Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 2 (1955)

Heft: 4

Artikel: Die Auferstehung Christi : zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen Rudolf Bultmann und Karl Barth

Autor: Hamer, Jérôme

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760505

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Auferstehung Christi

Zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen Rudolf Bultmann und Karl Barth

Von Jérôme Hamer O. P.

« Mit großer Macht legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn » (Apg. 4, 33). Das Osterereignis steht im Mittelpunkt der apostolischen Lehrverkündigung. So schien es uns denn interessant, gerade dieses als Vergleichspunkt für eine theologische Gegenüberstellung der Anschauungen von Rudolf Bultmann und Karl Barth heranzuziehen. Beide Theologen vertreten ja — wie allgemein bekannt ist — zwei Hauptströmungen im heutigen Protestantismus.

Da wir unsere Ausführungen zu einem ökumenischen Gespräch erweitern möchten, stellen wir uns von Anfang an bewußt auf eine theologische Ebene. Die beiden genannten Autoren veranlassen uns im übrigen dazu. Sie treiben im Gegensatz zu ihren liberalen Vorgängern keine Vogelstraußpolitik, sondern geben offen zu, daß sich jede biblische Synthese auf gewisse theologische Voraussetzungen stützt.

Die Einteilung unserer Studie ergibt sich von selbst. Im ersten Teil bringen wir einige Texte, die die Grundthesen von Bultmann und Barth belegen (I). Den zweiten widmen wir der kritischen Untersuchung und Erörterung der aufgeworfenen Probleme. Die Ergebnisse des ersten Teiles vorwegnehmend erwähnen wir jetzt schon die entscheidenden Punkte : erstens die Geschichtlichkeit der Auferstehung (II) und zweitens die Beziehung der geschichtlichen Auferstehung zur heutigen christlichen Existenz (III). Damit ist der Inhalt der drei Teile umschrieben.

I. Die Belege

Das Schrifttum der beiden Autoren zu unserer Frage ist sehr umfangreich. Wir beschränken uns daher auf einige bezeichnende Haupttexte. Von Bultmann berücksichtigen wir vor allem seine kürzlich

erschienene *Theologie des Neuen Testamentes* und sein *Theologisches Manifest* von 1941. Von Barth berücksichtigen wir besonders jene Stellen seiner *Kirchlichen Dogmatik*, wo er sich mit Bultmann auseinandersetzt, ferner die Sonderschrift, in der er eingehend das Problem der *Entmythologisierung* erörtert [1].

1. Die Stellung Bultmanns : Gegenwart der Auferstehung im Wort der Verkündigung

Das Heilsgeschehen ist einmalig. Es umfaßt zugleich den Tod und die Auferstehung Christi. So lautet die Überlieferung, die Paulus empfangen (1 Kor. 15, 1-4). Der gestorbene und auferstandene Christus steht im Mittelpunkt seiner Predigt (Röm. 8, 34 ; 2 Kor. 5, 15 ; 13, 4). Der Apostel beachtet weder den Lehrer noch den Propheten, er verweilt nicht beim Leben Jesu, noch bei seinem Wirken, seiner Persönlichkeit. Kurz, er zeigt kein Interesse für den historischen Christus. Entscheidend ist allein « das Wort vom Kreuze », der λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Kor. 1, 18), Ärgernis und Torheit für den natürlichen Menschen [2].

Paulus begnügt sich nicht, das Heilsgeschehen zu verkünden, er

[1] Die wichtigsten Werke von BULTMANN und BARTH, die in diesem Artikel verwendet wurden :

RUDOLF BULTMANN : *Theologie des Neuen Testaments* (Neue theologische Grundrisse), 2. Aufl., Tübingen 1954. (= TNT) — Der Artikel von BULTMANN, der in « Kerygma und Mythos » veröffentlicht wurde, *Ein theologisches Gespräch* (Theologische Forschung. Bd. I), Hamburg 1948, S. 15-53. (= KM, Bd. I). Dieser Band enthält auch interessante Untersuchungen anderer Exegeten und Theologen zum gleichen Thema, so z. B. von J. SCHNIEWIND und H. THIELICKE. — Im zweiten Band : « Kerygma und Mythos. Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes » (Theologische Forschung. Bd. II), Hamburg 1952 (= KM, Bd. II) hat BULTMANN erneut Stellung genommen in einem bedeutenden Artikel *Zum Problem der Entmythologisierung*, S. 179-208. Weitere Beiträge von größerem Interesse sind im gleichen Band erschienen. Wir nennen einige Autoren : E. STAUFFER, R. PRENTNER, F. BURI, K. BARTH, W. G. KÜMMEL. — Ferner wurde in *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze. Bd. II, Tübingen 1952, S. 211-235, der Artikel *Das Problem der Hermeneutik* aufgenommen, der schon 1950 erschienen ist.

KARL BARTH : *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. III 2, Zollikon-Zürich 1948, S. 534-537. — *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen* (Theologische Studien, Heft 34), Zollikon-Zürich 1952. — Wir zitieren ebenfalls eine Schrift, die, obschon älter, sehr bedeutungsvoll in der Auseinandersetzung zwischen Bultmann und Barth ist, nämlich *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor. 15*, München 1926 (= AT).

[2] In unserer Darstellung von Bultmanns Gedankengang nehmen wir hauptsächlich Bezug auf § 33 der TNT, S. 287-301 : Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen.

will auch seine Tragweite dartun. Dazu bedient er sich verschiedener Begriffe, die einerseits der Kult- und Rechtssprache der Juden entliehen sind, andererseits dem Sprachgebrauch der Mysterienreligionen und des gnostischen Mythos entsprechen. Zur ersten Gruppe gehören die Begriffe « Sühnopfer », « Stellvertretung » und « Loskauf », zur zweiten die sakramentale Teilnahme an Tod und Auferstehung der Gottheit, ferner der Gedanke der Einheit der Erlösten mit dem Erlöser in einem gemeinsamen Leib (σῶμα).

Die Vielfalt dieser Begriffe gibt zu erkennen, wie schwer es für Paulus gewesen ist, die ganze Wirklichkeit des Heilsgeschehens angemessen auszudrücken. Bultmann gibt sich aber mit dieser allgemeinen Feststellung nicht zufrieden. Er geht weiter und sucht zu zeigen, warum Paulus auf die heidnischen Denkformen zurückgreifen mußte. Er findet dafür zwei Gründe. Die rechtlichen und kultischen Begriffe der Juden mochten wohl genügen, um die Bedeutung des Kreuzes darzustellen, für den Sinngehalt der Auferstehung aber reichten sie nicht aus. Es ist tatsächlich nicht möglich, das Ostergeheimnis in den Kategorien von « Sühnopfer », « Stellvertretung » und « Loskauf » auszudrücken. Zu diesem ersten Grund kommt noch ein zweiter. Die genannten griechischen Kategorien machen es möglich, über die Vergangenheit hinauszugehen und das Heilsgeschehen als fortdauernd und gegenwärtig zu betrachten. Sie erlauben zu zeigen, wie Tod und Auferstehung Christi unmittelbar den Menschen von heute betreffen.

Dieser letztere Gesichtspunkt wird von Bultmann ganz besonders hervorgehoben. Für ihn ist die Theologie des Neuen Testamentes nicht einfach eine Zusammenstellung von Lehren, die in der Schrift zu finden sind. Er unterscheidet sich hier deutlich vom Standpunkt eines ETHELBERT STAUFFER, der den zeitgeschichtlichen Rahmen nicht verlassen und keine historische Verlagerung vornehmen will, die seiner Ansicht nach die Problemstellung fälschen würde [1]. Bultmann stellt sich zugleich auf die Ebene der Geschichte und der Gegenwart. Er versucht, geschichtliche Erkenntnis mit lebendiger Gegenwart zu verbinden [2], und will weniger eine Rekonstruktion als vielmehr eine Interpretation

[1] ETHELBERT STAUFFER : *Die Theologie des Neuen Testaments*. 4. Aufl. Stuttgart 1948. Stauffer ist Professor an der Universität Erlangen.

[2] TNT, S. 590 : « Die in diesem Buche gegebene Darstellung der neutest. Theologie steht einerseits in der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung und sucht andererseits deren Fehler zu vermeiden, der in der Zerreißung von Denken und Leben und daher in der Verkennung des Sinnes theologischer Aussagen besteht. »

des Neuen Testamentes vornehmen. Seine Untersuchungen werden durchweg nach den Grundsätzen einer festgelegten Arbeitshypothese vollzogen. Diese lautet : wie sucht das Neue Testament das neue Selbstverständnis wiederzugeben, das der Glaube dem Christen vermittelt [1] ?

Das Heil kommt nicht vor dem Wort, das das Heil verkündet. Mit diesem Satz kann u. E. das Ergebnis von Bultmanns Auslegung zusammengefaßt werden. Lesen wir mit ihm die betreffenden Stellen, wo Paulus Christus verkündet. Im Römerbrief wendet sich der Apostel z. B. an eine Gemeinde, die sein Wort noch nicht vernommen hat. Er beginnt aber nicht mit einer Schilderung der geschichtlichen Ereignisse, in denen das Heil bestehen würde. Nein, er geht vielmehr geradewegs auf das Ziel los, greift die Situation des Menschen auf und beschreibt sie so, daß die Heilsverkündigung als die Antwort auf die aktuelle Lage des Menschen erscheint. Diese Art des Vorgehens ist besonders im 7. und 8. Kapitel des Römerbriefes deutlich (Röm. 7, 7-8, 11), deren Höhepunkt der Ausruf ist : « Ich unglückseliger Mensch » (Röm. 7, 24). Die Predigt vom Kreuz fordert uns gebieterisch zur inneren Umkehr auf. Sie ist ein Ärgernis und eine Torheit, damit sich kein Geschöpf vor Gott zu rühmen vermag (1.Kor. 1, 18-31). Dies ist das Wort der Versöhnung, das Gott Paulus in den Mund gelegt hat (2 Kor. 5, 18-6, 2). Kurz gesagt, das Kreuz Christi predigen, heißt zum Glauben aufrufen und so den Menschen vor die Entscheidung stellen.

Für sich genommen kommt dem geschichtlichen Faktum : Tod Jesu in der Heilsordnung keine Bedeutung zu. Die geschichtliche Tatsache könnte diese Bedeutung nur haben, wenn man schon im voraus an die Präexistenz und Gottheit Christi glauben würde. In diesem Falle könnte man verstehen, daß der Tod des Gottmenschen Heilswert besitzt. Darf man aber eine solche Voraussetzung machen ? Nein, sagt Bultmann, denn der vorausgehende Glaube würde das Ärgernis und die Torheit von der Kreuzespredigt ausschließen. Die Heilskraft des Todes Christi wäre nicht mehr Gegenstand der Verwunderung für einen Menschen, der schon glaubt, daß der Gekreuzigte Gott ist. Ja, mit diesem Glauben würde er im Gegenteil darauf gefaßt sein. In Wirklichkeit besteht das Ärgernis und die Torheit ausschließlich darin, daß ein Gekreuzigter als Herr *verkündet* wird. Diese *Verkündigung* fordert den Hörer dazu auf, sein Betragen und seine Lebensauffassung preiszugeben, um sein Kreuz

[1] TNT, S. 591 : « Eben deshalb galt es, die theologischen Gedanken des NT in ihrem Zusammenhang mit dem 'Lebensakt', d. h. *als Erklärung des glaubenden Selbstverständnisses* zu interpretieren. »

auf sich zu nehmen und sich mit Christus kreuzigen zu lassen [1]. In dieser Verkündigung liegt das eigentliche Heilsereignis.

Die Auslegung der Schriftstellen von der Auferstehung hat unter den gleichen Gesichtspunkten zu geschehen. Bultmann ist hier sehr radikal. Das Osterereignis läßt sich gar nicht in den Rahmen der menschlichen Geschichte einfügen [2]. Beweis wird keiner erbracht. Es handelt sich hier in den Augen des Verfassers um ein undiskutierbares Postulat. Die Auferstehung Christi kann nicht als eine *objektive Tatsache* erwiesen werden [3]. Bultmann ist sich bewußt, daß er sich damit von der Lehre des Paulus entfernt, der ja im ersten Korintherbrief ausdrücklich darauf hinweist, daß der auferstandene Christus Kephas, den Zwölfen, den fünfhundert Brüdern, Jakobus, dann allen Aposteln, und schließlich ihm selber erschienen ist. Bultmann gibt diese Abweichung von Paulus ausdrücklich zu und tadelt Barth, der nicht desgleichen tut [4]. Letzterer vertritt in seinem Kommentar zur genannten Stelle die Ansicht, die Aufzählung der Zeugen habe keinen anderen Sinn, als die Übereinstimmung der Predigt von Paulus mit jener der Urgemeinde darzutun. Sie hat gewiß auch diesen Sinn. Bultmann verweist selber auf Vers 11 : « Gleichviel ob ich es bin oder sie ; so lautet unsere Predigt. » Aber in erster Linie hat diese Aufzählung unzweifelhaft den Zweck, die Auferstehung als *objektives Faktum* glaubhaft zu machen. Wenn also Bultmann nicht gewillt ist, alles in seine Theologie aufzunehmen, was er bei Paulus eindeutig liest, so deshalb, weil es ihm mehr um eine Interpretation der Sache als um eine Rekonstruktion der Lehre geht.

Die Auferstehung gehört aber zum Heilsgeschehen. Sie kann vom Kreuz nicht getrennt werden, da sie in gleicher Weise an seiner soteriologischen Kraft teilhat. Die Auferstehung Christi ist im Worte der Verkündigung gegenwärtig und besitzt keine unabhängige, vom Wort getrennte Existenz. Doch haben wir uns die Wirkkraft Christi nicht

[1] TNT, S. 298 : « Die Entscheidungsfrage, vor die der λόγος τοῦ σταυροῦ den Hörer stellt, ist, ob er anerkennen will, daß Gott einen Gekreuzigten zum Herrn gemacht hat, ob er damit die Forderung anerkennen will, *in der Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses* das Kreuz zu übernehmen, es zur bestimmenden Macht seines Lebens zu machen, sich mit Christus kreuzigen zu lassen. » (Kursiv von uns.)

[2] TNT, S. 290 : « Da die Auferstehung überhaupt nicht als Tatsache im Bereich der menschlichen Geschichte sichtbar sein kann. »

[3] TNT, S. 300 : « Die Tatsache der Auferstehung kann ... nicht als ein *objektiv feststellbares Faktum*, auf das hin man glauben kann, erwiesen oder einleuchtend gemacht werden. » (Kursiv von uns.)

[4] Vgl. NTN, S. 290, Anm. 1.

etwa nach der Weise vorzustellen, nach der eine große geschichtliche Persönlichkeit durch ihre Werke auf spätere Generationen Einfluß gewinnt. Christus ist in der Predigt nicht so gegenwärtig, wie der Genius Descartes im *Discours de la méthode* oder Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft*. Es handelt sich bei der Verkündigung um eine aktuelle Gegenwart für jeden, der die Predigt als « persönliche Anrede », als ein Wort, das sich unmittelbar an ihn richtet, aufnimmt [1]. « Für Christus denn lassen wir den Aufruf ergehen als seine Gesandten, und es ist, wie wenn Gott durch uns aufriefe » (2 Kor. 5, 20). Auf diesen Vers baut Bultmann seine Gedankengänge. Christus ist in der διακονία des Predigers gegenwärtig [2]. Hier kommt auch der tiefere Sinn der Präexistenz und der Menschwerdung zum Ausdruck. Im verkündeten Wort nimmt Gott Knechtsgestalt an. Die Menschwerdung kennt keine andere geschichtliche Dimension. Am Schluß des Abschnittes, in dem das Heilsgeschehen behandelt wird, faßt Rudolf Bultmann das Gesagte in eine sehr bezeichnende Formel zusammen : « Der Auferstandene selbst begegnet uns im Apostel. » [3]

Nach dieser Darstellung von Bultmanns Lehre über das Heilsgeschehen müssen wir noch auf den philosophischen Hintergrund seiner Anschauung aufmerksam machen. Die Bedeutung, die dem Ausdruck und dem Begriff *Selbstverständnis* beigelegt wird, zeigt deutlich, wie die ganze Interpretation von gewissen theoretischen Voraussetzungen ausgeht [4]. Der Autor macht im übrigen kein Geheimnis daraus. Wenn er in seiner *Theologie des Neuen Testamentes* (die sich für längere Ausführungen dieser Art nicht eignet) in diesem Punkt ziemlich zurückhaltend ist, so hat er sich darüber umso eindeutiger in seinem Manifest von 1941 ausgesprochen [5]. Er gibt dort eine methodische Erklärung über die beiden Grundzüge seines theologischen Werkes, die einerseits auf den Mythosgedanken, andererseits auf den Begriff der Existenz zurückgehen.

Nach Bultmann ist die Heilsverkündigung unlösbar an eine naive

[1] TNT, S. 301 : « Der Glaube an die Auferstehung Christi und der Glaube, daß im verkündigten Wort Christus selbst, ja Gott selbst, spricht ... ist identisch. »

[2] TNT, S. 299 : « Insofern Christus in der διακονία der Verkündiger gegenwärtig ist. »

[3] TNT, S. 301 : « Im Apostel ist Christus eben als der Auferstandene gegenwärtig ... Der Auferstandene selbst begegnet im Apostel. »

[4] *Selbstverständnis* bedeutet ferner auch persönliche Einstellung, Lebensauffassung, Haltung zur Existenz.

[5] KM, Bd. I, S. 15-53.

Vorstellung von der Welt und vom Menschen gebunden, an ein Weltbild, das seinen Ursprung unmittelbar in der jüdischen Offenbarung und im gnostischen Heilsmythos hat. Die biblischen Sätze von der Präexistenz Christi, von der Menschwerdung, vom Sühnetod, von der Auferstehung Jesu, von der Himmelfahrt und von der Wiederkunft am Ende der Zeiten gehören zu einer Anschauungsweise, die für den modernen Menschen schlechthin unannehmbar ist. Diese Mythologie, die nichts spezifisch Christliches an sich hat, ist eine Auffassung, die sich vor dem Auftreten des wissenschaftlichen Denkens herausgebildet hat. Für den heutigen Menschen ist es unmöglich sich durch einen Willensakt eine Vorstellung anzueignen, die nun einmal überholt ist. Jeder Mensch gewinnt sein Weltbild in seiner eignen geschichtlichen Situation.

Da die biblische Verkündigung mythologisch ist, bleibt dem Theologen nichts anderes übrig, als ihre « Entmythologisierung » vorzunehmen [1]. Aber dadurch stellt sich ein neues Problem. Wie hat man bei dieser « Entmythologisierung » vorzugehen ? Soll man sie als Art Ausmerzung auffassen, die aus dem Neuen Testament alles endgültig Überholte ausscheidet, um nur noch die sicheren Elemente festzuhalten ? Diesen Weg hat der Liberalismus Harnacks gewählt. Bultmann dagegen verwirft diese Lösung. Er anerkennt, daß die Anschauungsweise des NT außergewöhnlich einheitlich ist und dem im Mittelpunkt stehenden Heilsgeschehen entspricht. Man hat es nicht nur mit mehr oder weniger bedeutungsvollen mythischen Teilstücken zu tun, sondern mit einem Werk, das als Ganzes in mythischer Denkweise dasteht [2].

Was hat der Theologe folglich zu tun ? Muß er einfach die Heilige Schrift dem Fach der Religionsgeschichte überlassen ? In diesem Fall würde der Name Theologe jegliche reale Bedeutung verlieren. Bultmann geht nicht so weit. Seiner Ansicht nach kann die Analyse des Mythosbegriffs eine tiefe, grundlegende Bestimmung aufdecken, die sich nicht in der objektivierenden, kosmologischen oder dramatischen Begriffswelt erschöpft, sondern darüber hinausreicht. Diese Bestimmung ist existential oder anthropologisch. Sie soll ausdrücken, wie der Mensch sich selbst versteht [3]. Diese Analyse ermöglicht es Bultmann auf positive Weise

[1] *Entmythologisierung* ist bei Bultmann ein technischer Ausdruck.

[2] KM, Bd. I, S. 22 : « Man kann das mythische Weltbild nur als Ganzes annehmen oder verwerfen. »

[3] KM, Bd. I, S. 23 : « Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben : vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht : der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthro-

Theologie zu treiben. Im Mythos ist ja nicht alles Mythos. Da in ihm der objektivierende Vorstellungsgehalt nur die Rolle einer figurativen Darstellung besitzt, da das Innere des Mythos im Verständnis des Menschen von sich selbst besteht, darum ist die existentiale Auslegung des NT die eigentliche Aufgabe des Theologen. Sein Werk erschöpft sich nicht in einer negativen Rolle, sondern gipfelt in dieser Umdeutung des NT in neue Kategorien [1]. In diesem Suchen nach der echten christlichen Existenz läßt sich Bultmann ausdrücklich von der Philosophie MARTIN HEIDEGGERS leiten.

2. Die Stellung Barths : Vorrang der Christologie über Soteriologie

Der soeben dargelegten Lehre von Rudolf Bultmann möchten wir nun jene von Karl Barth gegenüberstellen. Überraschend wirkt es wohl nicht, wenn der Basler Theologe das Gespräch nicht von der Auslegung der Schriftstellen her aufnimmt. Bultmann ist zwar Exeget, aber seine Kommentare werden deutlich von gewissen theologischen Konzeptionen beherrscht. Folglich muß eine fruchtbare Auseinandersetzung auf dieser Ebene geführt werden. Im folgenden fassen wir zwei wichtige Texte von Karl Barth so treu wie möglich zusammen. Der erste handelt ausschließlich von der Auferstehung [2].

1. Eine theologische Wahrheit hat nur in dem Maße Gültigkeit, als sie eine Bestimmung der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringt. Erfüllt die Auferstehung Christi diese Bedingung ? Bultmann verneint dies. Aus diesem Grunde können wir sie nicht als ein wirkliches Faktum, als ein in Zeit und Raum geschehendes Ereignis anerkennen. Barth verwirft diesen Subjektivismus. Wenn er auch die subjektive Auswirkung der Glaubenssätze voll anerkennt, so weigert er sich, sie in

pologisch — besser : existential interpretiert werden ... Im Mythos selbst ist also das Motiv zur Kritik seiner selbst, d. h. seiner objektivierenden Vorstellungen, enthalten. »

[1] Vgl. hierzu den interessanten Artikel von R. PRENTNER : *Mythos und Evangelium*, in KM, Bd. II, S. 69-84.

[2] KARL BARTH : *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. III, 2, S. 534-537. Wir berücksichtigen in unserer Zusammenfassung die vom Autor gegebene Numerierung der Abschnitte. — Der einschlägige Text beginnt mit dem Alinea : « Bultmann ist Exeget. Aber ich denke nicht, daß man exegetisch mit ihm diskutieren kann, weil er zugleich ein Systematiker von solchem Format ist, daß es wohl kaum einen Text geben dürfte, in dessen Behandlung nicht sofort gewisse Axiome seines Denkens so herrschend sichtbar werden, daß an der Frage ihrer Gültigkeit schlechterdings alles sich entscheidet. »

erster Linie als Äußerungen subjektiver Zustände zu bewerten. Von sich aus und grundsätzlich beziehen sich diese Wahrheiten auf Gott. Sie sind Ausdruck seines Handelns in Raum und Zeit.

2. Nur die Geschichtswissenschaft kann über die Wirklichkeit eines durch Berichte überlieferten Ereignisses entscheiden. Was mit den Forschungsmitteln dieser Wissenschaft nicht feststellbar ist, kann nicht als ein « historisches Faktum » gelten. Daraus folgt, daß die Auferstehung Christi keine geschichtliche Tatsache ist. — Karl Barth gibt Rudolf Bultmann gegenüber zu, daß die Geschichtswissenschaft nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit der Auferstehung Christi zu beweisen, ist aber der Ansicht, daß die Tatsächlichkeit der Auferstehung von der Geschichte aus nicht bestritten werden kann. Es gibt verschiedene in der Zeit sich abspielende Ereignisse, die viel authentischer sind als die historisch feststellbaren.

3. Etwas für die Geschichtswissenschaft Unzugängliches als wirklich geschehen annehmen, das heißt so viel, wie dem Geist Gewalt antun und ihn verdemütigen, das heißt den Glauben erniedrigen. — Ist diese Behauptung von Bultmann begründet ? Karl Barth glaubt es nicht. Im NT ist die Auferstehung Christi eine in voller Freiheit angenommene Freudenbotschaft. Warum sollte sie das heute nicht mehr sein ? Warum sollte die Auferstehung Jesu für den heutigen Menschen nicht mehr Gegenstand bereitwilliger und freudiger Bejahung sein ? Man sollte meinen, daß dieses Glaubensgeheimnis von den Hörern der ersten Jahrhunderte leicht hingenommen wurde, da sie durch ihr gesamtes mythisches Denken für so eine Vorstellung empfänglich waren. Aber ist das wirklich wahr ? Karl Barth stellt im Gegenteil fest, daß die Auferstehung den ersten Jüngern ebenso unglaubwürdig erschien, wie den Gebildeten vom Areopag.

4. Das Weltbild des heutigen Menschen ist so einheitlich, daß es alle anderen Anschauungsformen ausschließt. Es mit mythologischen Vorstellungen in Einklang bringen zu wollen, ist daher ein vergebliches Bemühen. Die Exegese des NT muß dieser Tatsache Rechnung tragen, sie muß sich im Hinblick auf die Situation des modernen Menschen entwickeln. — Was ist von diesen Behauptungen Bultmanns zu halten ? Karl Barth bestreitet die einheitliche Abgeschlossenheit des Weltbildes. Vor allem aber liegt es ihm daran zu zeigen, daß ein innerer Antrieb, ein « Gebot der Wahrhaftigkeit », über alle Bewertungen des « common sense » des neuzeitlichen Menschen hinweg zum Glauben führen kann.

5. Die Einheitlichkeit des mythologischen Weltbildes bedingt und

durchdringt jeden einzelnen Teil der neutestamentlichen Botschaft. Es ist unmöglich, gewisse Einzelheiten herauszunehmen, um sie einem anderen Gedankenkreis einzubauen. Die Auferstehung Christi bleibt daher unzertrennlich mit einer mythischen Gesamtschau verbunden, die heute endgültig überholt ist. — Dieser Radikalismus Bultmanns ist für Barth nicht annehmbar. Die Christenheit hat sich niemals eine derartige Alternative vorschreiben lassen. Sie ist im Gegenteil stets auf kluge Weise eklektisch gewesen. Weiter muß man anerkennen, daß viele Elemente des mythischen Weltbildes den entsprechenden Gebilden unserer modernen Schau überlegen sind. Oder ist es etwa so einfach, Christus im Rahmen des neuzeitlichen Denkens zu verkünden ? Wir haben daher auch heute noch unsere guten Gründe, weiterhin in mythischen Ausdrücken zu reden. Das Ergebnis von Bultmanns Vorgehen kann uns im übrigen in dieser Überzeugung nur bestärken. Indem er im Namen des modernen Weltbildes beispielsweise den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod und den Begriff der Stellvertretung verwirft, zeigt er dennoch eindeutig, wie bedenklich es ist, alle Elemente der ursprünglich mythischen Weltauffassung einfach über Bord zu werfen.

Der Text, den wir hier in kurzen Worten zusammengefaßt haben, wurde 1948 geschrieben. Er ist ein Teilstück eines Kapitels der *Kirchlichen Dogmatik*, das den Titel « Jesus, der Herr der Zeit » trägt und in den Zusammenhang der theologischen Anthropologie gehört. Dieser Text soll zeigen, daß man trotz Bultmann das Recht hat, die Auferstehung und die Erscheinung Christi während der vierzig Tage als authentisch geschichtliche Tatsachen zu verstehen. Seither hat Barth Gelegenheit gehabt, das durch die « Entmythologisierung » gestellte Problem für sich und in seiner Gesamtheit zu behandeln. Er hat darüber an der Universität Basel ein Seminar gehalten, dessen Ergebnis 1952 in Form einer rund sechzig Seiten umfassenden Schrift erschienen ist [1]. Diese Abhandlung führt in acht Kapiteln gewisse Punkte seiner Widerlegung von 1948 weiter aus und vertieft sie. Sie hat den Vorteil genau aufzuzeigen, wo die beiden Theologen voneinander abweichen. Im folgenden geben wir die Gedankenentwicklung wieder.

Es ist die Eigenart des NT selbst, die Bultmann zu seinem theologischen Vorgehen zu nötigen scheint. Das NT ist in der Tat nicht eine

[1] Karl Barth : *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Theol. Studien, Heft 34). Zollikon-Zürich 1952. Um zu zahlreiche Anmerkungen zu vermeiden, geben wir im Text selber zwischen Klammern die jeweiligen Seitenzahlen an, die sich auf diese Schrift beziehen.

Zusammenfassung von theoretischen Darstellungen über Gott, über die Welt und den Menschen, noch ist es eine Auslese von schönen Berichten religiöser Erlebnisse. Es ist Verkündigung, κήρυγμα. Es genügt also nicht die Botschaft zu hören, um ihren Sinn zu erfassen. Man muß mehr tun, man muß sich entscheiden und glauben (S. 4-5). Das Wort, das Gott ein für allemal gesprochen hat, zwingt uns zur Wahl zwischen Gehorsam oder Verweigerung. Doch ist es allein der Gehorsam, der uns das *Verstehen* schenkt (S. 5-6).

Das Wort « verstehen » spielt eine große Rolle in Barths Auseinandersetzung mit Bultmann. Was wird damit gemeint ? Wie sollen wir diesen Denk- und Glaubensvorgang in uns auffassen ? Verstehen setzt die Glaubensentscheidung voraus. Bis hieher ist auch Barth einverstanden. Wenn er aber die Tatsache annimmt, so kann er doch die von Bultmann gegebene Auslegung nicht gelten lassen. Verstehen besagt eine Tat des glaubenden Menschen. Bultmann meint nun daraus schließen zu dürfen, daß « verstehen » nichts anderes bedeutet als « sich selbst verstehen ». Wir können nach ihm den Sinn der NT nur in dem Maße erfassen, als es uns ermöglicht, uns selber zu verstehen (S. 6).

Diese Gleichsetzung von *Verständnis* und *Selbstverständnis* wird von Barth abgelehnt. Im übrigen steht dahinter ein Apriori, ein *Vorverständnis*. Damit treffen wir auf den Kernpunkt von Barths Einwand. Bultmann tritt mit einem vorgefaßten Schema, mit einem Deutungssystem an das NT heran, in welches sich der Inhalt der Schrift so oder so einzufügen hat. Besitzt unter diesen Voraussetzungen der Exeget oder der Theologe noch die erforderte Bereitschaft und Offenheit des Geistes, um richtig verstehen zu können ? (S. 48-50).

Ein solches Apriori ist für gewöhnlich philosophischen Ursprungs. Dieses Prinzip bewahrheitet sich auch hier. Die ganze Denkform, die Dialektik des Überganges von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit der Existenz (ein Hauptgedanke in Bultmanns Werk), kommt in gerader Linie von HEIDEGGERS *Sein und Zeit*. Warum hat gerade diese Schule so großen Wert in den Augen Bultmanns ? Hält er sie etwa für die endgültige Philosophie, für ein unumstößliches Fundament, auf dem man von jetzt an sichere Ergebnisse aufbauen kann ? Keineswegs ! Ihr Wert besteht darin, daß sie die Philosophie unserer Zeit ist. Ob man will oder nicht, man muß sich ihr anschließen, sie ist in unserer heutigen Lage verbindlich. Treu seiner Methode will Barth hier nicht als Philosoph die Verdienste von Heideggers System diskutieren. Doch besteht er darauf, daß ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht begründet ist.

Ist dies System wirklich die einzige Philosophie unserer Zeit ? Hieße das nicht allzu leicht übersehen, daß die existentialistische Krise eine intellektuelle Erscheinung in einigen Ländern Europas ist und weder Amerika noch Rußland erfaßt hat, wo man sie praktisch kaum kennt ? Darf man also ohne weiteres behaupten, das Heideggersche Schema sei für jeden menschlichen Denkvorgang heute von unbestreitbarer Verbindlichkeit ? (S. 37-38).

Wenn sich der menschliche Geist der Schrift zuwendet, kann er natürlich nicht seine Bildung und seine Kultur abstreifen. In dieser Hinsicht gibt es folglich ein *Vorverständnis*, ein Apriori, das dazu neigt, jedes neue Ergebnis der mitgebrachten Vorstellungswelt anzupassen und in den neuen Elementen nur eine Weiterführung dessen zu sehen, was man schon erarbeitet hat. Wenn aber dies auch die erste spontane Regung unseres Geistes ist, so kann man sich doch fragen, ob man das Recht hat, daraus ein Prinzip zu machen, eine Methode, der sich auch jede Exegese zu unterwerfen hat. Würde man in diesem Fall nicht außeracht lassen, daß es sich ja um das Wort Gottes handelt, um das Wort, das Richter ist über den Menschen und sein Tun, das infolgedessen unter Umständen selbst sicher geltende Ansichten zu bekämpfen und zunichte zu machen hat ? (S. 48-49).

Darum tut man besser daran, auf jedes mitgebrachte Denksystem zu verzichten, soweit das überhaupt möglich ist. Statt dem NT unser eigenes « Selbstverständnis » aufzuzwingen, sollen wir vielmehr darauf achten, wie es uns versteht. Unsere Erkenntnis muß im Erkanntwerden begründet sein (S. 50). Dieser Gedanke, der sich bei Barth so häufig findet, bildet die Grundlage seiner Theologie von der « analogia fidei ». Das Wort Gottes ist nicht ein unbewegliches Etwas, nicht ein mit anderen Dingen vergleichbarer Erkenntnisgegenstand. Es ist der Ausdruck der lebendigen Erkenntnis, die Gott vom Menschen und von der Welt besitzt. Es handelt sich weniger um eine aufsteigende Linie, vom Menschen zum Wort Gottes hin, sondern um eine entgegengesetzte Bewegung, vom Wort Gottes zum Menschen hin. Gott erkennt uns. Das Wort Gottes ist für uns der Ausdruck dieser Erkenntnis. Suchen wir deshalb, uns zu erkennen, wie Gott uns erkennt. Das *Verstehen* nötigt uns zur Selbstentäußerung und zur Leere vor dem Einwirken des Wortes Gottes.

Die falsche Anwendung, welche Bultmann von seinem philosophischen Apriori macht, führt ihn unvermeidlich dahin, nur noch den Menschen zu sehen. Wie Barth sehr bezeichnend sagt, wird hier die

Christologie von der Soteriologie absorbiert (S. 17-19). Umgesetzt in eine der katholischen Theologie gebräuchlicheren Ausdrucksweise heißt das, die objektive Erlösung geht in der subjektiven auf. Folglich wird das Kreuz Christi, im System von Bultmann, erst in dem Augenblick bedeutsam, wenn es gepredigt wird. Das geschichtliche Ereignis als solches hat keinen Heilswert (S. 20-21). Bezüglich der Auferstehung ist die Hinordnung auf das Subjekt noch ausschließlicher. Hier gibt es nicht einmal mehr die Priorität eines geschichtlichen Ereignisses. Die Auferstehung Christi unterscheidet sich nicht von unserer Auferstehung (S. 22-23). Das Heilsgeschehen wird somit eingeschränkt auf die Predigt, die es verkündet, und auf den Glauben des Menschen, der von ihr lebt.

Die Philosophie HEIDEGGERS hat auf die Synthese Bultmanns einen bedeutenden Einfluß gehabt. Doch gibt sich Karl Barth mit der Feststellung dieses unmittelbaren Ursprungs nicht zufrieden. Er stellt sich die Frage, ob Bultmann nicht vor allem als Lutheraner anzusehen sei (S. 46-48). Man kann sich die Reaktion denken, welche die so gestellte Frage in protestantischen Kreisen auszulösen vermag. Natürlich fällt es Barth nicht ein, LUTHER das System der *Entmythologisierung* zuzuschreiben. Aber muß man indessen nicht einen gewissen, vielleicht auch paradoxen, Zusammenhang anerkennen zwischen dem jungen Luther und dem jungen MELANCHTHON einerseits und dem Professor von Marburg andererseits ? Das starke Betonen der Rechtfertigung, die deutliche Bevorzugung der Paulusbriefe gegenüber den anderen Schriften des NT, die Verlagerung der Geheimnisse von Trinität und Inkarnation in den Bereich der Anbetung, außerhalb und überhalb jeder theologischen Erforschung, alle diese bezeichnenden, auf einen Punkt hinstrebenden Merkmale der Urfassung der *Loci*, bilden sie nicht gleichsam eine erste, entfernte Vorwegnahme von Bultmanns Unternehmen ? Melanchthon ist hier das getreue Echo des jungen Luther. Erst später, unter dem Druck der Auseinandersetzungen, machen sich in dieser Hinsicht einige Abschwächungen geltend. Gleichwohl ist und bleibt die grundlegende Frage für Luther und das Luthertum die « Applicatio salutis », die Dialektik von Gesetz und Evangelium, mit andern Worten, die Rechtfertigung durch den Glauben (S. 46-47).

Die Gesichtspunkte sind also sehr verschieden. Die Aufmerksamkeit Rudolf Bultmanns gilt dem Menschen von heute und seinem Anliegen. Barth dagegen nimmt eine klare theozentrische Stellung ein. Das Wort Gottes ist allein entscheidend. Nur in seinem Licht wird der Mensch

gesehen. Diese Gegenüberstellung der beiden Standpunkte rückt deutlich zwei Hauptprobleme in den Vordergrund der Diskussion. Bevor wir in den folgenden zwei Abschnitten näher darauf eingehen, wollen wir sie kurz zusammenfassen :

1. Gehört die Auferstehung Christi tatsächlich zum Bereich der Geschichte ? Welche Gründe lassen sich gegen eine bejahende Antwort anführen ? In welchen Grenzen erweist sich eine bejahende Antwort als richtig ?

2. Wenn die Auferstehung Christi ein geschichtliches Ereignis ist, wird dann damit nicht das κήρυγμα entwertet ? Welche Bedeutung kann eine Tatsache der Vergangenheit für das gegenwärtige Heil des Menschen haben ? Wird damit nicht die Soteriologie zu Gunsten der Christologie vernachlässigt ?

II. Auferstehung und Geschichte

Nach einer bedeutenden Studie von WALTER KÜNNETH kann die Auferstehung, wenn sie auch nicht außerhalb der Geschichte liegt, doch nicht mit dem Begriff der « Historizität » erfaßt werden. Sie liegt nach ihm über dieser Ebene [1]. Diese Auffassung bietet uns einen geeigneten Ausgangspunkt für die Frage, die uns hier beschäftigt. Wir wollen kurz die Gedanken von Künneth genauer darlegen. Die Auferstehung Christi liegt nicht außerhalb der Geschichte, denn sie ist ein wirkliches, abgeschlossenes, vergangenes, unwiderrufliches Ereignis. Doch kann sie nicht mit dem Begriff der « Historizität » erfaßt werden, da sie nicht der Forschung und den Methoden der Geschichtswissenschaft unterliegt. Um die Ausdrucksweise zu vereinfachen, nennen wir diese zwei Teile der einen Schlußfolgerung die erste und die zweite These von Walter Künneth.

Wie verhalten sich nun Bultmann und Barth diesen zwei Thesen gegenüber ? Der Theologe der « Entmythologisierung » antwortet zugleich mit Ja und mit Nein. Er bejaht die beiden Thesen, wenn er die Lehre von Paulus darlegt, er verneint sie, wenn er seine eigene Auffassung vorträgt. Seines Erachtens kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß Paulus in der Auferstehung ein wirkliches Ereignis sieht, in dem die Dimension des Geschichtlichen vollauf enthalten ist und das durch den überlieferten Zeugenbericht bewiesen werden soll. Für den

[1] WALTER KÜNNETH : *Theologie der Auferstehung*. 2. Aufl. München 1934, S. 26. Die 1. Aufl. erschien 1933, die 4. Aufl. 1951.

heutigen Historiker, der durch die Philosophie seiner Zeit geschult worden ist, liegt die Situation anders. Die Auferstehung kann von hier aus betrachtet nicht wirklich sein, denn sie ist unmöglich. Also kommen Beweis und Überprüfung hier gar nicht in Frage. Die einzig annehmbare Geschichtlichkeit liegt darin, daß die Auferstehung Christi im Wort der Kirche und im Glauben der Hörer gegenwärtig ist.

Karl Barth beabsichtigt, dem Schrifttext treu zu bleiben. Er will sich nicht von der Lehre des Apostels entfernen. Sein schon 1926 klar ausgesprochener Standpunkt ist bis auf einige unbedeutende Abweichungen vom Theologen Walter Künneth übernommen worden. Die Auferstehung gehört der Vergangenheit an, doch nicht dem Bereich der Geschichte. Die Geschichte kennt nur das leere Grab. Der Glaube allein kann die Auferstehung über die ergebnislosen Bemühungen der Wissenschaft hinweg erfassen.

Stellen wir diese zwei Ansichten einander gegenüber. Auf der einen Seite erhebt Barth gegen Bultmann den Vorwurf, er mache eine philosophische Stellungnahme zum Schlüssel der Schriftauslegung. Auf der andern Seite macht Bultmann gegen Barth den Vorwurf geltend, seine Exegese sei zu persönlich und halte sich nicht an die Lehre des hl. Paulus.

1. Exegese und begriffliche Bestimmung

Karl Barth ist nicht der einzige, der in der Frage des « Vorverständnisses » zu Bultmann Stellung nimmt. In einem interessanten Artikel von 1949 zeigt ETHELBERT STAUFFER mit Nachdruck, wie dieses Vorgehen darauf hinausgeht, die echte wissenschaftliche Arbeit des Historikers zunichte zu machen [1]. Rudolf Bultmann meint, die Interpretation des NT müsse von der Situation des heutigen Menschen ausgehen [2]. Wenn dieses Prinzip wirklich verbindlich wäre, dann würde die Geschichte für den Theologen zum überflüssigen Beiwerk. Dagegen will Ethelbert Stauffer die Selbständigkeit der Geschichtswissenschaft verteidigen. Sie ist autonom und muß mit ihren eigenen Kriterien arbeiten [3]. Der echte Historiker legt sich auf nichts fest, bevor er die Quellen befragt, und er wird mit Entdeckungen und Überraschungen belohnt

[1] ETHELBERT STAUFFER : *Entmythologisierung oder Realtheologie ?* in KM, Bd. II, S. 13-28.

[2] KM, Bd. I, S. 20 : « Nur die Kritik am Neuen Testament kann theologisch relevant sein, die mit Naturnotwendigkeit aus der Situation des modernen Menschen erwächst. »

[3] KM, Bd. I, S. 17.

werden. Vielleicht werden mitgebrachte Ansichten erschüttert und Lehrsätze, die man für allgemeingültig hielt, in Zweifel gezogen. Doch warum nicht ? In einem solchen Fall kennt der Forscher nur eine Antwort : alles ist möglich. « Für den kritischen Historiker ist nichts unmöglich. » [1]

Natürlich ist es Ethelbert Stauffer nicht entgangen, daß man ohne eine Erkenntnistheorie unmöglich Geschichte betreiben kann. Er erwähnt dies kurz in Bezug auf Leopold von Ranke und Karl Hosten, geht aber dann nicht näher darauf ein. Schon das Prinzip der Selbständigkeit der Geschichtswissenschaft setzt ja eine Philosophie voraus. Stauffer übergeht diese Tatsache. Nach ihm scheint das Offensein der Forschung für die ganze Sphäre des Möglichen weder eine begriffliche Bestimmung des Möglichen noch eine theoretische Schau des Menschen vorauszusetzen. Ist aber dieses Außerachtlassen der Philosophie nicht selbst eine Art Philosophie ? Im Gegensatz zu Stauffer, der diesem Problem vorsichtig aus dem Wege geht, hat Rudolf Bultmann die Fragestellung ausdrücklich herausgehoben. Sie kann künftig von niemandem mehr umgangen werden. Wenn Geschichte und Exegese wirklich eine Philosophie voraussetzen, dann ist der Forscher gezwungen, sich für eines der verschiedenen philosophischen Systeme zu entscheiden.

Diese notwendige Entscheidung hat Karl Barth immer zugegeben, vielleicht etwas klarer in seiner *Dogmatik* als in der späteren Arbeit, die wir oben zusammengefaßt haben. « Wie wir nur mit den eignen Ohren und mit den eignen Augen sehen, so können wir nur mit dem eignen, nicht mit fremdem Verstand erkennen. » Mit diesem Zitat von Ritschl will Barth zeigen, daß der Geist sein Objekt nur durch die Brille mitgebrachter Vorstellungen sehen kann [2]. Sei die Philosophie ein wissenschaftlich ausgearbeitetes System oder ein loses Aggregat von Aphorismen, immer wird sie sich dem einzelnen Menschen aufdrängen. Niemand kann ihr entgehen.

Wie soll nun die Wahl geschehen ? Hier bleibt die Stellungnahme Barths hinter dem zurück, was man erwartet hätte. Vor der Bibel — so sagt er — sind alle philosophischen Systeme von gleicher Gültigkeit ; keines hat mehr Wert als das andere. Man wird einfach bei jener Erklärung haltmachen, die dem vorliegenden Text « hic et nunc » am besten entspricht. Das System, das für einen bestimmten Schriftvers eine ausgezeichnete Erklärung bietet, kann beim nächsten Vers schon

[1] KM, Bd. II., S. 17.

[2] KD, Bd. I, 2, S. 815-825. Diese Seiten behandeln die Aufgabe der Philosophie in der Exegese.

kläglich versagen. Das macht aber weiter nichts. Wir nehmen dann einfach eine andere Philosophie zu Hilfe, stände diese zur ersteren auch in diametralem Gegensatz [1].

Mit Recht wird natürlich die Zurückhaltung betont, mit der sich der Theologe der Philosophie bedienen soll. Die « ancilla theologiae » darf nicht zur « magistra » werden. Kann diese Methode aber ausreichen ? Liegt hier das Kriterium für die Würdigung der von überall herangezogenen philosophischen Gedanken nicht einfach in der Brauchbarkeit ? Der richtige Gedanke wäre der, der dem Text irgendwie entspricht und sich ihm anpassen läßt. Gewiß darf sich der Theologe Annäherungen an diese oder jene philosophische Betrachtungsweise erlauben, um ihr anregende Gedanken zu entnehmen. Doch hat er andererseits die Pflicht, jede Behauptung der Vernunft zu verwerfen, die zu der sicheren Lehre der Bibel im Widerspruch steht. Wenn es aber um die Erklärung der Schrift geht, genügt es dann, die philosophischen Systeme nur oberflächlich zu streifen ? Wir könnten ja dann in diesem Fall etwas innerhalb des theologischen Denkens als gültig betrachten, was außerhalb desselben möglicherweise gar keinen Sinn hat. Ein Werkzeug besitzt nun einmal die Eigenschaften des Stoffes, aus dem es hergestellt ist. Wird z. B. die Geschichte, jenachdem sie auf den profanen Bereich oder auf die Bibel angewandt wird, eine andere Methode verfolgen ?

Rudolf Bultmann gibt offen zu, daß sein « Vorverständnis » der Philosophie Heideggers entnommen ist [2]. Wir kennen den Grund für diese Wahl : der Existentialismus ist die Philosophie unserer Zeit. Mit seiner Kritik hat Karl Barth richtig gezeigt, wie sehr diese Behauptung bestritten werden kann. Die existentialistische Krise ist ja nur eine örtlich begrenzte Erscheinung. Diese Richtigstellung trifft sicher zu, genügt sie aber ? Ist denn der Wert einer Philosophie eine Angelegenheit der Zeit ? Karl Barth verneint dies nicht weniger als wir. Er weigert sich aber, die Werkzeuge, die er gebraucht, vom philosophischen Standpunkt aus zu beurteilen.

[1] Vgl. dazu J. HAMER : *Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique.* Paris 1949, S. 105-113.

[2] In seinem neuesten Artikel hat RUDOLF BULTMANN immerhin darauf gehalten, klar zu umgrenzen, was er der Philosophie schuldet : « Ein Einwand wäre nur begründet, wenn der philosophisch entwickelte Begriff der Eigentlichkeit der Existenz ein materiales Existenzideal meinen würde, mit andern Worten, wenn die Philosophie dem Menschen vorschreiben würde : so sollst du existieren. Sie sagt ihm nur : du sollst *existieren !* — wenn nicht das schon zuviel gesagt ist und es besser heißen würde : sie zeigt ihm, was Existieren heißt. » KM, Bd. II, S. 193-194.

Dieser Vorbehalt beeinträchtigt seine im übrigen so stichhaltige Widerlegung. Barth verurteilt entschieden die theologischen Auswirkungen der von Bultmann getroffenen philosophischen Entscheidung und hebt ihren grundlegenden Widerspruch zum Glauben hervor. Diese Antwort vermag aber, solange man nicht weiter geht, nur teilweise zu überzeugen. Der Theologe kommt um gewisse philosophische Voraussetzung einfach nicht herum. Barth gibt dies zu. Wie kann man aber in diesem Fall der Notwendigkeit ausweichen, die philosophischen Voraussetzungen gemäß einem Werturteil zu prüfen, das *auf Wahrheit beruht ?* Wenn die Voraussetzungen hier entsprechen, dann sind sie sowohl für die Bibel wie für den profanen Bereich verwendbar. Im andern Fall haben sie weder für den einen noch für den andern Gültigkeit.

2. Geheimnis und geschichtliche Kontinuität

Das Gespräch zwischen Barth und Bultmann dreht sich in unserem Zusammenhang um zwei Fragen. Die eine haben wir soeben behandelt, nämlich die Verwendung der Philosophie in Exegese und biblischer Theologie. Die andere bezieht sich in besonderer Weise auf eine Stelle des ersten Korintherbriefes (15, 3-8). Ist Barths Auslegung dieser Stelle berechtigt ? Um was geht es genau ? Paulus legt den Korinthern in kurzen Zügen seine Heilsbotschaft vor : « Christus ist nach der Schrift für unsere Sünden gestorben. Er wurde begraben und wieder nach der Schrift am dritten Tage auferweckt. Er erschien dem Kephas ... » Anschließend werden die verschiedenen Zeugen aufgezählt, die Zwölf, die fünfhundert Brüder, Jakobus, alle Apostel, schließlich Paulus selbst.

Barth verlegt den Schwerpunkt seiner Exegese auf die folgenden vier Ausdrücke [1]. Christus ist *gestorben*. Handelt es sich dabei um eine historische Tatsache ? Barth meint das nicht, denn die beiden Ergänzungen — nach der Schrift, — für unsere Sünden — beanspruchen dieses Ereignis für einen höheren Bereich. Das gleiche gilt auch von dem Ausdruck : *er wurde auferweckt*, welcher ebenfalls durch einen Hinweis auf die Offenbarung seine nähere Bestimmung erhält [2]. Müssen wir diesen Vers nicht auch mit Vers 13 in Beziehung bringen : « Gäbe es keine Auferstehung der Toten, so wäre auch Christus nicht auferweckt worden ? » Weil die Auferstehung Christi von der allgemeinen Auferstehung der Toten, einem außerhalb der Geschichte liegenden Ereignis,

[1] AT, S. 76-77.

[2] AT, S. 81 : « Der Schriftbeweis ist die Bewährung eines Zeugnisses von Offenbarung durch andere. »

nicht getrennt werden darf, steht auch sie außerhalb der Geschichte. Kann nun der Ausdruck : *er erschien* — der wichtigste in diesem Zusammenhang, der zudem mehrmals wiederholt wird — uns in das Gebiet eines eigentlichen Berichtes, in den Bereich chronologischer Tatsachen verweisen? Barth verneint das. Es werden keine Einzelheiten über Zeit, Ort und nähere Umstände dieser Erscheinungen angeführt [1]. Auch hier fehlt das « historische » Interesse.

Absichtlich haben wir den zweiten Ausdruck : *er wurde begraben* noch nicht erwähnt. Nach der Ansicht von Barth entgeht er allein der Hinordnung auf die Transzendenz, die die anderen Ausdrücke einschlossen. Ja, Christus ist ins Grab gelegt worden. Das ist im vollsten Sinne des Wortes eine geschichtliche Tatsache. Dieses Zugeständnis hilft uns allerdings nicht weit. Die Tatsache bleibt zweideutig und beweist nichts. Die menschlichen Augen sehen das leere Grab, den fortgewälzten Stein, das Schweißtuch und die Binden, alle diese « Überreste », die der hl. Johannes mit größter Sorgfalt beschreibt. Aber sie sehen nichts weiter. Die geschichtliche Forschung kann nicht darüber hinausgehen. Gewiß ist es nicht ausgeschlossen, daß Christus auferweckt wurde, aber mehr kann man nicht sagen. Tatsächlich gibt es noch viele andere Möglichkeiten, sein Verschwinden zu erklären [2].

Er erschien verweist also keineswegs auf eine Erfahrung der Augen des Fleisches. Es geht ja eigentlich gar nicht um Sehen, sondern um Glauben, denn der lebendige Christus hat sich nur auf eine transzendente Weise geoffenbart. Allein die Augen des Glaubens konnten ihn « sehen ». In dieser inneren Überzeugung, die Gott selber bewirkt, liegt die Antwort auf eine Offenbarung [3]. Nun aber läßt sich für diesen Bereich ein Beweis gar nicht denken. Wie sollte man auch die Offenbarung beweisen? Sie ist sich selber Beweis. Alle menschlichen Erklärungsversuche sind daher in gleicher Weise unzureichend. Weder die « Visionen » der Liberalen noch die « historischen Tatsachen » der positiven Exegeten genügen, um Ereignisse festzustellen, die über jeder rein menschlichen Wahrnehmung liegen [4].

[1] Vgl. AT, S. 78-79. In den Augen von Barth gibt es bei den Synoptikern nicht mehr « Berichte von der Auferstehung » als im Evangelium nach Johannes. Die Genauigkeit bezüglich der Erscheinungen fehlt beiderorts.

[2] AT, S. 78 : « Hoffnung und Furcht, Glaube und Skepsis ist gleich möglich angesichts dieses Grabes. »

[3] AT, S. 80 : « Die Auferstehung ..., die als solche nur in der Kategorie der Offenbarung zu fassen ist und in keiner andern. »

[4] AT, S. 80.

Bultmann weigert sich, — und mit Recht —, Barth in einer derart verlegenen Exegese zu folgen [1]. Daß ein Bericht der Schrift entspricht und zudem Heilsbedeutung hat, zerstört nicht den geschichtlichen Charakter des Ereignisses. Das Fehlen der Einzelheiten über Ort und Zeit der Erscheinungen, welches sich in einer so kurzen Zusammenfassung leicht erklärt, wird reichlich ergänzt durch die lange Aufzählung der verschiedenen Zeugen. Paulus will offensichtlich sagen, daß die Zeugen den Beweis für die Wahrheit der Tatsache erbringen. Ein Hinweis auf die Möglichkeit der Überprüfung ist in Vers 6 deutlich zu erkennen : « Sodann erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch leben. » Wenn Barth also diese völlige Einbezogenheit in die geschichtliche Ordnung verwirft, so stößt er die ganze Beweisführung des Abschnittes um.

Die Geschichte ist für den Glauben belanglos. Von diesem Entscheid wird die ganze Interpretation von Barth geleitet. Wie wir wissen, bestreitet er keineswegs die Zugehörigkeit der Auferstehung zur geschichtlichen Wirklichkeit, er verwirft nur die Möglichkeit des historischen Beweises [2]. Abstrakt und für sich betrachtet ist diese Unterscheidung berechtigt. Es gibt Heilsgeschichte, die über der Quellenforschung steht. Der christliche Glaube schließt verschiedene geschichtliche Wahrheiten ein. Diese im Glauben enthaltenen Wahrheiten können aber nicht alle in gleicher Weise von der Geschichtswissenschaft verbürgt werden. Es bleibt also ein Bereich zeitlicher Wirklichkeiten bestehen, in den nur der Glaube vorzudringen vermag [3]. Dieser Schluß ist unbestreitbar richtig.

Aber dürfen wir die Auferstehung in diesen Bereich verlegen ? Die Heilige Schrift erlaubt uns, diese Frage zu verneinen. Es ist sowohl Anliegen der Evangelisten als auch von Paulus, der Auferstehung eine im vollsten Sinne geschichtliche Dimension zu geben. Das entspricht im übrigen ganz dem göttlichen Plan der Offenbarung. Die Auferstehung gehört zu jenen Grundtatsachen, die gewissermaßen den Rechtstitel der Offenbarung ausmachen. Könnte man ihre Wahrheit nicht überprüfen,

[1] Die Exegese von Barth wahrt den eigentlichen Sinn von Paulus Erklärung nicht. Darin sieht Bultmann einen Beweis mehr für die Unvereinbarkeit dieser Argumentierung mit der Mentalität von heute : « Wie fatal diese Argumentation ist, zeigt wider Willen Karl Barth, indem er den eigentlichen Sinn der Paulinischen Aussagen weginterpretiert. » KM, Bd. I, S. 48.

[2] Vgl. dazu auch AT, S. 78.

[3] Die Redaktion des *Bulletin de littérature ecclésiastique* hat im Jahre 1905, S. 78-79 anläßlich einer Diskussion eines Korrespondenten mit Maurice Blondel einige wertvolle Erklärungen zum Problem der Beziehungen zwischen Glauben und Geschichte gegeben.

dann würden sie damit auch ihren Wert als Zeichen verlieren und nicht mehr auf eine höhere Wirklichkeit hinweisen. Gewiß ist die Auferstehung ein *Geheimnis*, doch entbehrt sie deshalb nicht gewisser Anhaltspunkte in einem niedereren Bereich. Hineingestellt als *geschichtliches Wunder* in den menschlich-zeitlichen Rahmen, lenkt sie zugleich die Aufmerksamkeit auf ihre eigene Transzendenz.

Trotz dieser Übertreibungen Barths dürfen wir das Wertvolle in seiner Stellungnahme nicht übersehen. Gegen Bousset und Lietzmann, für die die Geschichte die ganze Wirklichkeit der Auferstehung zu ermessen vermag, hält Barth an der Erhabenheit des göttlichen Geheimnisses fest. Hierin, wie auch in anderer Hinsicht, bedeutet sein Denken einen erheblichen Fortschritt in der Entwicklung der protestantischen Exegese. Einer bloßen Apologetik gegenüber bejaht er die Berechtigung einer Theologie der Auferstehung. Textkritik und Chronologie, Archäologie und Zeitgeschichte, das alles bleibt äußerlich und reicht nicht an den Kern der christlichen Verkündigung heran. Barth schenkt seine Beachtung ausschließlich dem Inhalt des Wortes Gottes, seiner inneren, durchaus göttlichen Logik. Für ihn sind die Einzelheiten, die den Chronisten zufriedenstellen mögen, kaum von Belang. Die Auferstehung ist eben etwas ganz anderes, sie ist Antithese und Sühne der Schuld Adams, der Sieg über Sünde, Gesetz und Tod, die Vorwegnahme unserer eigenen Glorie.

Die Betonung ist verschoben. Vom menschlichen Forschen wird sie auf das göttliche Eingreifen verlegt. Diese Umwertung ist notwendig und eröffnet der Dogmatik die Möglichkeit weiterer Entfaltung. Kann man aber nicht eine alte Auffassung überwinden und trotzdem gewisse berechtigte Elemente von ihr aufnehmen ? Die niederen Gegebenheiten können doch die höhere Wirklichkeit nicht beeinträchtigen. Die Auferstehung Christi ist eine im verschiedenen Sinn des Wortes geschichtliche Tatsache. Sie ist aber nicht nur das, sie ist unendlich viel mehr. Die wissenschaftliche Methode, die ihre Einfügung in den menschlichen Bereich umgrenzt, vermag nicht in das Geheimnis einzudringen, das allein dem Glauben zugänglich ist.

III. Auferstehung und christliche Existenz

Ausgangspunkt und Endergebnis von Rudolf Bultmann sind uns bereits bekannt. Von der kerygmatischen Eigenart des NT ausgehend, kommt der Marburger Professor dazu, das Heilsgeschehen lediglich auf

die Predigt zu beschränken. Wenn das Neue Testament Verkündigung ist, dann geht das Heil in keiner Weise dem verkündenden Wort voraus. In der Botschaft des Apostels wird die Auferstehung Christi gegenwärtig, sie führt uns nicht zu einem vergangenen Punkt in irgendeiner Heilsgeschichte zurück.

Diese Problemstellung umschreibt die Frage, die wir im letzten Teil unserer Arbeit behandeln möchten. Führt der Ausgangspunkt Bultmanns notwendig zu seiner Schlußfolgerung ? Ist die Unterdrückung der ganzen Heils*geschichte* der einzige Weg, um das aufgestellte Prinzip in seinem vollen Sinn zu wahren ?

Mit Bultmann müssen wir zugeben, daß das NT in seinen zentralen Aussagen kein rein geschichtliches Zeugnis sein will. Kein einziges Hauptereignis aus dem Leben Jesu wird als bloße Tatsache der Vergangenheit berichtet. Es ist, selbst in seinen schlichtesten Berichten, in erster Linie Predigt. Die Urverkündigung, in der vor allem biographische Elemente hervortreten (geboren aus der Jungfrau, gestorben, auferstanden), betrifft zugleich auch das persönliche Schicksal des einzelnen Hörers. Paulus berichtet den Tod und die Auferstehung Christi nicht als Geschehnisse der Vergangenheit, aus denen man nachträglich gewisse Folgerungen ziehen könnte. Nein, der Apostel predigt die Geschichte Jesu Christi im Hinblick auf die Existenz des Menschen, an den er sich wendet.

Aber entwertet deswegen die Verkündigung den geschichtlichen Zusammenhang ? Die biblische Geschichte ist weit davon entfernt, die Aufmerksamkeit von der christlichen Existenz abzulenken, sie bietet vielmehr die einzige Möglichkeit, sie zu bejahen. Im folgenden möchten wir zeigen, wie die Einfügung des Göttlichen in den zeitlichen Zusammenhang eine beständige Beziehung zur Gegenwart enthält. Die Darlegung umfaßt zwei Hauptpunkte : Gleichzeitigkeit und sakramentale Gegenwart.

1. Verkündigung und Glaube vergegenwärtigen das vergangene Ereignis

Eine Religion könnte ganz gut nur zeitlose Wahrheiten enthalten, z. B. die Lehre einer stufenweisen Reinigung. Das Evangelium weist jedoch nicht diesen Charakter auf, es ist zeitgebunden, es unterstreicht die Bedeutung zeitlich und örtlich bedingter Tatsachen. Christus ist unter Pontius Pilatus gestorben. Der Gläubige wird daher nicht einfach zu einer Aszese oder Mystik aufgefordert, die ihn zu einem transzendenten Gott emporheben soll, sondern zu einer Existenz, die sich notwendig auf konkrete Ereignisse bezieht. Was heißt das ? Bedeutet diese Beziehung nichts weiter als ein geschichtliches Sich-erinnern ? Der Christ

würde sich dann der Welt gegenüber durch ein besseres Gedächtnis, ein umfassenderes menschliches Wissen auszeichnen. Dem allgemeinen Vergessen gegenüber würde er das Andenken an die Geburt, den Tod und die Auferstehung Christi bewahren. Er wüßte, was andere vergessen haben.

Eine derart schwache und fragwürdige Beziehung aber vermag den Anteil, den der Christ an diesen Ereignissen nimmt, nicht zu erklären. Das geschichtliche Gedächtnis vermag nur einen abgeschwächten Nachklang der vergangenen Geschehnisse wahrzunehmen. Daher ist es auch nicht die Geschichte, die eine Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit schlägt, sondern die Verkündigung der Kirche und der Glaube, der die Antwort darauf ist. In bezug auf Karfreitag und Ostern ist der Gläubige von heute in derselben Lage wie der Augenzeuge. Es gibt nicht zwei Arten von Jüngern. Für den, der glaubt, ist die zeitliche Distanz überwunden.

Dieses Gegenwärtigsein des Christen mit der Vergangenheit der Heilsgeschichte wird bei KIERKEGAARD zum Begriff der « Gleichzeitigkeit ». Der Gläubige befindet sich unmittelbar vor Christus, unmittelbar steht er im menschgewordenen Wort dem Absoluten gegenüber. Die Meditation der Geschichte wird als untergeordnet und nebensächlich betrachtet. « Der Spätere glaubt also wohl in Kraft der Aussage des Gleichzeitigen, aber nur im selben Sinne wie der Gleichzeitige, in Kraft der unmittelbaren Wahrnehmung und Erkenntnis. » [1] Der Begriff der Gleichzeitigkeit erlaubt es Kierkegaard den geschichtlichen Relativismus zu überwinden. Er erklärt auch, wie ein vergangenes Ereignis der biblischen Geschichte im Leben des Christen von heute unmittelbare Bedeutung gewinnt. Heißt das nun, daß der Gläubige durch seinen Glaubensakt der Gegenwart entrissen und in die Vergangenheit zurückversetzt wird ? Oskar Cullmann scheint Kierkegaard in diesem Sinn zu verstehen. Nach ihm verkennt die « Gleichzeitigkeit » den Gegenwartscharakter der Heilsgeschichte. Sie setzt voraus, daß mit Christus die Zeit des Heiles zum

[1] SOEREN KIERKEGAARD : *Philosophische Brocken*. Übers. v. C. SCHREMPF. Jena 1910, S. 78. — Vgl. dazu auch Pap., VIII/, A. 565 ; übersetzt von TISSEAU in *Christ* (Fragments extraits du Journal). Bazoges-en-Pareds, 1937, S. 30 : « Une simple figure historique, un homme, n'a d'être qu'historique ; aussi chaque détail est-il d'une grande importance. Certes, il ne sert de rien que je m'adresse dans une prière à Socrate pour apprendre ce que je dois savoir de lui ; il me faut le demander à l'histoire, ou le tirer de mon propre cerveau. Mais il faut entendre la vie du Christ en un tout autre sens ... Pour le Christ, le détail historique n'est pas à beaucoup près aussi important que pour Socrate et autres semblables figures, justement parce que Christ est Christ, un être éternellement présent (puisqu'il est le vrai Dieu). »

Stillstand gekommen sei [1]. Es ist Sache der Kierkegaardforscher, uns zu sagen, ob Cullmanns Auslegung zutrifft. In unserem Zusammenhang ist dieser Punkt weniger wichtig. Es mag genügen zu betonen, daß dieses Gegenwärtigsein des Christen bei den großen Ereignissen des Lebens Jesu nicht auf Kosten des zeitlichen Weiterverlaufes der Heilsgeschichte behauptet werden darf. Heute, in der Kirche von heute, wird der Christ dem Tod Jesu unter Pontius Pilatus gegenübergestellt.

Im übrigen ist Kierkegaards Begriff zu eng gefaßt, um die Gegenwart vergangener Ereignisse in der Aktualität des Glaubens auszudrücken. Für den dänischen Denker sind wir Zeitgenossen Christi, weil Christus nicht bloß Mensch, sondern zugleich Gott ist, « ein ewig gegenwärtiges Wesen ». Das ist zweifellos wahr. Aber wird damit das AT nicht einfach ausgeschaltet ? Sind wir einzig und allein Zeitgenossen Jesu Christi ? Sind wir nicht ebenso Zeitgenossen der Erwählung Abrahams, des ersten Paschafestes, der Gesetzesverkündigung auf Sinai ? Die Begründung, die Kierkegaard vorbringt, muß also noch weiter vertieft werden. Die Vergegenwärtigung der biblischen Geschehnisse im Glauben hat ihren Grund nicht allein in der Menschwerdung, sondern viel allgemeiner *im Wort Gottes*. In seiner Offenbarung, in seinem Worte teilt Gott sich mit. Auf Grund dieser Mitteilung, eben *weil Gott gesprochen hat*, vermag der Blick unseres Glaubens die Vergangenheit zu ergreifen. « Zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weise hat Gott von alters her durch die Propheten zu den Vätern gesprochen ; am Ende dieser Tage sprach er zu uns durch seinen Sohn » (Heb. 1, 1-2). *Durch das Wort Gottes* hat der Christ Anteil an der ewigen göttlichen Erkenntnis zeitlicher Ereignisse.

Dieser Umstand, der so wichtig ist, um die Tragweite der kirchlichen Verkündigung und unserer Glaubenszustimmung zu verstehen, hat in der sonst so interessanten Synthese von CULLMANN keine Beachtung gefunden. Gewiß kann der Gläubige die Zeit nicht einfach überspringen. Aber darum handelt es sich ja gar nicht. Die Zeit können wir nicht zusammenschrumpfen lassen, aber in Gott können wir die richtige Dimension für den Verlauf der Zeit finden. « Es handelt sich also nicht um ein Mitherrschen des Gläubigen über die Zeit, als ob er fähig wäre, die Zeiten etwa zu überspringen. » [2] Dieser Behauptung Cullmanns

[1] Oskar CULLMANN : *Christus und die Zeit*. Zollikon-Zürich 1946, S. 128, 139, 149.

[2] A. a. O. S. 66. — Das Fehlen des Wertunterschiedes zwischen Zeit und Ewigkeit ist eine These, die unmöglich bis in ihre letzten Konsequenzen durchge-

können wir nicht ohne Einschränkung zustimmen. Gewiß verbleibt der Gläubige in der Gegenwart, aber der Glaube an das Wort Gottes läßt ihn über die Zeitlichkeit, in die er gestellt ist, hinausgehen. Der Glaubensakt vollzieht sich auf der zweifachen Ebene der Zeit und Ewigkeit.

Oskar Cullmann sieht in der Ewigkeit nichts anderes als eine ins Unbestimmte fortdauernde Zeit, er führt m. a. W. die Ewigkeit auf die Kategorie der Zeitlichkeit zurück. Doch wissen wir, daß die Zeit nach den großen Perspektiven der Heilsordnung unablässig in die Ewigkeit hineinbezogen wird. Wenn der Gläubige sich der Vergangenheit zuwendet oder etwas in der Zukunft Liegendes vorwegnimmt, so geschieht das immer unter Berufung auf das Wort Gottes, d. h. auf einen Eingriff der Ewigkeit in die Zeit [1]. So aufgefaßt, d. h. als Herrschaft Gottes über die Zeit, ist die Ewigkeit das Fundament für die Verkündigung des einmaligen Heilsgeschehens und für den darauf antwortenden Glauben. Das Wort Gottes verleiht dem vergangenen Ereignis die Dimension des Gegenwärtigen.

führt werden kann. Gibt man die Herrschaft Gottes über die Zeit zu, so bedeutet das die Anerkennung eines wertmäßigen Unterschiedes. Diese Erhabenheit ist in der Tat unvereinbar mit den Bedingtheiten der Zeitlichkeit. Wer von der Erhabenheit über die Zeit spricht, nimmt damit auch tatsächlich die Transzendenz an bezüglich der zeitlichen Aufeinanderfolge.

[1] Wir können hier die Untersuchung der zentralen Lehrsätze von Oskar Cullmann nicht aufnehmen. Was uns betrifft, so hat uns die kurze Notiz von PAUL ALTHAUS in der letzten Ausgabe des Buches : *Die letzten Dinge*. Güterloh 1949, S. 339-340, überzeugt. Die Zeitlichkeit als gemeinsames Merkmal für die Zeit und die Ewigkeit ist bei Cullmann eine ungenügend fundierte These. Aber selbst angenommen, Cullmann hätte auf der Ebene der Texte und des Wortschatzes vollkommen Recht, so würde diese einfache Feststellung das dogmatische Problem keineswegs lösen. Was bedeutet diese Zeitlichkeit, die in Cullmanns Werk eine derartige Rolle spielt ? Was schließt sie mit ein ? Auf diese ganz wesentliche Frage gibt *Christus und die Zeit* keine Antwort. — Übrigens ist, wie ein neues Werk es sehr gut aufgezeigt hat, die Einschränkung der Heilsgeschichte auf die horizontale Dimension eine Ungenauigkeit in Bezug auf einen beträchtlichen Teil des neutestamentlichen Gedankengutes. Der grundlegende Dualismus besteht in zwei verschiedenen Wirklichkeiten, in zwei Welten. Für R. OTTO bedeutet dieser Dualismus sogar das Merkmal einer höheren Religion. Aus diesem erfolgt dann erst die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft. « De spanning, die in het Evangelie heerst, is in de eerste plaats een spanning tussen « Beven » en « Beneden » en pas daarna (en daardoor) een spanning tussen heden en toekomst. God woont in de hemel, zegt de Schrift, en Zyn hemelse ryk komt op aarde. » (G. J. HEERING, De Verwachting van het Koninkryk Gods, Arnhem, 1952, S. 149.) — Beim Studium des hl. Augustinus hat Etienne GILSON sehr gut erfaßt, wie der Erlösungswille eine fortlaufende Einbeziehung des Zeitlichen in das Ewige ist : « Si Dieu a créé l'homme dans le temps, il s'est incarné pour le racheter du temps, de l'autre, du multiple, de la dispersion dans le devenir dont le péché n'est que la forme la plus tragique. » *Philosophie et incarnation selon s. Augustin*. Montréal 1947, S. 46.

2. Das Heilsgeschehen wird in den Sakramenten gegenwärtig

Den Bestrebungen von Bultmann gegenüber ist es von Wichtigkeit zu unterstreichen, wie sehr der Einbruch des Göttlichen in den zeitlichen Zusammenhang in ständiger Beziehung zur Gegenwart bleibt. Wir haben soeben den einen Gesichtspunkt des Problems in bezug auf Verkündigung und Glauben behandelt. Es bleibt, noch den anderen, ebenso entscheidenden darzulegen, nämlich die Vergegenwärtigung des Vergangenen in den christlichen Sakramenten.

Einige Haupttexte des NT sind für diese Auseinandersetzung richtunggebend. Es ist der Wunsch jeder ernsthaften Theologie, diese Schriftstellen in ihrem vollen Umfang geltend zu machen. Nach den Worten des hl. Paulus wird der Christ durch die Taufe in den Tod Christi hineinbegraben, um mit ihm zu einem neuen Leben zu erstehen. « Wir alle, die wir auf Jesus Christus getauft sind, wurden auf seinen Tod getauft... Denn wenn wir durch die Ähnlichkeit seines Todes mit ihm verwachsen sind, so werden wir es auch durch die Ähnlichkeit der Auferstehung sein » (Röm. 6. 3-5). « Mit ihm wurdet ihr ja in der Taufe begraben. Mit ihm seid ihr auch auferstanden durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat » (Kol. 2, 12). Nicht allein die Taufe vermag die Vergangenheit unseres Heils zu vergegenwärtigen, auch die Eucharistie, eine wahrhafte κοινωνία, wird von Paulus zu diesen Handlungen gezählt. « Ist der Kelch des Segens, den wir segnen, nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi ? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi ? » (1 Kor. 10, 16). Aus diesem Grunde verkündet die Eucharistiefeier den « Tod des Herrn, bis er wiederkommt » (1 Kor. 11, 26). Und deshalb scheut sich Paulus auch nicht zu sagen : « Wer daher unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der versündigt sich am Leib und Blut des Herrn » (1 Kor. 11, 27). Der Mensch kann hier schuldig werden, weil die Eucharistie Verkündigung und Vereinigung mit der Heilstat am Kreuze ist.

Jeder dieser Texte umfaßt eine doppelte Dimension, die des vergangenen Ereignisses und die der Gegenwart im Sakrament. Taufe und Eucharistie werden innerhalb der heutigen christlichen Gemeinde vollzogen und besitzen trotzdem nur durch den Tod Christi Bedeutung und Wert. Die Vergangenheit darf nicht auf Kosten der Gegenwart vernachlässigt und die Gegenwart der Vergangenheit nicht völlig untergeordnet werden. Vor dieser Schwierigkeit steht jede echte Theologie der Sakramente. Sobald man den einen Gesichtspunkt zum Nachteil des anderen

betont, ist das Gleichgewicht der biblischen Gegebenheiten gestört. Das Bemühen, die Fortdauer des Heilsgeschehens zu bewahren, ist das Kennzeichen von OSKAR CULLMANNS *Christus und die Zeit.* Die Heilsgeschichte unterliegt keiner Unterbrechung und keinem Stillstand. Dieses Anliegen ist voll berechtigt. Jede authentische Theologie muß sich davon leiten lassen. Wir sind daher etwas überrascht, nicht nur bei Oskar Cullmann, sondern auch bei WOLFGANG SCHWEITZER den Vorwurf zu finden, die katholische Theologie habe, als Gegenstück zur Übertreibung Kierkegaards, die Vergangenheit zu Gunsten der Gegenwart der Heilsgeschichte geopfert [1]. Nach Cullmann verkennt die katholische Theologie die notwendige Hinordnung auf das ἐφαπάξ des Heilsgeschehens in dem Maße, als sie die Vergegenwärtigung des Einmaligen in der Kirche betont. Gewiß, auch Cullmann weiß, daß die katholische Lehre nicht von einer « Wiederholung » des einmal Geschehenen, sondern nur von einer « Vergegenwärtigung » desselben spricht. Doch wird nach ihm diese Vergegenwärtigung dem ἐφάπαξ nicht völlig gerecht. Nach Wolfgang Schweitzer besteht das bezeichnende Merkmal sowohl der orthodoxen als auch der römischen Kirche in einer ekklesiologisch-sakramentalen Auffassung, die den Zeitfaktor auszuschalten sucht. Wenn auch — so sagt er — in den Sakramenten der Tod und die Auferstehung Christi nicht wiederholt werden, so werden sie trotzdem über die Grenzen der Zeit hin ausgedehnt.

Um jede Unklarheit und jegliches Mißverständnis zu vermeiden, wollen wir so deutlich wie möglich sprechen. Die Ausschaltung des Zeitfaktors übersieht die notwendigen Folgen der Menschwerdung und führt zu einem neuen Doketismus. Der göttliche Logos kann nicht den menschlichen Gesamtzustand annehmen, ohne sich dabei der Zeitlichkeit zu unterwerfen. Was wäre denn menschliches Dasein ohne Zeitlichkeit ? Indem der Logos Fleisch wird, steigt er hinab in Zeit und Werden. Seine Handlungen verlaufen in einem Nacheinander, das einmal Geschehene kehrt nicht mehr zurück. So fand der Tod Christi zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt statt. In dieser Beziehung einmalig, kann er nicht zugleich einem anderen Augenblick des zeitlichen Geschehens gegenwärtig werden. Diese Grundtatsache übersehen, hieße soviel, wie die der Zeit eigensten Bedingungen leugnen. Daran vermögen auch die Sakramente nichts zu ändern. Sie können nicht bewirken, daß ein vergangenes Ereignis als solches noch einmal zu einem gegenwärtigen wird.

[1] Oskar CULLMANN : *Christus und die Zeit,* S. 128. Ebenfalls S. 139 und 149. — W. SCHWEITZER : *Eschatology and Ethics* (Ecumenical Studies) Genève 1951, S. 9.

Die Warnung Ignatius' Antiochien an die Magnesier hat in allen Zeitaltern ihre Bedeutung : « Seid fest überzeugt von der Geburt, vom Leiden und von der Auferstehung, die sich unter der Herrschaft des Pontius Pilatus ereignet hat » (XI). Die Mißachtung der Zeitgebundenheit stellt zwar eine feinere Form des von Ignatius verworfenen Doketismus dar, ist aber nicht weniger verhängnisvoll. Der Tod und die Auferstehung Christi sind keine kosmische oder vorbildhafte, überzeitliche Wirklichkeiten, sondern Ereignisse, die ein für allemal in Judäa in einem bestimmten Augenblick, der endgültig vorüber ist, geschehen sind.

Müssen wir daher die Beziehung zwischen gegenwärtigem und vergangenem Geschehen nur in der Linie des Sich-erinnerns sehen ? Das würde zu dem führen, was CHARLES JOURNET kürzlich « une conception mnémonique du christianisme » genannt hat. Die Kirche wäre dann nur das Gedächtnis des ursprünglichen evangelischen Ereignisses. Wir müßten ausschließlich aus der geschichtlichen Erinnerung an die sich einst vollzogene Menschwerdung unser Leben schöpfen. « Alles hängt dann von einer Vergangenheit ab, die nicht auf eine neue Weise in die Gegenwart hineinzuragen vermag. » [1] Die Eucharistie wird so zur bloßen Gedächtnisfeier, die Sakramente zu einfachen Zeichen.

Eine solche Ansicht würde aber den angeführten Bibelstellen nicht gerecht werden. In Taufe und Eucharistie handelt es sich nicht einfach um ein Besinnen auf die Vergangenheit, sondern um Umgestaltung des Menschen. Wir sind Christus einverleibt worden und mit ihm verwachsen (Röm. 6, 5), daher müssen wir uns auch als solche betrachten, die tot sind für die Sünde und die in Jesus Christus leben (v. 6). Indem uns die Taufe die Verzeihung aller unserer Missetaten erlangt, schenkt sie uns ein neues Leben mit Christus (Kol. 2, 13). Um unsere Vereinigung mit Christus in der Eucharistie zu kennzeichnen, hat Paulus absichtlich den starken Ausdruck κοινωνία gewählt (1 Kor. 10, 16) [2]. Auf alle Fälle zeigen uns diese Texte deutlich, daß in den Sakramenten etwas geschieht.

In den Sakramenten vollzieht sich ein wirklicher Vorgang, ein Sterben der Sünde und ein Leben in Christus (Röm. 6, 4), was beides durch das Kreuz und die Auferstehung Christi bewirkt wird. Aber dieser Vorgang, der so eng mit dem historischen Ereignis verbunden ist, ist

[1] CHARLES JOURNET : *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique.* (Sagesse et cultures) Paris 1953, S. 32.

[2] Im Anschluß an diesen Text hebt HAUCK sehr richtig den Wirklichkeitscharakter unserer Vereinigung mit Christus in der κοινωνία hervor. Siehe Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. III, S. 805-806.

nicht identisch mit ihm. Wir können also die genannten Texte nur dann in ihrem vollen Umfang verstehen, wenn wir unterscheiden zwischen dem zeitgebundenen Ereignis und der Wirkkraft dieses Ereignisses, zwischen dem ein für allemal vergangenen Geschehen und dem, was in ihm nicht an die Zeit gebunden ist. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Blick überraschen. Ist es denn möglich, daß ein Ereignis, das einem vergangenen Zeitabschnitt angehört, auch unmittelbar in eine andere Zeit hineinwirkt ?

Einzig die Menschwerdung kann uns hier das richtige Verständnis geben. Von einer eigentlichen κένωσις der Gottheit kann man bei diesem Geheimnis nicht reden. Eine derartige Selbstentäußerung Gottes im Menschen würde der Menschwerdung jegliche Bedeutung nehmen. Infolgedessen ist der Menschgewordene, der in und durch die Zeit handelt, völlig über sie erhaben. Obschon Tod und Auferstehung Christi im eigentlichen Sinne zeitgebundene Ereignisse sind, haben sie doch eine Wirkung, die Dem entspricht, der in ihnen handelt und leidet. Die Auferstehung unter Pontius Pilatus kann daher kraft der Gottheit Christi zu anderen Zeiten und an anderen Orten die Rechtfertigung der Seelen und die Auferstehung der Leiber hervorbringen [1].

Das Sakrament ist eine « celebratio ». Dieses Wort ist reichhaltig und gibt die Komplexität des Sakramentes in seiner doppelten Bedeutung als Symbol und als Wirklichkeit treffend wieder. Das Sakrament ist gewiß ein Verweisen und Sichbesinnen auf das einmalige Heilsge-

[1] Dazu TH. TSCHIPKE : *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit.* Freiburg i. Br. 1940. « Als Akte des Gottmenschen sind Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt freilich längst vergangen. Ihrer Wirkkraft nach sind sie lebendigste Gegenwart. So haben die großen Mysterien Christi keine zeitgebundene und vorübergehende, sondern geradezu ewige Kraft » (S. 191). — Diese Worte erklären sehr gut den bedeutungsvollen Text von Thomas III q. 56 a. 1 ad 3 : « Resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina cujus proprium est mortuos vivificare ; quae quidem virtus *praesentialiter* attingit omnia loca et tempora. » — In dem genannten Werk, das in Folge des Krieges die Aufmerksamkeit der Theologen des französischen Sprachgebietes nicht genügend auf sich zu ziehen vermochte, bietet TH. TSCHIPKE eine historische Studie von der Lehre der Menschheit Christi als Organ der Gottheit. Er hat gezeigt, wie dieser Gedanke, der von Cyrill von Alexandrien stammt, über Johannes von Damaskus auf Thomas gekommen ist. Wie unter anderem der angeführte Text darlegt, hat Thomas dieses Prinzip in seinem ganzen Umfang angewandt, nicht nur auf die Menschheit Christi, die jetzt verherrlicht ist, sondern auch auf die Handlungen seines irdischen Daseins. Hierin sind ihm die späteren Theologen sehr wenig gefolgt, die sich im allgemeinen damit zufrieden geben, die gegenwärtige Wirkung der verherrlichten Menschheit hervorzuheben und dabei den jetzigen Einfluß der vergangenen Ereignisse, wie Tod und Auferstehung Christi, ganz vernachlässigen.

schehen, aber es ist auch die gegenwärtige Auswirkung und die Folge dieses Ereignisses. Eine sakramentale Zelebration ist im vollen Sinne des Wortes ein gegenwärtiger Vollzug des vergangenen Ereignisses [1].

Die Zeit wird also nicht außeracht gelassen, wie das Wolfgang Schweitzer befürchtet [2]. Die gegenwärtige Heilsperiode wird auch nicht auf Kosten der « Zeit der Mitte » überbetont, wie Oskar Cullmann behauptet. Die sakramentale Feier wahrt das so schwer zu findende Gleichgewicht zwischen den Großtaten des Lebens Jesu und deren weiteren Auswirkungen für die heutige christliche Existenz. Andererseits findet sich in dieser Erklärung auch das, was in Bultmanns Ausführungen wertvoll ist, nämlich der Blick auf die Gegenwart und die Entscheidung, die jetzt angesichts der Lebensfrage so schwerwiegend getroffen werden soll.

Damit wollen wir unsere Darlegung abschließen. Nach der allgemeineren Frage über das « Vorverständnis » (II, 1) haben wir das Problem der Geschichtlichkeit (II, 2) und der Vergegenwärtigung der Auferstehung (III, 1 und 2) behandelt. Zu welchem Ergebnis führte uns die dargelegte Auseinandersetzung ?

Wir behaupten, daß der Ausdruck *Vorverständnis* von Bultmann keine glückliche Wahl ist. Es wäre verfehlt, wenn man mit einer vorgefaßten Meinung an die Schrift heranginge, mit einer Art Gedankenschema, in das sich die biblische Aussage einfügen muß. Hier ist die Kritik von Barth zutreffend [3]. Aber wir gingen noch weiter. Wir haben

[1] Der Ausdruck von Odo Casel « real-symbolische Gegenwart » ist in dem Maße richtig, als man nicht zuviel Bedeutung dem Verbindungsstrich beimißt, der die beiden Prädikate in Übereinstimmung bringt. In den Sakramenten ist eine symbolische und eine reelle Gegenwart des Todes und der Auferstehung Christi vorhanden. Immerhin ist dabei zu beachten, daß sich das Symbol auf das Geschehene selber bezieht, die Realität aber nur auf die Wirkung dieses Geschehens. Ein vergangenes Ereignis kann zu einer anderen Zeit nicht reell gegenwärtig sein. Das ist nur möglich in einem Zeichen. Hierzu vergleiche man T. Filthaut : *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*. Warendorf 1947, S. 26-29.

[2] In dieser Außerachtlassung der Zeit erblickt Wolfgang Schweitzer vor allem eine Verminderung der eschatologischen Spannung, vgl. *Eschatology and Ethics*. S. 9. Den gleichen Standpunkt nimmt G. J. Heering : *De Verwachting van het Koninkryk Gods*. S. 135 ein, der sich der « realised Eschatology » von C. H. Dood nähert. Immerhin anerkennt er im Anschluß an P. Schoonenberg eine Vorwegnahme der Parusie in der katholischen Sakramentenlehre.

[3] Das « Vorverständnis » von Bultmann erlaubt ihm nicht, einen Glauben anzunehmen, der die Geschichtsforschung transzendiert. Ein Glaube, der nicht auf der Geschichte aufbaut, ist ein « sacrificium intellectus ». Aus diesem Grunde läßt Bultmann die von Barth angewandte Unterscheidung zwischen Geschichte

versucht, die Rolle zu erkennen, die die Begriffsbildung und damit die Philosophie in jeder biblischen Theologie spielen muß. Geben wir diese Rolle zu, so sind wir zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie gezwungen.

Die *Auferstehung Christi* ist mit allen sich daraus ergebenden Folgen in den zeitlichen Zusammenhang hineingestellt. Sie wird aber trotzdem nicht von der Geschichte absorbiert. Sie ist ein Augenblick in der zeitlichen Abfolge, ein unwiderrufliches Ereignis. Sie hinterließ auch gewisse Spuren und Belege, die der geschichtlichen Forschung zugänglich sind. Doch ist es nicht möglich, aus der Auferstehung Christi etwas rein Geschichtliches zu machen. Als Heilsgeheimnis reicht sie weit über ihren zeitgebundenen Rahmen hinaus. Die Auseinandersetzung zwischen Bultmann und Barth hat gezeigt, daß der Inhaltsreichtum des biblischen Auferstehungsberichtes weit über den apologetischen Gesichtspunkt hinausgeht.

Bultmanns Interesse an der *Heilssituation des heutigen Menschen* ist vollauf berechtigt. Wir dürfen nicht die Geschichtlichkeit auf Kosten der Aktualität, die Christologie auf Kosten der Soteriologie betonen. Der Vergangenheit angehörend wird das objektive Heil auch unserer Zeit vergegenwärtigt. Verkündigung und Glaube verbinden uns durch das einzigartige Medium des Wortes Gottes mit den vergangenen Ereignissen, ohne dabei der Relativität menschlicher Vermittlung unterworfen zu sein. Daneben erreicht uns das Heilsgeschehen auch unmittelbar in den Sakramenten, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart eine Brücke schlagen [1].

und Historie nicht gelten. Siehe *Glauben und Verstehen*. Bd. II, S. 234-235. — Zum Schluß sei noch auf den Unterschied zwischen « existential » (= daseinsbedingend) und « existentiell » (= daseinsmäßig) hingewiesen. Bultmann hebt diesen Unterschied eigens hervor und macht geltend : « Es sollte nur deutlich sein, daß mit der existentialen Interpretation eine *Methode* der Auslegung, eine die Auslegung leitende *Fragestellung*, gemeint ist ; und es sollte nicht ständig die 'existentiale' Interpretation mit einer existentiellen verwechselt werden. » KM, Bd. II, S. 184. Siehe auch oben S. 439, Anm. 2.

[1] Inzwischen ist nun das ausgezeichnete Buch von LÉOPOLD MALEVEZ S. J. : *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann.* (Museum Lessianum) Bruxelles, Bruges et Paris 1954, erschienen. Wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen.

[Übersetzung aus dem Französischen.]