

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Um Bultmanns Glaubentheologie*

Von Heinrich Fries, München

1.

In der von Th. Sartory herausgegebenen neuen Reihe »Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie«, erscheint als erster Band die oben genannte Arbeit, der eine theologische Dissertation an der Gregoriana zugrundeliegt. Rudolf Bultmann hat ihr – und das ist zweifellos ein besonderer Reiz und Vorzug – ein Geleitwort mitgegeben, in dem er dem Verfasser bestätigt, daß er eine zutreffende Interpretation seiner theologischen Absicht und Arbeit gegeben habe: »Ein solches Verständnis meines Anliegens und meiner Arbeit wie in diesem Buch habe ich selten gefunden, sowohl in der protestantischen wie in der katholischen theologischen Literatur. Ja, ich bin besonders dankbar dafür, wie der Verfasser manche Mißverständnisse, denen ich immer wieder begegne, richtig stellt, – ich möchte hoffen: endgültig« (9). Ein solches Wort ist zweifellos eine gute Empfehlung für das Werk von Hasenbüttl. Wer Bultmanns Theologie kennt, weiß, daß ihre authentische Interpretation eine große und eindringende Mühe erfordert, wenn auch gesagt werden kann, daß ein solches Unternehmen heute angesichts nicht weniger gründlicher Untersuchungen und Monographien – es seien nur die von H. Ott, G. Ebeling und J. Körner genannt –, nicht mehr so schwierig ist wie früher.

Hasenbüttl konzentriert sein Thema auf die Frage nach dem Glaubensvollzug. Das hat mehrere Vorteile: Dieses Thema ist ein zentrales Anliegen Bultmanns, das dennoch keine erschöpfende Darstellung seiner Theologie notwendig macht, wenn dabei auch vieles – notwendigerweise – berührt wird. Das Thema Glaubensvollzug ist ferner besonders geeignet, eine »Koinonia« zwischen Bultmanns Konzeption und katholischem Glaubensverständnis festzustellen und zu begründen. Denn hier werden jene existentialen Strukturen und existentiellen Momente zur Sprache gebracht, ohne die der christliche Glaube als Glaubensvollzug nicht möglich ist und nicht verstanden werden kann, die aber – das muß gesagt werden – von der katholischen Glaubentheologie in der Zeit ihrer antireformatorischen Einstellung nicht genügend zur Sprache gebracht wurden. Im Phänomen und in der Tatsache des Glaubensvollzugs ergibt sich eine fruchtbare Begegnungsmöglichkeit mit Bultmanns theologischem Denken, die von Hasenbüttl zwar nicht zum ersten Mal gesehen wurde, aber von ihm eine ebenso ausführliche wie intensive Darstellung fand. Vor allem ist es Hasenbüttl dabei gelungen, einige Grundbegriffe der Bultmannschen Glaubentheologie zu interpretieren wie: Vorverständnis (daß gerade dabei der Hinweis auf H. Otts Analysen fehlt, ist allerdings mehr als ein Schönheitsfehler), Begegnung, Augenblick, Freiheit, Entscheidung, Geschichtlichkeit, Existenz, Existentialität, eschatologisches Geschehen, Paradox, paradoxe Identität u. a. Diese Interpretation umfaßt den weitaus größten Teil des Buches (bis S. 289). Seinen Darlegungen sucht Hasenbüttl noch dadurch ein besonderes Profil zu geben, daß er sie mit Kierkegaard, Heidegger, mit zeitgenössischer Literatur – dabei spielt J. P. Sartre eine bevorzugte Rolle –, mit Positionen der katholischen Theologie, sowie mit der bisherigen Bultmannforschung konfrontiert. Diese ist allerdings nach Hasenbüttls Meinung, die er gerade in diesem Punkt außerordentlich sicher und selbstbewußt vertritt, weitgehend ein Mißverständnis.

2.

In meiner Schrift: Bultmann, Barth und die Katholische Theologie (1955) habe ich die Frage gestellt (171), »ob nicht das Anliegen Bultmanns übergebühlich ernst genommen werde«. Hasenbüttl biegt diese meine Frage – und das ist ein großes Mißverständnis – sofort in eine Antwort um, wenn er im nächsten Satz fortfährt: »Freilich ist es Meinung a n d e r e r Katholiken, daß die Theologie Bultmanns uns eine Hilfe bieten könnte« (21). Genau dies aber ist meine Meinung, der ich in der von Hasenbüttl zitierten Schrift unmißverständlich Ausdruck gebe. »Darauf« nämlich auf diese

* Zu Gotthold H a s e n b ü t t l, *Der Glaubensvollzug*. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Essen, Ludgerus Verlag, 1963. 80, 399 S. – Kart. DM 20,80; Ln. DM 24,80.

meine Frage, die Hasenhüttl zitiert und die mit anderen Fragen im Zusammenhang steht, »ist zu antworten: Die Theologie Bultmanns enthält eine Fragestellung, die einen christlichen Impuls hat und aus der Fragestellung dieser Zeit erwachsen ist: den Impuls, wie es heute möglich sein soll, an Christus und an das Wort und die Offenbarung Gottes zu glauben« (171 f.). Daß mich der Verfasser selbst – entgegen der zu Anfang seiner Untersuchung ausgesprochenen Qualifikation dennoch – am Ende zu den »anderen Katholiken« rechnet, die der Meinung sind, »daß die Theologie Bultmanns uns eine Hilfe bieten könnte«, belegt er (S. 355) mit zwei längeren Zitaten aus dem gleichen Buch. Das ist – *sit venia verbo* – eine »paradoxe Identität«.

Ein besonderes Mißverständnis von Bultmanns *Glaubensanalyse* lastet mir Hasenhüttl insofern an (141), als ich nicht sehe, daß gerade bei Bultmann der Glaube immer ein »Glaube an« sei: »Glaube an die Person, an das Wort und an das Werk Jesu Christi«, daß es gerade für Bultmann keine *fides qua creditur* gebe ohne die *fides quae creditur*. Hasenhüttl kann sich dieses Mißverständnis nur so erklären, daß ich die Aussagen Bultmanns über den »Glauben an«, über die Koordination von *fides qua* und *fides quae* nicht gelesen habe. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß ich mit meiner Deutung von Bultmanns Glaubensbegriff keineswegs allein stehe, sondern vielleicht, um eine starke Formulierung des Verfassers, die er in einem anderen Zusammenhang gebraucht (S. 204 gegen H. Thielicke), zu verwenden, in dem »zahllosen Heer derer, die Bultmann mißverstehen«; ich will auch zugeben, daß Bultmann die *fides quae creditur* nennt und kennt. Doch damit ist für die Sache selbst noch nicht viel erbracht. Denn hier *beginnt* ja eigentlich und gerade erst die Frage: die Frage nämlich, was in der *fides quae creditur* geglaubt wird. Die bloße Verwendung der gleichen Formel sagt darüber noch nicht genügend aus, ja noch nicht einmal die Formel: an Jesus Christus glauben. Es kommt auf den Inhalt, den Sinn und die Bedeutung an, die mit dieser Formel verbunden werden. Hasenhüttl verweist in seiner Kontroverse auf den mir durchaus bekannten Aufsatz Bultmanns: »Zur Frage der Christologie« – es ist eine Auseinandersetzung mit E. Hirsch: Jesus Christus, der Herr – in: *Glauben und Verstehen* (I). Bultmann spricht hier – in der Tat – ausdrücklich von der *fides quae creditur* als der Intention des Glaubens, als dem Gegenstand der Verkündigung und der Theologie. »Die *fides qua creditur* ist das, was sie ist, nur in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der *fides quae creditur*« (88). Was aber ist diese? Das wird klar aus Bultmanns an eben dieser Stelle gemachten Bemerkung zur Theologie als »Bewegung des Glaubens«. Die Theologie als Bewegung des Glaubens ist »nichts anders als die wissenschaftliche Selbstbesinnung über die eigene Existenz als durch Gott bestimmte« (89). Die *fides quae creditur* ist demnach »die eigene Existenz als durch Gott bestimmte«.

Natürlich kann man diese Bestimmung in legitimer Weise als *fides quae creditur* bezeichnen, und keine inhaltlich noch mehr differenzierte und angereicherte *fides quae creditur* wird möglich sein können ohne »die eigene Existenz als durch Gott bestimmte«. Ja, man kann und muß mit Bultmann die *fides quae* noch deutlicher artikulieren als »gehorsames Hören des Wortes – des Wortes nämlich, daß ich ein Sünder bin, und daß Gott mir in Christus die Sünden vergibt« (101). In einer anderen – ausführlichen und verdeutlichenden – Formulierung aus dem gleichen Aufsatz wird die *fides quae* so beschrieben: »Der Glaube richtet sich also nicht auf Etwas, was außerhalb der Wirklichkeit des Lebens, der geschichtlichen Existenz liegt, was durch eine supranaturale Autorität (die mißverständene Kirche) oder durch Spekulation erschlossen würde. Aber er richtet sich freilich auf etwas, was mir begegnet, d. h. was nicht innerhalb der mir verfügbaren Lebensmöglichkeiten liegt. Er erkennt damit nur an, daß faktisch die Existenz des Menschen gar nicht in der Verfügung des Menschen steht. Wir sind den Mächten ausgesetzt, die die Geschichte bestimmen und sind immer auf die Probe gestellt, wie wir die Möglichkeiten unseres geschichtlichen Daseins erfassen wollen; seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus: ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel« (111 f.).

Das alles kann man zweifellos als Glaube an Jesus Christus bezeichnen – darin ist Hasenhüttl recht zu geben –, aber es entsteht erneut die Frage, was mit dem Glauben an Jesus Christus als an die »Offenbarung der Existenz des mich liebenden Gottes« gemeint ist und vor allem – um der Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis willen, wie es das Programm des Buches ist –, ob nicht, wie es ja vorzukommen pflegt, unter der gleichen Formel inhaltlich Verschiedenes verstanden wird. Diese Möglichkeit wird noch größer, wenn man wie Hasenhüttl alle Fragen nach dem Was dem Verfügbaren, Gegenständlichen, Objektivierbaren zuordnet, damit aber einem von ihm so genannten »sekundären, abgeleiteten Denken« zuweist, welches nicht in der Lage ist, »zum eigentlichen Sein, zum Ereignischarakter der existenziellen Begegnung vorzudringen«. Auf die Frage nach Jesus Christus angewandt heißt dies für den Verfasser: »Jesus Christus ist Gott als *Das* der Offenbarung. Jedes *Was* ist die Frage vom Objektivierbaren, Gegenständlichen her und kann Jesus nur als Menschen treffen, nicht aber als Heilstat Gottes« (125 f.).

Einen solchen Satz und viele andere von gleicher Struktur und Melodie, die meine Deutung der Bultmannschen Glaubentheologie nicht widerlegen, sondern, wie ich meine, bestätigen, nämlich: daß das *Was* des Glaubens, die *fides quae*, im *Das* des Glaubens, in der *fides qua* besteht, kann

man nur schreiben, wenn man eine einseitige Konzeption vom Verhältnis von Daß und Was hat, wenn man von dem seltsamen Bedenken befallen ist, daß man von keinem Was reden dürfe, ohne daß das Daß sofort in Frage gestellt oder unmöglich gemacht wird; anders formuliert: daß das Ontologische die größte Bedrohung des Personalien, des Vollzugs und der Begegnung sei. Ebenso gilt: Man kann Hasenhüttels diesbezügliche Versionen nur übernehmen, wenn man Person lediglich durch ihren Vollzug, ihre Aktualität, durch ihr »Daß« bestimmt sein läßt und die für den Begriff von Person unerläßliche und grundlegende – ontologische – Bestimmung als Selbststand und Selbstbesitz übersieht, Bestimmungen, die Aktualität und Vollzug nicht ausschließen, sondern erst ermöglichen.

Der Verfasser macht sich eine bestimmte Konzeption von objektivierendem Denken, um sie dann ablehnen zu können. »Objektivierendes Denken« besagt für ihn »eine logisch-mathematische Begriffswelt, die ohne steten Bezug auf die reale Wirklichkeit möglich ist« (357 A. 4). Dagegen ist in aller Form zu fragen: Wo hat man – in der Theologie, gerade in der katholischen – objektivierendes, gegenständliches Denken so verstanden? Mit seiner Bestimmung will der Verfasser, wie er an der gleichen Stelle bemerkt, allerdings nichts gegen ein »objektives« Denken sagen, »in dem das Objekt nicht v o r dem Akt konzipiert ist«. Was das heißen und wie diese Operation vor sich gehen soll, kann ich mir allerdings nicht recht vorstellen.

Vielleicht wären die großen Bedenken gegen das objektivierende Denken weniger heftig, ja vielleicht würde das Bedenkliche dieser Bedenken offenkundig, wenn man bei der Glaubenstheologie statt der Frage nach dem »Was« die Frage nach dem »Wer« stellte. »Wer ist doch dieser«? Diese biblische Frage, die ihrerseits wiederum allerdings dem – offenbar unvermeidlichen – »gegenständlichen« Denken zugehört, auch wenn der »Gegenstand« Person ist, ist indes gerade um des den Glaubensvollzug Konstituierenden und die Offenbarung Charakterisierenden willen wichtig und notwendig. Wieso aber eine solche Frage nur Jesus als Menschen treffen kann, nicht aber als »Heilstat Gottes«, – das ist die These des Verfassers – ist mir nicht erfindlich. Wenn Jesus als Heilstat Gottes umschrieben werden kann und muß, ist damit und darin nicht etwas gesagt über die Person Jesu? Der Glaube an das Daß der in Jesu geschehenen Heilstat Gottes wird gerade damit auf das Was und Wer der Person Jesu bezogen. Mit dem gleichen Recht, mit dem man Jesus als die eschatologische Heilstat Gottes beschreiben kann, kann und muß man die eschatologische Heilstat Gottes dadurch beschreiben, daß es das einzigartige Wer, daß es die innergeschichtliche und innerweltliche unableitbare Person Jesu ist, in der die Heilstat Gottes geschieht, die ihre eschatologische Gestalt und Bedeutsamkeit durch die Person und in der Person empfängt, in der sie geschieht. Diese Überlegung ist noch dahin zu ergänzen, daß Jesus nicht nur dadurch bestimmt werden kann, daß in ihm die Heilstat Gottes g e s c h i e h t, also als »Christusgeschehen«, sondern daß er als der zu sehen ist, der die entscheidende Heilstat Gottes selbst – in Vollmacht – und durch sich selbst v o l l b r i n g t. Dieses Selbst seiner Person wird biblisch und dogmatisch durch die vielfältigen christologischen Titel – also wiederum weithin ontologisch – qualifiziert.

Gerade in der Weiterentwicklung der durch Bultmann aufgeworfenen Fragen wird heute durch nicht wenige evangelische Theologen, die dankbar bekennen, Bultmanns Schüler zu sein, die Frage so präzisiert: »Wenn das Kerygma von Jesus spricht, dann fordert dies dazu heraus, daß man der Person, von der es spricht, historisch nachgeht« (G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung* 59). Das ist kein – nach Bultmann unzulässiges – hinter das Wort der Verkündigung Zurückfragen, sondern ein Fragen tiefer in das »Kerygma hinein« (Ebd. 77). »Wäre in keiner Weise die Person, auf die sich das Kerygma bezieht, in ihrer Historizität konkret bestimmbar, ... so wäre das Kerygma – reiner Mythos« (59). »In der Frage nach dem historischen Jesus geht es um den hermeneutischen Schlüssel zur Christologie« (52). Sätze wie diese sollen darauf hinweisen, daß die von Bultmann beanspruchte Übernahme der fides quae, die Übernahme der Bezeichnung: Glaube an Jesus Christus der genauen Interpretation bedarf, daß die formale Gleichheit inhaltlich Verschiedenes umschließen kann. Darüber hinaus können diese Sätze den Sinn, das Recht und die Notwendigkeit des »vergegenständlichenden« Denkens für die Theologie des Glaubens deutlich machen.

Nur in Parenthese sei die Meinung des Verfassers zitiert, daß Aristoteles – im Unterschied zu Thomas – sich nur die Frage nach dem Seienden, nicht nach dem Sein, stellt (293). Das ist gewiß für jeden, der die Metaphysik des Aristoteles nur ein wenig kennt, eine überraschende Feststellung, nicht weniger die These, daß nach dem »Thomismus« das formale Konstitutivum der Person ein »Daß« und kein »Was« sei. Dazu vergleiche man S. Th. I. 29, 1–3, wo das Gegenteil davon steht.

Der Verfasser empfiehlt mit Bultmann, das Dogma von Chalkedon in einer neuen »ontologischen Begrifflichkeit« vorzulegen, weil die Zweinaturenlehre möglicherweise symbolischer Ausdruck werden kann, der in Gefahr ist, zum Mythos zu werden (128), weil darin nicht die »existentielle Begegnung« zum Ausdruck kommt, in der ich allein »Christus als Gott verstehen kann«. Nach den eigenen Vorstellungen des Verfassers von ontologischer Begrifflichkeit ist ein solcher Vorschlag jedoch unmöglich, denn nach Hasenhüttel kann das Existentielle nie in ontologischer Begrifflichkeit zur Sprache gebracht werden. So erhebt er eine von seinen eigenen Voraussetzungen aus unmög-

liche Forderung. An der Formel von Chalkedon vermißt Bultmann und mit ihm der Verfasser – man weiß oft und gerade auch in diesem Zusammenhang nicht recht, ob der Verfasser Bultmanns Meinung wiedergibt oder seine eigene Ansicht damit verbindet –, daß es die »paradoxe Einheit« in Jesus Christus durch den Begriff der »Natur« in die Unmittelbarkeit auflöst. »Natur ist ein Begriff, der sich nur auf vorhandene Dinge, auf seiende Objekte beziehen kann, nicht aber auf Gott. So ist es nicht möglich, über die göttliche Natur Jesu eine Aussage zu machen, denn nur ein an-sich Seiendes kann so objektiviert werden, nicht aber der sich offenbarende Gott, der nur in der Bedeutsamkeit für den Menschen, der nur in existentieller Begegnung erfaßt werden kann« (126).

Eine Begegnung mit Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis hätte angesichts dieser Position neben dem bereits Gesagten darauf aufmerksam zu machen, daß hier ein Begriff von Natur supponiert wird, der mehr der Naturwissenschaft als der Philosophie und Metaphysik entstammt, ferner, daß nach katholischem Verständnis jede theologische Aussage und jede theologische Begrifflichkeit im Zeichen der *Analogie* steht, die gerade in der Applikation auf die Aussage über Gott und seine Offenbarung, über den sich offenbarenden Gott, über das Wort Gottes, die *größere Unähnlichkeit* in aller Ähnlichkeit betont und damit apriori jede Einlinigkeit und Univozität, jede »Verfügung« und »Unmittelbarkeit« abweist, während – das ist zu bedenken – das schlechthinige Paradox, die »paradoxe Identität«, als theologisches Prinzip verstanden und konsequent durchgeführt, die Gefahr in sich schließt, die theologische Aussage beziehungslos zu machen gegenüber dem menschlichen Seins- und Selbstverständnis. Damit wird aber auch die existentielle Interpretation und die darin gegebene »Entsprechung«, die darin liegende Bedingung der Möglichkeit des Verstehens, in Frage gestellt.

Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann, vor allem mit dessen Theologie des Glaubens aus katholischem Glaubensverständnis, hätte ferner darauf hinzuweisen, daß gewiß in den theologischen Aussagen das »Für mich« ausdrücklich zur Sprache zu bringen ist, daß aber das »An sich« nicht der Antipode, sondern der Grund des »Für mich« ist, daß umgekehrt die Bedeutsamkeit des pro me ohne das »An sich«, ohne das extra me, in Frage gestellt wird.

Gerade ein katholisches Glaubensverständnis hätte die Möglichkeit und die Aufgabe, in der theologischen Aussage *alle* Dimensionen ins Spiel zu bringen, die überspitzten Alternativen, das künstlich hochgezogene »Entweder-Oder« abzubauen.

3.

Diese Bemerkungen sollten einige Gesichtspunkte für die Begegnung mit R. Bultmann aufzeigen, die bei Hasenhüttl nicht genügend zur Sprache kommen. Sie sind zu ergänzen durch die von Bultmann aufgeworfenen Fragen nach der Präsenz Christi im Wort der Verkündigung und nur in ihm, in der Frage nach dem Sinn der Auferstehung Jesu als eschatologischem Geschehen, durch die – bereits erwähnte – Frage nach der Beziehung des Glaubens zur Historie, zum historischen Jesus, durch die kritische Würdigung der Deutung, die Bultmann dem paulinischen Wort gibt: »Christus dem Fleisch nach kennen« (2. Kor. 5, 16).

Eine aus katholischem Glaubensverständnis geführte Begegnung mit Bultmann darf ferner bei der Frage des Glaubensvollzugs am Problem der *Glaubwürdigkeit* des Glaubens, an der Frage der Legitimation des Glaubens, nicht vorübergehen. Mit Thomas gesprochen: »non enim crederet (homo) nisi videret ea (quae subsunt fidei) esse credenda«. (S. Th. II II 1, 4 ad 2). An diesem Punkt sind entscheidende Differenzen zwischen dem Bultmannschen und dem katholischen Glaubensverständnis vorhanden, und diese sind sichtbar zu machen. Bultmann insistiert radikal und absolut auf der »Nichtausweisbarkeit des Glaubens«, auf der Tatsache, daß der glaubende Mensch wissen muß, »daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könne, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann« (Kerygma und Mythos II, 207). In der »Nichtausweisbarkeit« des Glaubens sieht Bultmann nicht nur die konsequente Darstellung des reformatorischen sola-fides-Prinzips, sondern den Schutz dieses Glaubens vor jeder Mythologie.

Gerade an dieser fundamentaltheologischen Fragestellung werden indes die Unterschiede im Verständnis der Struktur des Glaubens deutlich, die in einer theologisch differenzierten Anschauung vom Menschen und seinem Engagement für den Glauben gründen. Die Frage der Glaubwürdigkeit und Ausweisbarkeit des Glaubens, die nach dem Zeugnis der Bibel der Glaube selbst stellt und voraussetzt, ist nicht Anmaßung und »Verfügung« des Menschen, sondern gehört in die Bewegung der den Menschen angehenden, erweckenden, zum Hören und Gehorsam rufenden Heilstat Gottes hinein; sie muß vom Menschen beantwortet werden, damit sein Glaube ein rationale obsequium ist, d. h. vor seinem fragenden, kritischen, logischen und historischen Denken verantwortet werden kann. Gewiß, die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens und die Antwort auf sie erbringt nicht von selbst den Akt und die Gewißheit des Glaubens – diese gründet allein in dem Wort und in der Autorität des sich offenbarenden Gottes – aber die Glaubwürdigkeit schlägt die Brücke und gibt das »Handgeleit« zum Glauben. Ob der Verzicht auf die Ausweisbarkeit des Glaubens ein

Schutz vor der Mythologie ist, das bleibt sehr die Frage. Vielmehr wäre zu fragen, ob nicht gerade die Bemühung um die vielfältig zu erbringende Glaubwürdigkeit des Glaubens einen solchen Schutz zu bieten vermag.

Solche und andere Fragen – etwa Reflexionen über das nach der gängigen Sprachregelung und üblichen Charakterisierung übernommene »griechische und das biblische Denken« (172) oder über den auch hier stark abgewerteten »Gott der Philosophen« (351) – seien hier besonders hervorgehoben, weil der Versuch Hasenhüttls, zu den im ersten Teil des Buches gemachten Analysen eine kritische Würdigung zu geben, in keiner entsprechenden Beziehung steht, sondern einige Probleme erörtert, von denen man keineswegs immer sieht, was sie mit dem Thema des Buches zu tun haben. Wenn dies aber zutrifft, dann wird die Sache selbst nicht deutlich und tief genug erörtert. Das gilt etwa für die Frage der Ordination – diese muß gerade im Blick auf die Verkündigung, ihre Autorisation und ihren Träger noch deutlicher erarbeitet werden –, in der Hasenhüttl eine bemerkenswerte Differenz sieht, die er allerdings in den seltsamen Satz kleidet: »Diese inhaltliche Bestimmung ist also für einen katholischen Theologen, der am römischen (!) Glaubensinhalt festhält, unannehmbar« (358).

Die kritischen Bemerkungen, die in dieser Besprechung gemacht wurden, beziehen sich nicht auf den ganzen Inhalt des Buches von Hasenhüttl, sondern greifen einige Gesichtspunkte heraus. Die hier vorgetragenen Einwände wollen keineswegs polemisch verstanden sein noch weniger wollen sie gegen den Geist des Ökumenismus und gegen das Anliegen der »Koinonia« verstoßen. Es gibt mit Bultmanns Theologie durchaus eine Koinonia, vielleicht noch über die von Hasenhüttl entworfenen Dimensionen und Möglichkeiten hinaus, etwa in einer vertieften und weiterführenden Interpretation dessen, was Bultmann das »Christusgeschehen« und eschatologische Heilstat nennt. Andererseits aber sollten eben dabei – und um der Koinonia willen – die in diesem Buch nicht genügend hervorgehobenen Differenzen zur Sprache gebracht werden. Vielleicht steckt gerade in ihnen ein neuer Impuls auf die Koinonia hin, den es zu erwecken gilt und der das Programm der mit diesem Buch eröffneten Schriftenreihe sein will.