdem die häufige Verwendung des lutherischen Diktums in verschiedenen Variationen festgestellt wurde, kommt die Frage auf, was Bultmann von der Benutzung des Zitats erwartete. Meine Ausführungen sollen klären, inwiefern es sich bei diesem Zitat um eine tatsächliche Aufnahme der Theologie Luthers oder eher um den Rückgriff auf einen bekannten Ausspruch handelt. Ich möchte die vorgestellten Paradoxien allerdings nicht, wie es vielleicht zu erwarten wäre, theologisch-systematisch erörtern; der Begriff „Paradoxie“ müsste für sich genommen sehr genau bestimmt werden, und man müsste eine differenzierte Betrachtung seines Gebrauchs bei Kierkegaard⁵, den Existenz-Theologen sowie der dialektischen Theologie vornehmen. Im Folgenden verstehe ich „Paradoxie“ als Widerspruch, der nicht gelöst werden kann, der keine *reductio ad unum* erlaubt.⁶

Auf eine genauere Untersuchung der Bedeutung dieses Begriffs in Luthers Schriften sowie seiner Anwendung bei Bultmann soll hier verzichtet werden. Zu diesem Zweck sei lediglich auf die Arbeiten von W.

³ R. Bultmann, Ignatius und Paulus, in: E. Dinkler (Hg.), *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 400-411.

⁴ R. Bultmann, Ignatius und Paulus, S. 401: „Keiner außer Ignatius hat deshalb die Einheit von Indikativ und Imperativ, die nach Paulus das christliche Sein charakterisiert, so klar erkannt.“

⁵ Die Philosophie von Kierkegaard spielt sicherlich eine wichtige Rolle für die deutsche Kultur der 1920er Jahre. Das kann man sicherlich nachweisen mit den verschiedenen Zitaten und Anspielungen, die aus dem Werke des dänischen Denkers zurückzuführen sind. Die deutsche Ausgabe der Werke von Kierkegaard vom Verlag von E. Dietrich in Jena hatte eine enorme Wirkung. Die Wirkung von Kierkegaard in der deutschen Philosophie und Ästhetik ist von T. W. Adorno, *Kierkegaard*, Stw 74, Frankfurt a.M. 1974 dargestellt.

⁶ Vgl. H. Schöer, Art. Paradoxon II, TRE 25 (1986) 731-737 und M. Mühlig-Schlapkohl, Paradoxon II, RGG⁴ 6 (2003) 923-924.

Joest zur Interpretation des Begriffs bei Luther⁷ und von José Millás zur Verwendung des Ausdrucks bei Bultmann⁸ verwiesen. Zwei Elemente aus den genannten Untersuchungen seien jedoch aufgenommen: Zum einen die Feststellung, dass *simul* bei Luther (und bei Bultmann) nicht als „das Beieinander zweier sich gegenseitig einschränkender Teilgrößen“⁹ – etwa in einer Formulierung *partim iustus partim peccator* (teilweise Gerechter, teilweise Sünder) –, sondern als *totaliter iustus* und *totaliter peccator* zu verstehen ist; und zum anderen die Erklärung dieser Paradoxie vor allem bei Bultmann als Dialektik zweier widersprüchlicher Größen.¹⁰

Mein Ziel besteht nun darin, diese Paradoxie aus einer neutestamentlichen Perspektive zu betrachten und damit die mir im Untertitel vorgegebene Aufgabe der Herausarbeitung der „Grundzüge von Bultmanns Paulus-Exegese“ zu erfüllen.

Es ergibt sich also folgende Gliederung meines Vortrags:

Die Paradoxie der Vergangenheit und der Geschichte: zur Methodik einer Paulus-Untersuchung.

Die Paradoxie als Disposition der paulinischen Theologie.

Die Paradoxie des Indikativs und Imperativs: die paulinische Ethik.

⁷ Vgl. W. Joest, Paulus und das luthersche *Simul iustus et peccator*, KuD 1(1955) 269-320 und der. Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen 1956, besonders zum Thema S. 55-82.

⁸ Vgl. J.M. Millás, Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns, FTS 34, Frankfurt a.M. 1987, bes. S. 100-114. Millás listet alle Stellen in den Werken Bultmann, in denen die Formel „*simul iustus et peccator*“ zitiert oder angedeutet wird.

⁹ W. Joest, Gesetz und Freiheit, 58. Eine ähnliche Aussage ist in S. 57 zu finden: „Wir stehen also hier vor einer wesentlichen Paradoxie, die der kein Glied durch Minderbetonung eliminiert werden darf.“ Joest muss allerdings auch von einer partialen Deutung des *Simul* berichten. In der Disputation gegen die Antinomer benutzt Luther diesen Ausdruck: „*Lex promiscue docenda est, tam pii, quam impiis, quia pii partim iusti sunt, partim peccatores*“ (S. 65). Das ist nach Joest ein unüblicher Gebrauch. Luther kennt das Paradoxon, wie er mit diesem Satz zeigt: „*duo contraria in uno subiecto et in eodem puncto temporis*“ (S.66).

¹⁰ J.M. Millás, Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns, 105: „Die Äußerung Bultmanns zeigen, dass er nicht nur die Gleichzeitigkeit von Sünde und Vergebung als eine paradoxe Einheit, sondern auch als eine dialektische Beziehung, von der beide Pole sich gegenseitig bedingen, versteht“.

1. Die Paradoxie der Vergangenheit und der Geschichte: Zur Methodik einer Paulus-Untersuchung

1.1 Hintergrundfrage nach der Geschichte

Die Frage nach der Bedeutung der Geschichte (und der Eschatologie als τέλος der Geschichte) hat theologische, aber auch methodologische Implikationen für die neutestamentliche Wissenschaft. Bevor ich mich auf die Darstellung der Paulus-Theologie konzentriere, möchte ich auf diese Hintergrundfrage zu sprechen kommen. Im genannten Spannungsfeld von Geschichte und Eschatologie hatte sich nämlich die vorherige Generation von liberalen Exegeten über die Definition eines Lebens Jesu und einer Theologie des Paulus zerstritten.

Die „konsequente Eschatologie“ von A. Schweitzer und J. Weiß wollte eine Antwort auf die historischen Rekonstruktionen der Person Jesu geben und diese als unpassend erscheinen lassen. Die apokalyptische Predigt des historischen Jesus machte für A. Schweitzer eine Darstellung der Persönlichkeit Jesu, wie die liberalen Theologen sie im Sinn hatten, unmöglich. Sie war eine Garantie für die Nichtverfügbarkeit Jesu für jeden modernen, psychologisierenden Ansatz.¹¹

Da die Theologie des Paulus stark durch seine apokalyptische Naherwartung gekennzeichnet war, verschloss sie sich – so die liberale Theologie – einer systematischen Darstellung. Sie war im Grunde als religiöse Überlegung konzipiert. Paulus wurde deshalb von W. Heitmüller, A. Deißmann¹² und A. Schweitzer ausschließlich als religiöser Mensch und

¹¹ A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, 641, „Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. Keine Persönlichkeit der Vergangenheit kann durch geschichtliche Betrachtung oder durch Erwägungen über ihre autoritative Bedeutung lebendig in die Gegenwart hineingestellt werden. (...) In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art. Unsere Religion, insofern sie sich als spezifisch christlich erweist, ist also nicht so sehr Jesuskult als Jesumystik“.

¹² Die Position von Bultmann in Gegensatz zum Paulus Bild Deißmanns wird in Bultmanns Rezension an der zweiten Auflage von dessen *Paulus Buch geklärt* (A. Deißmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Tübingen 1925); vgl. M. Dreher/K. Müller (Hg.) *R. Bultmann. Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, Tübingen 2002, 148-153. Bultmann kritisiert vor allem die mystische und die kultische Interpretation des paulinischen Gedankens. Für die Fragestellung dieses Aufsatzes scheint mit erhellend einen Satz aus dieser Rezension, der ein zentrales Motiv der paulinischen Theologie kommentiert, nämlich die Formel ἐν Χριστῷ: (S. 149) „Das ἐν Χριστῷ ist bei Paulus nicht eine Formel der Mystik,

Mystiker dargestellt. Die Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Theologie war ein Punkt, in dem Bultmann sich von den liberalen Theologen distanzierte. Er nennt die Vorstellung von Geschichte, wie sie die hegelsche Philosophie etabliert hatte, und ebenso ihre Anwendung in der liberalen Theologie „*Geschichtspantheismus*“,¹³ weil sie die Geschichte gleichzeitig als Objektivierung der Offenbarung Gottes ansah. Nicht weniger unannehmbar ist für Bultmann die Vorstellung der liberalen Theologen, Geschichtsbetrachtung könne als eine objektive und externe Betrachtung stattfinden. Für Bultmann ist keine externe Betrachtung der Geschichte möglich, weil der Mensch selbst Geschichte ist und alles, was er beobachten kann, immer von seinem Standpunkt in der Geschichte beeinflusst ist.¹⁴ Ein dritter Fehler der liberalen Theologen, war – so Bultmann – die Illusion, durch Kritik zu einem sicheren Grund zu gelangen, der als Basis für den Glauben dienen könne. Dies ist nach Bultmann nicht möglich, weil jede geschichtliche Rekonstruktion zwar eine wissenschaftliche Verbesserung hervorruft, aber doch keine absolute Sicherheit einbringen kann.

Allerdings will Bultmann das Thema nicht fallen lassen, sondern es in einen komplexen Rahmen einordnen, der mindestens drei Bereiche umfasst: a) die philosophische Debatte um den Begriff der „Geschichte“ und das Spannungsverhältnis zur existentialen Philosophie (im Zitat wird exemplarisch Jaspers genannt); b) die dialektische Theologie und ihre Aktualisierung der reformatorischen Theologie sowie die Gefahr der Auflösung der Geschichte in einer Art *unio mystica* ohne Zeit und Raum; c) die neutestamentliche Exegese und Theologie, die notwendigerweise

sondern der Eschatologie“. Dabei sieht man klar, wie die mystische Interpretation des Paulus nach Bultmann die Paradoxie der Gegenwart und der Zukunft im Grunde aufheben will.

¹³ R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, GuV I, 1-25, 7.

¹⁴ R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 164: „Aber der Mensch kann weder am Ziel noch außerhalb der Geschichte stehen, er steht innerhalb der Geschichte“. Dieses Argument ist der Ausgangspunkt des Jesus-Buch, vgl. R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, 7-10. Das findet sich wieder in R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, (TB 17) München 1967, 47-72, 55: „Da wir nämlich der Geschichte nicht so gegenüberstehen wie der Natur, über die wir uns im Distanz nehmenden Denken orientieren können, sondern das wir selbst in der Geschichte stehen und ein Teil der Geschichte sind, ist jedes Wort, das wir über die Geschichte sagen, notwendig auch ein Wort über uns selbst, d.h. es verrät, wie wir unsere eigene Existenz interpretieren; es zeigt, welche Aufgeschlossenheit wir für die Möglichkeiten unserer Existenz als menschlicher haben“. Da gilt als Argument, dass keine neutrale Exegese möglich ist.

historisch arbeitet, aber nicht auf eine historische Rekonstruktion des Ursprung des Christentums beschränkt bleibt. Bultmann möchte dabei gleichzeitig existentialer Denker, dialektischer Theologie und Exeget sein, ohne auf die Geschichte völlig zu verzichten, sondern sie im Gegenteil nutzbar zu machen. Als klares Gegenmodell einer christlichen Theologie gilt für ihn die Gnosis, die in der Auflösung der Geschichte und der Schöpfung eine beständige Warnung bietet. Im Kampf gegen die Gnosis bildet sich nach Bultmann die christliche Theologie heraus und diese stellt immer wieder eine Gefahr für jeden theologischen Entwurf dar.

Bultmanns Lösung lautet: Die Geschichte ist aus der Perspektive der individuellen Existenz als *Geschichtlichkeit*¹⁵ zu verstehen. Die Existenz des Einzelnen und seine Geschichtlichkeit versteht er als Offenheit zu einer Zukunft, in der die eigentliche Existenz entweder realisiert oder verfehlt werden kann. Gerade von diesem existentialen Verständnis der Geschichte ausgehend kann Bultmann das Problem der Geschichte als überindividuelle Macht, die das Leben des Individuums durchwaltet und letztlich zum Nihilismus führen muss, lösen.¹⁶ Seine Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das konkrete menschliche Dasein, auf die Geschichtlichkeit des Menschen verstanden, die als „Sein-Können“ verstanden wird. Als Gegenpol zum Historismus und zur religionsgeschichtlichen Auslegung des Paulus fungiert zudem die ontologisch-mystische Interpretation, vertreten vor allem durch Ernst Lohmeyer, der bei Paulus in Anwendung neokantianischer Philosophie eine Realisierung des Absoluten und das Ende der Geschichte erkennt. Bultmanns

¹⁵ J.M. Robinson, Bultmann and Time: Ecstasies of his Temporality, in: E.C. Hobbs (Hg.), Bultmann. Retrospect and Prospect, HTS 35, Philadelphia 1985, 17-34, definiert den Beitrag der Philosophie Heideggers für die Theologie Bultmann wie folgt: "The discovery by Bultmann's Marburg colleague Martin Heidegger of the temporality of existence is a modern instance of such a transcending of chronological superficiality to get at the profundity lurking within that apocalyptic imagery of alternative epochs the determine humanity. In this sense Heidegger was for Bultmann what apocalypticism was for Jesus, Gnosticism for John and Manichaeism for Augustin: a preliminary understanding" (S. 20).

¹⁶ R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 11-12. Bultmann sieht ganz genau das Problem jeder Geschichtsphilosophie, dass sie zum Konstrukt werden, die der Mensch in seiner Autonomie nicht mehr konzipiert. „Die Geschichte beginnt daher zur Soziologie zu werden, und daher wird der Mensch nicht länger als ein autonomes Wesen verstanden, sondern als ausgeliefert an historische Bedingungen“ (S. 11).

Rezension zu Lohmeyers Paulus-Buch¹⁷ enthält ebenfalls eine Abgrenzung zu diesem anderen Extrem.

1.2. Paulus' (historische) Stellung innerhalb des Urchristentums

K. Barth schreibt im Vorwort zum ersten Auflage seines Römerbriefskommentars, dass die historisch-kritische Methode ihr Recht hat, allerdings fügt er hinzu: „aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu dieser letzten greifen, sie hat das größere, tiefere, wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist“.¹⁸ Bultmann versteht sich zwar als dialektischer Theologe, jedoch will er die historisch-kritische Methode weiter anwenden: „Ich glaube freilich, dass sie (scil. die Methode) eine Aufgabe für die Kirche hatte und noch hat, wenn auch nicht die wichtigste noch eine unmissverständliche oder gar ungefährliche“.¹⁹ Er kann nachvollziehen, dass sich ein Misstrauen gegen die historische Untersuchung in der gegenwärtigen Generation verbreitet hat, aber er kann Barths Radikalität nicht zustimmen, die als Reaktion gegen die liberale Theologie die Geschichte in Mythos umdeutet und die Frömmigkeit in einer „reine(n) Mystik“ versteht.²⁰

¹⁷ Vgl. die Rezension von Bultmann an Lohmeyers Paulus-Buch – Grundlagen paulinischer Theologie, Tübingen 1929 – in: M. Dreher/ K. Müller (Hg.), *Theologie als Kritik*, 244-251. Die Umdeutung der paulinischen Theologie in Transzendental-philosophie scheint an einem Punkt nach Bultmann nicht zu klappen. „Nach Paulus transzendiert der Glaube nicht die Sphäre des Geschichtlichen, sondern im Glauben als geschichtlicher Tat des Gehorsams transzendiert das Ich sich, sich nämlich so, wie es sündigt aus seiner Vergangenheit in sein Jetzt kommt“ (S. 251). Auch dieser Autor nach Bultmann verliert den dialektischen Charakter des Glaubens in der Geschichte aus der Sicht. Die Paradoxie des simul iustus et peccator ist eine Garantie diesen geschichtlichen Charakter des Glaubens beizubehalten.

¹⁸ K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1989, V.

¹⁹ R. Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, in: *Anfänge II*, 40.

²⁰ R. Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, in: *Anfänge II*, 29-47, bes. S.40. Die Frömmigkeit, die die Geschichte auflösen will, wird von Bultmann auch als Gnostizismus bezeichnet: „als die Frömmigkeit den Zusammenhang mit den geschichtlichen Mächten überhaupt zerreißen will und die Geschichte ganz in Mythos umdeutet, wie es mit in Barths „Römerbrief“ allerdings zu sein scheint“. Der Aufsatz von 1920 ist interessant, weil er eine frühe Positionierung zum Barth Kommentar dokumentiert, obwohl er seine Kritik an die liberale Theologie zustimmt. S. 43 „so sehr ich die religiöse Kulturkritik des Barth'schen „Römerbrief“ begrüße, so wenig kann ich in dem Positiven, das er bringt, etwas anderes sehen als eine willkürliche Zerstörung des paulinischen Christusmythos. Das Urteil, das Barth über die liberale Theologie fällt, trifft damit ihm selbst in demselben Maße.“ Bultmanns Kritik des Römerbrief-Kommentar wird von J.M. Robinson, *Bultmann and Time*, 24-28, ausführlich beschrieben.

Er verfasst daher keinen theologischen Kommentar zu Paulus, sondern integriert seine Paulus-Auslegung in den Rahmen der Theologie des Neuen Testaments, die im Grunde historisch konzipiert wurde. Als Quellen der Rekonstruktion von Bultmanns Paulus-Exegese dienen hauptsächlich sein Paulus-Artikel für die RGG 2. Auflage²¹ sowie der Abschnitt zu Paulus in der „Theologie des Neuen Testaments“,²² die eine Art Summa der neutestamentlichen Untersuchungen des Marburger Theologen ist.

Um Paulus historisch zu situieren, rekonstruiert Bultmann die Verkündigung, das *Kerygma* der hellenistischen Gemeinde, das bereits vor Paulus existierte und von ihm weiter entwickelt wurde. Die formgeschichtliche Methodik und die dialektische Theologie betonen als Mitte des christlichen Lebens die Verkündigung der Kirche, die zum Glauben führen soll, und keine religiösen oder rituellen Handlungen, was in der bekannten Formel von Martin Dibelius Ausdruck findet: „am Anfang war die Predigt“.²³ Die Bekehrung des Paulus, die in ihm eine tiefe Erneuerung seiner bisherigen religiösen Werte und eine Preisgabe seines Selbstverständnisses verursachten, führte ihn zur hellenistischen Gemeinde Antiochiens, wo er sich sofort als Mitarbeiter der Mission verstand. Eine entsprechende palästinische Tradition hinterlässt in seinen Briefen keine Spuren. Paulus betont nach seiner Bekehrung konsequent seine Entfernung von der Jerusalemer Gemeinde.

Die Annahme eines hellenistischen Kerygmas wurde von der liberalen Exegese (besonders aus W. Boussets Werk, *Kyrios Christos*) aufgrund der sprachlichen und theologischen Verschiedenheit von aramäisch- und griechischsprachigen Gemeinden aufgestellt. Sie kann die theologische Verschiedenheit in der Kirche vor Paulus und nach Paulus erklären, aber sie fußt nicht auf wirklich nachweisbaren Quellen, sondern auf den spärlichen Angaben der Apostelgeschichte über die Gemeinde in Antiochien und auf der Erwähnung einer bevorstehende *παράδοσις*, die in manchen paulinischen Stellen vorkommt (1Kor 11,23-25; 1Kor 15,1-3).²⁴ Sicher waren vor und neben Paulus andere Missionare tätig waren, beispielsweise die Gründer der römischen Gemeinde.

²¹ R. Bultmann, Art. Paulus, RGG2 4 (1930) 1019-1045.

²² R. Bultmann *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. O. Merk, UTB 630, Tübingen 1984.

²³ M. Dibelius, *Zur Evangelien Forschung*, in: G. Bornkamm (Hg), *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius I*, Tübingen 1953, 221-247, 242.

²⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 67.

Das hellenistische Kerygma beinhaltet daher die missionarische Tätigkeit der hellenistischen Gemeinde. Diese wollte in ihrer Umgebung vor allem durch die Formulierung einer Gotteslehre missionarisch wirken, die mit Hilfe der stoischen Philosophie und ihrer natürlichen Theologie gegen die heidnische Götteranbetung gerichtet war (wie der lukanischen Komposition der Rede auf dem Areopag in Apg 17 und Röm 1 zu entnehmen ist). Im hellenistischen Kerygma wird Jesus als der Kyrios und Richter verkündigt, der nach der Antwort des Glaubens ruft. Die Verbindung zur hellenistischen Tradition wird weiterhin durch die Tatsache bestätigt, dass Paulus nicht von dem irdischen Jesus spricht und sich seiner Verkündigung nicht anschließt. Er hat einige Sprüche Jesu rezipiert, sie aber er als Logia des erhöhten Herrn angesehen (1 Kor 7,10f; 9,14).²⁵ Die Ekklesiologie und die Sakramentenlehre, die Paulus in seinen Briefen thematisierte, waren schon in der hellenistischen Gemeinde vor ihm formuliert, ebenso die Kritik am Gesetz. Was Paulus darüber hinaus von der hellenistischen Gemeinde ererbt, ist die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die als eine konkurrierende Bewegung zur hellenistischen Mission verstanden wird. Der Paragraph in Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“, der dem Abschnitt über Paulus vorausgeht, heißt gerade „gnostische Motive“. Die Gnosis ist für die hellenistische Gemeinde eine Anregung, die Erlösungsgedanken weiter zu entwickeln und die Präexistenz Jesu mythisch zu fassen, sie ist aber auch eine Warnung, die Theologie nicht völlig in Mythologie aufzulösen. Diese Warnung gilt, wie schon beobachtet wurde, für die christliche Theologie in jeder Zeit.

2. Paradoxie von Sünde und Gerechtigkeit als Disposition der paulinischen Theologie

Bultmann benennt die enge Weiterführung paulinischen Denkens durch Ignatius von Antiochien folgendermaßen:

„Keiner hat die Paradoxie des christlichen Seins, jenen Zwischen-Charakter zwischen Vergangenheit und Zukunft, jenes Zugleich von „noch nicht“ und „doch schon“ verstanden, wie es bei Paulus Phil 3,12-14 exemplarisch zum Ausdruck kommt. Keiner außer Ignatius hat deshalb die Einheit von Indikativ und Imperativ, die nach Paulus das

²⁵ Noch dazu kommen 1 Thess 4,15-17, die Bultmann als Tradition der Herrenworte ansieht und Röm 12,4; 9f; 13, 16,19; 1Kor 13,2, die aber auch allgemeine jüdische Paränese sein könnten. (Art. Paulus, 1028).

christliche Sein charakterisiert so klar erkannt“.²⁶ Im gleichen Aufsatz wird die grundsätzliche Disposition der paulinischen Theologie noch expliziter als Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα dargestellt. Das Gegensatzpaar von πνεῦμα und σάρξ besitzt, mehr noch als die weiteren paradoxen Größen, Vergangenheit und Zukunft, zwei Merkmale, die für Bultmanns Paulus Exegese zentral sind. Erstens kann ihre antithetische Zuordnung kulturgeschichtlich aus der Begriffsverwendung in der hellenistischen Umwelt erklärt werden. Für Bultmann ist ihr radikaler Dualismus in der Gnosis verwurzelt. Zweitens ist den beiden Größen πνεῦμα und σάρξ bzw. ψυχή, in der Gnosis zugleich eine metaphysische und eine anthropologische Bedeutung zu eigen.²⁷ Dies wirkt nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in die Disposition der paulinischen Theologie.

2.1 Die paulinische Theologie als Anthropologie

Als erste praktische Konsequenz ergibt sich die Definition der Figur Paulus als eines Theologen mit hellenistischer Prägung. Die paulinische Theologie ist in der hellenistischen Kultur eingebettet. Die Besonderheit des Paulus im Vergleich zur hellenistischen Mission liegt darin, dass er als Theologe die unterschiedlichen Konzeptionen der Gemeinden zu einer Einheit brachte: „so riß er doch einerseits das christliche Denken aus der Sphäre der Mythologie und Spekulation heraus und machte es zu einer Entfaltung des im Glauben selbst gegebenen Verständnis von Mensch, Welt und Gott“.²⁸ Anders als seine Lehrer betrachtet Bultmann Paulus als Theologen und verzichtet auf eine Deduzierung seiner Gedanken aus seinem Charakter, aus seiner Persönlichkeit oder gar aus dem Damaskuserlebnis heraus. Die Bekehrung des Paulus ist die Voraussetzung für die Entwicklung einer Theologie, besagt aber nichts über deren Inhalt. Die Funktion des Paulus ist es, die christliche Lehre gegenüber zwei Fronten zu verteidigen, dem Judentum und der Gnosis. „Theologie“ unterscheidet sich vom „Kerygma“, weil jenes eine direkte Anrede ist, die den Menschen zum klaren Entschluss fordert, während die Theologie nur eine indirekte Anrede darstellt.²⁹ Die theologische

²⁶ R. Bultmann, Ignatius und Paulus, 401.

²⁷ Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 171.

²⁸ R. Bultmann, Art. Paulus, 1026.

²⁹ R. Bultmann, Kirche und Lehre im Neuen Testament, GuV I, 176. „Deshalb treten bei Paulus das Kerygma als direkte Anrede und die Theologie als indirekte Anrede deutlicher Auseinander, d.h. Paulus ist wirklich Theologe“.

Leistung des Paulus ist diese Subsummierung der Theologie in der relationalen Ebene der menschlichen Existenz vor Gott (*coram deo*). Gott ist kein metaphysisches Wesen und der Mensch steht immer in Beziehung zu Gott. Vor diesem Hintergrund ist die Definition der Theologie als Anthropologie bei Bultmann zu verstehen: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie.“³⁰ Nach G. Eichholz greift Bultmann mit dieser Formulierung keineswegs eine in den Briefen vorliegende Struktur auf: „Bultmann hat die Theologie des Paulus in eine Anthropologie *übersetzt*. Und das Problem kann, wenn wir so präzisieren, zuletzt nur sein, ob eine solche Übersetzung dem Text entspricht oder nicht.“³¹ Diese Definition von einer „Übersetzung“ ist m.E. nicht korrekt: Bultmann selbst nimmt doch an, dass diese Art von Theologie schon bei Paulus vorliegt. Festzustellen ist vielmehr, dass gerade die zugespitzte anthropologische Bedeutung beider Termini in seiner Umwelt Paulus zwingt, seine Theologie auf einer anthropologischen Ebene zu konzipieren. Das gilt auch für die Christologie, die nicht als Spekulation über die Naturen Christi angelegt ist, sondern als Rechtfertigung, als Wohltaten für die Gläubigen. Hier bezieht sich Bultmann wiederum auf die reformatorische Theologie, aber diesmal zitiert er einen bekannten Satz aus den *Loci Communes* von Melanchthon. „Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist, so könnte man sagen, seine eigentliche Christologie, denn „hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere“.“³² Paulus spricht auch nicht vom Menschen an sich, sondern vom Menschen in seiner Existenz vor Gott. Das ist der Grund, weshalb Bultmann ausdrücklich die Einteilung von H. Lüdemann in „physische Anthropologie“, eine Beschreibung des Menschen an sich, und „ethische Anthropologie“, seine relationale Anwendung, ablehnt.

Die paulinische Anthropologie wurde schon von der idealistischen Exegese ertragreich behandelt. Nach idealistischem Modell ist die Anthropologie des Paulus die Erlangung eines objektiven Bewusstseins im Menschen durch die Wirkung des heiligen Geistes.

Bei Bultmann ist die Anthropologie die Darstellung der menschlichen Existenz, die nach der Eigentlichkeit strebt. Die anthropologischen Termini des Paulus sind daher keine Teile der Person, wie es teilweise

³⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 192.

³¹ G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn 1991, 44.

³² R. Bultmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, GuV I, 262.

nach K. Lüdemann der Fall ist, in einer Unterscheidung von einem innerlichen und einem äußerlichen Menschen oder einer physischen und ethischen (bzw. soteriologischen) Anthropologie. Sie sind nach Bultmann Prädikate der einzigen Existenz, die nach einer Realisierung strebt: „Sie bezeichnen nicht Teile des Menschen, einzelne Glieder oder Organe, sondern sie meinen immer den ganzen Menschen hinsichtlich einer bestimmten Möglichkeit des Seins“.³³

Bultmann gliedert seine Darstellung der paulinischen Anthropologie in zwei Teile: a) „Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις“ und b) „Der Mensch unter der πίστις“. Diese Disposition bringt wiederum die gleiche Paradoxie einer Vergangenheit der Sünde und einer Zukunft der Gerechtigkeit zum Ausdruck. Die Anthropologie steht in der Spannung einer Verfallenheit unter der Macht des Fleisches, der Sünde und des Gesetzes, was mit dem Wort σάρξ zusammengefasst wird und der Zukunft der Gerechtigkeit und der Freiheit, was mit der Wirkung des πνεῦμα zusammengefasst wird.³⁴ Diese Paradoxie wird von Paulus in Gal 5 formuliert. In dieser Spannung zwischen der Verfallenheit der σάρξ und der Freiheit des πνεῦμα steht die menschliche Existenz, die bei Paulus mit dem anthropologischen Terminus σῶμα bezeichnet wird. Die idealistische Definition der paulinischen Anthropologie sah in σῶμα eine Art „Form“ des Menschen, die mit Materie (σάρξ) im irdischen Leben oder mit dem Geist (πνεῦμα) bei der Auferstehung gefüllt werden kann. Die Form des Menschen bleibt bestehen, vergeht nicht; was sich ändert ist nur deren Inhalt. Nach Bultmann ist diese Definition von σῶμα nicht berechtigt, weil dieses Wort wie alle anthropologischen Termini bei Paulus die ganze Person bezeichnet und oft durch ein Personalpronomen ersetzt werden kann. „Er – der Mensch – heißt σῶμα sofern sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also σῶμα genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat.“³⁵ In dem Artikel gegen eine dualistische Interpretation von Leib bei Paulus schreibt Bultmann „Leib ist der Mensch in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“.³⁶ Der Terminus σῶμα fasst die Merkmale des menschlichen Daseins nach der

³³ R. Bultmann, Art. Paulus, 1032.

³⁴ Diese Teile sind in der Theologie des Neuen Testaments symmetrisch und komplementär strukturiert. Vgl. das Schema von G. Sinn, Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christusereignis, TANZ 4 Tübingen 1991, 249. Er sieht außerdem als Basis für diese Zweiteilung die Struktur des Kerygmas und die Struktur des Römerbriefes.

³⁵ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 196.

³⁶ R. Bultmann, Art. Paulus, 1033.

Existenz-Philosophie Heideggers zusammen. Zunächst wird das „Verhältnis zu sich selbst“ thematisiert. Es wird vor allem als die Möglichkeit verstanden, über sich selbst zu verfügen oder diese Verfügungskraft einfach anderen preiszugeben. Dann gerät der Begriff der „Geschichtlichkeit“ in den Blick: Für die existenziale Philosophie ist damit kein Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gemeint, sondern der Augenblick³⁷ der Entscheidung, in welchem die „Eigentlichkeit“ der menschlichen Existenz verwirklicht werden kann. Bultmann behält dieses grundsätzliche Verständnis des $\sigma\omega\mu\alpha$ als Sein-Können bei und vertieft seine existentialen Implikationen mit Hilfe anderer anthropologischer Begriffe wie $\psi\upsilon\chi\eta$, $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, die den Menschen in seiner Intentionalität und in seinem „Aus-sein-auf“ bezeichnen. Der Begriff $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ ist „nicht wie $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ein Wissen das ein „Aus-sein-auf“ einschließt, sondern fasst reflektierend und urteilend gerade dieses eigene „Aus-sein-auf“ in den Blick – urteilend“ (...) „Die $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ ist also noch mehr ein Wissen um Gutes und Böses“.³⁸

Die Deutung von $\sigma\omega\mu\alpha$ als Sein-Können, als Grundstruktur des menschlichen Daseins beinhaltet zugleich seine Neutralität. „Sein $\sigma\omega\mu\alpha$ -Sein ist an sich weder etwas Gutes noch etwas Böses. Aber nur deshalb, weil er $\sigma\omega\mu\alpha$ ist, besteht für ihn die Möglichkeit, gut oder böse zu sein, ein Gottesverhältnis zu haben“.³⁹ Braucht Bultmann ein neutrales anthropologisches Element als „geometrischen Angelpunkt“ zwischen diesen metaphysischen Polen? Ist das der Preis, den er bezahlen muss um eine Terminologie aus der Existenzphilosophie anzuwenden?

Diese Neutralität des Menschen in der Definition von $\sigma\omega\mu\alpha$ wurde oft sehr kritisiert. Bultmanns Schüler E. Käsemann kritisiert die ausschließlich individuumsbezogene Interpretation von $\sigma\omega\mu\alpha$ und der paulinischen Anthropologie insgesamt. Die Vorstellung von $\sigma\omega\mu\alpha$ als von Sein-können setzt voraus, dass der Mensch über sich selbst verfügen kann, wohingegen ein solcher Zustand neutraler Äquidistanz dem Bild des Menschen in der Bibel nicht entspricht. Zudem ist „Leib“ nicht wertneutral⁴⁰, der Mensch als Leib ist potentiell nicht in einer Position, in

³⁷ Der Begriff „Augenblick“, der sicherlich aus dem Gedanken Kierkegaard stammt, ist für Heidegger durch die Situation des Entschlusses gekennzeichnet (Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 338).

³⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 217.

³⁹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 199.

⁴⁰ E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, in: ders. *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972, 40.

der er über sich selbst verfügen kann. „Gerade das kommt der Kreatur niemals zu und wird dem Glaubenden nicht gewährt, der seinem Herrn lebt und stirbt und sich selbst nicht weniger als der Sünder unter der Herrschaft der Mächte unterzogen bleibt“⁴¹. Die ganze Schöpfung ist nach Paulus der Knechtschaft der Sünde unterworfen. Die „Leiblichkeit“ wird von Käsemann als Weltbezogenheit und Kreatürlichkeit und Fähigkeit zur Kommunikation definiert. Tatsächlich hat man den Eindruck, dass Bultmanns Verwendung existentialer Terminologie und ontologischer Struktur diese Neutralität erfordert. Bultmann versucht das Problem zu überwinden, indem er eine Unterscheidung von *ontologischen* und *ontischen* Aussagen vornimmt. Der Mensch ist ontologisch in der Lage, frei zu entscheiden, seine Existenz zu bestimmen, die Neutralität des *σῶμα* ist daher eine *ontologische* Beschaffenheit, aber faktisch, d.h. auf einer *ontischen* Ebene, ist das nicht möglich. Im Gegenteil: Der Mensch wird von der Sünde versklavt. „Der Mensch hat immer schon sein eigentliches Sein verfehlt, sein Trachten ist von vornherein ein verkehrtes, ein böses“⁴². Diese Unterscheidung zwischen einer ontologischen und einer ontischen Ebene, die die existentielle Neutralität des Daseins bestätigen soll, wird, wie ich durch meine Untersuchung nachgewiesen habe, durch den Gebrauch des Wortes *σῶμα* widerlegt.⁴³ *σῶμα* besitzt keinerlei positive oder gar neutrale Konnotation, sondern wird immer negativ als Bezeichnung der Abhängigkeit und Unselbstständigkeit verwendet. Es wird zur Bezeichnung eines Sklaven oder gar eines Kadavers benutzt. Wenn der Mensch als *σῶμα* bezeichnet wird, dann muss er als ein Wesen, das immer in Gefahr steht, unter die Knechtschaft oder die Abhängigkeit von anderen Mächten zu geraten,

⁴¹ E. Käsemann, Zur paulinischen Anthropologie, 42.

⁴² R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 227.

⁴³ Vgl. L. Scornaienchi, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität*, NTOA 67, Göttingen, 68-79. Meine Untersuchung hat die paradoxe Struktur bei Paulus bestätigt. Der Mensch steht zwischen der *σάρξ* und dem *πνεῦμα*. Bultmann braucht die Neutralität des *σῶμα* für seine Argumentation um die Möglichkeit des Menschen zur Entscheidung beizubehalten. Der Mensch als *σῶμα* wird aber bei Paulus als Sklave durch Christi Tod frei gekauft und behält diese Struktur des Abhängigseins. Der gnostische Dualismus, der für Bultmanns Schema notwendig ist, lässt sich durch die im paulinischen Diskurs verankerten Begriffe „Konstruktivität“ und „Destruktivität“ ersetzen. Diese haben eine ethische, ekklesiologische und eschatologische Dimension. Die religionsgeschichtlichen Arbeiten über den Gnostizismus haben nämlich die Verwendung des gnostischen Mythos (und im Grunde auch des gnostischen Dualismus) für die neutestamentliche Zeit in Frage gestellt.

Eine tabellarische Darstellung der Thesen meiner Untersuchung wird von G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, S. 86, präsentiert.

gesehen werden. Durch die breite Rezeption von Bultmanns Anthropologie in der neutestamentlichen Forschung wurde die zentrale Bedeutung von *σῶμα* erkannt, oft aber allzu schematisch verstanden, als positive Beschaffenheit des Menschen, die im Gegensatz zu *σάρξ*, einem durchweg negativ konnotierten Begriff, steht.

Der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις* wird daher von der Sünde bestimmt, von einem verfehlten „Aus-Sein-auf-etwas“. Die *σάρξ*, die für Bultmann dieses ontische Verhalten des Menschen bestimmt, lässt ihn sich auf das Vorfindliche konzentrieren, und dies wird im religiösen Leben verwirklicht in der Betonung des Äußerlich-Religiösen durch das *καυχᾶσθαι*.

2.2. Die Rechtfertigung. Der Mensch unter der Pistis.

Der Verdienst Bultmanns in der neutestamentlichen Wissenschaft liegt sicherlich in der Betonung der Zentralität der Rechtfertigungslehre in der Paulus-Auslegung in Sinne reformatorischer Theologie. Er vertritt dabei eine These, mit der er sich deutlich von seinem Lehrer Wilhelm Heitmüller abgrenzt. Dieser hatte in seiner bekannten Rede zum 400. Jubiläum der 95 Thesen im Jahr 1917 eine Unterscheidung zwischen den Aussagen Luthers und des Paulus vollzogen. „Luthers Rechtfertigungslehre ist nicht die paulinische“⁴⁴, behauptete er nachdrücklich. Zu diesem Ergebnis kam Heitmüller durch eine genaue historische Betrachtung der Sachverhalte. Während für Luther die Rechtfertigungslehre eine zentrale Stellung hat, ist sie für Paulus eine „Kampf- und Verteidigungslehre: Sie ist erst dem Missionar Paulus in seiner Mission erwachsen und diente dazu, seine gesetzesfreie Heidenmission gegenüber judenchristlichen Angriffen und Anschauungen zu verteidigen.“⁴⁵ In der Bekehrung des Paulus ging es nämlich nicht um Sünde und Vergebung, sondern um den gekreuzigten Jesus als Messias. Trotz der Ähnlichkeit der Lehren kann hier keine Parallelisierung vorgenommen werden. Die Heilsgewissheit, die für Luther zentral war, ist für Paulus nicht mit der Rechtfertigungslehre erklärt, sondern „mit dem Hinweis auf komplexe religiöse Erfahrungen, den er in der Vorstellung vom Geist zusammenfasst“⁴⁶. Heit-

⁴⁴ W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums. Rede zur 400jährigen Reformationsfeier der Philipps-Universität Marburg 1917, 19.

⁴⁵ W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, 19.

⁴⁶ W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, 19.

müllers Schluss ist daher klar: „das heißt mit anderen Worten, dass Paulus in mancher Hinsicht nicht sowohl der Vater der Reformation, als vielmehr der alten und mittelalterlichen Kirche ist“.⁴⁷ Diese Position der liberalen Theologie hat eine Debatte über das Verhältnis von Luther und Paulus ausgelöst, die bis heute andauert.⁴⁸ Man war zu einem gewissen Konsens gekommen, der in der Betonung der Distanz zwischen Luther und Paulus bestand.

Bultmann bezieht in dieser Debatte klar Position gegen seine Lehrer. In seinem Aufsatz über die Ethik des Paulus erklärt er in einer Fußnote,⁴⁹ er möchte sich nicht gegen seinen Lehrer wenden: „Ich möchte dabei nur ‚in mancher Hinsicht‘ betonen und schätze die innere Verwandtschaft Luthers mit Paulus viel höher ein, als Heitmüller es tut“. Viel stärker ist seine Kritik an Wrede: „Ich teile auch die meines Wissens zuerst von Wrede vertretene Ansicht nicht, dass die Rechtfertigungslehre für Paulus nur apologetisch-polemische Bedeutung in seiner Missionspraxis gehabt habe, sondern ich glaube, dass sie im Zentrum seiner Anschauung steht.“ Wie kann er diese Meinung vertreten?

Dies wird in den Ausführungen des zweiten Teils seiner Theologie des Paulus, der Mensch unter der πίστις, deutlich, den ich kurz darstellen möchte. Der zentrale Begriff ist dabei δικαιοσύνη. Paulus übernimmt aus dem Judentum die Vorstellung, dass δικαιοσύνη nie eine Qualität des Menschen sein kann, sondern immer eine forensische und eschatologische Bedeutung hat. Das Judentum sah als Bedingung für die Gerechtigkeit die Erfüllung des Gesetzes. Für Paulus ist Gerechtigkeit grundsätzlich kein menschliches Verdienst, sondern sie ist δικαιοσύνη θεοῦ, „d.h. die von Gott geschenkte Geltung. Sie hat allein in Gottes Freiheit und Gnade ihren Grund, und P. kann deshalb statt von der Rechtfertigung im gleichen Sinne auch von der durch Gott gestifteten

Ein weiterer Unterschied ist z. B. der Begriff des Glaubens und der Gerechtigkeit. Was Paulus unter Gerechtigkeit versteht, ist für diesen nur eine Voraussetzung seiner Gerechtigkeitslehre, und Glaube ist bei Luther schon die Gerechtigkeit und bei Paulus die Voraussetzung der Gerechtigkeit, vgl. W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, 20-21.

⁴⁷ W. Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums, 19.

⁴⁸ Andere zu nennende Positionen sind: A. Schlatter, Deutung des Römerbriefes. Ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation. Gütersloh 1917; W. Wrede, Paulus, 1904 und schließlich auch P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. Gütersloh 1938. Man kann außerdem den Artikel von W. Joest, Paulus und das lutherische Simul iustus et peccator, KuD I (1955) 296-320, heranziehen.

⁴⁹ R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, in E. Dinkler (Hg.), Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 53.

Versöhnung reden“ (Paulus 1038). Sie hat ihren Grund in Gottes Gnade, im Heilsgeschehen Christi. „Die Tat der göttlichen χάρις besteht darin, dass Gott Christus in dem Tod am Kreuz gegeben hat.“⁵⁰ Jesus wird daher von Paulus nur als der Gekreuzigte und Auferstandene behandelt, nicht aber als Prophet und Lehrer oder gar als moralisches Vorbild. Dies ist der Inhalt des Kerygmas, das durch die Predigt dem Menschen präsent wird. Bultmann erklärt das Mithilfe von 2Kor 5,18, und zwar anhand der zwei Wendungen διακονία τῆς καταλλαγῆς (Dienst der Versöhnung) und λόγος τῆς καταλλαγῆς (Wort von der Versöhnung), und führt weiter aus: „Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma, so wie er dem Paulus begegnet ist und ihn zur Entscheidung zwang“⁵¹. Das Kerygma stellt den Menschen vor die Entscheidung: Die neue Dimension der Gerechtigkeit, die durch das Kerygma verkündigt wird, muss geglaubt werden. Der Glaube hat in der theologischen Disposition des Paulus eine Schlüsselrolle. Er bedeutet „gehorsames Hören des Wortes der Verkündigung“ und ist weder ein Zustand noch eine Form von Frömmigkeit oder eine Leistung. Der Glaube war auch das Thema manches Existenzphilosophen. Ein Beispiel ist Erich Frank, dessen Sammelband Wissen, Wollen und Glauben Bultmann in seinem Werk Geschichte und Eschatologie immer wieder zitiert. Der Glaube ist nach Frank eine existentielle Dimension des Menschen, die das Leben ermöglicht. Der Triade Erkenntnis – Willen – Glauben entspricht die animalische Triade Empfindung – Trieb – Gefühl.⁵² Frank versucht die praktische Definition von Glauben als „für praktisch richtig und gut halten“ durch Kant (νομίζειν) und seine theoretische Definition als „Fürwahrhalten“ (δοκεῖν) durch Hume zu überwinden, um zur Bedeutung von „Vertrauen“ (πιστεῖν) zu gelangen. Obwohl die Definition von Glauben bei Frank einen allgemein existentialen Inhalt hat, ist sie, wie Frank selbst sagt, aus der paulinischen Aussage in 2Kor 5,7 hergeleitet, die in Franks Wiedergabe heißt: „der Mensch lebt nicht in der Idee (im Schauen), sondern im Glauben“. Für

⁵⁰ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 292.

⁵¹ R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, GuV I, 208

⁵² E. Frank, *Wissen, Wollen und Glauben*, in: ders., *Wissen, Wollen und Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existenzialphilosophie*, Zürich 1955, 342-361; 358. „Glaube ist so die synthetischer Einheit von Erkenntnis und Willen, theoretischem und praktischem Bewusstsein, ganz wie Gefühl die von Trieb und Empfindungen, von Aktivität und Passivität ist. Der Mensch ist das, was er glaubt, nicht das, was er bloß denkt oder will. Jeder Mensch hat sein Lebensgefühl als das Prinzip seines ganzen Handelns und Denkens, ob er an Gott, an die Materie, an das Nichts oder an die Vernunft glaubt“.

Bultmann ist aber der Glaube eher aus der christlichen Theologie zu verstehen. In seinem Beitrag zur Heidegger-Festschrift behandelt er dementsprechend das Thema der Erziehung zum christlichen Glauben.⁵³ Glaube wird bei Bultmann immer als christlicher Glaube behandelt. „Christlicher Glaube ist ein Akt des Willens, ein Entschluss, genauer gesagt eine Entscheidung, nämlich die Antwort auf das Wort Gottes, die Annahme der Einladung Gottes (...). Dies ist gesprochen vom menschlichen Gesichtspunkt aus; vom Gesichtspunkt des Glaubens selbst aus ist der Glaube ein Geschenk Gottes.“⁵⁴

Im Artikel des ThWNT von 1959⁵⁵ unterstreicht Bultmann die Besonderheit des Begriffs πίστις im Vergleich zum hellenistischen Sprachgebrauch, wo das Wort nur ohne religiösen Sinn benutzt wird. Die Bedeutung des Terminus hingegen, wie wir ihn aus dem Neuen Testament kennen, ist im Alten Testament verwurzelt. Die spezifische christliche Bedeutung von πίστις ist „Annahme des Kerygma von Christus“⁵⁶. Das ist nämlich das Anliegen der christlichen Mission, die Koinzidenz des Glaubens an Gott und des Glaubens an Christus und die Bekehrung aus dem Götzendienst. Glauben bezieht sich eher auf das, was Gott getan hat, als auf das, was er tun wird. Die Inhalte des Glaubens sind nämlich das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn und zur Tatsache seiner Auferstehung. Πίστις wird im Neuen wie im Alten Testament auf das Tun Gottes bezogen, es wird aber nicht das Tun Gottes in der Geschichte und auch nicht die Bundestreue Gottes betont, sondern sein eschatologisches Handeln, das Gott in Christus gewirkt hat. Gerade in diesem Punkt zeigt sich m. E. die paradoxe Existenz des Christen, der in der Dialektik des *simul iustus et peccator* steht. Die zwei Wirklichkeiten der Sünde und der Vergangenheit einerseits und der Gerechtigkeit andererseits können nur durch den Glauben verbunden werden. Das *Simul* ist die Gleichzeitigkeit, die nur durch den Glauben aktiviert werden kann. Es gibt keinen Übergang vom Zustand der Sünde zum Zustand der Gerechtigkeit. Die christliche Existenz in der Dialektik zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit kann nur durch den Glauben erklärt werden. In der Polemik gegen Althaus betont Bultmann, dass Paulus’

⁵³ R. Bultmann, Erziehung und christlicher Glaube, in: G. Neske (Hg.), Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift, Tübingen 1959, 175-179.

⁵⁴ R. Bultmann, Erziehung und christlicher Glaube, 176-177. Der Glaube kommt aus dem Hören des Wortes Gottes, aber es ist notwendig, durch den Unterricht die Bedeutung des christlichen Glaubens zu beschreiben, das vernünftige Vermögen des Menschen zu entwickeln und seine Grenzen aufzuzeigen.

⁵⁵ R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ., in ThWNT VI (1959), 174-182; 197-230.

⁵⁶ R. Bultmann, Art. πιστεύω, 209.

Vorstellung von Rechtfertigung durch das *simul iustus et peccator* zu erklären ist: „Paulus kennt also doch das paradoxe Mit- und Gegen-einander des alten und neuen Menschen, das Luther durch *simul iustus, simul peccator* beschreibt. Und dieses Nebeneinander ist durchaus als das von Vergangenheit und Gegenwart zu verstehen, ist ja Fleisch, ist Sünde, die gegenwärtig lebendig ist“.⁵⁷ Hier verbindet Bultmann, wie J. M. Millas betont, die „Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit mit der von Vergangenheit und Gegenwart.“ Der Mensch bleibt in der Gegenwart immer Sünder. Die Existenz des Christen ist deshalb nach Paulus die eines Gläubigen, er nie aufhört, Sünder zu sein. „Die Gerechtigkeit oder Sündlosigkeit ist also – höchst paradox – keine Veränderung der sittlichen Qualität des Menschen, sie ist weder etwas am Menschen Wahrnehmbares noch etwas von ihm Erlebbares im Sinne der Mystik; sie kann eben nur geglaubt werden.“⁵⁸

Diese Botschaft wird im Neuen Testament besonders bei Paulus und Johannes entwickelt.

Der radikale Ausdruck des *simul* als Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit ist im Neuen Testament nur in 1Joh 1,5-10 zu finden: Dort bilden das Wandeln im Licht und das Sündenbekenntnis wieder eine paradoxe Einheit.⁵⁹ Johannes kann das eschatologische Geschehen radikal als gegenwärtig verstehen, weil bei ihm anders als bei Paulus die eschatologische Naherwartung keine Rolle mehr spielt. Dadurch wird die johanneische Theologie nach Bultmann die höchste theologische Leistung des Neuen Testaments.

3. Die Paradoxie des Indikativs und Imperativs: Die paulinische Ethik.

Nicht nur die Theologie des Paulus, sondern auch seine Ethik kann nach Bultmann mittels der lutherischen Paradoxie des *simul iustus simul peccator* beschrieben werden. In den Mittelpunkt rücken dann die Worte „Sünder“ und „Gerechter“. Schließlich erfordern beide Begriffe notwendigerweise eine ethische Bestimmung, die erläutert werden muss. Bultmann betont hier ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Indikativ und dem Imperativ. Der Indikativ ist die angekündigte Gerechtigkeit und das neue Sein im Glauben, der Imperativ ist die ethische Forderung, die daraus

⁵⁷ R. Bultmann, Christus das Gesetzes Ende, GuV II, 32–58, 56.

⁵⁸ R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, in: E. Dinkler (Hg.), Exegetica, 49.

⁵⁹ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 432.

folgt. Wie bereits oben gezeigt, ist die Struktur und die Entfaltung der Paradoxie als dialektisches Verhältnis zweier Extreme verstanden. Es handelt sich um eine Paradoxie *sui generis*, weil der Indikativ selbst eine zukünftige und eschatologische Dimension besitzt. Die Ethik kann daher nicht auf eines dieser Extreme reduziert werden, sondern würde sie in ihrer Anrede nicht mehr gelten. Der Ausgangspunkt, aus dem die Paradoxie verstanden wird, ist Gal 5,25 εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν.

3.1 Ethik unter der Sicht der Sündlosigkeit oder Ethik aus dem erneuten Willen

Wie schwierig auch in diesem Fall eine paradoxe und dialektische Relation von Imperativ und Indikativ ist, zeigen Beispiele der Auslegung paulinischer Ethik.

Das erste Beispiel ist in der Theologie des Neuen Testaments von H. Weinelt enthalten. Die Rechtfertigung wird von Weinelt als das Erlangen der Sündlosigkeit konzipiert. Wenn der Mensch die Gerechtigkeit erfährt, kann er daher nur das Gute tun. Bultmann fasst die Implikationen der Interpretation von Weinelt mit diesen Worten: „Sittliches Leben ist für den Gerechtfertigten nur die notwendige Bewegung, die das religiös erfüllte Innenleben einschlägt, um sich als Leben zu betätigen.“⁶⁰ Die Ethik ist begrenzt auf die Entfaltung des Indikativs und hat keinen Platz für einen Imperativ. Das Indikativ durch die Sündlosigkeit stellt auch die Eliminierung des Gesetzes dar; ein Imperativ würde nur ein Rückschritt in die Macht des Gesetzes bedeuten. Diese von Bultmann als psychologisch bezeichnete Interpretation der Rechtfertigung wird durch die Bestimmung der Sündlosigkeit in den paulinischen Briefen widerlegt. Die Sündlosigkeit ist bei Paulus nicht enthusiastisch als endgültiger und aktueller Sieg gegen die Sünde im Menschen zu verstehen, sondern als Freiheit von der Sünde, die für Paulus nur eschatologisch realisiert wird. Der Sieg ist deshalb nicht endgültig. „Weil der Christ durch die Rechtfertigung die Sünde los ist, soll er gegen die Sünde kämpfen“.⁶¹ Wenn der Kampf mit der Sünde nicht endgültig gelöst ist, gibt es Raum für den Imperativ.

Eine weitere exemplarische Interpretation der paulinischen Ethik betont im Gegenteil den Imperativ und reduziert die Rechtfertigung auf die

⁶⁰ R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, 38.

⁶¹ R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, 39.

Dimension des Sollens. Diese Interpretation ist in den Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments von F. Chr. Baur zu finden. Die Rechtfertigung ist nach Baur die Aufnahme eines neuen Prinzips des Willens. Das Indikativ bestätigt, dass das neue Prinzip aktuell ist. Die Rechtfertigung verwirklicht durch sich in der Erfüllung des Gesetzes. Der Unterschied zum Legalismus besteht darin, dass das Gesetz nicht mehr quantitativ, sondern qualitativ erfüllt wird. Der Mensch kann jetzt die *ἔργα νόμου* erfüllen. Die paulinische Ethik (und die Rechtfertigung) werden daher konsequent aus der Perspektive der Gesetzerfüllung, d.h. des Imperativs, verstanden. Die Rechtfertigung ist im Grunde eine sittliche Erneuerung des Menschen. Eine weitere Anwendung dieser Auslegung von Baur ist in A. Junker Ethik des Apostels Paulus zu finden. Diese Interpretation bringt eine problematische Konsequenz mit sich, nämlich, dass die *πίστις* als eine menschliche Tat verstanden wird, und dass der Mensch im Grunde sich selbst erlöst. Die Lösung kann deswegen nach Bultmann nur in einer Dialektik von Indikativ und Imperativ gesehen werden.

3.2 Ethik in der Dialektik von Imperativ und Indikativ.

Für das antike Denken ist die Vorstellung von einer dialektischen Identität kaum nachvollziehbar. Die aristotelische Logik basiert sich auf dem Prinzip der Identität, die besagt, dass eine Sache nur ein Wesen annehmen kann. Eine Doppelidentität ist nur als Akzidens zu verstehen, ein momentane Qualität des Seins, aber nicht als Wesen.

Vorstellungen von einer paradoxen Identität sind in der Antike kaum zu finden. Bultmann zitiert als Parallele aber den Zusammenhang von *φαῦλος* und *σοφός/τέλειος* in der stoischen Ethik. Zwischen den beiden Elementen besteht ein radikaler Gegensatz: *φαῦλος* bezeichnet die totale Absenz von Tugend und *τέλειος* deren vollständigen Besitz. Zwischen diesen Extremen bewegt sich der Mensch auf der Suche nach einem ethischen Fortschritt. Ethik ist daher von den Stoikern als ein Fortschritt (*προκοπή*), eine Entwicklung von Bösen zum Guten gedacht. Bultmann beschreibt diesen Zusammenhang zweier Extreme in der stoischen Ethik folgendermaßen: „Der *προκόπτων* ist der Mensch, der sich auf die *τελειότης* hinbewegt; er ist weder *φαῦλος* noch *τέλειος*, oder besser gesagt:

er ist beides, jedoch so, dass sein Wesen durch die τελειο,τηφ bestimmt wird“.⁶²

Weiteres Beispiel einer ethischen Identität, die sich innerhalb von zwei Extremen bewegt, ist für Bultmann der Gegensatz von Unwiedergeborenen und Wiedergeborenen in der hellenistischen Mystik. Dieser Gegensatz entspricht nach Bultmann dem paulinischen Gegensatz ἀμαρτωλός – δίκαιος. Die Mystik aber betont die gegenwärtige Teilhabe an dem neuen Sein, und die Überwindung der konkreten Existenz des Menschen: „Der Wiedergeborene ist also eigentlich gar nicht der konkrete Mensch, sondern Etwas in ihm. Die Kontinuität zwischen dem Wiedergeborenen und dem alten Menschen ist zerrissen, und damit hat der Wiedergeborene jeden bestimmten, eigenen Charakter verloren“.⁶³ Die Frage des Verhältnisses zwischen Paulus und der hellenistischen Mystik, die damals sehr aktuell war, wird von Bultmann gerade aus diesem wichtigen Terrain der Rechtfertigung heraus definiert. Paulus spricht zwar von ekstatischen Erfahrungen, durch die er das zukünftige Sein erfasst (Röm 8,15.26; Gal 4,6; 1Kor 14; 2Kor 12,1-4), aber das neue Sein bleibt bei ihm ein eschatologisches Ereignis. Die Rechtfertigung betrifft das Individuum und seine individuelle Identität geht nicht wie bei der Mystik verloren, sondern besteht kontinuierlich zwischen dem alten und dem neuen Menschen.

Beide Beispiele aus der hellenistischen Umwelt vermögen die paulinische Ethik nur unzureichend zu erklären. „Die *Beziehung des Menschen zum Jenseits* ist demgemäß weder die des unendlichen Fortschritts noch die Teilhabe, sondern sie wird bezeichnet durch πίστις.“⁶⁴ Ein weiterer Unterschied betrifft die Bedeutung von Sünde. Sie ist bei Paulus nicht mit den gesetzlichen und moralischen Verfehlungen identifizierbar, sie kann daher nur durch die χάρις gezeigt werden. Röm 7,7-25 zeigt, dass erst der christliche Paulus die Sündhaftigkeit seines Verhaltens in seinem Leben als Pharisäer wahrnehmen kann. Es ist die Wirklichkeit der Gabe Gottes, der beide Indikativ und Imperativ hält und begründet.⁶⁵

⁶² R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, 44. Diese Beispiele bleiben leider bei Bultmann unvertieft. Es wäre jedenfalls nötig eine genaue Untersuchung in der stoischen Ethik dieser dialektischen Zusammenhang und dieser Vorstellung des moralischen Fortschritts. Ein wichtiger Text, der zu untersuchen ist, wäre der Abschnitt bei Epiktet, Diss. 1,4,1ff περὶ προκοπῆς.

⁶³ R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, 46.

⁶⁴ R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, 49.

⁶⁵ R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, 53-54: „Wie also die im Imperativ sich aussprechende sittliche Forderung für ihn Gottes Gebot ist, so ist die Forderung

Schluss.

Die lutherische Paradoxie des *simul iustus simul peccator* erscheint in Bultmanns Schriften, um die paradoxe Existenz der Gläubigen zu beschreiben. Der Glaubende wird in seinem Sein zwischen der Wirklichkeit der Sünde und der Gerechtigkeit, die nur durch den Glauben erlangt werden kann, dargestellt. Diese theologische Grundaussage wird von Bultmann durch die Anwendung von existentialen Denkformen als Entscheidung gegen das Vorfindliche und für die Wirklichkeit Gottes verstanden, die die Menschen durch das Wort der Versöhnung und nur durch das Wort erreicht. Das lutherische Diktum wird zum fruchtbaren Paradigma, um die Dialektik von Geschichte und Eschatologie zu verstehen. Es wird auch zum Paradigma einer Methodik der Paulus-Exegese, die es ermöglicht, seine Botschaft weder in der Religionsgeschichte (Stichwort Geschichte) noch in der Mystik (Stichwort Eschatologie) aufzulösen. Darüber hinaus wird das Diktum gleichsam als Synthese der Disposition paulinischer Theologie gebraucht.

Bultmanns Ansatz wird von der neuen und heterogenen Forschungsrichtung, der „New Perspective on Paul“, oft mit Luthers Theologie gleichgesetzt.⁶⁶ Aber kann eine solche These vom lutherischen Charakter der Bultmannschen Paulus-Exegese tatsächlich nachgewiesen werden? Betrachtet man den Gebrauch des Diktums *simul iustus simul peccator* und die zentrale Bedeutung der Rechtfertigung in Bultmanns Entwurf kann man nur zustimmen. Allerdings sieht Bultmann in der Dialektik des alten und des neuen Menschen, die durch den Glauben an Jesus Christus möglich wird, die höchste Form der neutestamentlichen Theologie. Sie ist in ihren Hauptentwürfen bei Paulus und Johannes erkennbar, und im Grunde muss zu jeder Zeit vergegenwärtigt und theologisch erklärt werden.

entsprechende Haltung des Gehorsams zugleich Gabe Gottes, gewirkt durch das πνεῦμα, ohne dass die Forderung ihren imperativischen Charakter verliert:“

⁶⁶ Ch. Landmesser, Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105 (2008) 387-410. Für eine Kritik der New perspective on Paulus vgl. G. Theißen, La „nuova prospettiva su Paolo“ e i suoi limiti. Alcune considerazioni psicologiche, in: Y. Redalié/ L. Scornaienchi u.a. (Hg.) Paolo, una teologia in discussione, Scritti in memoria di B. Corsani, Protest. 64 (2009), 135-157.

Die rechtfertigungstheologische Denkfigur Luthers in der Theologie Rudolf Bultmanns

Gudrun Beyer

Luthers Rechtfertigungstheologie – Fundament einer Kerygmatheologie, dieser Anspruch lässt sich aus Veröffentlichungen Bultmanns herauslesen, und um nicht weniger geht es, als sie im Denkhorizont des 20. Jahrhunderts wieder aufzunehmen. So formuliert Bultmann 1926 in der Erstfassung seiner Vorlesungen zur Theologischen Enzyklopädie „den Glauben als Tat gegen seine Auffassung als Werk“ zu sichern, indem der Glaube als Tat des Gehorsams gegenüber der Offenbarung in Christus zur Sprache gebracht wird, ist die „dringende Aufgabe“¹. Die rechtfertigungstheologische Einordnung der Entmythologisierung in die existentielle Interpretation markiert in Aufsätzen zur Entmythologisierung den Lösungsweg.² Zusammenhänge mit Luthers theologischer Sicht des Menschen benennt Bultmann in der Rezension der Arbeit Marlés zu seiner Theologie.³ Die Interpretation von Luthers „*simul peccator simul iustus*“ in der paradoxen Identität von Geschichte, Eschatologie und Unweltlichkeit fasst seine Kerygmatheologie z.B. in „Geschichte und Eschatologie“ im rechtfertigungstheologischen Zentrum zusammen.⁴

Bultmanns rechtfertigungstheologischen Anspruch bestätigen seine zahlreichen argumentativen Rekurse auf Luther: Neben Anspielungen durchziehen Zitate, Schlagwörter bzw. Abkürzungen aus Texten Luthers zur Rechtfertigungsthematik oder an dieser interpretierte theologische Topoi Bultmanns kerygmatheologische und hermeneutische Veröffentlichungen. Dies alles sind Hinweise darauf, dass es ihm mit seinen Lutherbezügen um mehr geht als um zeitgeistbedingtes reformatorisches Dekor.⁵

¹ Rudolf Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*. Hg. v. Eberhard Jüngel u. Klaus W. Müller. Tübingen 1984, S.135 im Kontext 131ff – in Anlehnung an Wilhelm Herrmann. Seine eigene Lösung will zugleich Herrmanns Verortung des Glaubens in der Vertrauensrelation zur Person Jesu überwinden.

² Jesus Christus und die Mythologie. 1958. Nachdruck GuV IV,188.

³ In eigener Sache: Besprechung von R. Marlé, "Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament". ThLZ 82,241-250. Nachdruck in GuV III,178-189.

⁴ "Geschichte und Eschatologie" (engl.1957). Dt.: Tübingen 1958. U.a.m.

⁵ Ein Vorwurf, der bei Christoph Burger, *Welches Gesicht zeigt Bultmanns Luther? Zur Luther-Benutzung des großen deutschen Neutestamentlers in seiner Aufsatzsammlung Glauben und Verstehen*. Luther Bulletin 5/1996,55f zumindest anklängt.

Greift man auf Bultmanns Nachlass zurück, den seine Familie an die Universitätsbibliothek Tübingen gab,⁶ sowie auf fakultätsintern verfasste Protokolle zu Lehrveranstaltungen an der Marburger theologischen Fakultät⁷ tritt Bultmanns vergleichsweise intensives Lutherstudium zu Tage, bereichert u.a. von der engen Zusammenarbeit mit Martin Heidegger während der gemeinsamen Marburger Jahre (1923-1928).⁸ Seine Briefwechsel mit Karl Barth,⁹ Friedrich Gogarten¹⁰ und Martin Heidegger¹¹ lassen auch die Lutherrezeption in ihrer Bedeutung für den theologischen Aufbruch in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg anklingen, ebenso die Auseinandersetzung mit Vertretern der Lutherrenaissance.¹² Bultmanns Lutherrezeption spiegelt dies wider. Von wenigen Ausnahmen abgesehen¹³ greift er rechtfertigungstheologische Aussagen Luthers

⁶ Nachlassverzeichnis der Handschriftenabteilung der UB Tübingen Mn 2; veröffentlicht auf dem Stand von 2000 unter dem Titel: Rudolf Bultmann. 1884-1976. Nachlaßverzeichnis bearbeitet von Harry Waßmann, Jakob Matthias Osthof und Anna-Elisabeth Bruckhaus. Nachlaßverzeichnisse der Universitätsbibliothek Tübingen. Band 2. Wiesbaden 2001.

⁷ UB Marburg Ms 986,1ff.

⁸ Vgl. z.B. a.a.O. Brief Bultmanns an Friedrich Gogarten vom 22.12.1923. In: Hermann Götz Göckeritz (Hg.): Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921-1967. Tübingen 2002, S.51-56; Heideggers Lutherreferat in Bultmanns Seminar zur paulinischen Ethik WS 23/24; Seminarprotokolle der betreffenden Sitzungen bei Jaspert, Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Bultmanns neutestamentlichen Seminaren 1921-1951 (MTS 43), Marburg 1996, S. 28-33. Vgl. auch Hinweise Andreas Großmanns in ders., Heidegger-Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik. Würzburg 2005, 11-24.

⁹ Z.B. Brief Bultmanns an Karl Barth vom 24.2.1934 (Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1911-1966. 2., revid. u. erweit. Ausg. hg. v. Bernd Jaspert, Karl-Barth Gesamtausgabe V. Zürich 1994, S.140-142); Barths Antwort vom 27.2.1934 (a.a.O., S.143-146); Bultmann an Barth vom 10.12.1935 (a.a.O., S.159-162); Barths Brief an Eduard Thurneysen vom 15.2.1925 (zitiert von B. Jaspert a.a.O. S.44 Anm.2).

¹⁰ Vgl. im Briefwechsel Bultmann – Gogarten z.B. den Brief Bultmanns vom 22.12.1923 (a.a.O.) und den Brief Gogartens vom 24.12.1924 (a.a.O., S.66-68) u.a.m.

¹¹ Vgl. z.B. Bultmanns Anfrage zu einem Artikel zur Person Heideggers für die RGG in einem Brief vom 29.12.1927; jetzt veröffentlicht in: Rudolf Bultmann – Martin Heidegger, Briefwechsel 1925 – 1975. Hg. v. Andreas Großmann und Christoph Landmesser, mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel. Frankfurt a. M. 2009, 43.46f. – Eine Skizze der Arbeitsgemeinschaft Bultmanns und Heideggers auch zur Frage nach Luther zeichnet Otto Pöggeler, Philosophische und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, München 2009, S.95ff.

¹² Vgl. z.B. Bultmann an Gogarten vom 22.12.1923 (a.a.O., S.51-56); Gogarten an Georg Merz vom 21.7.1928 zitiert im Briefwechsel Barth – Bultmann S.232 Anm.1. – Bultmanns Seminar zu Luthers Römerbriefauslegung, 1930 (UB Marburg Ms. 986/6) diskutiert wiederholt auch Karl Holl.

¹³ In diesen Fällen führt er Luther i.d.R. als ein Beispiel historisch wichtiger Persönlichkeiten neben anderen an. Vgl. z.B. Rudolf Bultmann, Die Frage der natürlichen Offen-

auf, oder wie z.B. am Gottes- und Sündenverständnis dessen rechtfertigungstheologische Interpretation theologischer Topoi.¹⁴

Luthers Rechtfertigungsverständnis bietet Bultmann einen Horizont, an dem er vom Neuen Testament herkommend sein kerygmatheologisches Konzept orientiert. Dabei geht es ihm nicht um Repristination, sondern darum in einer durch Naturwissenschaft und Technik geprägten Zeit im Rahmen der geistigen und theologischen Bedingungen des begonnenen 20. Jahrhunderts sachgemäß eine dem Glauben folgende Theologie zu betreiben. Der vorliegende Beitrag wirft zunächst einen Blick in nachgelassenes Textgut und Bücher Bultmanns sowie einschlägige Seminarprotokolle, sodann ausgehend von diesem Hintergrundmaterial vier Schlaglichter auf Lutherbezüge an kerygmatheologischen Eckpunkten seines Denkens.

I. Spuren der Lutherrezeption Bultmanns in nachgelassenen Texten und Teilbibliotheken

In nicht unbeträchtlichem Maß greift Bultmann Luthers Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515/16 auf, die seit Fickers Veröffentlichung von 1908 in der Originalfassung zugänglich ist. Bultmanns nachgelassene Bibliotheksverzeichnisse¹⁵ führen diese Römerbriefausgabe, die Bultmann 1927 erwarb.¹⁶ Sein Exemplar gehört heute zum Bibliotheksbestand des evangelisch-theologischen Seminars der Ruhr-Universität Bochum, dem Bultmann nach seiner Emeritierung einen Teil seiner theologischen Bibliothek überlies.¹⁷ Randbemerkungen, Anstreichungen und Querver-

barung. 1941. GuV II, 92.; ders., *Geschichte und Eschatologie*. 2. Aufl. Tübingen 1964. S. 129. 179; ders., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* 1957. GuV III, 146.

¹⁴ Beispielhaft in: *Theologische Enzyklopädie*, S. 106 Anm. 35 im Zitat aus Luthers Vorrede zu Genesispredigten von 1527 (WA 24, 18. 26-33); dort auch Hinweise auf weitere Textstellen ähnlichen Inhalts bei Luther (Predigt vom 15. 3. 1523: „Ein Sermon und Eingang in das erste Buch Mosi, WA 12, 439. 16-22 und aus der Römerbriefvorlesung zu Röm 5, 3 (WA 56, 303. 13-15; WA 12 2). – Rechtfertigungstheologische Auslegung von Gottesprädikaten mit Berufung auf Luther in: ders., *Die Frage der natürlichen Offenbarung*. 1941. GuV I, 80f; *Jesus Christus und die Mythologie*. 1958/1964. GuV IV, 174; *Das Problem der natürlichen Theologie*. 1933. GuV II, 106.

¹⁵ UB Tübingen Nachlass Bultmann Mn 2- 3067-3071.

¹⁶ Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. I: Die Glosse ; II: die Scholien. Leipzig 1908, u.ö.

¹⁷ Vgl. Briefwechsel und Buchverkaufslisten im Nachlass Bultmann, UB Tübingen Mn 2 – 3067-3068.

weise von Bultmanns Hand geben Zeugnis von der Lektüre dieses Bandes.

Weitere Luthertexte und Lutherliteratur Bultmanns, soweit sie in Bochum und an der evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz¹⁸ zugänglich sind, geben Einblick in Bultmanns Auseinandersetzung mit Luther. In Mainz steht z.B. die von seinem Vater übernommene und von Bultmann in weiten Bereichen durchgearbeitete Erlanger Ausgabe der Mitte des 19. Jahrhunderts zugänglichen Luthertexte in 2. Auflage. In Bochum wird u. a. Luthers von Hans von Schubert herausgegebene Vorlesung über den Galaterbrief von 1516/17 aufbewahrt, daneben Bultmanns Exemplar der von Friedrich Gogarten 1923 besorgten Neuauflage von „De servo arbitrio“ übersetzt von Justus Jonas – ein Geschenk Gogartens an Bultmann anlässlich der gemeinsamen Rückfahrt nach einem Breslauer Ferienkurs im April 1924, bei dem sie Korreferate hielten.¹⁹ Gogartens Nachwort²⁰ hat Bultmann sorgfältig gelesen. „De servo arbitrio“ weist keine Einträge von Bultmanns Hand auf; er hatte den Text schon in der Erlanger Ausgabe durchgearbeitet. Daneben besaß er z.B. Martin Rades und Theodor von Harnacks Luthertextsammlungen, weitere Veröffentlichungen zu Luther u.a. seiner Lehrer Johannes Gottschick und Wilhelm Heitmüller, daneben eine Sammlung von Lutherliteratur über die Jahrzehnte seines theologischen Wirkens, die das Nachlassverzeichnis als *Lutherana* auführt.²¹

Studentenakten belegen, dass der Student Rudolf Bultmann in Tübingen bei Johannes Gottschick und Karl Müller, sowie in Marburg bei Ernst Chr. Achilles Lehrveranstaltungen zu Martin Luther besuchte.²² Doch auf die Spur von Bultmanns Lutherrezeption bringen insbesondere drei Dokumente aus seiner theologischen Lehrtätigkeit. Das ist zum einen die handschriftliche Vorbereitung seiner Römerbriefvorlesungen zwischen

¹⁸ Vgl. UB Tübingen Mn 2 – 3069.

¹⁹ Vgl. den Brief Gogartens an Bultmann von 16.3.1924 und Anmerkungen des Editors des Briefwechsels ‚Bultmann – Gogarten‘, Hermann Götz Göckeritz, a.a.O., S.57 Anm. 4 u. 5.

²⁰ In dieses Nachwort floss Gogartens Breslauer Vortrag ein; erneut publiziert unter dem Titel „Protestantismus und Wirklichkeit“ 1928 (in: Friedrich Gogarten, Glaube und Wirklichkeit. Jena 1928, S. 13-43). Vgl. auch die Hinweise bei Göckeritz, a.a.O., ebd Anm.6.

²¹ UB Tübingen Mn 2 – 3200 – 3251.

²² Vgl. Martin Evang, Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tübingen 1988. S.8f.20.

1917 und 1949, aufbewahrt im Nachlass Bultmann an der UB Tübingen.²³ Die 1917 in Breslau verfasste Urschrift – eine Mischung aus Notizen, Ausformulierungen, Forschungsliteratur und Bemerkungen – ergänzte Bultmann im Lauf der Jahre bei weiteren Vorlesungen über den Römerbrief. In Wertschätzung der Römerbriefauslegung Luthers notiert Bultmann einleitend den ersten Absatz aus Luthers Vorrede zum Römerbrief in der deutschen Bibel von 1522²⁴, d.i. Luthers Würdigung des Römerbriefs als „d[as] rechte Hauptstück des N[eu]en T[estaments] u[nd] das allerlauterste Ev[an]g[elium]“.²⁵ Nahezu zu jedem Kapitel führt Bultmann im weiteren Manuskript Zitate aus Luthers Römerbriefvorlesung an oder vermerkt Stellenangaben in der Regel nach Fickers Ausgabe, in späteren Jahren auch nach der Weimaraner. Zum andern bewahrt die UB Marburg Protokollhefte zu zwei Lutherseminaren Bultmanns auf:²⁶ aus dem Sommersemester 1927 zum Seminar über Luthers Galatervorlesung und Kommentar von 1531 bzw. 1935,²⁷ und aus dem Sommersemester 1930 ein Seminar zu Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/16.²⁸

Dass sich zwischen Bultmanns Lutherrezeption und –diskussion in Vorlesung und Seminaren Brücken schlagen lassen, liegt auf der Hand, und dass sich daran Einblicke in Bultmanns Lutherrezeption eröffnen, ebenso. Ich skizziere dies an Beispielen. Bultmanns durchaus eigenständige Lutherinterpretation deutet sich darin an.²⁹ Textstellen in Luthers Römerbriefvorlesung, die Bultmanns Vorlesungsmanuskript und die Lutherseminare zitieren oder interpretieren, nehme ich als Ausgangspunkte und folge dabei Bultmanns Schwerpunktsetzungen in Luthers Scholien zu

²³ UB Tübingen Mn 2 – 178.

²⁴ WA DB 7,2.

²⁵ Weiterführung des Zitats in Bultmanns Manuskript, UB Tübingen Mn 2- 178 Bl.1 verso: „welches wohl würdig u[nd] wert ist, daß sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sd[ondern] täg[lich] damit umgehe, als mit täg[lichen] Brot der Seelen. Denn sie nimmer kann zu viel u[nd] zu wohl gelesen oder betrachtet werden, u[nd] je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird u[nd] je besser sie schmeckt.“

²⁶ UB Marburg Ms. 986/4 und Ms. 986/6, Teil einer Sammlung von Vorlesungsnachschriften und Seminarprotokollen aus der theologischen Fakultät der Marburger Universität (a.a.O., Ms 986).

²⁷ UB Marburg Ms. 986/4.

²⁸ UB Marburg Ms. 986/6.

²⁹ Die oben angezeigte Auseinandersetzung mit Vertretern der damaligen Lutherforschung kann im Rahmen dieses Vortrags nicht diskutiert werden.

Röm 1,16f, zu 3,4f, zu 3,21ff, sowie zu 4,7f; die letzte Stelle ergänzt Röm 8,26f.

II. Rechtfertigungstheologische Ausgangspunkte der Kerygmatheologie – Bultmanns Lutherbezüge zu Röm 1,16f

Bultmanns Lutherbezüge bei seiner Analyse von Röm 1,16f erschließen rechtfertigungstheologische Ausgangspunkte seiner Kerygmatheologie. Gottesgerechtigkeit und Rechtfertigung des Menschen sind identisch; so lässt sich Bultmanns Analyse der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ in Röm 1,16f im Manuskript seiner Römerbriefvorlesungen pointieren – eine an Luther bestätigte Interpretation. Bultmann führt sieben Zitate aus Luthers früher Römerbriefvorlesung (1515/16) in der lateinischen Ausgabe Fickers an und ergänzt weitere Verweise. Die Zitate³⁰ setzen Akzente, die auch Bultmanns Kerygmatheologie prägen.

An einer Glosse zu Röm 5,1³¹ stellt er die Rechtfertigung des Menschen als Gottes exklusives Heilshandeln in Christus heraus. Gottes Gerechtigkeit ist Rechtfertigung. „Et aptius iustificati quam iusti et aptius iustificatio quam iustitia de nobis dicitur. Quia solus Christus iustus est et iustitiam habet, nos autem adhuc semper iustificamur et in iustificatione sumus.“ („Passender heißt es von uns ‚gerechtfertigt werden‘ als ‚gerecht‘. Und passender ‚Rechtfertigung‘ als ‚Gerechtigkeit‘. Denn Christus allein ist gerecht und hat Gerechtigkeit, wir aber werden noch immerdar gerechtfertigt und stehen in der Rechtfertigung“³²), paraphrasiert: Gott rechtfertigt den Menschen – in Christus. Iustitia dei ist iustitia aliena. Christus *ist* unsere Gerechtigkeit: Ein Mensch erfährt die iustitia aliena einzig passivisch und aktual. Aus dem Geschehen der Rechtfertigung selbst kann er sie nicht herauslösen. Gerecht im Sinne der Eigenschaft ist Christus allein. Das Evangelium, die δύναμις θεοῦ, versteht Bultmann

³⁰ Vgl. UB Tübingen Mn 2 -178 Bl.15f. – Bultmann und die Protokollanten der Lutherseminare 1927 und 1930 zitieren den lateinischen Text nach der von Johannes Ficker 1908 besorgten Ausgabe: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. I: Die Glosse; II: die Scholien. in der 3. Aufl. Leipzig 1925. Ich ergänze i.d.R. in Klammern deutsche Übersetzungen Eberhard Ellweins in ders., Martin Luther. Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. München 1927 oder die 3. Aufl. München 1967 – zit: Ellwein(3), oder Luther Deutsch. Bd. 1. Die Anfänge. Hg. v. Kurt Aland. Stuttgart und Göttingen. 1965 (LD I).

³¹ UB Tübingen Mn 2-178 Bl.15 verso; Ficker I 45/ Ellwein (3),179.

³² Ficker ebd./ Ellwein (3) ebd.

mit Luthers Einsicht zu Röm 1,16 als „die von Gott geschenkte Möglichkeit“.³³ In Luthers Vorlesung markiert er u.a. „Notandum, quod ‚virtus‘ hoc loco idem quod potentia sive potestas, muglichkeit, trivialiter possibilitas intelligitur et ‚virtus Dei‘ non qua ipse potens et formaliter in se ipso, sed qua potentes et valentes ipse facit.“³⁴ („Zu beachten ist, daß ‚Kraft‘ an dieser Stelle dasselbe bedeutet wie Fähigkeit oder Macht, ‚Möglichkeit‘, d. h. Vermögen und ‚Kraft Gottes‘, meint nicht die, durch welche er seiner Beschaffenheit nach in sich kräftig ist, sondern durch die er selbst Kräftige und Mächtige schafft“³⁵). Luther erläutert weiter: „i.e. potentia ex Deo veniens“³⁶ („d.h. die von Gott kommende Kraftentfaltung“³⁷). Anders gesagt: Die an das Evangelium gebundene Rechtfertigung ist Gottes Eröffnung einer „Möglichkeit“³⁸ für den Menschen. Sie hat finalen Sinn. Mit einer Notiz aus Bultmanns Nachschrift der Römerbriefvorlesung Theodor Haerings im WS 1903/04 formuliert, die hier vielleicht mitschwingt: „die von Gott ausgehende, durch den Urteilspruch dem Glaubenden selbst zugesprochene Gerechtigkeit“ ist ein „genitivus subiectivus auctoris“.³⁹ Bultmann ergänzt in seinem Vorlesungsmanuskript aus Luther: „Et hic iterum iustitia Dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipse iustificamur“⁴⁰ („Und hier darf wiederum unter Gerechtigkeit Gottes nicht verstanden werden, durch die einer in sich selbst gerecht ist, sondern durch die wir von ihm gerecht gemacht werden“⁴¹). Dies schließt jeden Rückbezug des Menschen auf sich selbst aus, sei es auf seine Eigenschaften, sei es auf die eigene Leistung. Rechtfertigung ist reines Geschenk – später unterstrichen mit Stellen Luthers wie zu 3,21, endend in „Sed ideo Deo et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur.“⁴² („Die Beziehung zu Gott und zu Christus wird aber deshalb zum Aus-

³³ UB Tübingen ebd. – Die folgenden lateinischen Luthertzitate Bultmanns z. St. sind ebenfalls auf Bl.15 notiert.

³⁴ Ficker II 12,13-16.

³⁵ Ficker II 12.13ff/ LD I,111. – Diese Deutung betont Bultmann noch in der späten Auseinandersetzung Ernst Käsemann paulinischen δικαιοσύνη θεου, (δικαιοσύνη θεου, 1965. Nachdr. in R. Bultmann, Exegetica, Tübingen 1967, S. 473, Anm.6).

³⁶ A.a.O., II 12.17.

³⁷ LD I ebd.

³⁸ Bultmann, δικαιοσύνη θεου, ebd.

³⁹ UB Tübingen Mn 2 – 3093 Bl.9.

⁴⁰ A.a.O., Bl. 15 verso.

⁴¹ Ficker II 14.9ff dt. LD I,113,12ff.

⁴² Ebd.

druck gebracht, weil wir durch seine [Gottes] Güte damit beschenkt werden⁴³).

An Gottes Heilshandeln betont Bultmann mit Luther das pro nobis „iustitiam suam sive iustificationem nostri“⁴⁴ („seine Gerechtigkeit ... d.h.[unsere] Rechtfertigung“⁴⁵). Mit Luthers Glosse zu Röm 1,16 unterstreicht Bultmann den forensisch-relationalen Charakter der δικαιοσύνη: „Iustitia qua tali salute dignus est“⁴⁶ („Die Gerechtigkeit, durch die einer solchen Heils würdig ist“⁴⁷). Es geht in der Rechtfertigung um Geltung, nicht um eine Eigenschaft, und zwar um die Geltung vor Gott.

Bultmann führt das Zitat fort: „enim Dei qua sola iusti sunt coram Deo“⁴⁸ („d.h. die Gerechtigkeit Gottes, durch die allein die Gerechten vor Gott gerecht sind“⁴⁹). Die coram-deo Relation verweist zugleich auf eine anthropologische Fundierung der forensisch-relationalen Rechtfertigung. ‚Coram deo‘ und z.B. ‚coram mundi‘ sind analoge Grundformen menschlichen Agierens und gehören zum anthropologischen Inventar. Für Bultmann erschließt die ‚coram deo‘-Relation in Verbindung mit Luthers Verständnis des affectus die Intentionalität – ein Thema, das er in der Vorlesung an Röm 1,21 erörtert⁵⁰ und das seine Lutherseminare aufgreifen. 1930 wird das Problem an Luthers erstem Scholion besprochen, das eine Grundlegung Luthers zur Rechtfertigungslehre überhaupt bietet, 1927 zu Gal 2,11ff am Gewissensbegriff. Ein (Immer-)Aus-sein-auf kennzeichnet Lebensbezüge als Ausrichtung des je eigenen Lebens an einem Horizont, der wechseln kann. 1930 wird dies herausgearbeitet.⁵¹ Es geht um den „Selbstbezug“ bzw. den „Bezug auf Gott“ und darin um das „Wie“ des Lebens. Affectus meint die „Willensgebundenheit des ganzen Menschen“, dem paulinischen καυχᾶσθαι vergleichbar Bejahung oder Verneinung in der

⁴³ Ficker I 32.18-22/ LD I,132; vgl. Ficker II 14.

⁴⁴ UB Tübingen ebd.

⁴⁵ Ficker I 34f insbes. 35.20f/ LD I,165; mit Einfg. d. Vf.

⁴⁶ UB Tübingen ebd.

⁴⁷ Ficker I,9.2f.

⁴⁸ UB Tübingen ebd.

⁴⁹ LD I,112.

⁵⁰ Ficker I,10.19ff.

⁵¹ Die folgenden Zitate sind dem Protokoll der 2.Sitzung entnommen; UB Marburg Ms.986,6 S.7f/ Protokollant K. Appenzeller.

existentiellen Bezogenheit des Menschen“, „gesinnt sein wollen“.⁵² Bultmann akzentuiert die Fundierung der Rechtfertigung in einer intentionalen Anthropologie.⁵³

Ein letztes Zitat unterstreicht mit Luther Grund und Ziel der Rechtfertigung im Glauben: „quod iustitia Dei sit ex fide totaliter ... semper magis ac magis credendo“⁵⁴ („dass die Gerechtigkeit Gottes gänzlich aus dem Glauben kommt ... zu immer klarerem Glauben führt“).⁵⁵ In diesem polemisch gegen die Scholastik – insbesondere gegen Lyras vierfaches Glaubensverständnis – gewendeten Satz liest das Seminar zu Luthers Römerbriefvorlesung 1930 in „mehr und mehr“ Luthers Deutung des Glaubens als „geschichtliche Tat“ und erläutert dies: „Und niemand darf denken, er habe schon den Glauben. Wer nicht stets neu glaubt, hört auf zu glauben“ – ein Gedanke, den Phil 3,12 als paulinisch ausweise, wiewohl Paulus dies in Röm 1,16f nicht formuliert.⁵⁶

Wesentliche Aspekte seiner eigenen Exegese der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ findet Bultmann bei Luther vorgebildet.⁵⁷ Im Seminar zu Luthers Galaterkommentar kann er Luthers Verständnis der paulinischen Gottesgerechtigkeit als iustitia passiva et aliena darum mit einer Exegese der δικαιοσύνη θεοῦ unterlegen, die in Kurzfassung in seiner Theologie des Neuen Testaments §§ 28-30 Gesagtes vorwegnimmt. Und das Lutherseminar von 1930 unterstreicht, anders als Augustin, dessen Schrift ‚De spiritu et litera‘ er in seiner frühen Römerbriefvorlesung häufig positiv aufgreift, habe Luther gesehen, dass Paulus δικαιοσύνη θεοῦ eben nicht im Denkmuster der griechischen Philosophie deutet, sondern auf dem Boden des Alten Testaments von Christus

⁵² Protokoll der 6. Sitzung; UB Marburg a.a.O., S.37 zum Scholion 69,23ff.70,3ff// Protokollant E. Rau.

⁵³ Eine gewiss nicht zufällige theologische Analogie zu Heideggers philosophischen Repliken auf Luther.- Vgl. A. Großmanns Hinweise und ders. a.a.O.

⁵⁴ UB Tübingen ebd.

⁵⁵ Ficker II 15/ LD 1,114.

⁵⁶ UB Marburg a.a.O., S. 17.

⁵⁷ Vgl. dazu Volker Stolle's Kritik an der anthropologischen – und an Buße und Demut orientierten – Interpretation des Römerbriefs, die Bultmann aufgreift, auch wenn er Luther in manchem exegetisch kritisiert (z.B. R. Bultmann, Christus, des Gesetzes Ende/1940) in Volker Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers. Leipzig 2002, S. 127ff.

her. Gerechtigkeit bezeichnet keine Eigenschaft Gottes, sondern die „göttliche Zuwendung“ der Gerechtigkeit *χωρίς ἔργων νόμου*.⁵⁸

Nur hingewiesen sei darauf, dass Bultmann *ein* Moment seiner eigenen Exegese der paulinischen *δικαιοσύνη* θεοῦ in seiner Römerbriefvorlesung erst an anderer Stelle nachträgt: ihren eschatologischen Charakter, den er anders fasst als Luther.⁵⁹ Die umrissenen Züge der Rechtfertigung bei Luther kongruieren auch mit Bultmanns kerygmatheologischem Konzept, das ja nicht mehr und nicht weniger will als biblische, zentral neutestamentlich begegnende Sinngehalte des Glaubens in einer zeitgemäßen, theologisch reflektierten Begrifflichkeit zur Sprache zu bringen, um gerade darin dem Menschen seiner Zeit den Glauben als Möglichkeit zu erschließen und offen zu halten – darin Luthers Auslegungspraxis vergleichbar, der im Rahmen damaliger philologischer und bibelwissenschaftlicher Möglichkeiten gewonnene exegetische Einsichten mit einer die Tradition und den zeitgeschichtlichen Kontext kritisch reflektierenden Interpretation verbindet.⁶⁰ Nimmt man hinzu, dass Bultmann immer wieder mit Luther kerygmatheologisch argumentiert und dabei rechtfertigungstheologische Aussagen und Motive Luthers mit einem deutlichen Schwerpunkt auf dessen früher Römerbriefvorlesung aufgreift, legt sich die Annahme nahe, dass Selbstinterpretationen, in denen er die Kerygmatheologie bei Luther verankert, konzeptionellen Rang haben. Rechtfertigungstheologische Eckdaten der Kerygmatheologie bietet ihm der Paulusinterpret Luther oder bereitet sie zumindest vor. Beispiele aus Bultmanns Lutherrezeption verdeutlichen dies im Folgenden.

III. Die hermeneutische Realität der Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung des Menschen – Bultmanns Lutherrezeption zu Röm 3,4f

Den hermeneutischen Charakter der Kerygmatheologie markiert in Konsequenz der Rechtfertigungslehre Luthers ein von Bultmann wiederholt aufgegriffenes Zitat aus Scholion zu Röm 3,4: „Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire et per sui cognitionem infert nobis et

⁵⁸ UB Marburg, a.a.O., Sitzung am 17.7.1930/Protokollant A. Noltén.

⁵⁹ Vgl. unten IV.

⁶⁰ Stolle, ebd. betont, letzteres sei in Luthers Römerbriefauslegung leitend und akzentuiere den Brief gegenüber Paulus um; Bultmanns anthropologisch ausgerichtete Exegese wesentlicher paulinischer Begriffe und überhaupt sein begriffsgeschichtliches Vorgehen stehen Luther nahe.

nostrī cognitionem.“ („Indem Gott aus sich herausgeht, schafft er, dass wir in uns selbst hineingehen; und indem er sich uns bekannt macht, macht er uns auch uns selbst bekannt.“⁶¹) Bultmann zitiert diese Stelle mehrfach zur Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Glaube⁶² – hier z.B. in einer Paraphrase, die das Lutherzitat im Zusammenhang der Bestimmung des Wortes Gottes als Anrede existential interpretiert: „Echte Anrede ist nur ein Wort, das den Menschen ihm selber zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt ... ihm eine Situation des existentiellen Sich-Verstehens eröffnet ... sie stellt gleichsam mir mich selbst zur Wahl, als ein welcher ich durch die Anrede und meine Antwort auf sie sein will.“⁶³ In Aufsätzen zur Entmythologisierung identifiziert das Lutherzitat den Glauben als neues Selbstverständnis: „Dass der Glaube ein neues Selbstverständnis ist, oder dass Gottes Handeln uns ein neues Selbstverständnis schenkt entsprechend dem Worte Luthers“ setzt er mit dem Lutherzitat in eins.⁶⁴ Luthers asymmetrische Korrelation von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, die ihren Ursprung in Gottes Offenbarungshandeln festhält, wird bei Bultmann zur asymmetrischen Korrelation von Offenbarung und menschlichem Selbstverständnis. Sie gibt Gottes rechtfertigenden Handeln in Christus Gestalt. Bultmanns Römerbriefvorlesung und Protokolle aus dem Seminar von 1930 klären von Luther her den rechtfertigungstheologischen Sinn und zeigen Bultmanns existenzbezogene Transformation der Korrelation an.

In Bultmanns Manuskript der Römerbriefvorlesung zu Röm 3,1-8⁶⁵ binden Notizen das Zitat in Luthers Gedankengang zur Stelle ein. Neben dem allgemeinen Verweis auf die Scholien z. St. greift Bultmann einzelne

⁶¹ Dt. Übersetzung in Bultmanns Fassung in: Jesus Christus und die Mythologie. 1958. GuV IV,183; lat. zitiert z.B. in: Die Frage der natürlichen Offenbarung. 1941 GuV II,99 nach Ficker II 67.21-23.

⁶² Bultmann zitiert in Veröffentlichungen aus Luthers Scholion zu Röm 3,4f, um sein Verständnis der Offenbarung Gottes an Luther zu profilieren, indem er es als Zielaussage in eigene Argumentationen integriert. Vgl. insbesondere: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. 1929 GuV III,29.; Wort Gottes im Neuen Testament. 1929, GuV I,283; Die Frage der natürlichen Offenbarung. 1941, GuV II, 99; Zum Problem der Entmythologisierung. 1952,200; Jesus Christus und die Mythologie. 1958 GuV IV,183; Anklänge z.B. in: Zur Frage der Christologie. 1927. GuV I,109. – Vgl auch die Hinweise B. Jaspers, in: ders. (Hg.), Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1911- 1966, S.161 Anm. 12 zur Erwähnung der Stelle im Brief Bultmanns an Barth vom 22.12.1935.

⁶³ GuV I,283.

⁶⁴ Zum Problem der Entmythologisierung. 1952,200. Vgl. GuV IV,183.

⁶⁵ UB Tübingen Mn 2- 178, Bl.46ff.

Gedanken auf, welche die Gerechtigkeit Gottes auslegen.⁶⁶ Schwerpunkte legt er zum einen auf Luthers Unterscheidung im Begriff der Gerechtigkeit Gottes selbst: Röm 3,1ff behandelt nicht Gottes Gerechtigkeit an sich, sondern im Verhältnis zu unserer Rechtfertigung,⁶⁷ zum andern auf die Identifizierung von Gottes Rechtfertigung in seinen Worten als unsere Rechtfertigung: Gottes Gerechtigkeit bestimmt sich an seinem (Wort-)handeln pro nobis.⁶⁸ Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Korrelation von Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis Sünder zu sein – ein Wissen, das erst vom Glauben her Klarheit erhält.⁶⁹ Nicht unsere Sünde an sich, sondern die Sündenerkenntnis (agnitio) und das Bekenntnis (confessio) rechtfertigt Gott.⁷⁰

Das Seminar von 1930 verdeutlicht Luthers rechtfertigungstheologische Überlegungen aus dem Scholion zu Röm 3,4f⁷¹: „Gottes iustitia bekommt durch unsern Glauben Geltung. Gott ist zwar selbst die Gerechtigkeit; vincit in se ipse omnia“ („auch ist Gott an sich selbst Sieger über alle Dinge“⁷²). „Doch von dieser iustitia, qua deus est inatus, spricht der Apostel hier nicht, sondern von der, durch die Gott ipse respecta nostri salutis iustus“⁷³ („im Verhältnis zu uns als der allein Gerechte dasteht“⁷⁴). „Wenn also von der Rechtfertigung Gottes als Akt geredet wird, so kann das nur eine Veränderung in mir sein, indem Gott in mir als Gerechtsprechender zur Geltung kommt, indem ich ihn als solchen anerkenne und bekenne“⁷⁵. Diese Identifizierung der Gerechtigkeit Gottes als Rechtfertigung schließt ein: Sie ist Anerkenntnis und Bekenntnis unserer Ungerechtigkeit. Eine Scholienpassage⁷⁶ hält fest: „Denn weil Gott allein gerecht ist, so kann der Mensch Gott nur gerecht heißen, wenn er alle eigene Gerechtigkeit ablegt, durch die agnitio und confessio iniustitiae

⁶⁶ Ficker II 52ff.

⁶⁷ Ficker II 53,7ff.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. UB Tübingen, Mn 2-178,46; festgemacht an Ficker II 66,17f.

⁷⁰ Ficker II 54,20ff.

⁷¹ Ficker II 52.5.9f/ Ms 986/6, S. 33.

⁷² Übers. Ellwein, 81.

⁷³ UB Marburg ebd.

⁷⁴ Ellwein, 86. – Gottes Gerechtigkeit an sich erläutere Luther dagegen an der – unveränderlichen – voluntas dei. Das Problem des Paulus, dass Gott vor einem Richter recht erhält, indem im Gericht Gottes Gerechtigkeit hervortrete, habe sich Luther nicht gestellt.

⁷⁵ UB Marburg Ms. 986/6, S. 33f in Kommentierung des Luther-Scholion.

⁷⁶ Ficker II 54,27ff.

nostrae“ („Anerkennung und Bekenntnis unserer Ungerechtigkeit“⁷⁷). Das Seminar zieht den Schluss: „Von Gott kann nur als gerecht geredet werden, wenn damit gesagt wird, dass wir Sünder sind, die Rede von Gott basiert in der von Gotte gesetzten Beziehung. Es gibt kein Wissen um Gott, das nicht Wissen um meine eigene Existenz ist. Gottes Eigenschaften können nicht als göttliche Qualitäten erkannt und ausgedrückt werden, sondern nur als seine Wirkungen an uns.“⁷⁸ Dies bedeutet für den Glauben selbst, er ist „non fidelitas Dei, sed credulitas in Deum“⁷⁹ („nicht die treue Gesinnung, sondern die gläubige Hinwendung zu Gott“⁸⁰), vielmehr ist er „der Effekt des göttlichen Waltens, der sich am Menschen vollzieht“⁸¹. Luthers an Röm 3,4f entwickelte noetische Korrelation von Offenbarung und Selbsterkenntnis als Wirkung des Handelns Gottes formuliert dies. Für Luther ist damit der Mensch selbst das Forum der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar in seiner Selbsterkenntnis, in der von Gottes Offenbarung gewirkten Gottesbeziehung kraft seiner selbst einzig Sünder zu sein. Diese Erkenntnis und Rede von Gott in der menschlichen Selbsterkenntnis setzt geschehende Offenbarung voraus, für Luther – wie für Bultmann – Verkündigung, Predigt und Wort der Kirche. Sie allein ermöglicht die noetisch-korrelative Rede von Gott – mit der Lutherinterpretation des Seminars formuliert: „Der Mensch weiß von sich aus nicht, wie er vor Gott steht. „Deus revelarit.“⁸² „Peccatum agnoscere ... kann nur im Leben vollzogen werden ... in corde sentias“.⁸³ Sich im eigenen Sündersein anzuerkennen ist daher „fasst wie affectus: gesinnt sein, Wollen“⁸⁴ und zwar eingebunden in die Beziehung zu Gott: „mit der iustitia Dei, so ist auch die Sünde sola fide credendum.“⁸⁵ Luther bindet in der Perspektive des Glaubens, die einzig Gott eröffnet, die Rede von Gottes Offenbarung an die Erkenntnis Sünder zu sein ein – ein Gedanke, den Bultmann um 1930 auch in seine Römerbriefvorlesung zur Auslegung von Röm 3,5 einträgt: „Um die Sünde wissen heißt, um Gott wissen. Es bedarf nicht eines Nachweises, daß Gott existiert, damit der Sünder sich als Sünder wissen kann, s[on]d[ern] im Wissen um die Sünde ist das Wissen um Gott gegeben,

⁷⁷ Ellwein, 85.

⁷⁸ UB Marburg a.a.O., 36/ Protokollant: E. Rau.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ellwein, 96/Schol. 63,18f.

⁸¹ UB Marburg ebd. zu Schol. 67,21-23.

⁸² Ficker II 69.8f.

⁸³ UB Marburg Ms. 986/6, S. 37 zu Schol. 69,23ff,70.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

natürl[ich] nicht als Gottesbeweis, denn dies Wissen braucht gar nicht verstanden zu sein u[nd] wird erst vom Glauben her deut[lich].“⁸⁶ Später ergänzt Bultmann mit Bleistift: „So etwa auch Luther II,54ff (u. 60), unsere ἀδικία, näm[lich] agnita et confessa, also unser Sündenbekenntnis, cf. auch 66,18f!“⁸⁷

Die Auszüge aus Bultmanns Vorlesungsmanuskript und den Seminarprotokollen zeigen: Anders als Luther akzentuiert Bultmann mit dem Zitat aus Scholion Röm 3,5 die Identifizierung des Glaubens als neues Selbstverständnis, welches Bultmann auch als die „fortwährende Antwort“⁸⁸ auf Gottes rechtfertigendes Handeln in Christus versteht, das worthaft in Gottes Offenbarung begegnet. Gottes Handeln eignet Anredecharakter. Es bindet sich geschichtlich an die Verkündigung. Bultmann übernimmt Luthers Verlagerung des paulinischen Forums der Gerechtigkeit Gottes in den Menschen selbst und damit die Begrenzung der Erkenntnis Gottes auf sein Wortwirken und ebenso den rein noetischen Charakter der asymmetrischen Korrelation. Bultmanns Offenbarungsbegriff identifiziert geradezu den von Luther angenommenen noetischen Charakter der Gottesgerechtigkeit als Rechtfertigung. Und Luthers Bindung an die menschliche Selbsterkenntnis, die in der Gottesbeziehung das eigene Tun als Sündersein bewertet, gerät zur Einsicht, dass Gerechtigkeit vor Gott keine dem Menschen an ihm selbst erwachsende geschichtliche Möglichkeit darstellt, sondern die Geltung, die allein Gott in seiner Offenbarung zuspricht. In Luthers, eine qualitative Differenz markierende Erkenntnisrelation trägt Bultmann indessen die existential fundierte Geschichtlichkeit ein und darin den hermeneutischen Charakter von Existenz bzw. Persönlichkeit. Gottes Offenbarung erscheint nun als Ermöglichung eines Selbstverständnisses, das ein Mensch geschichtlich ergreifen, jedoch nicht binnengeschichtlich aus sich selbst an sich selbst entwerfen kann. Luthers qualitative Differenz zwischen der Wahrheit von Gott und der des Menschen, das Bekenntnis des Glaubenden zum Sündersein, nimmt Bultmann in die Geschichtlichkeit des Daseins selbst hinein.

⁸⁶ UB Tübingen Mn 2-178 Bl. 47.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ GV IV,183.

IV. Geschichtlicher Rechtfertigungsglaube als Interpretation der δικαιοσύνη χωρὶς νόμου – Bultmanns Lutherrezeption zu Röm 3,19-28

Röm 3,19f.21ff in Luthers Auslegung erschließen nach Bultmann den geschichtlichen Rechtfertigungsglauben als Interpretation der δικαιοσύνη χωρὶς νόμου. In seinen Römerbriefvorlesungen verweist Bultmann vergleichsweise spät auf Luthers Auslegung.⁸⁹ Auch vermerkt er keine Einzelheiten. Anders das Seminar im Sommer 1930: Sitzungen am 10., 17. und 24.7.1930 gehen auf Luthers Auslegung ein. Das Protokoll setzt Schwerpunkte auf das Wesen der Sünde, den prozesshaften Glauben, und den ungeteilten Glauben. Festgehalten wird: In Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre der Scholastik identifiziert Luther das Suchen der Gerechtigkeit in guten Werken als lebenslanges Verhaftetsein in der Sünde. Ihr Suchen (quaerere) läuft auf den Tod zu und findet erst in ihm ihr Ende. Noch im glaubenden Hoffen auf Gottes Gerechtigkeit wartet der Glaubende auf den Tod als Ende seines Sünderseins. „In der glaubenden Bitte um Gerechtigkeit bitten wir gleichzeitig ‚vitam istam finire.‘“⁹⁰ Das Wesen der Sünde liegt demnach im peccatorem agere.⁹¹ Luthers Unterscheidung von Werken des Gesetzes und Glaubenswerken vertieft dies. Zentral ist hier die Einheit von peccatorem gignoscere und peccatorem agere (sich als Sünder wissen und sein Sündersein betreiben),⁹² die sich noch im peccatorem credere zeigt und z.B. Schicksalsschläge als Strafe Gottes annimmt,⁹³ sprich Welt und Schicksal in der Perspektive des göttlichen Gerichts sieht und auch Widerfahrnisse akzeptiert. Ein unfreier Wille fundiert das Sündersein anthropologisch. Zwar könne ein Mensch Willensrichtungen wie Gerechtigkeitsliebe, Angst vor Strafe, und Begierde unterscheiden. Doch habe er das Wollen an sich letztlich nicht in der Hand. All dies sei Ausdruck einer anthropologischen Grundbefindlichkeit. Das Wesen des Sünderseins bei Luther interpretiert das Seminar auf diesem Hintergrund als Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der Existenz.⁹⁴ Luthers Bestimmung der Sünde an der auf den Tod zulaufenden Lebenszeit wird existential interpretiert. Im Protokoll verdeutlicht ein auch gerne von Bultmann selbst ver-

⁸⁹ WA z.St.

⁹⁰ UB Marburg, Ms. 986/6, S. 45f. /Protokollantin G. Hombruch/lat. Phrase vgl. Ficker II 99.10.

⁹¹ Vgl. a.a.O. S.45f u.ö.

⁹² A.a.O. S.44.

⁹³ Vgl. den parallelen Gedankengang Bultmanns in „Jesus Christus und die Mythologie“ GuV IV,174 – auch hier in einem Zusammenhang, der mit Luther argumentiert.

⁹⁴ UB Marburg Ms. 986/6 Seminar vom 17.7.1930/ Protokollant: A. Nolten.

wendetes Motiv⁹⁵ diesen Sachverhalt: „Jedes Jetzt bringt seine Vergangenheit mit und hat eine bestimmte Beziehung auf die Zukunft hin. Darum ist ein Urteil über mein Jetzt als ein abschließendes gar nicht möglich. Jedes Bekenntnis jetzt ein Sünder zu sein, ignoriere die Tatsache, dass ich es auch hinfort sein werde.“⁹⁶

Das umrissene Sündenverständnis unterliegt auch dem Verständnis des Glaubens. Die zeitlich-intentionale Struktur des suchenden Glaubens schließt peccatorem agere ein und hält damit die Blickrichtung nach vorn offen; auch dies ist für Luther ein lebenslanger Prozess, dessen Ende erst der Tod setzt. Dies schließt aus, dass der Glaubende sich in der Weise als Gerechter sieht, als bedürfe er der Rechtfertigung nicht mehr. Gerechtigkeit als Geltung vor Gott bleibt dem Menschen unverfügbar. Glaube ist ein Prozess, ein nach vorn ausgerichtetes lebenslanges Suchen (quaerere). Zu Röm 3,21 formuliert Luther: „Nullus sanctorum in se iustum putat aut confitetur, sed iustificari semper se petit et exspectat.“ („Darum hält und bekennt sich kein Heiliger für gerecht, sondern er bittet immer gerechtfertigt zu werden und wartet immer darauf“⁹⁷), an anderer Stelle: Glaube ist niemals ein „perfectus“. Er soll nicht Vergangenes im Blick haben, sondern Zukunft: „Das ‚immer besser‘ ist also nur im Blick nach vorwärts gerechtfertigt.“⁹⁸

Der ungeteilte Glaube vertieft dieses Glaubensverständnis. Luther polemisiert gegen „Ketzer“, die für ihn ohne Werke des Gesetzes glauben und trotz großer Glaubenswerke als ungerecht gelten, weil sie den Glauben „zerteilen“.⁹⁹ Analog Jak 2,10 und 1Kor 1,13 erweist sich für Luther an Röm 3,19f und 3,22 der Glaube als „ein „Ganzes“,“¹⁰⁰ das sich weder in einzelne zu glaubende Lehrstücke zergliedern noch in einem Kanon zu glaubender Inhalte begrenzen lässt. Denn der Glaube entsteht am gehörten Wort Christi, in der Verkündigung, sprich im Wort der Kirche – und Luther betont: nicht nur durch die Predigt. An biblischen

⁹⁵ Z.B.: Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und Griechentum.1940. „Die Entscheidung fällt immer aufgrund dessen, was ich jeweils schon bin. Ich aber bin das, was ich aus mir gemacht habe ... ich bin bestimmt durch meine Vergangenheit, die ich jeweils in mein Jetzt mitbringe.“ (GuV II.70).– Vgl. z.B. GuV II, 57.70.140.160f; GuV IV,49.

⁹⁶ UB Marburg a.a.O., 54, Seminar vom 24.7.1930/ Protokollantin: A. Zurmühl.

⁹⁷ Ficker II 95.12/ Ellwein3,136.

⁹⁸ UB Marburg a.a.O., 43, Seminarsitzung vom 10.7.1930/Protokoll: G. Hombruch.

⁹⁹ Ficker II 86.10.

¹⁰⁰ UB Marburg a.a.O. Sitzung vom 17.7.1930 S. 48/Protokoll A. Nolten.

Stellen und an Lebensbezügen belegt Luther die Vielfalt und Varianz des immer wieder neu und oft unvermutet begegnenden Wortes Christi. Glaube, der aus dem Hören kommt, ist für Luther ein nach vorn offener Prozess; niemand kann sagen alles gehört zu haben. Der Glaube ist nie fertig, und nie seiner selbst sicher. Kein Mensch verfügt über ein Kriterium für richtig und falsch im Gehörten, und ein Wort nicht glauben, macht den ganzen Glauben falsch. Erneut ist die lebenslange Ausrichtung nach vorn betont – verbunden mit der Glaubensunsicherheit, die für Luther Demut und Furcht, doch nicht Verzweiflung lehrt. Für Luther liegt Glaubensgewissheit darin, „diesen Abgrund zu überspringen“¹⁰¹, trotz des Wissens ungerecht zu sein in der Hoffnung der nicht im Wissen zu habenden zugesprochenen Rechtfertigung zu leben; in Bultmanns Terminologie: Die Gewissheit des Glaubens liegt im „Paradoxon“¹⁰², d.i. die Glaubensentscheidung, die Gottes Handeln als Grenze und Zukunft der Existenz versteht und darin sich selbst aus der Zukunft Gottes. – Soweit ein Blick in Bultmanns Seminar.

Seinem eigenen theologischen Denken bietet Luthers Scholion zu Röm 3,19ff ein Denkmuster, in dem Bultmann seit den 20er Jahren ein kerygmatheologisch an der geschichtlichen Existenz entworfenen Glaubensverständnis entwickelt, das die forensisch-relationale Rechtfertigung identifiziert. Wesentlich sind ihm bei Luther die lebensgeschichtlich eingebundene Personalität, die Intentionalität als anthropologische Struktur sowie die Bindung des Glaubens an die Verkündigung. An den angesprochenen Aspekten des Scholions zeigen sich Zusammenhänge. Der am Wollen orientierte Sündenbegriff verweist auf die Intentionalität als menschliche Grundbefindlichkeit. Existential interpretiert bedeutet dies, dass er auf die Geschichtlichkeit verweist, die sich aus der Zukunft zeitigt. In der Perspektive des Glaubens formuliert meint dies ein Agieren, in dem Menschen Identität – ihr Selbstverständnis – in den bloßen Möglichkeiten der Existenz selbst suchen, und in Bultmanns an Paulus angelehnter Terminologie: „was wir heute Geltungsbedürfnis nennen.“¹⁰³ „Geltenwollen“ kraft eigener Leistung, „Selbstbewußtsein ... Geltung vor einer ... letzten Instanz“¹⁰⁴.

¹⁰¹ UB Marburg Ms. 986, ebd., S. 5/ Protokollant A. Nolten.

¹⁰² Brief Bultmanns an Friedrich Gogarten vom 1.5.1923, Göckeritz a.a.O., S.23 u.a.m.

¹⁰³ Gnade und Freiheit, GuV II, 151.

¹⁰⁴ A.a.O., 152.

Luthers prozesshaften Glauben hält Bultmann im geschichtlichen Vollzug als einzige Möglichkeit fest im christlichen Sinn zu glauben. Glaube ist die im Hören auf die Offenbarung einmal für alle mal vollzogene, jede Zukunft und jede Vergangenheit einschließende Entscheidung. Sie kann nie perfektisch werden, sondern vollzieht sich in der von Gott worthaft hervorgerufenen personalen Beziehung immer wieder neu¹⁰⁵ analog einem Selbstverständnis in zwischenmenschlichen Beziehungen wie Freundschaft und Liebe. Ein in der Beziehung gewonnenes Selbstverständnis kann nicht zur zeitlosen Wahrheit werden, „sondern kann nur erhalten bleiben, wenn die Beziehung weiterbesteht.“¹⁰⁶ „Der Glaubende ist nie ein Fertiger, sondern ein Werdender.“¹⁰⁷ Diesem der Existenz verhafteten relationalen Glauben sind Grund und Gegenstand eins. Christus ist das eschatologisch qualifizierte geschichtliche Ereignis. Er ruft darin kerygmatisch in je gegenwärtiger Verkündigung „nicht die theoretische Vernunft, sondern den Hörer selbst“¹⁰⁸ an und ruft so in die Glaubensentscheidung, d.i. die Möglichkeit sich unter dem Ruf neu zu verstehen. Kerygmatheologisch verstanden bilden nicht Lehren den Gegenstand des Glaubens, sondern allein Christus, der den Glauben geschichtlich ermöglicht. In diesem Denkmuster fasst Bultmann 1926¹⁰⁹ Luthers Rechtfertigungsglauben relational und bindet ihn an die Existenz selbst.¹¹⁰ Der ungeteilte, nicht in lehrhaften Unterscheidungen zum Werk pervertierte Glaube ist Rechtfertigungsglaube – für Bultmann geschichtliche Tat des Gehorsams gegen Christi Heilswort, in welcher der Glaubende sich hörend selbst neu versteht und es darin zugleich abwählt kraft seiner selbst vor Gott Geltung zu haben. Die *fides qua creditur* identifiziert die *fides quae creditur*.

V. Die personale Wendung von Geschichte und Eschatologie – Bultmanns Lutherrezeption zu Röm 4,7 und Röm 8,26f

Das Seminar zu Luthers Römerbriefvorlesung im Sommersemester 1930 erörtert am Scholion zu Röm 4,7 Luthers Formel „*peccator in re – iustus*“

¹⁰⁵ Vgl. z.B. Theologische Enzyklopädie, S.145; Humanismus und Christentum. 1953. GuV III, 72; u.a.m.

¹⁰⁶ Jesus Christus und die Mythologie. 1952. GuV IV, 182f.

¹⁰⁷ Theologische Enzyklopädie, ebd.

¹⁰⁸ GuV IV, 156f zur Definition des Kerygma.

¹⁰⁹ Theologische Enzyklopädie, S.140ff.

¹¹⁰ A.a.O., 135ff orientiert an der vielleicht im Gespräch mit Gogarten fokussierten, an der Liebe festgemachten Ich-Du-Relation.

in spe¹¹¹. Glaubende, „Heilige ... sind immer von sich aus gesehen und in Wahrheit ungerecht, von Gott aus aber, der sie wegen des Bekenntnisses der Sünde anerkennt, gerecht; gerecht ohne es zu wissen und wissentlich ungerecht“.¹¹² Irdische Existenz ist für Luther bleibend Realität des Sünderseins. Gerecht ist ein Mensch einzig im Urteil Gottes, dessen Realisierung aussteht – für Luther ein Ausstand über die Todesgrenze des biographischen Lebens hinaus. „Unsere Gerechtigkeit steht uns nämlich nicht zur Verfügung, weil sie extrinseca nobis, d.h. weil Christus unsere Gerechtigkeit ist“.¹¹³ Christliche Hoffnung gestaltet sich für Luther – wohl ausgehend von der grundlegenden Bedeutung der Buße bei ihm – in Furcht (timor), die im Bewusstsein des Sünderseins doch auf Gottes vergebendes Urteil vertraut, und sich darin von der Verzweiflung (desperatio) unterscheidet. Dazu tritt die Demut (humilitas), der Verzicht, sich aus eigenen Leistungen vor Gott zu rechtfertigen.¹¹⁴ Timor und humilitas richten auf Gottes rechtfertigendes Urteil aus und halten dessen Ausstand fest.¹¹⁵

Sachlich ist die Formel „peccator in re – iustus in spe“ für Bultmann zentral. Sie verbindet Geschichte und Eschatologie in einer Zukunftsperspektive miteinander, der Hoffnung. Zugleich hält sie die Differenz offen: Rechtfertigung geschieht in Gottes eschatologischem Urteil, das innergeschichtlich reines Hoffnungsgut ist. Bultmann zitiert diese Stelle indes in Veröffentlichungen nicht. Stattdessen thematisiert er die Differenz wiederholt an einer Zitatenserie aus dem Scholion zu Röm 8,26f.¹¹⁶ Der Grund hierfür liegt in seinem gegenüber Luther veränderten Verständnis der Eschatologie. Luther bestimmt sie im Unterschied zum

¹¹¹ Ficker II 105,10/ Ellwein,101. UB Marburg Ms. 986/6, Sitzung vom 17.7.1930/ Protokoll A. Nolten; S. 46-52; hier S. 51.

¹¹² Ficker II, 105,8ff/Ellwein ebd. – im Protokoll ebd. lateinisch zitiert.

¹¹³ UB Marburg Ms. 986/6 S. 55; Protokoll vom 24.7.1930/Protokollantin: A Zurmühl in Ablehnung an Ficker II 104.27; 114.25f.

¹¹⁴ Bultmanns Bestimmung von Glaube als Gehorsam stellt dies nach.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., Seminarprotokoll 17.7.1930, S. 51 und 52.

¹¹⁶ Auf diesen Zusammenhang der Scholienphrase zu Römer 4,7 mit Röm 8,26f bei Bultmann wies schon Hans Hübner in seiner Dissertation „Rechtfertigung und Heiligung in der Römerbriefvorlesung Martin Luthers. Eine Versuch, Denkstrukturen der frühen Theologie Luthers aufzuweisen“ (Witten-Ruhr, 1965) hin; vgl. a.a.O., S.104 im Zusammenhang von S. 102ff. – Das einzige m. W. mit der Scholienstelle belegte Zitat bei Bultmann findet sich in seinem Brief an Gogarten vom 22.12.1923. – Vgl. Göckeritz, a.a.O., S.52: Dass Glaube nie „Standpunkt“ ist hält Bultmann gegenüber dem Luthernterpreten Friedrich Gogarten mit dem „Königsweg des Glaubens“ zwischen desperatio und timor fest.

irdischen Leben, das auf den natürlichen Tod zuläuft. Noch für den Glauben hält das Seminar fest von 1930 fest: „Das Ende des suchenden Glaubens ist die mors“¹¹⁷. Der Tod zieht allen dem Leben inhärenten Möglichkeiten des Wollens und Verstehens die endgültige Grenze.¹¹⁸ Im Gegenüber des biographischen Lebens zur Eschatologie setzt er den Nullpunkt. In ihm ereignet sich der qualitative Realitätssprung. Der Unterschied irdischen Lebens zur Eschatologie legt sich für Luther in einem Nacheinander aus. Dem irdischen Leben ist Gottes eschatologisches Urteil „gerecht“ reines Hoffnungsgut, also geglaubtes Urteil Gottes. Realität eignet der Rechtfertigung einzig extra me in Christus; seine Verkündigung stellt der innergeschichtlichen Hoffnungslosigkeit (desperatio) die Perspektive der Hoffnung entgegen.

Dieses in der Hoffnungsperspektive zusammengehaltene Nacheinander von Geschichte und Eschatologie formuliert Bultmann kairologisch um. Es wird zur paradoxen Identität vom Eschatologie, Geschichte und Unweltlichkeit, die in „Geschichte und Eschatologie“ (1952) Luthers simul iustus simul peccator in einer dem Scholienzitat zu Röm 4,7 vergleichbaren Weise interpretiert.¹¹⁹ Das Seminar zu Luthers Galaterbriefkommentar (1927) deutet die gedankliche Verbindung mit Röm 8,26f an. Die Abschlusssitzung geht u.a. auf die Parallelformulierung zur Formel im Scholion zu Röm 4,7 in der Galaterbriefauslegung ein: „iustitia nostra non in re, sed in spe“.¹²⁰ Das Protokoll erläutert christliche Hoffnung im Unterschied zu jedem „Fertigsein“, Vollkommenheit in einem „Endzustand“¹²¹ als „jeweiliges Möglichsein jeweiliger Zukunft“¹²², – und zwar als Moment der zeitlichen Existenz. Die Fundierung der Anthropologie

¹¹⁷ UB Marburg, Ms 986/6 Protokoll vom 10.7.1930 S.46/ Protokollantin G. Hombruch; zu Schol. 94.1 u.ö. S.46.

¹¹⁸ Vgl. Scholion zu 8,26f.

¹¹⁹ Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen, 2. verb. Aufl. 1964, S. 183; ähnlich verschiedene Stellen in GuV.

¹²⁰ WA 40 II 24.6f. UB Marburg Ms., 986/4 Sitzung vom 21.7.1927, Einlage bei S.69/Protokollant O. Majer.

¹²¹ Protokollzitat: „Hoffnung das ganze Sein eines Christen prägt, nicht Fertigsein Diese Hoffnung auf die Zukunft also denkt sich der Christ nicht als Hoffnung auf einen schließlichen Endzustand in dem er nichts mehr an sich zu tun fände, und die Vollkommenheit erreicht wäre.“ UB Marburg Ms 986/4 Einlage nach S.69; letzte Seite; Protokollant O. Majer.

¹²² UB Marburg Ms. 986/4 ebd.

in der Zeitlichkeit kommt zum Tragen, die das Seminar in Formulierungen wie „Menschliches Leben ist In-der-Zeit-sein“¹²³ voraussetzt.

Luthers „*iustus in spe*“ ist hier mit der theologisch rezipierten existentialen Analytik Martin Heideggers zusammengelesen. Diese an der zeitlichen Existenz entworfene Interpretation des Scholienzitats wird an der oben angesprochenen Reihe von vier Zitaten aus den Scholion zu Röm 8,26 deutlich, die Bultmann in zwei Veröffentlichungen aus den Jahren 1948 und 1952/53 mit dem gleichlautenden Titel „Humanismus und Christentum“ anführt.¹²⁴ Sein Eingangszitat bringt den Unterschied von Glaube und menschlichem Werk in die Zeitstruktur: „*Semper ita fit, ut opus nostrum intelligamus, antequam fiat, Dei autem opus non intellegimus, donec factum fuerit.*“ („Immer begreifen wir unser Werk, bevor es getan ist, Gottes Werk aber begreifen wir nicht, bevor es geschehen ist“¹²⁵). Für Bultmann bedeutet dies Gotteserkenntnis, und darin die Erkenntnis der eigenen Rechtfertigung durch Gott (Röm 3,4f) – ein rein geschichtliches Geschehen im Unterschied zu Plan und Werk des Menschen, die immer auch objektivierbar sind. Gotteserkenntnis konstituiert sich nicht in Vergangenheits- bzw. Weltbezügen.

Ein zweites Zitat vertieft dies in der Unterscheidung zwischen der sichtbaren, verfügbaren Welt und Gottes Verborgenheit: „Die Hoffnung richtet den Blick auf das Erhoffte, aber das Erhoffte kommt nicht in die Sichtbarkeit“ und interpretiert Hoffnung und Hoffnungsgut personal: „*Ergo spes transfert in speratum, sed speratum non apparet. Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiorum, ut nesciat, qui speret, et tamen sciat, quod non speret. Sic ergo anima facta est spes et speratum simul, quia in eo versatur, quod non videt, i.e. in spe.*“ („Also richtet sie“, die Seele, „den Blick auf das Unbekannte, Verborgene und die inneren Finsternisse derart, dass sie nicht weiß, was sie erhofft, jedoch weiß, was sie nicht erhofft. Also ist die Seele zugleich zum Hoffen, und zum Erhofften geworden, denn sie weiß nicht in dem,

¹²³ A.a.O., 52/ Protokoll vom 7.7.1927/ M. Dietrich: „Glaube ist vielmehr eine Bestimmtheit der Existenz. Was heißt das? ... Menschliches Leben ist In-der-Zeit-sein. Wer der Mensch ist wird nie ersichtlich in einem isolierten Moment. Sein wahres Sein wird nur im Verlauf begriffen.“

¹²⁴ Das Seminar im SS 1930 beschränkt sich auf die ersten Kapitel des Römerbriefs. Bultmann ging in seiner Römerbriefauslegung (UB Tübingen Mn 2-178) wohl aus exegetischen Gründen nicht auf Luthers Scholion zu Röm 8,26f ein.

¹²⁵ Bultmann, Humanismus und Christentum. 1953, GuV III, 70f Anm.1; Bultmann zitiert Ficker II, 205,5f/ dt. Übersetzung von Bultmann.

was sie sieht, also im Hoffen.“¹²⁶). Woraus ich mich verstehe (die Finsternis) und wie ich mich verstehe wird im Weg in die „inneren Finsternisse“ thematisch. Alle Außenbezüge, also ‚Welt‘, sind ausblendet, in Bultmanns Terminologie gesagt: „Entweltlichung“ geschieht. Das Individuum, bei Luther hier an der ‚Seele‘ thematisch¹²⁷, ist ganz auf sich selbst geworfen und erschließt sich rein personal „seelische“ Identität im eigenen Ausstand als zukünftiges Ich; d.i. das Ich, in dem ich mir aus der Zukunft entgegenkomme. Rechtfertigungstheologisch formuliert: Identität erfährt es allein im Urteil Gottes. Und mit Luther gesprochen: Die Seele ist in ihrem Hoffen zugleich das Erhoffte selbst.

Bultmanns drittes Zitat lautet „Prudentia enim hic summa opus est, ut non secundum ac sapiamus, quae apparet (quis desperabimus), sed secundum futa et incognita ac non apperentia.“ („Es bedarf hier der höchsten Klugheit, nämlich nicht weise zu sein im Blick auf das, was sichtbar ist [denn dann müssten wir verzweifeln], sondern im Blick auf das Zukünftige, Unbekannte und Unsichtbare“).¹²⁸ Luther betont hier das notwendige Ausschalten aller Bezüge zu Vorhandenem und den reflektierten Blick auf Zukünftigkeit, der wie bei Röm 4,7 die desperatio am Vorhandenen vermeidet. Bei Bultmann wird dies zur Abwahl dessen, sich in der eigenen, persönlichen Geschichte zu identifizieren, d.i. zugleich Zukunftsoffenheit im Augenblick geforderter Entscheidung über je mein Selbstverständnis.¹²⁹

Bultmann schließt die Zitatensreihe mit dem Gedanken Luthers ab, „Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa refugit.“ („Das ist sicher ein hartes Angehen und zerschlägt [den Menschen] gewaltig. Denn daß die Seele ohne eine Regung des Begreifens und Wollens sein soll, bedeutet, daß sie in die Finsternis eingeht und gleichsam in Verderben und Vernichtung, und davor schrickt sie gewaltig zurück.“¹³⁰) Die Textpassage

¹²⁶ Ebd. – Bultmann zitiert Ficker II 202,4ff./ dt. Übers. Bultmann, a.a.O., S.71 Anm.1.

¹²⁷ Terminologische Gleichsetzung in Anlehnung an Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg; vgl. Gudrun Beyer, rechtfertigungstheologisch denken: Rudolf Bultmanns Keygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven. Frankfurt am Main u.a. 1996. EHS Rh. 32. Theologie Bd.560, S. 106.

¹²⁸ Ficker II 206,28ff/ dt.Übersetzung Bultmann ebd.

¹²⁹ Z.B.: Humanismus und Christentum, 1952 (dt. Fassung von „Humanism und Christianity“, 1951); Nachdruck GV III, 61-75; S. 71f.

¹³⁰ Ficker II 206,14f/. dt. Übersetzung: Bultmann ebd.

belegt für Bultmann, dass allein jedes aktive Streben auszuschalten in die Selbsterkenntnis führt, d.i. in die Unweltlichkeit – sozusagen in das Nichts an ‚Welt‘ als Ort der Gottesbeziehung.“¹³¹

Die Auszüge aus dem Scholion zu Röm 8,26 bieten Bultmann ein differenziertes theologisch-anthropologisches Paradigma, das zum Einen an der Personalität selbst die Grenze beschreibt, jenseits der erst „Gemeinschaft mit dem jenseitigen Gott“ und folglich Identität als Gerechtfertigter möglich ist, und das zum Andern allgemeine Grundaspekte der Personalität anspricht. Zudem zeigen sie die gedankliche Nähe zu Heideggers in „Sein und Zeit“ (1927) vorgestellter Existenzialanalytik von Dasein, die Bultmann ja aufgreift, und auch bei Luther verankert sieht. Ich nenne hierzu nur wesentliche Stichworte.¹³² Heidegger erschließt an der Existenz ihr Selbstsein und damit auch das Selbstverständnis in der „prohibitiven Deskription“¹³³ des Seins am Seienden. Existenzialität unterscheidet er von der Kategorialität, ebenso auf der ontisch-anthropologischen Ebene die eigentliche Existenz von jeder Weltbezogenheit. In Anlehnung an Heidegger formuliert: Jemeinigkeit erschließt sich am qualitativen Unterschied zum Man in seiner Weltverfallenheit. In der Konsequenz liegen die Zeitlichkeit als Urgestalt der Existenzialität und ihre Auslegung in der Geschichtlichkeit der Existenz. Aus dieser verstandene Personalität steht unter dem Primat der Zukünftigkeit und ist an ihr selbst hermeneutisch.¹³⁴ Ihre Horizontalität indiziert auch die Relationalität. In seiner Analyse der Angst erschließt Heidegger das Nichts als die Stelle, auf die hin prohibitiv deskribiert ist,

¹³¹ Vgl. z.B. Gnade und Freiheit, 1948, GuV II, 155, Jesus Christus und die Mythologie, GuV IV, 159f.

¹³² Vgl. i. E. Beyer, a.a.O., Teil 4,1.

¹³³ Vgl. Beyer, a.a.O., 113; mit W.-F. v. Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl (1988), S. 42. – Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927) führt die existenziale Analyse in Teil 1 in der Reduktion auf mitthematische Seinsstrukturen am alltäglich Seienden durch sowie in der Konstruktion, d.i. der Entwurf auf Sein, und in der Destruktion vorhandener Verdeckungen von Sein am Seienden. In diesem Vorgehen deckt Heidegger die Existenzialität der Existenz und deren Konstitutiva auf: Wie, geworfener Entwurf, Vorstruktur. Dies sind wesentliche Aspekte, die in der folgenden zeitlichen und geschichtlichen Interpretation, den Zukunftsprimat (Intentionalität), das Sein bei Andern (Horizontalität) und den hermeneutischen Charakter der Geschichtlichkeit aufdecken, d.i. sich an sich selbst im Entscheidenkönnen und Entscheidenmüssen verstehen.

¹³⁴ Mit Beyer, a.a.O., 120: „Existenz ist, indem sie sich im geschichtlichen Vollzug ausdrücklich oder unausdrücklich – Sinn gibt. D.i.: Existenz ist nach Heidegger an ihr selbst hermeneutisch.“

um Existenzialität der Existenz an ihr selbst zu begründen: An der Angst erschließt sich Existenz als (in die Welt) geworfener Entwurf (Selbstseinkönnen)¹³⁵; anthropologisch gewendet: Eigentlichkeit, in der die Identität liegt, wird in der Geschichtlichkeit des Existierens am ‚Nichts‘ entdeckt.

Luther gewann sein Verständnis der „Seele“ bzw. der Personalität in der Reflexion der Gottesbeziehung des Menschen. Beispielsweise die *coram*-Struktur erlaubt es auch anthropologische Grundaussagen aus dem theologisch an der Relationalität verankerten Zusammenhang heraus zu lösen. Der frühe Heidegger greift diese Struktur im ontologischen Interesse auf und damit auch losgelöst von der Frage nach der Gottesbeziehung. Bultmann wiederum integriert Heideggers Denkfigur erneut in die eigene theologische Ausarbeitung der Gottesbeziehung. Dass nach Heidegger die Horizontalität erlaubt, auch die Relationalität mitzudenken, ermöglicht es Bultmann Relationalität und das „Nichts“ zusammen zu führen. Die Gottesbeziehung erschließt sich in Unmittelbarkeit. Zeitlich gedeutet strukturiert die reine Zukünftigkeit sie. Der Existenz, die als „geworfener Entwurf“ immer schon die eigene Vergangenheit mitbringt, bleibt sie eine dem je eigenen geschichtlichen Entscheidungsrepertoire schon als bloße Möglichkeit stets unverfügbare Seinsweise.

Bultmann verbindet beides, Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit, auf der Ebene des Glaubens. Gott, der schlechthin Andere eröffnet dem auf Zukunft angelegten Menschen den neuen, für den Glauben ursprünglichen Horizont personaler Identität und damit ein neues Verständnis seiner selbst. Anders gesagt: Gott bringt sich in der reinen Zukünftigkeit der Existenz ins Verstehen. Er eröffnet ihr die schlechthin neue Möglichkeit sich jenseits des ihr an ihr selbst Möglichen zu identifizieren. Selbstsein erschließt Gott der Existenz im unmittelbaren Augenblick, im Nullpunkt der Zeitlichkeit, dem die Qualität des ‚Nichts‘ eignet. Dieses Gottesverständnis verlegt den von Luther in der Auslegung von Röm 4,7 am natürlichen Tod des Menschen festgemachten qualitativen Sprung in die Existenz selbst. Luthers qualitatives Nacheinander von Leben und Eschatologie wird zur paradoxen Verbindung qualitativ differenter Existenzmöglichkeiten. Luthers Motiv der „inneren Finsternisse“ erschließt nun den am Tod verankerten qualitativen Sprung zwischen

¹³⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 1927. Fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen, 1979. S. 186. - Vgl. ders., *Was ist Metaphysik*. 1929, in: ders., *Wegmarken*. 2., erw. Aufl. Frankfurt am Main 1973, S. 113ff.

menschlichem Leben und Eschatologie in den Grenzen des dem Dasein inhärent Möglichen, d.i. im Moment der „Unweltlichkeit“. Hoffnung bei Luther wird bei Bultmann zum Selbstverständnis in der nicht am Dasein selbst zu entwerfenden, sondern von Gott eröffneten reinen Zukünftigkeit. Er führt dies z.B. mit dem Begriff der Entweltlichung aus: „Der Glaube bedeutet als die Vorwegnahme jeder Zukunft die Entweltlichung des Menschen, bedeutet seine Versetzung in die eschatologische Existenz. Sie gibt dem Glauben die eigentümliche Distanz zur Welt“¹³⁶ – so Bultmanns Interpretation von 1Kor 7,29-31.¹³⁷

Nähen Heideggers zu Luther Anthropologie prägen Bultmanns kerygmatische theologisches Denken seit den Anfängen in den 20er Jahren. Das am Scholion zu Röm 8,26f näher gefasste Motiv des „finstern Wegs“ benutzt Bultmann seit der ersten Fassung seiner Vorlesungen zur „Theologischen Enzyklopädie“ im Jahr 1926¹³⁸ wiederholt, wenn er auf Gottes Jenseitigkeit und den Glauben als seine hermeneutische Entsprechung eingeht – oft indem er den Glauben begrifflich als geschichtliche Tat des Gehorsams im Hören auf die Verkündigung bestimmt.¹³⁹ 1926 zitiert Bultmann: „Der glaube sihet nichts, sondern ist der finster weg“ und „kann sich auf nichts beziehen als das nudum verbum“¹⁴⁰, das bloße Wort. Im Kontext besagt dies: Die Gewissheit des (Rechtfertigungs-) Glaubens ereignet sich relational in Beziehung zum jenseitigen Gott, der einzig worthaft, aktual und geschichtlich-personal, also unmittelbar begegnet. Im reinen Zukunftsbezug, dem Moment der Unweltlichkeit wird sie real – ein Gedankengang der z.B. in „Jesus Christus und die Mytho-

¹³⁶ Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und ihm Griechentum., 1940, GuV II, 75.- Vgl. auch GuV II, 139; GuV III, 69.137.183.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Fassung A der posthum veröffentlichten Ausgabe.

¹³⁹ Weitere Stellen an denen Bultmann das Motiv des „finstern Wegs“ und bzw. oder das Passgen aus Luthers Scholion zu Röm 8,26 aufgreift sind z.B. Zur Frage der Christologie, 1927, S.99 Anklang, und starke gedankliche Analogie zu Theologische Enzyklopädie §14, S.109ff; Motiv: S.112f in Parallele zu Theologische Enzyklopädie, S.156f; – Zur Frage des Wunders. 1932, GuV I,220; Zitate aus Scholion zu Röm 8,26 zur Abgrenzung der Wunder von der sichtbaren Welt: Humanismus und Christentum. 1948, GuV II, 138; Gnade und Freiheit, 1948, GuV II, 156; Humanismus und Christentum, 1952, GuV III, 70; Jesus Christus und die Mythologie. 1964, GuV IV, 160.

¹⁴⁰ Zitate aus WA 18 526,33f (Auslegung der Sieben Bußpsalmen 1517/25/Theologische Enzyklopädie, S.156f u. ebd., Anm.75. – Die Gewissheit des (Rechtfertigungs-)Glaubens verdeutlicht Bultmann mit Luther am – unmystisch verstandenen – Motiv des finsternen Weges. Dies hält Gottes unverfügbare Jenseitigkeit fest.

logie“ (1964)¹⁴¹ an der Erörterung des Glauben als Gehorsam wiederkehrt.¹⁴²

Die Glauben stiftende Beziehung, in die Gott stellt, formuliert Bultmann in Weiterführung Luthers in einer jüngeren Veröffentlichung. „Gottes Jenseitigkeit, sein ständiges Voraussein“ zeigt sich am „eigentlichen Ich“ des Menschen, d.i. „das Ich, das vor mir steht, das Ich, das ich in Gott sein kann“.¹⁴³ Dem Menschen eignet Ich-Identität einzig in der paradoxen Identität von geschichtlicher und eschatologischer Existenz im Selbstverständnis als „fremde“, die er nicht aus den ihm eigenen Daseinsmöglichkeiten gewinnen kann. Der in dieser Fremdbestimmung identische Mensch ist der im Glauben Gerechte. Kerygmatischeologisch verstandene ‚Eigentlichkeit‘ – um den Begriff Heideggers auf das sich selbst thematische Sich-Verstehen anzuwenden – ist *iustitia aliena*. Das mit Luther an Paulus gewonnene Verständnis der Rechtfertigung begründet und bestimmt Bultmanns Kerygmatischeologie.

¹⁴¹ GuV IV, 160: Anklang an Scholion Röm 8,26: Glauben „In Antwort auf die Botschaft“ heißt „das Aufgeben der eigenen Sicherheit“, welche die naturwissenschaftlich-technische Welt vermeintlich bietet, „Bereitschaft alle Sicherheit im unsichtbaren Jenseits zu finden“, d.i. „im Dennoch zur Welt“ stehen, Freiheit – gemeint ist Freiheit von der Welt – „im Gehorsam des Glaubens“ haben im Vertrauen auf Gottes Jenseits.

¹⁴² Vgl. Zur Frage der Christologie, 1927, GuV I, 109f; Gnade und Freiheit, 1948, GuV II, 156.

¹⁴³ Humanismus und Christentum, 1953, GuV III, 70.

Zum Abschluss: Bultmann und Luther – oder: Was folgt für die gegenwärtige theologische Arbeit?

Christof Landmesser

I. Die Fragestellung: Bultmanns Lutherrezeption

Das Verhältnis der Theologie Rudolf Bultmanns zu Luthers Theologie ist gar nicht so einfach zu bestimmen¹. Die Eigenheiten der Arbeiten Bultmanns sind so offensichtlich, dass die Frage nach seiner Aufnahme lutherischer Einsichten ausdrücklich gestellt werden muss, wie es in den in diesem Band vorgelegten Aufsätzen auch unternommen wird. Beide Fragen gehören also eng zusammen: Was ist das Besondere an der Theologie Bultmanns? Wie ist sein Verhältnis zu Luthers Theologie zu beschreiben? Und selbstverständlich muss als immer auch begleitende Überlegung das komplexe Verhältnis von Bultmanns Theologie zur Philosophie Heideggers mit bedacht werden². Zudem ist darauf zu achten, wie Bultmann als Exeget die neutestamentlichen Texte zur Geltung bringt und zugleich seine von Luther gewonnenen Einsichten einarbeitet. Es besteht dabei immer auch die Gefahr, das eine mit dem anderen zu verwechseln³. – Die in diesem Band gestellte Aufgabe ist also denkbar komplex und umfangreich. Wenn durch die hier versammelten

¹ Mit diesem abschließenden Essay sollen nur solche in den Beiträgen gestellten Fragen hervorgehoben werden, die auf der Tagung selbst benannt und diskutiert wurden. Die Diskussion all dieser Fragen kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, ebenso wenig die genaue Einzeichnung der mit den Beiträgen angestoßenen Überlegungen in den aktuellen Diskurs über die Theologie Bultmanns. Dies muss anderen Orten vorbehalten bleiben.

² Vgl. dazu zuletzt aus philosophischer Sicht *Otto Pöggeler*, Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, München 2009. – Die Entwicklung des persönlichen und sachlichen Verhältnisses zwischen Bultmann und Heidegger gibt auch deren Briefwechsel zu erkennen (*Rudolf Bultmann, Martin Heidegger*, Briefwechsel 1925 – 1975, hg. von *Andreas Großmann, Christof Landmesser*, mit einem Geleitwort von *Eberhard Jüngel*, Frankfurt am Main, Tübingen 2009).

³ In der aktuellen Diskussion um die *New Perspective on Paul* ist genau dies der Vorwurf an eine Exegese, in welcher die von Augustin und Luther herausgearbeitete Rechtfertigungslehre als eine verfälschende Überlagerung der paulinischen Texte behauptet wird. Exegeten der lutherischen Tradition, die auch gegenwärtig im Kontext paulinischer Theologie eine an Luthers Einsichten erinnernde Rechtfertigungslehre behaupten, wird dann zuweilen unterstellt, dies nur zur Rettung der Theologie Luthers, nicht aber exegetisch begründet zu tun. Bultmann wird dieser Kritik auch unterzogen (vgl. *Christof Landmesser*, Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105, 2008, 387–410).

Beiträge für die gegenwärtige theologische Theoriebildung produktive Fragen gestellt würden, dann wäre tatsächlich schon viel geleistet. Die Aufsätze zeigen, dass solches Weiterfragen möglich ist, und sie belegen damit vielfältig, dass Bultmanns Theologie – gerade in der Aufnahme seiner eigenen von Luther herkommenden Tradition – für den aktuellen Diskurs von Bedeutung ist, auch wenn diese Fragen sicher nicht einfach zu übernehmen und fortzuschreiben sind. Nur ein kleiner Ausschnitt möglicher Aspekte, die das Weiterdenken eröffnen, sollen am Ende dieses Bandes zumindest noch in Umrissen skizziert werden.

II. Die Dialektik von Entscheidung und Gabe – oder: Was ist Freiheit?

Der Grundcharakter der Theologie Bultmanns ist der einer *verantworteten* Theologie. An keiner Stelle ist sie leichthin formuliert oder ohne Argumente ausgestattet. Der wissenschaftliche Diskurs mit den verschiedenen Disziplinen der Theologie und den an die neutestamentliche Wissenschaft angrenzenden Fächern der Altertumswissenschaften und der Philologien wie auch der Philosophie sind für Bultmann selbstverständlich. Der herausragende Ort, an dem eine verantwortete christliche und lutherische Theologie erkennbar wird und wo sich diese auch bewähren muss, ist die Predigt im Gottesdienst einer konkreten christlichen Gemeinde. Eberhard Hauschildt ordnet in seinem Beitrag Bultmanns Predigten der Rede vom ‚Gesetz und Evangelium‘ als einer grundlegenden Weise christlich-religiöser Kommunikation zu, die sich den lutherischen Denkstil aneignet. Diese Denkfigur fasst Bultmann schon früh auch in das Begriffspaar ‚Arbeit und Geschenk‘. Damit ist freilich eine ganz eigene Akzentuierung verbunden. Wenn mit dem Begriff der ‚Arbeit‘ in den ganz frühen Predigten Bultmanns die sittliche Funktion von Religion in den Blick rückt, dann darf sie offensichtlich nicht einfach als Leistung des Menschen verrechnet werden, der das Geschenk gegenübersteht. Auch die Arbeit kann Gnade und Geschenk sein. Recht bald wird von Bultmann freilich ein absoluter Gegensatz zwischen Arbeit und Geschenk behauptet. Eine Dialektik tut sich auf, die in dem Moment offenkundig wird, wenn die später bestimmende Terminologie der existentialen Interpretation in die Predigten Bultmanns Einzug hält. Gerade der für Bultmanns Theologie so wesentliche Begriff der ‚Entscheidung‘ kann den Charakter des Evangeliums als Geschenk durchaus in Frage stellen.

Hauschildt exponiert damit eine der wesentlichen Fragen, die im Anschluss an Bultmanns Theologie zu stellen sind und die geradezu eine Grundproblematik seiner Theologie beschreibt: Wie ist in der Theologie Bultmanns der Charakter der Gabe genauer zu bestimmen? Hat Bultmann dies tatsächlich hinreichend und überzeugend unternommen? Es ergibt sich offensichtlich ein Spannungsverhältnis zwischen der auch von Bultmann verwendeten Geschenkmetaphorik und seiner Entscheidungsbegrifflichkeit. Über Bultmann hinaus stellt sich die Frage, mit der sich schon Paulus und dann auch Luther intensiv beschäftigt haben: Wie verhalten sich Freiheit und Gebundenheit eines Christenmenschen? Es bleibt offen, ob beide Motive bei Bultmann hinreichend ins Verhältnis gesetzt werden. Ein christlicher Freiheitsbegriff wäre doch weniger an existentialer Begrifflichkeit auszubilden, wie Bultmann dies versucht hat. Vielversprechender dürfte die Orientierung an einem qualifizierten Freiheitsbegriff sein, wie ihn Paulus etwa in Röm 6 entfaltet. Freiheit wäre dann die Bestimmtheit durch die Gerechtigkeit Gottes, durch den Schöpfer selbst also, frei wäre, wer vom Geist Gottes bestimmt ist. Eine durch den Schöpfer qualifizierte Freiheit wäre dies, eine Freiheit, die nicht in eine Entscheidungsfreiheit im Augenblick aufgelöst werden könnte, in welcher sich der Mensch letztlich nur verlieren und kaum zu der von Paulus gemeinten Glaubens- und Lebensgewissheit gelangen kann. Bultmann scheint genau an dieser Stelle durchaus abzuweichen von der Paulusrezeption, wie sie sich bei Luther findet.

Die Prägung der Predigten Bultmanns durch die existentielle Interpretation macht freilich auf einen Sachverhalt aufmerksam, der geradezu als Aufgabenstellung für jede Gegenwart wahrgenommen werden kann. Bultmann ist ja der Meinung, dass die existentielle Perspektive das vom Menschen aussagen kann, was überhaupt und allgemein wahrzunehmen ist. Mit der Philosophie will er so weit als möglich vom Menschen für alle verständlich reden. Auch wenn die Predigt auf die existentielle Begegnung mit dem Evangelium zielt, in welcher der Mensch den Anspruch Gottes wahrnimmt und in seiner Entscheidung diesem entspricht, setzt doch auch die Predigt – wie die Theologie – bei einer existentialen Rede vom Menschen an. Damit orientiert sie sich nach Bultmann an einer allgemeinen, also an einer allen Menschen zugänglichen Rationalität. – Die christliche Rede von Gott in wissenschaftlicher Theologie und in der christlichen Predigt hat als verantwortete und verantwortbare Theologie die in jeder Generation neu zu bearbeitende Aufgabe, in der Rationalität der jeweiligen Gegenwart von Gott, dem Menschen und vom Evangelium zu reden. Nur so ist gewährleistet, dass

tatsächlich von Gott, dem Menschen und vom Evangelium verständlich die Rede ist, und nur in der gegenwärtigen Rationalität ist die christliche Rede auch kritisierbar. Dass damit wiederum die Aufgabe verbunden ist, das Besondere der christlichen Rede nicht aufzugeben, ist selbstverständlich. Eine Flucht aus der Rationalität der eigenen Zeit wäre aber nicht verantwortbar.

III. Die Frage nach dem Inhalt von Theologie und Christologie

Das Besondere der christlichen Rede von Gott, vom Menschen und von der Welt hat sein Zentrum in der Christologie. Martin Luther hat genau dieses Fundament des Evangeliums immer wieder benannt, hervorgehoben und in den Mittelpunkt seines Denkens gestellt. Es wäre nun zu erwarten, dass auch in den vielen von Bultmann geschriebenen Rezensionen zu Arbeiten solcher Theologen, die sich als Lutheraner verstanden, die Christologie eine herausragende Rolle spielt. *Matthias Dreher* geht dieser Frage gründlich nach. Dass Bultmann sich als Lutheraner versteht, wird nach Dreher auch an der Einschätzung Bultmanns erkennbar, die wesentliche und mit dem Glauben verliehene Gnadengabe an die Christen sei die Sündenvergebung. Großes Gewicht hat für Bultmann auch die Aufnahme einer *theologia crucis*, die ihn ebenfalls als Lutheraner ausweist. Für Bultmann ist weiter ein über Paulus hinausgehendes Element lutherischer Theologie die Hervorhebung der Frage nach der Aneignung des Glaubens. Wenn Luther aber über Paulus hinausgeht und die lutherischen Einsichten geradezu das Kriterium einer Theologie sein sollen, dann stellt sich die Frage nach dem von Bultmann behaupteten Primat der Exegese. Hier wird freilich ein Aspekt von Bultmanns Verständnis von Exegese erkennbar, das sich eben nicht in einer Feststellung historischer Zusammenhänge und Aussagen erschöpft. Vielmehr betreibt Exegese selbst Theologie und ist auf die Gegenwartsfragen hin offen. So versteht Bultmann auch seine Aufnahme lutherischer Einsichten in seiner Exegese. Er will die hermeneutischen Impulse Luthers aufnehmen und in einer im Kontext der Moderne durchgeführten Exegese umsetzen.

Bei Bultmann scheint nun die Christologie in eigentümlicher Weise von der historischen Person Jesus abgetrennt zu sein, wie seine Diskussion mit Emanuel Hirsch nahe legt. Christus könne im historischen Jesus nicht begegnen. Damit ist nicht nur eine Distanzierung von der Lebens-Jesu-Forschung verbunden, vielmehr stellt sich die Frage, welches

Fundament die Christologie überhaupt haben kann, wenn sie nicht an die Person Jesus zurückgebunden wird. Auch wenn Bultmanns Hinweis darauf nachvollziehbar ist, dass eine persönliche Beziehung der Gläubenden zu der historischen Person Jesus kaum möglich sei, bleibt doch die Frage nach dem handelnden Subjekt in der Christologie eigentümlich offen. Bei Bultmann, so Dreher, sei Christus nicht das handelnde Subjekt in der Christologie. Dann aber unterschiede sich die Christologie Bultmanns deutlich von der des Neuen Testaments. In den urchristlichen Texten ist die Handlungseinheit Gottes und des Christus im Christusgeschehen wesentlich. Hier ist also sowohl eine theologische wie auch eine ausdrücklich exegetische Frage an Bultmann zu stellen, will man seine Theologie und Christologie an die Texte des Neuen Testaments zurückgebunden wissen. Freilich ist dies tatsächlich eine offene Frage. Es wäre genau zu untersuchen, wie Bultmann jene neutestamentlichen Texte mit Blick auf Christus interpretiert, die eben von dieser Handlungseinheit von Gott und Christus im Christus- und Heilsgeschehen sprechen.

Weiter ist es spannend zu sehen, wie Bultmann bei Hirsch die Notwendigkeit der *fides quae* einfordert. Dieser Hinweis erinnert an eine Diskussion, der sich Bultmann selbst ausgesetzt sah, ob er nämlich mit der existential-theologischen Bestimmung des Glaubens und mit seiner Entscheidungsbegrifflichkeit nicht ebenfalls die *fides qua creditur* auf Kosten der *fides quae creditur* zu sehr betone. Im Gespräch mit Hirsch jedenfalls will Bultmann nach Dreher gerade darin an Luther anknüpfen, dass er die Ostererfahrung als Inhalt der selbst zum eschatologischen Geschehen hinzugehörigen Predigt ansieht.

In Anschluss an die von Dreher ausgewählten Rezensionen sind insbesondere die Christologie Bultmanns und die Intentionalität seines Glaubensverständnisses weiter zu thematisieren. Dass damit ausdrücklich auch die Wahrheitsfrage in den Blick rückt, hebt Dreher völlig angemessen hervor. Diese ist eine Zentralfrage lutherischer Theologie überhaupt. Auch wenn Bultmann diese im Rahmen seiner existentialen Interpretation in eigentümlicher Weise wendet⁴, ist darin zum einen eine Aufnahme zentraler Fragestellungen der lutherischen Theologie wahrzunehmen, die zum anderen auch in der gegenwärtigen Theologie ausdrücklich zu erinnern ist.

⁴ Vgl. dazu Christof Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999, 169–323.

In der Diskussion um Hirschs Auslegung des Johannesevangeliums kommt Bultmann wieder auf die Frage nach dem Verständnis der Freiheit zu sprechen. Nach Joh 8,30–36 sei ausdrücklich die Freiheit von der Sünde, nicht aber die Freiheit vom Gesetz gemeint. Rechtfertigung sei im Johannesevangelium kein Thema. Diese Einschätzung macht darauf aufmerksam, dass mit dem Wort Freiheit der Begriff ‚Freiheit‘ noch nicht bestimmt ist. Die Bestimmung auch dieses Begriffs muss immer in dem jeweiligen Kontext geschehen. Damit wird die Frage nach dem – möglicherweise vielfältigen – neutestamentlichen Freiheitsverständnis und dem Begriff der Freiheit in den Theologien Luthers und Bultmanns nochmals exponiert. Dass in der Entwicklung der Tradition auch das Verständnis von Freiheit mit unterschiedlichen und dem Neuen Testament oder Luther noch nicht bekannten Konzepten angereichert wird, ist nahe liegend. Für Bultmann jedenfalls ist in dieser Frage zumindest auch sein Gespräch mit Martin Heidegger von Bedeutung.

Diese und weitere Fragestellungen in den Rezensionen Bultmanns lassen erkennen, dass auch in dieser literarischen Gattung die Theologie Bultmanns und deren Anspruch auf die lutherische Tradition deutlich erkennbar werden.

IV. Glauben und Verstehen in der Geschichte

Oliver Pilnei wendet sich in seinem Beitrag einem grundlegenden Konzept Bultmanns zu, das dieser mit den Begriffen ‚Glauben und Verstehen‘ zur Sprache bringt. Pilnei notiert eine für Bultmann entscheidende Einsicht. Dessen Hermeneutik ist in dem Akt des Verstehens immer auf Geschichte ausgerichtet. So kann Hermeneutik geradezu als Regelwerk der Exegese entfaltet werden. Es geht also um den Vorgang des Verstehens der Geschichte. Damit rückt für Bultmann die Sache der neutestamentlichen Texte in den Blick und untrennbar davon auch der glaubende Mensch. Es stellt sich die Frage nach der *Geschichtlichkeit* des Verstehens.

Wendet sich der Exeget der Geschichte zu, dann bedeutet dies nach Bultmann eine Überwindung allgemeiner Wahrheiten, die distanziert festgestellt werden könnten. Geschichte wird nur dort wahrgenommen, wo ihr Anspruch an den die Geschichte Betrachtenden erkannt und diesem auch entsprochen wird. Diese Einsicht spielt Bultmann in verschiedenen Variationen durch. So sei Sachexegese nicht das, was gesagt, sondern was gemeint ist. Da das Gemeinte immer nur durch das

Gesagte zugänglich sei, bedürfe es der Sachkritik, die allererst den Zugang zu dem Gemeinten verschaffe. Dieser Zugang zum Gemeinten sei bei dem Ausleger allerdings nur dann gegeben, wenn er selbst einen Gegenstandsbezug aufweise, der in einer Aufgeschlossenheit für seine eigene Existenzmöglichkeit bestehe. Mit dem ‚Vorverständnis‘ wird ein weiterer hermeneutischer Zentralbegriff notiert. Insofern ein Verstehen ein Vorverständnis voraussetzt, ist eine distanzierende und in diesem Sinne objektive Exegese niemals möglich. Dies ist im Übrigen keine Besonderheit einer Interpretation der biblischen Schriften, vielmehr kann auch in der profanen Geschichtswissenschaft ein echtes Verstehen nur vor dem Hintergrund eines Vorverständnisses geschehen, auch wenn im Neuen Testament – so der Anspruch – ganz andere Existenzmöglichkeiten des Menschen erscheinen.

In einer Zwischenbemerkung notiert Pilnei, dass Bultmann im Rahmen seiner Exegese an Luthers *theologia crucis* anschließen kann, insofern das Evangelium nach Luther gerade als Kreuzestheologie angemessen von der menschlichen Existenz rede. Die Kreuzestheologie verweise nach Luther und nach Bultmann den Menschen auf seine tatsächliche Existenzweise, wodurch auch das Wesen der Gnade aufgezeigt werde. – Wie schon in den Predigten Bultmanns erscheinen auch im Raum seiner entfalteten Hermeneutik so die Gnade und die Gabe Gottes an den Menschen als bedeutende Motive, die freilich näher zu bestimmen wären.

Eine wesentliche Struktur des Daseins, die für seine Geschichtlichkeit grundlegend ist, ist nach Bultmann – wie bei Martin Heidegger – dessen Zeitlichkeit. Mit Zeitlichkeit sei nicht einfach ein linearer Verlauf gemeint, der irgendwann einmal zu seinem Ende kommt. Vielmehr ist die von Bultmann gemeinte Zeitlichkeit ein Sein-Können, wodurch dem Dasein seine Möglichkeiten erschlossen werden. Dieses Sein-Können ist der Verfügung des Menschen wohl entzogen, es kommt aber im Augenblick der Entscheidung zu seiner Bewährung, wenn der Mensch die Möglichkeit seines Daseins ergreift. – Pilnei will die Augenblicksmetaphorik Bultmanns insofern problematisieren, als sich die Geschichte gerade nicht in der Reihung der Augenblicke summiere. Er bekommt durchaus in den Blick, dass sich nach Bultmann im Augenblick der Entscheidung die Existenz in ihrer Gesamtheit versammelt. Freilich notiert er mit Recht die Frage, ob mit dem Hinweis, dass das Kerygma den *Augenblick* qualifiziere, nicht doch eine Reduktion auf die Entscheidung, genauer auf das ‚Dass‘ der Entscheidung im Augenblick

festzustellen sei, die ganz parallel zu dem bloßen ‚Dass‘ des Gekommen-seins Jesu formuliert sei, wodurch die Geschichte Jesu von Nazareth als des Christus nicht hinreichend beachtet werde. Anders gefasst stellt sich im Anschluss an Pilneis Hinweis wieder die Frage nach der intentionalen Ausrichtung der Entscheidung im Augenblick, also nach dem Gegenstand des Glaubens. Das Kerygma muss entfaltet werden, es besteht nur formal in dem Ergreifen der Möglichkeiten des Daseins unter den Bedingungen des Glaubens.

Wenn Bultmann den Glauben als die freie und im Gehorsam vollzogene Entscheidung sieht, also die Entsprechung auf den im Augenblick laut werdenden Anspruch des Wortes Gottes, so erkennt Pilnei darin ein Defizit der Hermeneutik Bultmanns, insofern bei Bultmann die Freiheit des Glaubens ohne das Fundament der Gewissheit auskommen müsse. Zu der offenen Frage nach der Freiheit gesellt sich also die Notwendigkeit, in Bultmanns Theologie und Hermeneutik der Frage nach der Gewissheit nachzugehen. Das sei – so Pilnei – insofern problematisch, als der Glaube bei Bultmann phänomenologisch unterbestimmt sei. Der Glaube sei nach Bultmann ja gerade kein Phänomen der Welt. Dies wird Ernst Fuchs als anthropologischen Formalismus kritisieren, woran sich Pilnei anschließen möchte.

Pilnei verweist zuletzt auf einen für das Konzept Bultmanns wesentlichen Gedanken. Bultmann setzt die Einheit der Wirklichkeit voraus, um überhaupt in der von ihm unternommenen Zeitlichkeit reden zu können. Damit kann Bultmann einen pointierten Beitrag zur Diskussion im Rahmen der so genannten Postmoderne liefern.

Der von Bultmann erinnerte Sachbezug der Exegese, der die notwendige Sachkritik voraussetzt und der auch die zu diskutierende Intentionalität des Glaubens zur Sprache bringt, rückt auch in den Blick, dass diese Sachkritik immer nur im Rahmen einer wissenschaftlich verantworteten Exegese möglich ist. Die Sache selbst ist in gewisser Weise das Resultat von Interpretationen. Diese Feststellung macht auf die Notwendigkeit weiterer Überlegungen aufmerksam, was denn Interpretationen genau sein sollen und wie diese im Kontext von Wissen, Glauben und Verstehen zu verantworten sind. Auch wenn Bultmann dies nicht geleistet hat, öffnet er mit seiner Hermeneutik den Blick für diese notwendig zu stellende Frage.

V. Die Frage nach Jesus und die Geschichte

Das grundlegende Konzept Bultmanns von der Geschichtlichkeit des Daseins erscheint auch in der Frage nach dem historischen Jesus. *Martin Bauspieß* entfaltet die von Bultmann eröffnete Perspektive auf den historischen Jesus im Kontext sowohl der Entwicklung bei Bultmann selbst wie auch der neueren Jesusforschung. So bekommt die Frage nach dem historischen Jesus ein Profil, das grundsätzliche hermeneutische Einsichten Bultmanns offenlegt. Die Frage nach Jesus wird bei Bultmann notwendig virulent, will er doch – wie Luther auch – Theologie konsequent als Schriftauslegung betreiben. Damit rückt sogleich seine wissenschaftliche Ernsthaftigkeit in den Blick. Von Jesus kann nur das gesagt werden, was auch methodisch gesichert ist. Freilich geht es Bultmann auch an dieser Stelle nicht um eine Sicherung von scheinbar objektiven Tatbeständen, zu denen dann in eine betrachtende Distanz getreten werden könnte. Vielmehr soll auch die Jesusforschung zu einer – wie Bauspieß formuliert – Aneignung von Geschichte führen. Die existentielle Beteiligung des Exegeten soll auch das Ziel der Jesusforschung sein.

Bultmann betreibt seine Jesusforschung selbstverständlich mit den kritischen Methoden der wissenschaftlichen Exegese. Hier erscheint wiederum das Motiv der von einer bloß zeitgeschichtlichen Exegese zu unterscheidenden Sachexegese, die als Interpretation der Texte nicht auf eine Feststellung von Sachverhalten, sondern auf das in den Texten Gemeinte zielt. Die an der Sache orientierte Exegese impliziert notwendig die Sachkritik, um das Neue in den Texten herauszuarbeiten; es geht auch in der Frage nach Jesus gerade nicht um die Feststellung allgemeiner Wahrheiten aus der Distanz, vielmehr ist die Begegnung mit der Geschichte auch Ziel der Jesusforschung.

Es ist darauf zu achten, dass Bultmann in seiner Rede vom ‚Dass‘ der geschichtlichen Existenz Jesu offensichtlich das Faktum der Existenz Jesu voraussetzt. Das Kreuz Christi bleibt freilich gerade in seiner geschichtlichen Zweideutigkeit Handeln Gottes. So wird deutlich, dass das in der Geschichte sich ereignende Handeln Gottes nicht eine zeitlose Wahrheit ist, dass es sich aber auch nicht einfach in einer plausiblen Deutung der Geschichte des irdischen Jesus erschöpft. Die Zweideutigkeit wird erst im Entschluss des Glaubens aufgehoben.

Für Bultmann ist der Glaube nicht an den historischen Jesus, sondern an das nachösterliche Kerygma gebunden. Die historisch-kritische Forschung kann – so notiert Bauspieß – die Kontinuität zwischen Jesus und dem Kerygma nicht aufweisen. Aber immerhin wird im Kerygma deutlich, dass sich dieses – freilich unter dem Vorzeichen des Kreuzes – auch notwendig auf Jesus bezieht. Es ist allerdings zu fragen, ob dies mehr als ein Postulat ist, das von Bultmann inhaltlich kaum entfaltet wird.

Bultmann unterscheidet zwischen historischer und theologischer Perspektive. Bauspieß sieht hier eine Analogie zu Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Der historische Jesus als Lehrer ist nach Bultmann eben nicht einfach identisch mit dem Christusgeschehen *pro me*, das Grund und Gegenstand des Glaubens zugleich ist. Nach Bauspieß hat gerade diese Gleichsetzung von Grund und Gegenstand des Glaubens aber eine den Evangelien nicht entsprechende Auflösung der Christologie in die Soteriologie zur Folge, die Bultmanns Vorstellungen von denen Luthers deutlich abheben.

VI. Das offene Verhältnis von Theologie und Philosophie

Der Reichtum von Bultmanns Werk ist auch darin begründet, dass es unterschiedliche Fundamente hat. Nicht nur die biblischen Texte oder Luthers Theologie sind für Bultmann wesentlich. Auch sein philosophischer Hintergrund beeinflusst sein eigenes theologisches Denken nicht nur ganz allgemein, sondern eben theoriebildend. So wird sein lebenslanges und durch ganz unterschiedliche Phasen der Nähe und der Distanz geprägtes Gespräch mit seinem zunächst Marburger, dann Freiburger Freund Martin Heidegger in einer bleibenden Weise bedeutend. *Andreas Großmann* untersucht den Einfluss der Philosophie auf Bultmanns existentielle Theologie. Bultmann setzt voraus, dass Theologie eine Wissenschaft ist. Sie ist insofern eine *positive* Wissenschaft, als sie auf einen Gegenstand bezogen ist, der ihr vorgegeben ist, nämlich die Christlichkeit. In der Theologie als Wissenschaft von Gott kommt dieser genau dort zur Sprache, wo vom Glauben die Rede ist als dem Ort, an welchem Gott den Menschen anspricht. Gott und Glaube gehören zusammen. Bultmann redet von Gott und vom Glauben wohl in einer durch die existentielle Daseinsanalyse geprägten Begrifflichkeit. Die sprachliche und die sachliche Nähe zu Heideggers unvollendetem Werk *Sein und Zeit* rechtfertigt freilich keinesfalls die Einschätzung, Bultmann

sei in der Gestaltung seiner Theologie einfach nur abhängig von Heideggers Systematik und Sprachgestalt. Nach Bultmann kann sich Theologie niemals in Philosophie erschöpfen oder auflösen. Christliche Theologie bleibt stets bestimmt durch den Gedanken der Rechtfertigung, wie Bultmann ihn bereits bei Luther ausgearbeitet fand.

Es ist zu beachten, dass die durchaus kritische Auseinandersetzung zwischen Bultmann und Heidegger sich auch an deren jeweiligem Bezug auf Luther erkennen lässt. Hier finden sie einen gemeinsamen Bezugsrahmen, der ihre jeweilige Sichtweise von Philosophie und Theologie bestimmt. Für Heidegger ist klar, dass die Theologie wohl notwendig der Philosophie bedarf, jedoch nicht umgekehrt. Die Theologie bleibt ihrerseits auch nach Bultmann bleibend auf die allgemeine Daseinsanalyse der Philosophie angewiesen. – Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bleibt eine strittige Frage. Bereits nach Luther muss eine angemessene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie die Frage nach dem Menschen und dessen Selbstverständnis in den Blick nehmen. Diese Einsicht ist sicher einer der Gründe, weshalb gerade im Raum von existentialer Philosophie und Theologie diese Frage ausdrücklich wird. Diese Frage muss vor dem Hintergrund gerade von Luthers Rechtfertigungslehre und deren Rezeption bei Bultmann wach bleiben, soll Theologie als reflektierte Wissenschaft verstanden werden.

VII. Theologische oder überformende Exegese

Theologie als reflektierte Wissenschaft muss sich am Umgang mit konkreten Texten bewähren. *Michael Labahn* untersucht Bultmanns existentielle Interpretation an dessen Exegese des *Corpus Johanneum*. Der Verfasser des Johannesevangeliums, Luther und Paulus beanspruchen nach Labahn erkennbar, dass sie Theologie im konkreten Kontext der Fragestellungen ihrer Zeit betreiben wollen. Für Luther und für Bultmann sei das Zentrum des Johannesevangeliums das Wort, für Bultmann genauer das Wort in der Predigt Jesu, die aber nicht einfach festgestellt werden kann, die vielmehr in der Anrede besteht. Die Predigt Jesu bestehe im „Dass der Offenbarung“, das den Menschen in die Entscheidung führe. Im Kommen als Anrede wäre nach Bultmann bereits das Heilsereignis zu sehen. Bultmann lese analog zu Luther das Johannesevangelium in wort- und rechtfertigungstheologischer Perspektive und erweise sich mit dieser Interpretation als systematisch geprägter Exeget. Anders als Luther hat für Bultmann der Tod Jesu nicht

die zentrale Bedeutung. Hier erscheint wieder die Frage, ob Bultmann eine den Texten angemessene *theologia crucis* formuliert.

Es ist offensichtlich, dass Bultmanns Interpretation des Johannesevangeliums entscheidend bestimmt ist durch die von ihm vorgenommene religionsgeschichtliche Verortung. Die Existenz eines von Bultmann angenommenen gnostischen Erlöser-Mythos, zu dem der Prolog des Johannesevangeliums eine Nähe haben soll, wird in der gegenwärtigen Forschung kaum mehr vorausgesetzt. Die von Bultmann ernst genommene Aufgabe der Exegese, die neutestamentlichen Texte vor dem Hintergrund ihres religionsgeschichtlichen Kontextes wahrzunehmen, ist mit einer veränderten Forschungslage freilich nicht sistiert. An verschiedenen Stellen kann nach Labahn aber gezeigt werden, wie sehr Bultmanns Interpretation des Johannesevangeliums von seinen Vorentscheidungen abhängig ist. Das ist sicher bei jeder Interpretation der Fall. Bei Bultmanns Exegese des Johannesevangeliums ist aber zu beobachten, mit welcher durchdachten Konsequenz er eine theologische Exegese durchführt. Dies wird auch deutlich an den literarkritischen Eingriffen Bultmanns in das Johannesevangelium. Bultmann – so stellt Labahn fest – stellt sich den Text des Johannesevangeliums vor dem Hintergrund seiner hermeneutischen Überlegungen, seiner religionsgeschichtlichen Einschätzungen und literarkritischen Entscheidungen selbst her. Auffallend ist nach Labahn, dass Bultmann bei seiner Auslegung des Johannesevangeliums kaum Interesse an zeit- und sozialgeschichtlichen Fragen erkennen lasse. Letztlich überforme Bultmann mit seiner existentialen Interpretation das Johannesevangelium.

Im Anschluss an die Überlegungen Labahns muss die Frage gestellt werden nach der rechten Verhältnisbestimmung von historischer Exegese und theologischer Interpretation. Oder anders formuliert: Es stellt sich die Frage nach den Kriterien einer am Text der neutestamentlichen Schriften orientierten theologischen Exegese. Dies ist eine eminente Frage der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft.

In Bultmanns Interpretation der paulinischen Texte erscheint die fundamentale Orientierung seiner Theologie als einer Frage des Menschen nach sich selbst. *Friederike Portenbauer* geht dieser bereits in der alttestamentlichen Tradition (Ps 8,5) aufzuweisenden Frage nach im Sinne einer Bestimmung der Identität des Menschen. Bei Paulus wird konkret die Identität der Christen entfaltet. Dieses theologische Motiv ist bei Luther und bei Bultmann auf je eigene Weise wieder zu entdecken.

Bei beiden ist zu beachten, dass sie nicht abstrakt die Frage nach dem Menschen stellen, vielmehr rückt stets auch die Beziehung des Menschen zu Gott in den Blick. Die Frage nach der Identität des Menschen hat also einen Ort in seiner Relation zu Gott. Theologie und Anthropologie verbinden sich nach Portenhauser bei Luther und bei Bultmann jedoch unterschiedlich. Sie akzentuiert diese Differenz dadurch, dass sie bei Luther Theologie *und* Anthropologie zueinander in eine unlösbare Beziehung gesetzt sieht. Der Gegenstand der Theologie sei bei Luther stets der Mensch als Sünder und Gott als der den sündigenden Menschen Rechtfertigende. Bultmann gehe noch ein Stück weiter, wenn er nicht nur Theologie und Anthropologie in eine Beziehung setze, sondern Theologie *als* Anthropologie betreibe. Die Frage nach dem Menschen erweist sich für Bultmann als die Kernfrage der Theologie überhaupt.

Schon bei Paulus, auf den sich Luther und Bultmann beziehen, ist die Frage nach der Identität des glaubenden Menschen eine Leitfrage. Ein prominenter Text zur Identität des Christen ist bei Paulus Gal 2,19f. Die im Galaterbrief zu findende Rede des Paulus in der 1. Person Singular sei dort sowohl ein biographisches wie auch ein exemplarisches ‚Ich‘. Eine basale Denkfigur bei Paulus ist die Einsicht, dass der Mensch immer extern bestimmt ist. Das bestimmende Subjekt der Glaubenden ist nach Gal 2,20 Christus. – Portenhauser weist darauf hin, dass Luther diese externe Bestimmtheit des glaubenden ‚Ich‘ in Gal 2,19f in unterschiedlichen Weisen aufgreifen kann, die jeweils Aspekte der Identitätsbildung des Christen andeuten. Das ‚Ich‘ blickt auf Christus als das es rechtfertigende Subjekt *extra me*, womit das Motiv der *iustitia aliena* verbunden ist. Das glaubende ‚Ich‘ steht zudem im Geist in einer Einheit mit Christus. Christus haftet geradezu am glaubenden ‚Ich‘ wie die Farbe an der Wand. – In etwas anderer und an seiner existentialen Perspektive orientierten Weise nimmt Bultmann das ‚Ich‘ in Gal 2,19f in Verbindung mit Röm 7 auf. Das ‚Ich‘, das sich von der es bestimmenden Sünde distanzieren könne, sei nicht einfach durch zwei sich entgegenstehende Subjekte bestimmt, der Mensch – so Bultmann – sei vielmehr der Zwiespalt selbst, er existiere in der Seinsweise der Eigentlichkeit (im Glauben) und der Uneigentlichkeit (im Unglauben). In den Modus der durch Gottes Gnade eröffneten Möglichkeit der Eigentlichkeit gelangt der Mensch durch seine Entscheidung. Es scheint hier eine Spannung sichtbar zu werden, kann der Glaube doch auch von Bultmann als Gottes Schöpfung bezeichnet werden.

Portenhauser sieht als einen Ansatz zur Lösung dieser scheinbaren Unausgeglichenheit Bultmanns Begriff der Freiheit. Freiheit nach Bultmann meine die Freiheit des Menschen von seiner Vergangenheit und zugleich eine Offenheit für Gott. So wäre Freiheit geradezu der Kern der neuen Identität der Glaubenden. – Der bereits in anderen Beiträgen als bedeutsam entdeckte Topos der Freiheit im Kontext der Theologie Bultmanns wird von Portenhauser der Frage nach der Identität der Glaubenden zugeordnet und so noch weiter präzisiert.

Die Arbeiten Bultmanns sind stets an der Frage nach der christlichen Existenz orientiert. Die bereits erwähnte Spannung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Glaube und Unglaube, durch die auch das glaubende Dasein bestimmt ist, ermöglicht in Aufnahme von Luthers Formel *simul iustus et peccator* nach Lorenzo Scornaienchi einen Blick auf Bultmanns Paulusexegese überhaupt. Wesentlich ist für diese wiederum die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen. Diese bedeutet zum einen die Notwendigkeit, für die Theologie des Paulus deren Ort in der Geschichte aufzuweisen. Nach Bultmann findet auch die paulinische Theologie ihr geschichtlich bestimmtes Profil in der konkreten Auseinandersetzung mit der Gnosis. Eine solche Feststellung allein wäre freilich wieder eine unzureichende Verobjektivierung und reichte für die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen längst nicht aus. Geschichtlichkeit meint bei Bultmann vielmehr ein existenziales Verständnis der Geschichte, das dem Menschen sein Sein-Können, seine Möglichkeiten eröffnet. Um diese Geschichtlichkeit überhaupt in den Blick zu bekommen, muss nach Bultmann Theologie als Anthropologie durchgeführt werden, und Bultmann sieht dies nach Scornaienchi bereits von Paulus auch so beabsichtigt. Auch in diesem Beitrag wird hervorgehoben, dass dies niemals unter Absehung der Relation des Menschen zu Gott geschehen könne.

Scornaienchi hebt hervor, dass nach Bultmann Paulus den Menschen in einer durchgängigen Paradoxie beschreibt. Dies wird greifbar in den etwa in Gal 5 entgegengesetzten Motiven *σάρξ* und *πνεῦμα*. Die menschliche Existenz wird von Paulus zusammenfassend mit dem nach Bultmann neutralen Ausdruck *σῶμα* beschrieben. Das Kerygma stellt den Menschen vor die Entscheidung, die im Glauben konkret werde. Der Glaube versteht sich selbst aber als Gabe Gottes. Freilich bleibt der Mensch auch im Glauben in der Dialektik des *simul iustus et peccator*, womit Bultmann sachlich an Luther anschließt und ein Paradigma für seine Auslegung des geschichtlichen Daseins des Menschen gefunden

hat. Der glaubende Mensch bleibt also immer auch Sünder, er ist Sünder und Gerechter zugleich. Dies bleibe dann auch für die Ethik des Paulus bestimmend. Bultmann beschreibe mit Luthers Ausdruck *simul iustus et peccator* und mit seiner eigenen existentialen Ausdrucksweise das Dasein der Glaubenden als eine paradoxe Existenz.

Im Anschluss an Scornaienchis Beitrag und vor dem Hintergrund der bereits dargestellten Überlegungen ist die Frage zu stellen, inwiefern die von Bultmann aufgenommene Formel Luthers *simul iustus et peccator* tatsächlich als Exegese der Paulustexte aufgefasst und als Bestimmung der glaubenden Existenz entfaltet werden kann. Es wäre zu bedenken, wie dieses Verständnis des Menschseins mit der paulinischen Semantik der Glaubensgewissheit etwa in Röm 5–8 kohärent darzustellen wäre.

Die von Bultmann vorgeführte Exegese ist bereits die Entfaltung seiner Theologie. Dies geschieht nicht freihändig, sondern in der präzisen Rückbindung an die neutestamentlichen Texte und nicht zuletzt an die Theologie Luthers. Im abschließenden Beitrag zeigt *Gudrun Beyer*, in welch beeindruckender Vielfalt Bultmann in Vorlesungen und Seminaren auf Luther Bezug nimmt, ausdrücklich, aber auch implizit Bezug nimmt. Sie zeigt auf, dass dies für das Motiv der Rechtfertigungslehre gilt. Es ist spannend zu beobachten, wie die Rede von Gottes Gerechtigkeit und der Rechtfertigung des Menschen bei Paulus, Luther und Bultmann in je eigener Sprache und besonderen Akzenten erscheint.

VIII. Schlussbemerkung

Die Vielfalt der Fragen, die im Anschluss an Bultmanns Lutherrezeption erscheinen, lassen sich nicht auf einen Aspekt reduzieren. Das Leitthema Bultmanns durch sein theologisches Schaffen hindurch war die auch in der gegenwärtigen Theologie zu stellende Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott und die Welt. Bei der für Luther und für Bultmann wesentlichen Bestimmung der Freiheit des Menschen ist gerade im Anschluss an Paulus weiter nach dem Verhältnis von Freiheit und Gebundenheit und nach einer angemessenen Entfaltung des Begriffs der Freiheit überhaupt zu fragen. Das Motiv der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz rückt die Frage nach der Phänomenalität des Glaubens in den Blick, und ebenso sind die Intentionalität des Glaubens und die Christologie genauer zu fassen. – Die Beschäftigung mit der Theologie Bultmanns in dessen Gespräch mit

Paulus und mit Luther eröffnet also nicht einfach fertige Antworten, sie stellt vielmehr vor die Aufgabe, in der Sprache der Gegenwart die fundamentalen Einsichten Bultmanns zu reformulieren, weiterzudenken und auch zu kritisieren. Dazu herauszufordern ist eine der großen Leistungen der Theologie Rudolf Bultmanns.

Herausgeber, Autorinnen und Autoren

Bauspieß, Martin, wiss. Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen (Lehrstuhl Prof. Dr. Christof Landmesser).

Beyer, Gudrun, Dr. theol., Pastorin, Lehrerin i. A. für Englisch und Evangelische Religion an der Berufsbildenden Schule Betzdorf-Kirchen, freie Mitarbeiterin im „Archiv Religionsgeschichtliche Schule“ an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Dreher, Matthias, Dr. theol. Pfarrer, Referent für Homiletik und Kasualien am Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nürnberg.

Großmann, Andreas, Dr. phil., seit 2005 Lehrbeauftragter an der Leuphana Universität Lüneburg.

Hahn, Udo, Oberkirchenrat, Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Vereinigten Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Leiter des Referates „Medien und Publizistik“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover.

Hauschildt, Eberhard, Dr. theol. Professor, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Körtner, Ulrich H. J., Dr. theol., O. Universitätsprofessor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Labahn, Michael, PD Dr. theol., Lehrstuhl für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Landmesser, Christof, Dr. theol., Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Lasogga, Mareile, Dr. theol., Oberkirchenrätin, Referentin für Theologische Grundsatzfragen der Vereinigten Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover

Pilnei, Oliver, Dr. theol., Leiter des Instituts für Mitarbeiter- und Gemeindeentwicklung im Bildungszentrum Elstal bei Berlin und Bildungsreferent des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K.d.ö.R.

Portenhauser, Friederike, Doktorandin der evangelischen Theologie (Neues Testament) und wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem von der DFG geförderten Projekt zur Edition des Briefwechsels Rudolf Bultmann/Ernst Käsemann an der Universität Tübingen.

Scornaienchi, Lorenzo, Dr. theol., Oberassistent am Lehrstuhl *ad personam* für Neutestamentliche Wissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Mit seinen exegetischen und systematisch-theologischen Arbeiten hat Rudolf Bultmann (1884-1976) die Theologie wie auch das kirchliche Leben tiefgreifend geprägt. Insbesondere mit seinem Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments hat er weitreichende Impulse für das Selbstverstehen des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Moderne gegeben, die bis heute theologisch wirksam sind.

Das rechte Verständnis seines theologischen Programms erschließt sich jedoch erst, wenn man beachtet, dass Bultmann zeitlebens in der reformatorischen Tradition lutherischer Prägung fest verwurzelt war. Das Hören auf das Wort Gottes, seine Aneignung im persönlich verantworteten Glauben sowie das rechtfertigungstheologisch begründete Vertrauen in dieses Wort als dem existenziellen wie theologischen Angelpunkt von Glauben und Verstehen waren für Bultmanns Denken konstitutiv. Sie bilden auch den Referenzrahmen, in dem er seine Kritik am mythischen Weltbild der biblischen Texte begründete und einzeichnete.

2009 jährte sich der Geburtstag von Rudolf Bultmann zum 125. Mal. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) hat dieses Datum zum Anlass genommen, in ihrem Theologischen Studienseminar in Pullach bei München ein Symposium für Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler zum Thema Bultmann und Luther zu veranstalten. Dieses Buch dokumentiert die Vorträge.