

hat) vorangetrieben. Es ist ein Buch, das sich streng bei seinem Thema hält, freilich die Grenzpfähle nicht bei den letzten kanonischen Schriften des NT errichtet, sondern (bes. im 3. Teil) auf die Apostolischen Väter übergreift. Das ist sicherlich historisch berechtigt und für die Darstellung fruchtbar. Wieweit dahinter theologische Reflexionen über den „Kanon“ stehen, Fragen, die in der evang. Theologie jetzt stärker erörtert werden, erfährt der Leser nicht (doch vgl. S. 486!). Wer sich in die Darstellung vertieft, die von bemerkenswerter Klarheit, Dichtigkeit und Prägnanz ist, erkennt, daß dahinter eine unermüdliche Forscher- und tiefe Denkerarbeit steht. Der Stil hält sich von der philosophisch durchtränkten Begriffssprache, die man von der Entmythologisierungsdiskussion gewöhnt ist, möglichst — nicht völlig — fern, und dem Leser, der um jenen Streit nicht wüßte, würde es wohl so ergehen wie bei den Schriften B.s vor 1941: Er würde die einheitliche Grundauffassung B.s eher ahnen als greifen können. Er müßte der Meinung sein, ein gediegenes fachwissenschaftliches Werk vor sich zu haben, das durch die Fülle des Materials, die übersichtliche Ordnung, die z. T. hervorragenden Analysen, den Blick auf das Wesentliche gefangennimmt. Darum sei gleich anfangs betont, daß dieses Werk auch für denjenigen, der B.s Grundauffassung des christlichen Glaubens nicht zu teilen vermag, seinen wissenschaftlichen Wert besitzt und behält.

Das ganze Werk gliedert sich in drei Teile: I. Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie (1—182), II. die Theologie des Paulus (183—348) und Johannes (349—439), III. die Entwicklung zur alten Kirche (440—575). Angefügt sind wichtige „Epilegomena“ (557—91) — ein schon vorher veröffentlichter Aufsatz zum Problem der biblischen Theologie überhaupt —, ferner ein Sachregister, ein Verzeichnis griechischer Wörter und ein Stellenverzeichnis in Auswahl.

Das Auffälligste ist wohl der I. Teil, in dem die Verkündigung Jesu auf nicht mehr als etwas über 32 Seiten dargestellt wird und das Kerygma der Urgemeinde auch nicht mehr Raum beansprucht (33—64), während das „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus“ zwei Drittel ausfüllt (64 bis 182). Dahinter steht die kritische Einstellung B.s, die den Kennern seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ (21931) und seines „Jesus“-Buches (zuerst 1926) längst vertraut ist: Das gesamte Überlieferungsmaterial der Evangelien ist durch den Glauben und das Kerygma der Urkirche, vor allem nach der Hellenisierung ihres Glaubensbekenntnisses, überkleidet und umgeformt. Vieles gilt B. als reine Gemeindebildung, anderes scheint

Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, XII + 608 S., Tübingen 1953, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). DM 28,—.

Dieses große Werk, von dem jetzt (1954) eine zweite Auflage ausgegeben wird, ist im Laufe von fünf Jahren erschienen. Man meine nicht, hier werde der Streit um die Entmythologisierung (der sich inzwischen mehr auf das philosophische Gebiet verlagert

ihm mit Gemeindeanschauungen vermengt und von ihnen überwuchert zu sein, so daß das Ursprüngliche kaum noch zu erkennen ist. Diese Fragen, so schwerwiegend sie sind, können natürlich nicht im Rahmen einer „Theologie des NT“ erörtert werden, und B. begnügt sich auch damit, am Anfang jedes Unterteils kurz auf die Quellenlage aufmerksam zu machen, aus der er seinen dreistufigen Entwicklungsgang gewonnen hat; für den kurzen Abschnitt über die Verkündigung Jesu verweist er ausdrücklich auf die kritische Analyse der synoptischen Tradition in seinem früheren Werk (2). Wer von den anderen Darstellungen der ntl Theologie herkommt, wird über diesen Schrumpfungsprozeß dessen, was er bisher als das Wichtigste, wenigstens als das Grundlegende der urchristlichen Theologie ansah, bestürzt sein. Inhaltlich stehen denn auch in diesem Teil viele negativ-kritische Urteile, z. B. daß Jesus unter dem „Menschensohn“ einen anderen als sich selbst verstand (8, vgl. 30); daß Mt 16,17 ff. eine spätere Gemeindebildung ist und Jesus keine Kirche stiften wollte (8); daß Jesu Aussagen nicht frei von Widerspruch sind, wenn er den Vergeltungsgedanken doch gelegentlich als Motivierung seiner Forderungen verwendet (14); daß die Gemeinde manche Worte aus der Sorge wegen des Ausbleibens der Parusie Jesus in den Mund legte (19); daß Jesu Leben und Wirken kein messianisches war (27). Aber diese radikalen Thesen sind nichts Neues.

Viel erstaunlicher ist die Tatsache, daß B. diesen ganzen ersten Teil nur mit „Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie“ betitelt. Um dieses Verfahren B.s zu begreifen, muß man seine Epilegomena aufmerksam studieren. Dort heißt es: „Das Wichtigste aber ist jene Grundeinsicht, daß die theologischen Gedanken des NT die Entfaltung des Glaubens selbst sind, erwachsend aus dem im Glauben geschenkten neuen Verstehen von Gott, Welt und Mensch — oder, wie auch formuliert werden kann: aus dem neuen Selbstverständnis“ (579). Weiter: „Wenn die wissenschaftliche Darstellung der theologischen Gedanken des NT diese als die Entfaltung des glaubenden Selbstverständnisses aufzuzeigen hat, so stellt sie nicht den Gegenstand des Glaubens dar, sondern den Glauben selbst in seiner Selbstausslegung“ (ebd.). Das ist also das „hermeneutische Prinzip“ B.s, und daraus erklären sich die Schwerpunkte seiner Darstellung: Das „glaubende Selbstverständnis in seinem Bezüge auf das Kerygma deutlich zu machen“, geschieht nach B. „direkt in der Analyse der paulinischen und johanneischen Theologie, indirekt in der kritischen Darstellung der Entwicklung zur alten Kirche“ (591). So

scheint es das innere Anliegen B.s zu sein, in einem Vorfeld in das „Selbstverständnis“ der an Jesus Christus glaubenden Urkirche einzuführen, dann aber sogleich auf die beiden ragenden Gipfel jenes neuen „eschatologischen“ Selbstverstehens zu geleiten, daß der Mensch durch die christliche Verkündigung und deren gläubige Annahme gewinnt, nämlich die paulinische und johanneische Theologie, und schließlich im dritten Teil zu zeigen, wie die Zeit danach wieder von diesen Höhepunkten, diesem eigentlichen, echten Verstehen der Christusbotschaft herabgleitet und einem neuen institutionellen, lehrhaften, gesetzlichen, kurz: „uneschatologischen“, verweltlichten Christentum verfällt. So wird nun doch deutlich, daß B.s Grundkonzeption die ganze Darstellung trägt.

Der damit für den wissenschaftlichen Standpunkt gegebenen Problematik ist sich B. voll bewußt. „Das Kerygma ist als Kerygma nur verständlich, wenn das durch es geweckte Selbstverständnis als eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses verstanden wird und damit zum Ruf zur Entscheidung wird. Denn offenbar kann der Forscher nicht seinen Glauben als Erkenntnis-mittel voraussetzen und über ihn als eine Voraussetzung methodischer Arbeit verfügen. Aber was er tun kann und tun soll, ist: sich in der Bereitschaft, der Offenheit, der Freiheit halten...“ (581). B. bleibt der historisch-kritischen Methode in den historischen und exegetischen Fragen verpflichtet, sieht aber klar, daß mit ihr allein — sofern also der wissenschaftliche Theologe nichts anderes als Historiker sein will — das Ziel, das Kerygma theologisch zu erfassen, nicht erreicht wird, daß es vielmehr des Verstehens bedarf, zu dem nur der existentiell angesprochene und antwortende Mensch fähig ist. „Die in diesem Buch gegebene Darstellung der ntl Theologie steht einerseits in der Tradition der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung und sucht andererseits deren Fehler zu vermeiden, der in der Zerreißung von Denk- und Lebensakt und daher in der Verkennung des Sinnes theologischer Aussagen besteht“ (590). — Dafür, daß dieses tiefe hermeneutische Problem einmal so offen von einem aus der „liberalen“ Bibelwissenschaft herkommenden Protestant gesehen und ausgesprochen wird, kann auch der katholische Theologe, der sich um eine saubere Methode bemüht, aber zugleich bereit ist, selbst Glaubensaussagen zu machen, dankbar sein. Dieses Problem muß wahrlich neu durchdacht werden, ohne Fehler nach links („rein objektiver“ wissenschaftlicher Standpunkt!) oder rechts (neue exegetische Methoden, wo-

möglich Aufgeben der historisch-kritischen!) zu fallen.

Das Beste, was B bietet, sind die Begriffsanalysen für die paulinische und johanneische Theologie, näherhin: bei Paulus die sorgsame und nuancierte Herausarbeitung der anthropologischen Begriffe (188—222), auch der Vorstellungen von „Sünde, Fleisch und Welt“ (222—66), obwohl hier sein „Selbstverständnis“ die Deutung und Darstellung des „Menschen vor der Offenbarung der pistis“ wie dann auch des „Menschen unter der pistis“ (266—348) eigentümlich färbt; bei Johannes die Darstellung des joh Dualismus (361—79), soweit die in ihm enthaltenen Begriffe expliziert werden. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Jeder Exeget, der auf diesem Gebiet arbeitet, wird diese Begriffsanalysen, die methodisch sauber durchgeführt werden, beachten und sich jeweils mit ihnen auseinandersetzen müssen. Problematisch und anfechtbar werden diese begrifflich-theologischen Klärungen überall dort, wo sie mit B.s Verstehen und Deuten zusammenfließen, z. B. „Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen“, das sich „in dem Wort ereignet, das den Hörer anredet und in die Entscheidung zwingt“ (297), das „Leben in der pistis“ nach Paulus (319ff), z. T. die Bestimmung der paulinischen Freiheit (326ff); die (auch aus B.s Kommentar zum Joh-Ev bekannte) Eliminierung der dramatischen (d. h. noch für die Zukunft erwarteten) Eschatologie der joh Schriften (402ff), die nach gnostischen Kategorien verstandene joh „Wort“-Theologie (407ff), der joh „Glaube als eschatologische Existenz“ (421—39).

Auch B.s religionsgeschichtliche Schau ist wieder ein integrierender Bestandteil seiner Darstellung. Seine Auffassung, daß eine breite gnostische Geistesströmung das Urchristentum mannigfach beeinflusst hat, kommt wieder kräftig zur Geltung. In einem eigenen aufschlußreichen Paragraphen schildert er diese „gnostischen Motive“ (162—82). Die Schwierigkeit der historischen Quellenlage und damit der Voraussetzungen für diese Sicht ist bekannt. Da kommt man nicht allein mit Textanalysen und Vergleich des theologischen Gehalts weiter, sondern ist vor allem auf Ergebnisse der historischen Forschung angewiesen. Wahrscheinlich können uns die neuen grossen Funde, nämlich die Texte vom Toten Meer und besonders auch die noch nicht zugänglich gemachten gnostischen Originalschriften der Bibliothek von Chenoboskion in Ägypten mehr Licht bringen. Unter den letztgenannten befindet sich z. B. ein „Evangelium der Wahrheit“, das die mit der Text-

ausgabe betrauten Forscher H. Ch. Puech und G. Quispel „vielleicht“ dem führenden Gnostiker Valentin selbst zuschreiben, bestimmt aber nicht nach der Mitte des 2. Jh. ansetzen möchten (Op zoek naar het Evangelie der Waarheid, Nijkerk 1954, 34ff; vgl. auch „Funde und Forschungen zur Gnosis“: Neue Zürcher Zeitung vom 15. u. 16. Nov. 1953) und das W. C. van Unnik mit Sicherheit als Werk Valentins aus Rom um 140/45 anspricht (Het kortgeleden ontdekte „Evangelie der Waarheid“ en het Nieuwe Testament, Amsterdam 1954, 16). Diese frühe gnostische Originalschrift weiß nach Unnik (a.a.O. 10) nichts von einer „Himmelsreise der Seele“ oder einem Mythos vom „unerlösten Erlöser“! Bultmann erweckt beim Leser in diesen Fragen eine Sicherheit, die durch die Problemlage keinswegs gerechtfertigt ist. Auch für die Sakramente (132—51) hält er an den alten Thesen der religionsgeschichtlichen Schule fest, die aber inzwischen doch vielen Forschern zweifelhaft geworden sind. Die Interpretation, daß die Taufe am Tode und an der Auferstehung Christi teilgebe, stammt nach B. „zweifellos aus der hellenistischen Gemeinde, welche das ihr überlieferte Initiationssakrament nach Analogie von Initiationssakramenten der Mysterienreligionen versteht, deren Sinn es ist, den Mysten teil zu geben am Schicksal der Kultgottheit, die den Tod erlitten hat und wieder zum Leben erwacht ist — wie Attis, Adonis und Osiris“ (138f). Damit will B. aber bei Paulus die Mysterien des gnostischen Mythos verbunden wissen (293). Völlig überzeugt ist er auch, daß das *soma Christou* aus der gnostischen Denkweise zu verstehen ist (294f; vgl. 178), und in diesem gnostischen *soma tou Christou* beheimatet er auch die paulinische Formel *en Christo* (306f; vgl. 323f). Ob diese wichtige paulinische Bildung, „weit entfernt, eine Formel für mystische Verbundenheit zu sein, vielmehr eine ekklesiologische Formel ist“ und „das Eingefügtsein in das *soma Christou* durch die Taufe bezeichnet“ (307), darüber wird uns die im Druck befindliche Neuauflage von A. Wikenhausers „Christusmystik des hl. Paulus“ wohl grössere Klarheit verschaffen. Auch für den Kyrios-Titel nimmt B. eine rein hellenistische Herkunft an, näherhin aus dem orientalischen Hellenismus, „in dem Kyrios die Gräzisierung der typischen Bezeichnung Gottes als des ‚Herrn‘ war, verbreitet in Ägypten, Kleinasien und bes. in Syrien, das aller Wahrscheinlichkeit nach Ursprungsland des absoluten *ho kyrios* ist“ (123f). Angesichts des Maranatha werden sich schwerlich viele Forscher dieser Meinung anschließen.

Schließlich sei noch eine wichtige Frage aufgegriffen, die gerade uns Katholiken angeht und die der dritte Teil des B.schen Werkes an uns stellt: die „Entwicklung zur alten Kirche“. In den drei Abschnitten, in denen B. die Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung (440—63), die Entwicklung der Lehre (464—543) und das Problem der christlichen Lebensführung (544—75) behandelt, zieht er die Linien aus, die nach seiner Meinung zum „Frühkatholizismus“ hinführen. Es ist nichts Überraschendes und Neues, was er hier sagt; Ähnliches kann man z. B. auch bei M. Goguel, *L'église primitive* (1947) lesen. Aber B. sagt das alles aus einer bestimmten Blickrichtung: Es ist die absteigende Linie, der Abfall vom reinen paulinischen und johanneischen Kerygma, eine Verfälschung des echten „Selbstverständnisses“ des christlichen Glaubens. Das wird nicht auf jeder Seite deutlich, weil B., hier wie im ganzen Werk, sachlich das Material ausbreitet und die Quellen durch sich sprechen läßt, und man muß ihm zugestehen, daß er auch die Apostolischen Väter souverän beherrscht und gründlich ausschöpft. Aber sie werden zugleich beständig an Paulus und Johannes gemessen, und ihre theologischen und moralischen Aussagen werden als zu leicht befunden.

In der Frage der kirchlichen Ordnung und Verfassung stellt sich B. zwar nicht einseitig auf die Seite Sohms gegen Harnack; er sieht die Notwendigkeit einer Rechtsordnung ein, aber er meint, diese müsse durch den Geist geschaffen werden. Der Geist „begründet zunächst so etwas wie eine ‚Gemeinde-Demokratie‘, die durchaus neben einer ‚Aristokratie‘ der Charismatiker bestehen kann“ (445). Die tatsächliche Entwicklung stellt er unter „die entscheidende Frage, ob und wie weit die entstehenden Ordnungen dem Wesen der Ekklesia als einer eschatologischen, durch das Wort der Verkündigung konstituierten Gemeinde angemessen waren und blieben“ (446). Da beobachtet er, daß „das eschatologische Bewußtsein durch den Sakramentalismus überschattet oder verdrängt wird“, daß der Bischof zum Priester wird, „dem sein Amtscharakter eine ihn von der übrigen Gemeinde als den Laien trennende Qualität gibt“ (445), daß „die Ordnungen der Kirche überhaupt zu Ordnungen göttlichen Rechts werden“ (456) und sich das Selbstverständnis der Kirche umwandelt (457ff). B. versteht „institutionell“ im Sinne einer Verweltlichung: „Infolge des Ausbleibens der erwarteten Parusie wird allmählich der Transzendenz-Charakter der Kirche nicht so sehr in ihrer Bezogenheit auf die Zukunft gesehen wie in ihrem gegenwärtigen Besitz an Institutionen, die jenseitige Kräfte schon

jetzt vermitteln: sakramentaler Kultus und schließlich priesterliches Amt“ (458).

Ähnlich klagt B. in der Entwicklung der Lehre den Übergang echter Paradosis zur „historischen Tradition“ an (464ff), beklagt er die Ausbildung der Orthodoxie (473ff) und verfolgt diesen aus mancherlei Nebenflüssen gespeisten Strom der „rechten Lehre“ näherhin für die Gotteslehre und Kosmologie (490ff) und insbesondere für die Christologie und Soteriologie (499ff). Hier hält er für die entscheidende Frage, wie das Verhältnis der Gegenwartigkeit und Zukunft des Heils genauer gedacht ist (505). Nach genauen Untersuchungen zu Herm., Jak, Didache, Barn., Hebr. 2 Petr und Jud, 2 Clem., Polyk., Joh-Apk, Kol und Eph, 1 Petr, Past., 1 Clem., Ignatius v. Ant. (in dieser Reihenfolge!) kommt er zu dem Ergebnis, daß unter der Frage, wie die eigentümliche „Zwischen“-Situation verstanden werde, eine Reihe von Unterschieden, eine Fülle von Nuancen besteht (540), daß aber nur dort, wo die paulinische Tradition maßgebend nachwirkt, der sachliche Sinn des „Zwischen“ zur Geltung komme (541). Für die anderen (nämlich die eigentlichen „frühkatholischen“) Schriften stellt er fest: „Je mehr der chronologische Sinn des ‚Zwischen‘ hervortritt oder gar zum einzigen wird, desto mehr ist die Gegenwartigkeit des Heils nur darin gesehen, daß die Sünden der Vergangenheit durch das in der Taufe zugeeignete Heilswerk, den Tod und die Auferstehung Jesu, getilgt sind und eben damit der Gegenwart die Möglichkeit eines neuen Anfangs gegeben ist; so freilich, daß der Mensch sich jetzt erfolgreich bemühen kann, durch den Gehorsam gegen die Forderungen Gottes die Bedingung für die Gewinnung des künftigen Heils zu erfüllen, die guten Werke zu leisten, auf Grund deren er im Gericht von Gott (oder Christus), der nach den Werken richtet, freigesprochen wird“ (541). Das hat nach Meinung B.s unmittelbare Konsequenzen für die Christologie: „Je mehr der christliche Glaube zur Gesetzmäßigkeit entartet, desto mehr reduziert sich die Bedeutung Christi darauf, im Sakrament der Kirche wirksam zu sein. Je weniger er im Wort gegenwärtig ist, desto mehr wird die Kirche zur sakramentalen Heilsanstalt“ (543).

So steht schließlich der letzte Abschnitt über die christliche Lebensführung unter dem Gesichtspunkt, „daß die radikale Verfallenheit des Menschen an die Macht der Sünde, der Lüge, der Finsternis nicht mehr gesehen wurde“ (545). Das Christentum erscheint mehr und mehr im Gewand der Bürgerlichkeit und beginnt sich in der Welt einzurichten. Das Ideal werde ein Perfektionismus

und eine Heiligkeit als persönliche Qualität (563), das Begriffsgut der bürgerlichen Moral werde übernommen (565), eine Tugend- und Lasterlehre, eine Abstufung der Sünden, das kirchliche Institut der Buße als eines Sakramentes bilde sich aus. „Der Charakter der Kirche als Heilsanstalt mußte damit vollständig werden“ (575).

Nicht die Tatsachenfrage steht hier zur Debatte; für sie wird man B. in vielem zustimmen müssen (die Entstehung der Verfassung sieht der kath. Historiker freilich anders). Aber es geht um das Urteil, ob das alles ein Abfall vom rechten Selbstverständnis des christlichen Glaubens ist oder sein muß. Hat nicht z. B. Jakobus mit seiner Forderung nach den Werken neben dem Glauben (und das ist etwas anderes als „die Werke anstelle des Glaubens“) seinen berechtigten Platz neben Paulus, wie auch prot. Theologen, das Anliegen des Jak sorgsam erforschend, zugeben? Man hat bei B. den Eindruck, daß das Christentum in einer Überspitzung des lutherischen Prinzips auf ein „paulinisches“ und (nach B. interpretiertes) „Johanneisches“ Christentum eingeeengt wird, ja dieses Christentum selbst nur dann für B.s Anliegen beanspruchbar ist, wenn es in seiner Weise „existential“ interpretiert wird. Muß man nicht richtiger nach dem urchristlichen „Selbstverständnis“ auf breiter Grundlage und ohne jene sondierende Exegese fragen? Dafür ist es höchstens bedeutsam, daß neuere Untersuchungen der lukanischen Theologie (von Vielhauer, Conzelmann u. a.) schon für diese, nicht erst für die Apostolischen Väter, Züge feststellen wollen, die für den „Frühkatholizismus“ typisch sind, ähnlich für das Mt-Ev wenigstens in der Gesetzesauffassung (Haenchen, Hasler). Ist dieses Verständnis des christlichen Kerygma, das uns schon im Zentrum des ntl Kanons begegnet, nur Verwässerung und Verfälschung? Diese Aussicht beunruhigt auch solche evangelische Theologen, die der Exegese mit ihren Methoden wohlwollend gegenüberstehen, aber an dem Kanon des NT als sicherer und erprobter Gewähr fruchtbarer Christusverkündigung festhalten wollen (vgl. H. Diem, Die Einheit der Schrift: EvTh 1953, 385—405). Diesen Protestanten geht es um ihre reformatorische Grundlage. Wir Katholiken werden eher die Folgerung ziehen, daß B. ein falsches Prinzip anwendet und einen Urteils- und Wertmaßstab für das, was christlicher Glaube ist, anlegt, der nach dem Selbstzeugnis der Urkirche nicht berechtigt ist. Entweder hat diese neue Interpretation recht, und dann hat schon die Urkirche ihren Christusglauben und sich selbst falsch verstanden; oder die Urkirche, wie sie aus allen Schriften des NT

zu uns spricht, hat recht, und dann kann jene schwerlich das wahre christliche Selbstverständnis begründen.

Bamberg

Rudolf Schnackenburg